

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

MARISTELA AQUINO INFRAM

**O DILEMA DA FOME ENTRE OS ALUNOS DA ESCOLA
MUNICIPAL INDÍGENA LACUÍ ROQUE ISNARD - DOURADOS
MS. REGISTRO DAS EXPERIÊNCIAS EM AGROECOLOGIA
COM AS FAMÍLIAS**

Dourados, Mato Grosso do Sul

Agosto de 2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

MARISTELA AQUINO INSRAM

**O DILEMA DA FOME ENTRE OS ALUNOS DA ESCOLA
MUNICIPAL INDÍGENA LACUÍ ROQUE ISNARD - DOURADOS
MS. REGISTRO DAS EXPERIÊNCIAS EM AGROECOLOGIA
COM AS FAMÍLIAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Rosa Sebastiana Colman

Dourados, Mato Grosso do Sul

Agosto de 2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

I59d Insfram, Maristela Aquino
O dilema da fome entre os alunos da Escola Municipal Indígena Lacui Roque Isnard-Dourados MS. Registros das experiências em Agroecologia com as famílias. [recurso eletrônico] / Maristela Aquino Insfram. -- 2021.
Arquivo em formato pdf.

Orientador: Rosa Sebastiana Colman.
Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2021.
Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:
<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Guarani e Kaiowá, Tekoha, Sustentabilidade e produção de alimentos. I. Sebastianacolman, Rosa. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

MARISTELA AQUINO INSFRAM

**O dilema da fome entre os alunos da Escola Municipal
Indígena Lacui Roque Isnard Dourados-MS. Registro das
experiências em agroecologia com as famílias**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós - Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Rosa Sebastiana Colman – (Orientador) UFGD

Prof. Dr. Levi Marques Pereira

Prof. Dr. Leandro Skowronski

Prof. Dr. Eliel Benites

Dourados, Mato Grosso do Sul

Agosto de 2021

Aos esfarrapados do mundo e aos que
neles se descobrem e, assim descobrindo-
se, com eles sofrem, mas sobre tudo, com
eles lutam.(Paulo Freire)

À minha mãe Guilhermina Aquino Peralta
(*in memorian*).

Ao meu pai João Batista Insfram (*in
memorian*).

À minha filha Maria Vitória Aquino Soares.
Ao meu povo Guarani e Kaiowá

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar gostaria de registrar a gratidão imensa a toda minha família, por compreenderem minha ausência e concentração para a produção deste trabalho. Mas, especificamente, à minha mãe Guilhermina Aquino Peralta (*in memoriam*), por ter me dado o dom da vida e ter me incentivado, mostrado o caminho, dado forças em todos os sentidos de minha vida acadêmica, para conseguir chegar até aqui.

Aos meus irmãos, que contribuíram direta ou indiretamente para a realização e conquista desse trabalho: Marciana Aquino Insfram, Elza Maria Aquino Insfram, Rosangela Aquino Insfram, Dora Aquino Insfram, Maira Insfram e Wenceslau Aquino Insfram. E ao meu amigo e parente Anastácio Peralta, que sempre me incentiva na luta em defesa dos direitos dos povos indígenas Guarani e Kaiowá.

Ao meu pai, João Batista Insfram (*in memoriam*), que sempre me incentivou, em momentos de diálogo, registrando suas lembranças e memórias do tempo da Cia. Mate Laranjeira, sempre descrevendo os contextos para mim.

À minha filha, Maria Vitoria Aquino, a pessoa mais importante da minha vida, que sempre questionou minha ausência, quando estava em viagens nos movimentos sociais, principalmente nos finais de semana, em muitas idas a campo e trabalhos prolongados, mas que sempre se mostrava compreensiva, junto de minha família, e torcendo muito por mim.

Quero agradecer também a todas as pessoas que me ajudaram a realizar esse trabalho, e a me realizar enquanto pessoa, ser humano, profissional, pesquisadora e, sobretudo, como membro ativo do povo Guarani e Kaiowá, do qual eu me sinto orgulhosa e honrada de pertencer.

Agradeço imensamente ao ancião indígena Carlito de Oliveira, que fez a iniciação de minha trajetória, quando atuei no espaço de retomada, Aldeia Passo Piraju, em dois anos consecutivos, como professora regente, atuando em sala de multisseriada de 1º ao 5º ano, no Ensino Fundamental.

Agradeço à professora Sandra Procópio que acreditou em minhas potencialidades, como pesquisadora, me incentivou e me encorajou a participar das várias

rodas de conversa e grupos de estudos, na perspectiva de lutar e de contribuir nas lutas pelos direitos dos Guarani e Kaiowá. Muito obrigada por ter acreditado em mim, pela sua amizade e seus conselhos que muito contribuíram e enriqueceram esse trabalho.

À minha orientadora, professora doutora Rosa Colman, a minha mais profunda gratidão, por ter tido paciência comigo, ter me ensinado tanto, com os inúmeros textos, e correção de artigos, com tanta simplicidade e humildade, que faz dela um ser humano sensível, pessoa grande. Enfim, pela orientação, discussão e pelas muitas contribuições na caminhada, em busca da construção deste trabalho.

Ao professor Levi Marques Pereira, que é fonte de minha inspiração enquanto ser humano e profissional na linha da etnologia indígena. Agradeço pela sua extensa produção científica, vinda de seus inúmeros trabalhos de campo, que muito vêm contribuindo com o povo Guarani e Kaiowá e com os pesquisadores, pela motivação e contribuição nas reflexões deste trabalho. É uma honra para mim, poder beber desta fonte etnográfica. Enfim, agradeço a alguns professores que também contribuíram, professores Antônio Dari Ramos, Sandra Procópio e Eliel Benites.

Ao Professor Eliel Benites, por quem tenho um carinho especial, desde os tempos em que estudávamos juntos do magistério em Caarapó, e todas as vezes que nos encontramos me deseja força e sucesso, sempre me incentivando nessa caminhada de luta, me enchendo de esperança, me fazendo sentir e acreditar que esse é o caminho.

Aos membros da banca, pelas contribuições valiosas neste trabalho.

Agradeço também a professora Veronice Rossato pelas suas reflexões e revisão cuidadosa e que contribuíram muito para a melhor compreensão do texto.

Agradeço a CAPES/UFGD, pela bolsa de mestrado a mim concedida para a realização desta pesquisa.

Agradeço às professoras Simone Becker e Grazielle Açcolini, pelas diversas orientações e contribuições antropológicas, com respeito, admiração e muito carinho.

Agradeço à Escola Municipal Indígena Lacui Roque Isnard, na Aldeia Bororó, em especial aos diretores Izaque de Souza, Quellin Cristina Bratzz, Josimara Machado (*in memoriam*), Arlindo Vargas Machado e Elias Moreira e a todos os líderes tradicionais, anciões, pais, crianças (Sebastião Arce, Pedro Arce, Ricardo Arce, Kassiana Arce, Rosana

Arce), que lutaram muito para a construção desse espaço, pois, através desse meio, conseguistabelecer um diálogo entre escola e comunidade.

Aos anciãos e anciãs, Edite Martins e Lucila Juca. Aos meus amigos de trabalhos da escola: Inea Arce, Eliane Juca e Ernesto Ortiz e Teodora Sanches que sempre contribuíram com minha formação profissional, enquanto educadora indígena. À nhandesy, Floriza de Souza, e ao nhanderu Jorge da Silva, que sempre esteve presente comigo nos movimentos.

Agradeço imensamente à Comunidade da Aldeia Bororó, por ter me aceitado e meacolhido com tanto carinho, onde estou há dez anos, atuando como professora nas séries iniciais do Ensino Fundamental. Agradeço às mulheres, mães e crianças que muito têm me ensinado nessa trajetória na Aldeia Bororó, desde 2010 até os dias de hoje, que vêm me dando força e me encorajando na luta, local onde nasce esta pesquisa.

Finalmente, e de forma mais especial ainda, ATIMA PORÃ PEËME! AGUYJEVETE! Obrigada pela oportunidade que me deram, de uma convivência familiar, em que sempre me senti feliz, acolhida e em casa.

Antigamente, os indígenas guarani e kaiowá viviam na floresta.

Para sobreviverem, eles procuravam algumas espécies de animais, ou seja, chamados por eles de animais do mato – *Mymba Ka'aguy Kuéra*, como: anta, capivara, todas as espécies de tatu, *guasu* (veado), *teju* preto, *kuati*, *apere'a*, porco do mato – *kure ka'aguy*, coelho do mato, paloma. E também pescavam, às margens do rio, peixes como: *mandi'i*, *lambari*, pintado, *ju'i*, *piky*, *lobó*, *kara*, bagre.

Quando faziam grande pescada de peixes e caçadas de animais, o povo levava para casa para fazer o *Moka'ë*, uma prática tradicional para conservar o alimento, defumando-o. Antigamente, também existia muita floresta, matas fechadas, com todas as qualidades de matas nativas, como: *Yvyra Poty*, Ipe (*sa'yju*, roxo, rosa e *moroti*) e Pau Brasil. Dentro das matas havia todas as qualidades de frutos do mato, fazendo parte dos alimentos tradicionais indígenas. Assim eles se alimentavam: comiam o *mbuku*, uma espécie de coró extraída do coco, do pé de pindó.

Também fazia parte esses frutos tradicionais: *pakuri*, *jatoba*, *jarakati'a*, mamão, banana do mato, pindo, guavira vermelha e goiaba do mato branca. Os Guarani e Kaiowá se juntavam em grupos familiares e retornavam para as matas e para as margens dos rios, fazendo grandes caçadas e pescarias. Ali ficavam dias caçando, pescando e alimentando as famílias. Isso recebia o nome de *oka'ahu* (Ricardo Arce, 2016).

RESUMO

A pesquisa, a que nos propusemos nesta dissertação, consiste na análise do crescente desinteresse e das dificuldades que as famílias kaiowá têm com o cultivo da agricultura tradicional e sobre os impactos que isso gera na autossustentação e sustentabilidade das famílias, gerando o fenômeno da fome na comunidade. Nesse sentido, esta pesquisa se dedica a investigar esta complexidade social, na perspectiva da sustentabilidade, enfatizando a produção de alimentos e os mecanismos de produção da fome na Reserva Indígena de Dourados, região da aldeia Bororo, a partir da escola Lacui Roque Isnard. Utilizamos a etnografia e a investigação participante como métodos de coleta de dados. Pudemos concluir que, devido às questões históricas e estruturais, o contexto atual vem se agravando muito, gerando mais desigualdades na comunidade, como o arrendamento, a dependência do lixão e o afastamento do *nhande reko* (nosso modo tradicional de viver). As experiências de pequenas roças, observadas em algumas famílias, e os projetos de recuperação ambiental e produção de alimentos desenvolvidos na escola são sinais de esperança. Com este trabalho, espero contribuir com a comunidade indígena e com a escola no enfrentamento da problemática investigada.

Palavras-chave: Guarani e Kaiowá, *Tekoha*, sustentabilidade e produção de alimentos

RESÚMEN

La investigación que proponemos en esta disertación consiste en analizar el creciente desinterés y dificultades que tienen las familias Kaiowá en el cultivo de la agricultura tradicional y los impactos que ésta genera en la autosustentabilidad y sustentabilidad de las familias, generando el fenómeno del hambre en la comunidad. En este sentido, esta investigación se dedica a investigar esta complejidad social, desde la perspectiva de la sustentabilidad, haciendo énfasis en la producción de alimentos y los mecanismos de producción del hambre en la Reserva Indígena Dourados, región de la aldea Bororo, de la escuela Lacui Roque Isnard. Usamos la etnografía y la investigación participativa como métodos de recolección de datos. Pudimos concluir que, por cuestiones históricas y estructurales, el contexto actual se ha ido agravando mucho, generando más desigualdades en la comunidad, como el alquiler de tierras, la dependencia del basurero y el alejamiento de los ñande reko (nuestra forma tradicional de vivir). Las experiencias de las fincas pequeñas, observadas en algunas familias, y los proyectos de recuperación ambiental y producción de alimentos desarrollados en la escuela, son signos de esperanza. Con este trabajo espero contribuir con la comunidad indígena y la escuela en el enfrentamiento del problema investigado.

Palabras clave: Guaraní y Kaiowá, tekoha, sustentabilidad y producción de alimentos

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO..... | 13 |
| 1. Breve contextualização do <i>tekoha</i> Guarani e Kaiowá..... | 21 |
| 1.1 Os Guarani - de um amplo território ao confinamento..... | 21 |
| 1.2 Questões atuais vivenciadas pelos Kaiowá e Guarani..... | 26 |
| 2. Dilemas da fome na Reserva de Dourados..... | 35 |
| 2.1 Relatos realizados com as famílias guarani e kaiowá no espaço do lixão a céu..... | 35 |
| 2.2 Outros olhares sobre o espaço do lixão..... | 43 |
| 3. Aspectos da cultura agrícola guarani e kaiowá..... | 51 |
| 3.1 Os Kaiowá e Guarani historicamente agricultores..... | 51 |
| 3.2 Experiências alternativas de produção de alimentos..... | 65 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 83 |
| REFERÊNCIAS..... | 87 |
| ANEXOS - Carta dos movimentos..... | 90 |

Lista de fotografias

| | |
|--|----|
| Foto 1: Lixão a céu aberto. | 37 |
| Fotos 2: aluno da E.M.I.Lacui.R. Isnard, lendo um livro..... | 38 |
| Foto 3: Mãe Kaiowá na casinha improvisada-lixão com o <i>yvyra'i</i> | 38 |
| Foto 4: Mães Guarani e Kaiowá coletando. | 41 |
| Foto 5 e 6: Lixão a céu aberto, ferramenta de trabalho <i>yvyra'i</i> e lenhas já coletadas..... | 42 |
| Foto 7: Anciã Kassiane Arce..... | 48 |
| Foto 8 : Mutirão realizado na Escola Municipal Indígena Lacui Roque Isnard..... | 67 |
| Foto 9 : Arborização na Escola Municipal Indígena Lacui Roque Isnard/Mutirão..... | 68 |
| Foto 10 e 10: Arborização na Escola Municipal Indígena Lacui Roque Isnard/Mutirão..... | 69 |
| Foto 12: Projeto na Escola/ Horta..... | 73 |
| Foto 12: Projeto na escola: sementes tradicionais..... | 77 |
| Foto 14 e 15: Projeto na escola: sementes tradicionais..... | 78 |
| Foto 16: Momentos de estudos/Alfabetização e Letramento..... | 79 |
| Foto 17 e 18: Alfabetização e letramento..... | 80 |
| Foto 19: Plantando ramas de mandioca e aprendendo etnomatemática..... | 81 |
| Foto 20: Plantando ramas de mandioca e aprendendo etnomatemática..... | 82 |
| Foto 21: Aula de campo e momento da colheita do milho pipoca..... | 82 |

INTRODUÇÃO

Ao iniciar este trabalho, quero registrar minha trajetória, desde 2008, quando passei a conviver intensamente com meu povo guarani e kaiowá, nas aldeias. De 2008 a 2009 vivi no espaço de retomada, Aldeia Passo Piraju, Dourados, MS, a convite do meu compadre Carlito de Oliveira, liderança da época, e em 2009 fui contratada como professora de uma turma multisseriada. Na Passo Piraju aprendi o real sentido da vida, ressignificando-me, enquanto ser humano, nessa convivência, em momentos de longas conversas, tomando mate ao redor do fogo, bem cedinho, com as famílias guarani e kaiowá.

Foi a partir dessa convivência que pude perceber a importância da luta pelo território tradicional, da resistência pela vida, de retomar os *tekoha*, enquanto espaços sagrados, necessários para a reprodução do modo de vida guarani kaiowá. Nesta experiência pude aprender como os Guarani e Kaiowá resistem e lutam para continuar vivendo.

Depois de ter ficado dois anos na aldeia Passo Piraju, vim para a Aldeia Bororó, e passei a atuar na Escola Municipal Indígena Lacui Roque Isnard, como professora regente das séries iniciais, desde 2010 até o momento, localizada na Reserva Indígena no Município de Dourados/MS. Esta escola atende, em 2021, 200 crianças entre 06 a 15 anos. Além da escola, trabalho e convivo intensamente nessa comunidade, com as crianças e famílias indígenas das etnias Guarani e Kaiowá.

O interesse por esta pesquisa surgiu a partir de muitos momentos de estudos e pesquisas, de convívio e de escuta dos relatos sobre os impactos da fome entre as crianças da comunidade da Aldeia Bororo, que circulam nos espaços da escola. Portanto, parti de uma inquietação pessoal e, também, das minhas reflexões sobre a importância da agricultura tradicional e sobre as práticas sistemáticas de costumes e hábitos alimentares milenares das roças, plantio e coleta, que ainda existem em alguns espaços.

Atualmente, como participante ativa da comunidade, dialogando com os alunos e famílias, escuto e presencio o fenômeno da fome diariamente. Ouvindo alguns relatos, concluímos que “Uma das razões pela qual parte considerável vai para a escola é para ter

oportunidade de realizar a única refeição por dia”. (PROCÓPIO, INSFRAM, PERALTA, 2016, s/p.)

Alguns relatos, como o vivenciado por mim em junho de 2016, impactaram-me profundamente. No registro deste episódio considerei que “a situação chega a níveis de gravidade tão elevada e preocupante” (PROCÓPIO, INSFRAM, PERALTA, 2016, s/p.):

A criança de 10 anos não conseguia ficar bem, sentia muita dor no estômago. Fui chamada pelos colegas dele para socorrê-la. Ele vomitava somente água, uma água morna. Aí eu o levei para a sala da coordenação. Lá fui dando água para ele, e aos poucos fui perguntando que estava acontecendo. Ele me disse que estava muito mal. Perguntei se ele havia se alimentado, e ele me disse que não, que fazia dois dias que não comia. Que havia acabado tudo o que tinha para comer em sua casa. Ele veio para escola também para comer. (PROCÓPIO, INSFRAM, PERALTA, 2016, s/p.)

Este relato ilustra muito a situação de fome vivida no cotidiano da Bororó, na Reserva de Dourados. Diante desta situação e de várias outras, afirmamos que a escola é um lugar importante para oferecer refeição para as crianças. (PROCÓPIO, INSFRAM, PERALTA, 2016)

Assim, dialogando com alunos, famílias, mestres tradicionais e professores da UFGD, FAIND, surgiu a ideia de organizar um trabalho agroecológico, voluntário e coletivo, com o objetivo de minimizar o problema da fome.

Com o intenso impacto da fome na Bororó, e baseada nas relações de confiança e reciprocidade entre comunidade e escola, a Escola Municipal Indígena Lacui Roque Isnard convidou a Professora Sandra Procópio da UFGD - FAIND, para iniciar um trabalho de Agroecologia, a partir dos princípios da Educação Popular, com a temática da fome. Este local foi a base do início dos trabalhos.

A presente experiência teve início em março de 2016, através de um projeto de extensão com o nome de “Práticas Pedagógicas do Bem Viver: Agroecologia na Educação Indígena”. A proposta era de construir um diálogo entre escola indígena e comunidade sobre o tema da produção de alimentos x fome, relacionando-o com o debate atual da agroecologia. Para isso, os princípios da Educação e a busca do Bem Viver, como fonte da vida cotidiana, foram os elementos centrais na construção da soberania do território. Iniciamos com uma roda de conversa entre professores e toda a comunidade escolar, na

Escola Lacui Roque Isnard, coordenada por Sandra Procópio (UFGD) e por mim, Maristela Aquino, indígena da etnia guarani nhandéva. Nessa ocasião foi feito um diagnóstico rápido e participativo com pais e professores, sobre o contexto local, a partir da seguinte pergunta geradora do debate: “Quais são os principais problemas enfrentados aqui na comunidade e na escola?”. A questão número um que surgiu no debate foi a fome:

Fome: a falta de alimentos é um problema grave entre os indígenas desta localidade. Muitas crianças chegam até a escola porque é onde faz a única refeição do dia. Há famílias que recebem cestas básicas, mas não são todas as famílias. Alguns recebem as cestas, mas o alimento é insuficiente, não completa os 30 dias que é quando deveria chegar a cesta básica seguinte. Em relação à qualidade dos alimentos também foi levantado, que são alimentos cujas propriedades não suprem as carências diárias de alimentação que as pessoas necessitam para sua vida. As cestas possuem os seguintes alimentos: arroz, feijão, açúcar, óleo, fubá, sal, trigo, macarrão. (PROCÓPIO, INSFRAM, 2017, s/p)

Como podemos observar, a fome ocorre devido à insuficiência da cesta básica e também à pouca qualidade dos seus itens, com falta de nutrientes, devido aos alimentos serem compostos, basicamente, de carboidratos. Em seguida indicaram a falta de terra para a produção de alimentos, como destacado a seguir:

Terra: a falta de terra é um elemento causador da fome. Porque a terra era utilizada pelos mais velhos para um sistema de plantio em que se fazia o pousio, a rotação de culturas, o manejo da roça de acordo com a necessidade de cada família extensa. A terra também era o lugar de se abrigar nas matas para passar a raiva, para construir casas e mudar de lugar quando havia problemas de relacionamentos ou espirituais, para plantar e fazer festas nas colheitas. A terra era bem mais que um pedaço definido de terra, definido geograficamente. Mas era o lugar de ser gente, de sentir-se dentro de um mundo daquele grupo, o seu “tekoha”. (PROCÓPIO, INSFRAM, 2017, s/p)

Além da fome e da falta de terra, outro aspecto levantado na discussão foi a desvalorização do *Ñande Reko* (“nosso modo de ser guarani e kaiowá”), como podemos observar no relato a seguir:

Afastamento do modo de ser guarani kaiowá: porque o modo de ser está associado a poder viver no território, com sua liberdade, sua autonomia, seus modos e valores tradicionais. É o que se costuma chamar normalmente de “perda das culturas”, porém, simplesmente não se perde uma cultura se não se compreende que este fato está associado ao direito à terra e ao território. Nesse sentido, historicamente, aos poucos, deixou-se de praticar como de costume tradicional as rezas, danças,

festas, o modo de produzir alimentos... isto foi acontecendo gradativamente junto com a perda das terras e do território. Entre tudo isso, no campo da alimentação da produção de alimentos tradicionais, aconteceu também a perda de vários costumes como o mutirão para o plantio, os jeitos de guardar as sementes crioulas, as mudas nativas, por exemplo. O cultivo do modo de ser guarani está associado à possibilidade de, no território, manter vivas as suas tradições de plantio, colheita e festas religiosas, sobretudo. (PROCÓPIO, INSEFRAM, 2017, s/p)

Por último, o grupo da roda de conversa indicou as questões dos recursos naturais, como o desmatamento e a falta d'água:

Falta de matas e água: nessa comunidade é “comum” ficarem dias sem água, que é racionada pela prefeitura local. Tem problema de encanamentos, falta de poços artesianos suficientes, muitas vezes são obrigados a buscar água após caminhar longas distâncias, e obrigados a pegar água nas valetas de rios que são contaminadas por agrotóxico que vem das fazendas do entorno. Também estão cercados por muitas nascentes que foram aterradas pelos fazendeiros ou arrendatários das terras. A maioria dos rios e nascentes secou. (PROCÓPIO, INSEFRAM, 2017, s/p).

O grupo também aponta que a problemática da escassez da terra, a falta de território e a precariedade da produção de alimentos tradicionais e outros problemas sociais vêm causando violência na Reserva.

Através da participação e do envolvimento neste trabalho voluntário com as crianças, pais e membros da comunidade, estudantes da LEDUC/FAIND/UFGD, professores e pesquisadores, envolvendo muitos momentos de estudos, viagens e pesquisas, surgiu o projeto de pesquisa para o mestrado, com o tema: “Desafios para a sustentabilidade sociocultural Kaiowá: O que leva as famílias Kaiowá a se dedicarem cada vez menos à produção de alimentos?”, na linha de pesquisa **Etnologia Indígena, Educação e Interculturalidade**. Cursei dois anos de estudos no PPGET e PPGANT, como aluna especial, até ingressar no mestrado.

Com essas pistas e reflexões participei da seleção do mestrado em Antropologia, procurando compreender essas realidades por mim vivenciadas. Diante deste contexto sociocultural, surgiu o desejo de realizar uma etnografia para investigar, descrever e interpretar o aspecto histórico-cultural da produção agrícola tradicional e a atual dificuldade das famílias guarani e kaiowá, na região nordeste da Bororó, da Reserva Indígena de Dourados.

O Objetivo Geral desta dissertação foi pesquisar os desafios da sustentabilidade entre os Kaiowá e a relação com a educação escolar indígena na aldeia Bororó, bem como o crescente desinteresse dos Kaiowá em cultivar a agricultura tradicional. E teve como objetivos específicos: 1- Avaliar o processo histórico de expropriação do território guarani e kaiowá; 2- Avaliar o processo de fome na Aldeia Bororó; 3- Aprofundar a análise dos maiores problemas da Aldeia Bororó, relacionados diretamente à perda do território, como a falta de terra, solo insustentável, falta de água, desmatamento e produção de alimentos; 4- Analisar a extrema pobreza das famílias, debatendo a importância da produção de alimentos e seu impacto na autonomia alimentar e nutricional dentro da aldeia; 5- Investigar quais são as principais dificuldades que os Guarani e Kaiowá encontram para produzir alimentos e porque os jovens guarani e kaiowá não praticam a agricultura tradicional, somente os idosos; 6- Entender quais seriam as principais alternativas para os Kaiowá avançarem na produção de alimentos; 7- Compreender o processo histórico da educação escolar indígena e sua relação com a produção de alimentos.

A abordagem da temática tem como objetivo esclarecer o que acontece na atualidade, pois há registros de que a população guarani e kaiowá é conhecida por sua íntima relação com a natureza, pautada pelo equilíbrio e harmonia, utilizando a terra para o plantio e se destacando como excelentes agricultores.

Nesse sentido, a Terra é, para os povos indígenas desta comunidade, a mãe que gera e alimenta a vida. O jeito de ser e de viver dos Guarani e Kaiowá é pautado na cosmovisão de conservação, tanto da fauna como da flora, pois conservam este equilíbrio até hoje, devido aos conhecimentos adquiridos e repassados pelos seus ancestrais. As técnicas rústicas e manejos diferenciados da agricultura tradicional, as roças, os plantios e as coletas, significam muito para este povo. Segundo o RCNEI (1998), o contato com a sociedade envolvente resultou, para as comunidades indígenas, a degradação ambiental e introdução de novas doenças, que, somadas às mudanças na prática da obtenção de alimentos e nos hábitos alimentares novos, ocasiona sérios problemas na saúde física, mental e social desses povos.

Portanto, acredito que o estudo deste tema será central, pois eu, enquanto professora, conseguirei debater sobre a abundância ou escassez de alimentos na comunidade. Em sala de aula utilizarei os estudos relacionados aos conteúdos e práticas pedagógicas que trouxeram a interrupção da transmissão dos conhecimentos sobre as

práticas tradicionais produtivas, com a ruptura ou diminuição delas entre as gerações dos mais velhos e jovens, dando ênfase ao processo histórico de ensino que retira as crianças e os jovens do contato com a terra e com os mais velhos e, conseqüentemente, com as práticas tradicionais.

Vale ressaltar que os estudos na área da Antropologia da Educação vêm crescendo no Brasil, desde fins do século passado. Ainda é recente, mas, como consequência dos movimentos indígenas e indigenistas, a escola passou a ser um espaço repensado e importante na busca de reivindicações e alcance dos direitos indígenas (TASSINARI, 2001,p.45).

Como educadora multicultural e membro ativo da comunidade local, acredito na importância da antropologia social, pois inicio esse estudo com a comunidade, como forma de buscar o conhecimento, através de práticas da etnografia. Partindo dessa perspectiva de etnografar, posso entender o fenômeno da fome a partir da especificidade étnica, introduzindo uma pesquisa etnográfica que mostra como os Guarani e Kaiowá viviam antigamente em seus *tekoha* e como se alimentavam.

Esta pesquisa percorreu o caminho metodológico de trabalho de cunho etnográfico, com observação participante no campo. Como método de coleta de dados, foram realizadas entrevistas e conversas com as famílias e a comunidade, inseridas nesse contexto. A partir do trabalho de campo, realizei uma etnografia, ouvindo e interpretando os relatos dos envolvidos, privilegiando, no texto, também a polifonia, com os relatos de “antigamente” (*yماغuare*), associando as conexões e interferências dos dias atuais, dando voz aos pesquisados, enquanto sujeitos históricos. Procurei observar, refletir, descrever e interpretar as teias de relações entre sustentabilidade e reciprocidade, estabelecendo relações dialógicas com a comunidade, sendo os mestres tradicionais, anciãos e *Ñandesy*, de fundamental importância nesta pesquisa.

Após a escolha do tema, verifiquei a existência de estudos etnográficos e etnológicos realizados acerca desta temática entre os povos indígenas guarani e kaiowá, e localizei alguns trabalhos, como base de leitura: Bartomeu Melià, Georg Grunberg, Friedl Grunberg, Levi Marques Pereira, Antonio Brand, Eliel Benites, Izaque João, Rosa Colman, Roberto Cardoso de Oliveira, Geertz - Clifford, os quais foram de fundamental importância para essa pesquisa. Também me apoiei nas reflexões e imensa sabedoria

de pessoas da comunidade, como, por exemplo, as anciãs Dona Floriza, Dona Miguela, Dona Cassiana e os anciões Ricardo Arce e Pedro Arce.

Para a coleta de dados busquei as práticas, através de diálogos e entrevistas realizadas com famílias das comunidades Bororó e Guyra Roka, e que estão inseridas nesse contexto. Essa análise foi imprescindível para a elaboração da descrição densa, tal como preconizado por Geertz (1989). Assim, temos a base empírica, a memória e a história oral, para a elaboração da descrição densa, que dá especificidade e legitimidade à pesquisa com esta metodologia, que se relaciona com a etnografia como componente imprescindível. Geertz (1989, p.04) assim formula essa metodologia da descrição densa:

Em antropologia ou, de qualquer forma, em antropologia social, o que os praticantes fazem é a etnografia. E é justamente ao compreender o que é a etnografia, ou mais exatamente, o que é a prática da etnografia, é que se pode começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento. Devemos frisar, no entanto, que essa não é uma questão de métodos. Segundo a opinião dos livros-textos, praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma 'descrição densa', tomando emprestada uma noção de Gilbert Ryle.

Portanto, para esse autor, a etnografia está além da simples descrição, que seria uma atividade secundária, ela denota mais que um método, mas compreende um conjunto de atividades que, em coerência entre si, resulta na forma como o pesquisador deve ir a campo, preparado para o que lhe será apresentado e para aquilo que lhe estará invisível. Dessa forma, "o ponto a enfatizar agora é somente que a etnografia não é uma descrição densa" (Idem, op. cit., p. 04), isto é, uma descrição além da mera circunscrição, mas elaborada e formulada de acordo com os dados colhidos, com especial atenção para as informações omitidas, levando-se em conta que elas podem dizer muito acerca do objeto analisado.

Para a prática de um trabalho de cunho antropológico que, para Cardoso de Oliveira (2006), constitui-se de três etapas básicas - olhar, ouvir e escrever a respeito do olhar -, este autor pondera que isso interfere no modo como o pesquisador vê o seu objeto de pesquisa, como define ele: com o olhar já domesticado pelas disciplinas acadêmicas. Além de ser necessário ter um olhar disciplinado, ele acrescenta, ainda, que o olhar não pode ser utilizado de maneira independente, mas que precisa do ouvir, que também deve

ser disciplinado; ou seja, olhar e ouvir devem estar sempre juntos e servem como apoio ao pesquisador.

Após este processo de ouvir e olhar surge, então, a etapa de escrever, procedimento que é definido por Oliveira como “simultâneo ao ato de pensar” (2006, p. 31). Assim, “no processo de redação de um texto, nosso pensamento caminha, encontrando soluções que dificilmente aparecerão antes da textualização dos dados provenientes da observação sistemática”. (OLIVEIRA, 2006, p 32.). Fiz observações e análises sistematizadas. E saliento que, por ser professora indígena, falante da língua étnica, tive acesso facilitado às famílias kaiowá com as quais realizei a pesquisa.

Esta dissertação está organizada da seguinte forma: No primeiro capítulo faço uma pequena contextualização histórica e espacial dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul, além de tratar também da questão da fome e da miséria social como um panorama para a compreensão do contexto que vivenciamos. No capítulo 2 trago o relato de uma etnografia que realizei no lixão. Por último, no terceiro capítulo, descrevo os aspectos históricos dos Guarani e Kaiowá como produtores de alimentos em abundância, além de registrar os relatos dos mais velhos (anciãos e anciãs). Neste capítulo também relato algumas experiências alternativas de produção de alimentos, como foi o projeto desenvolvido na Escola Lacui.

Capítulo 1. Breve contextualização histórica do *Tekoha* Guarani e Kaiowá

1.1 Os Guarani – de um amplo território ao confinamento

Alguns autores informam, através de relatos, como ocorreu a expulsão dos Guarani e Kaiowá de seus territórios ancestrais e sagrados. O primeiro contato com as terras do povo Guarani e Kaiowá ocorreu em 1524, quando o aventureiro Aleixo Garcia, tentando chegar às minas de prata do Peru, cruzou os territórios deste povo, juntando um exército de dois mil guerreiros que o acompanhavam. Após Garcia ter cruzado todo o território na companhia dos guerreiros, as notícias relatadas por ele foram objeto de cobiça dos espanhóis e portugueses, que passaram a disputar toda essa região fronteiriça (PAULETTI, et al, 2000).

O relato de Rodrigues, descrevendo a densa ocupação Guarani e Kaiowá e de outros povos que habitavam a região, deixa visível a existência da ocupação destes povos neste território, quando os primeiros invasores passaram a explorar o chamado “Oeste Brasileiro”. “A cada rio que vadeavam ou a cada serra que transpunham encontravam os mesmos habitantes, a mesma gente selvagem” (RODRIGUES, 1985, p.13, apud, PAULETTI, et al, 2000, p.46).

O autor continua descrevendo a já existente ocupação destas ricas terras pelos povos indígenas, referindo-os como selvagens:

[...] Os indígenas que constituíam centenas de tribos, apareciam como presa fácil e o seu aproveitamento foi imediato [...] foi neste Estado que os predadores encontraram, às margens dos grandes rios, verdadeiros viveiros de selvagens, os quais eram capturados e levados para longe de seu ‘habitat’ natural, onde em pouco tempo morriam. (RODRIGUES, 1985, apud, PAULETTI, et al, 2000, p.47)

Segundo esses autores, naquele tempo iniciou-se um processo de ocupação do grande território Guarani e Kaiowá pelos conquistadores europeus. Houve, então, a retirada do povo indígena de seu ‘habitat natural’, para a lavoura paulista, mostrando que comunidades inteiras da província de Guaíra foram extintas, logo no início desse processo (PAULETTI, et al, 2000).

Seguindo nessa mesma direção, os autores afirmam que, “durante a destruição das províncias castelhanas de Guairá, na bacia paranaica e Itatim, na bacia paraguaica,

envolvendo parte do território guarani kaiowá [...] foram arrebanhados e mortos mais de 100 mil índios, chegando a 300 mil (PAULETTI, et al, 2000, p.48).

Algumas comunidades resistiram mais: parte foi catequizada, aldeada e ou miscigenada e, mais tarde, desaparecida. Outras comunidades, na época das Missões, das Entradas e das Bandeiras, fugiram para as matas, mantendo seus costumes e tradições (PAULETTI, et al, 2000).

Os autores afirmam que, depois de ter ocorrido todo esse processo de expulsão dos Guarani e Kaiowá, desde 1524, com a catequização e miscigenação, também relatam outras formas de invasões, como:

Mais tarde, com a chegada de outras formas de invasões (exploração daervamate, chegada das fazendas e as colônias agrícolas), acabaram por subtrair praticamente o restante das terras que ainda eram ocupadas, titularizando-as em grandes extensões, a revelia da existência dos indígenas, em nome de terceiros, reduzindo drasticamente o espaço de vida para os Guarani e Kaiowá. (PAULETTI, et al, 2000, p.48)

Naquele tempo, segundo os autores, baseados em notícias e relatos dos mais velhos, “não se tinha então, notícias de fome, miséria, abandono, enfermidade como a tuberculose, alcoolismo, prostituição e suicídio. Havia esperança e espaço para a vida” (PAULETTI, et al, 2000, p.48).

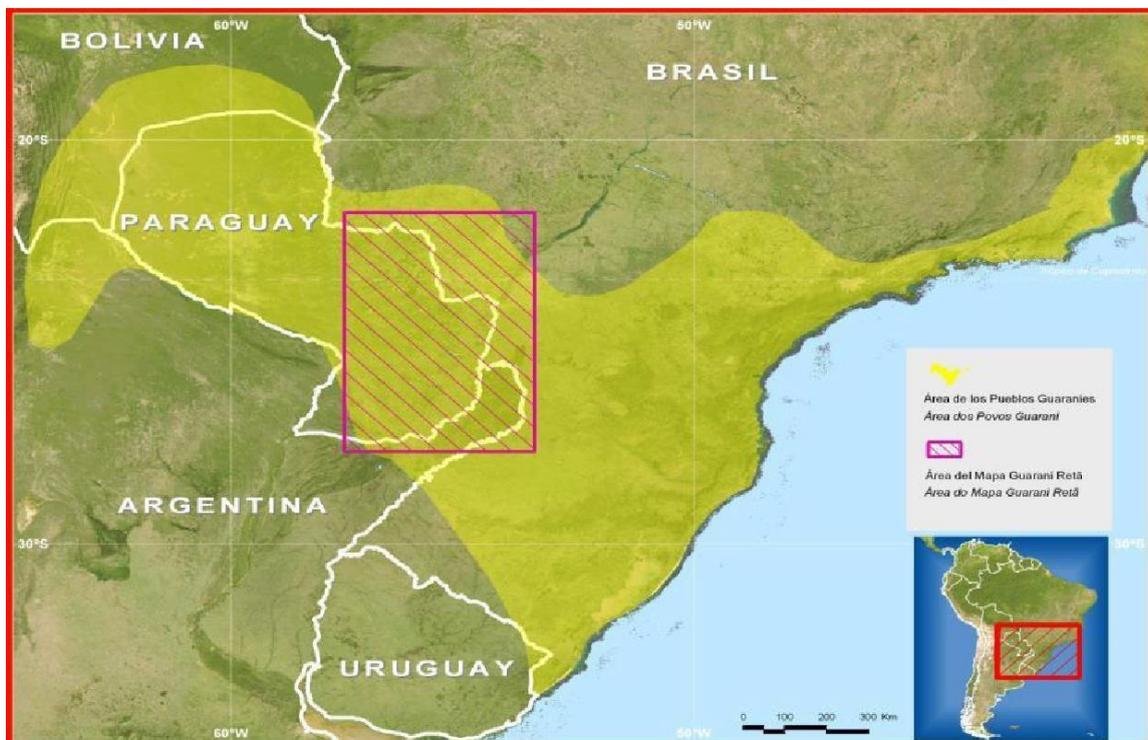
Os estudos de Melià, Grünberg e Grünberg informam que o grande território tradicional de ocupação onde os Guarani caminhavam, compreendia partes do Brasil, Paraguai e Argentina. Os autores afirmam que, no século XVI, “os ava guarani estavam nucleados em uma área compreendida entre os rios Paraguai, Miranda, Paraná, Tietê, Uruguai, Jacuí e alguns assentamentos no litoral atlântico” e “os Itatins antepassados dos Paí – Kaiowá” localizavam-se “entre os Rios Paraguay, Mbotetéy (Miranda), Pirai-Aquidaban e as terras de xerez” (PAULETTI, et al, 2000, p.48).

Os Guarani, há aproximadamente 200 anos, ocupavam 25 por cento do território que hoje compreende o Estado do Mato Grosso do Sul, correspondentes a 8,7 milhões de hectares de terra. Segundo o Padre Jesuíta Meliá, os Guarani e Kaiowá mantêm até hoje, a noção de território próprio. Território que se estende ao norte até os rios Apa e Dourados e ao Sul, até a Serra Maracaju e os afluentes do Rio Jejuí. (PAULETTI, et al, 2000, p.48)

Brand, em sua tese, ao refletir sobre a abrangência territorial dos Kaiowá, também recorre aos estudos de Melià, G.Grunberg e F. Grunberg (1976), para

compreendermos que “Sendo essa região de mata subtropical e extensos campos, em que Melià identifica em um mapa cultural guarani, sobrepondo a um mapa ecológico” (MELIÀ, G.GRUNBERG, F. GRUNBERG, 1976, p. 217, apud BRAND, 1997, p. 2).

Esta abrangência territorial pode ser observada na figura apresentada no caderno Guarani Retã, reproduzida a seguir:



Fonte: Caderno Guarani Retã (AZEVEDO et al, 2008, p. 4)

O processo de expropriação territorial inicia, mesmo que de forma menos intensa, com a exploração da erva mate (FERREIRA, 2007, COLMAN e PEREIRA, 2020). Segundo Pereira (2015, p. 782), “o trabalho nos ervais deslocou as famílias Kaiowá e Guarani de seus territórios tradicionais, foi nesse momento que ocorreu a criação da RID [Reserva Indígena de Dourados] em pleno território Kaiowá”. No entendimento de Pereira, “os Guarani já viviam na região e interagiam frequentemente com os Kaiowá nos acampamentos de coletas de ervas” (PEREIRA, 2015, p.782). O relato de meu pai, João Batista Insfram, já falecido, colhido em 2018, ilustra com detalhes este momento:

Em 1918, os indígenas guarani kaiowá, viviam em densas florestas de matos fechados, com muitas madeiras virgens de lei: Ipê, Peroba, cedro, Amendoim, era uma terra nativa de erva mate. Nesse mesmo ano abre para as fazendas. Em 1918, o governo brasileiro libera grandes extensões de terras (27.000 alqueires) para um grupo de militares.

Sendo chefiados por grupos de coronéis e tenentes. Sendo o Capitão Heitor, Chefe geral, major Dantas e Major Alfredo, encarregado do gado. Vinham para essas terras, todo o mês, o capitão Heitor, em um avião correio. Nessa época muitos indígenas, paraguaios e argentinos, refugiados dos conflitos de guerra, refugiados, vinham para trabalhar no manejo e plantio de ervais. As ervas nativas eram extraídas com tesoura e facões, os indígenas e os refugiados carregavam 150 a 200 quilos de ervas nas costas. Em seguida eram colocados no carro de boie levados para o Porto Murinho e Porto da Felicidade- Porto Camargo Município de Juti, Naviraí. Depois de embarcar grandes toneladas de ervas, seguiam destino para Argentina e Assunção no navio. De 1918 a 1951, o governo reclamou que somente a firma tinha lucros, e que os fazendeiros também precisavam. Em 1953, muitas pessoas de lá começaram a reclamar para o governo, de que somente aquele grupo de militares ganhava dinheiro, pois eles também precisavam lucrar, precisando também de lotes de terras (fazendas). Capitão Heitor dizia que as pessoas que chegavam de fora, os gringos de outros estados, gaúchos, descendentes de alemães poderiam fazer suas casas no mato, mas que não se adonassem nas terras, devido aos ervais. Em 1953, houve o loteamento de terras Companhia Mate Laranjeira até a costa do Paraná. Em 1900, veio para essas terras o Senhor Izidorio Martins, compondo uma família gaúcha, vieram de carro de boi, do Rio Grande do Sul. O Izidorio conseguiu requerer 11.000 hectares de terras, sendo da Ponte Ka'í até o Rio Piratini e São Luís, fazendo divisa com dois rios. O Senhor Izidorio Martins, pai do Senhor Alemão Martins, morreu de suicídio, atirando no próprio peito. Alguns anos depois, já idoso, o Senhor Alemão Martins também morreu de suicídio, atira no peito. Já o Senhor Delfino Mendes, conhecido por gringo, nesse tempo o governo não deixou ele requerer terras. Nesse tempo grandes fazendeiros compunham esse espaço como: Renatinho vindo de São Paulo, Robertinho seu irmão. O gerente da usina da cidade de Assis ganhou a Fazenda Jatobá. Na madeireira da Fazenda Campanário somente o Senhor Guaracy Boschilia tirava as madeiras, no desmatamento. (João Batista Insfram, 2018)

Nesse sentido, Azevedo et al (2008) também sinalizaram que a erva mate foi a primeira riqueza extraída do território indígena nas décadas de 1880 a 1940. Segundo os autores, “percebendo a grande quantidade de ervais nativos na região, Thomas Laranjeira solicitou do governo federal, em 1882, o arrendamento das terras no sul do Estado do Mato Grosso do Sul para explorá-las” (AZEVEDO et al, 2008, p.11).

Os autores informam que “fundou-se em 1892, a companhia Mate Laranjeira, essa área de exploração dos ervais foi sendo sucessivamente ampliada, sempre com apoio de políticos influentes em Mato Grosso do Sul” (AZEVEDO et al, 2008, p.11). De acordo com os autores, “essas terras eram devolutas e pertenciam à União, a partir daí, passaram para a responsabilidade dos Estados” (AZEVEDO et al, 2008, p.11). Segundo esses autores, a intensificação da exploração do território Kaiowá e Guarani se deu a partir de

1890, com o decreto que amplia os limites de posse da Cia Mate Laranjeira (decreto nº 520, de 23-06- 1890).

Naquela época, a companhia não questionava a posse de terras ocupadas pelos indígenas, não desalojava famílias das comunidades de suas terras. Após esse momento, iniciativas posteriores ao início da abertura e chegada das primeiras fazendas de gado, no final do século XIX e início do século XX, se instalaram nas regiões de campo, como Amambai, Ponta Porã e Bela Vista. Depois disso, problemas mais sérios surgiram, com a desconfiguração e desterritorialização dos Kaiowá e Guarani (AZEVEDO et al, 2008).

Nesse sentido, segundo os autores, “a partir da década de oitenta 80 [1980] foi o momento que ocorreu os últimos despejos dos poucos *tekohas* que ainda resistiam à pressão das fazendas de soja e criação de gado” (PAULETTI, et al, 2000, p.48).

Para os autores, o processo começou a se intensificar com os desmatamentos e o início de projetos de colonização de 1940:

O processo de espoliação do território Guarani Kaiowá seguiu com a implantação da exploração industrial, da erva mate nativa, onde os índios foram utilizados, sobretudo nas derrubadas das matas, instaladas as fazendas, compulsoriamente, foram removidos para dentro das oito reservas, demarcadas pelo serviço de proteção aos índios (SPI). Concomitantemente, deu-se o processo de colonização, do presidente Getúlio Vargas, (1940), instalando o território Federal de Ponta Porã e a Colônia Agrícola de Dourados (PAULETTI, et al, 2000, p.49).

Entre 1915 e 1935, na política de aldeamento, foram criadas as oito reservas indígenas¹: “O Serviço de Proteção os índios SPI, criou oito reservas no início desse século [séc.XX], objetivando aldear os Guarani e Kaiowá, proteger os indígenas, com o intuito de “favorecer” a integração dos indígenas na “comunhão nacional” (PAULETTI, et al, 2000, p.58).

Para os autores, “na prática a ação do SPI significou uma tentativa final de “limpar” as terras para que colonizadores e outros interessados concluíssem a posse do território Guarani Kaiowá” (PAULETTI, et al, 2000, p.59).

¹ São criadas as reservas de Caarapó (José Bonifácio) com 3.600 ha; de Dourados (Francisco Horta) também com 3.600 ha; Ramada ou Sassoró com 2.000 ha; Porto Lindo ou Jacarey com 2.000 ha; Amambai (Benjamim Constant) com 3.600 ha; Limão Verde com 900 ha; e, Pirajuí com 2.000 ha, totalizando um espaço em território de 19.700 ha, sendo minúsculas áreas de terra aos Guarani Kaiowá, dentro de seu grande território (PAULETTI, et al, 2000, p.59).

De acordo com os autores: “a Província do Mato Grosso através de procedimentos oficiais (dec, nº 426 de 24-07.1845), já havia definido a criação do território, através de critérios e valores que desconsideravam as populações indígenas, como sociedades diferenciadas” (PAULETTI, et al, 2000, p.59). Segundo os mesmos autores, o SPI considerava “demarcar, junto aos povoados, reservas de terras destinadas aos índios “espalhados” pela Província, com o objetivo de fundir seus descendentes na nossa população, e liberar áreas para a colonização” (PAULETTI, et al, 2000, p.59). Para Brand (2001, p.68), com a criação das reservas,

Inicia-se, então, com o apoio direto dos órgãos oficiais, um processo sistemático e relativamente violento de confinamento da população indígena nessas reservas. Com o desmatamento sistemático da região, dezenas de aldeias tradicionais foram abandonadas e tomadas pelos fazendeiros. Este processo de redução e confinamento compulsório seguiu inexorável, ao arripio de toda a legislação já existente em favor dos direitos indígenas à terra, até o final da década de 1970. Enquanto necessários como mão-de-obra disponível nas fazendas, os Kaiowá/Guarani podiam permanecer em suas aldeias. Porém, concluído o desmatamento, eram expulsos e transferidos para dentro das reservas. (BRAND, 2001, p. 68, apud, PROCÓPIO, INSEFRAM, PERALTA, 2016)

Da mesma forma, os autores Pauletti et al (2000, p. 46) consideram que:

A questão da terra é crucial. O confinamento a que foram submetidos os povos indígenas nas últimas décadas é inaceitável. Comunidades inteiras estão sobrepondo áreas superlotadas, vivendo situações insustentáveis, de falta de espaço, de fome, de miséria, de alcoolismo, de depressão, de conflitos internos violentos.

1.2 Questões atuais vivenciados pelos Kaiowá e Guarani

Na experiência vivenciada no projeto já mencionado, a partir de discussões sobre a situação atual, na segunda roda de conversa, as pessoas apontaram como causas dos problemas atuais a limitação territorial para a produção de alimentos. Procópio, Insefran e Peralta (2016, s/p.) conceituam a situação de confinamento no contexto da economia tradicional e no sistema agrícola tradicional guarani e kaiowá na aldeia Bororó, afirmando que “Estamos em um território de 3.500 hectares, onde vivem mais de 13.000 indígenas de diferentes etnias. Diante da não demarcação de terras, estamos vivendo uma situação de confinamento”.

A esta situação, Brand (2001, apud, PROCÓPIO, INSFRAM, PERALTA, 2016, s/p.) nomeia de confinamento, e explica que:

O confinamento é a crescente imposição do trabalho assalariado, que atingiu as bases de sua economia tradicional. A superpopulação, que reduziu o espaço vital disponível, inviabilizou o sistema agrícola tradicional, provocou o esgotamento de recursos naturais importantes para a qualidade de vida dos guarani-kaiowá, com o consequente impacto deste esgotamento sobre a economia tradicional.

Considera-se esse processo de confinamento vivenciado hoje pelos Guarani e Kaiowá da reserva de Dourados a partir de um processo histórico, da perda do território tradicional (*tekoha*), do *ymãguare* ou *teko porã* a um novo modo de viver a partir de territorializações precárias impostas, que estão ligadas ao processo de desterritorialização.

As autoras Insfram e Procópio (2017) afirmam que, além do problema citado acima, outras problemáticas podem ser mais bem contextualizadas desta forma:

Há um controle do território, por parte dos donos das fazendas, dos latifúndios. Sabe-se que para entrar lá, quem é de fora, é preciso saber que poderá ser constrangido inclusive com os funcionários da fazenda ostentando armas de dentro das caminhonetes para demonstrar de quem é o território. Além disso, teme-se, por parte destes, que hajam novos processos de retomada. (INSFRAM, PROCÓPIO, 2017, s/p)

Nesse sentido, as autoras reforçam a mesma situação de confinamento, afirmando que:

No caso do território da Aldeia Bororó, a situação não chega a ser tão diferente. Acuados, cercados, presos em seus pequenos pedaços de terra, que parecem ilhas em meio às monoculturas de soja, milho, canavial e pasto, ainda convivem com o uso intensivo de agrotóxicos. O problema da falta de água é outro fator gravíssimo. Para a produção da monocultura, o avanço sobre as terras da região tem acontecido de maneira violenta, sem considerar as perdas da biodiversidade e das nascentes, por exemplo. (INSFRAM, PROCÓPIO, 2017, s/p.)

Diante da situação na aldeia, as famílias reclamam que não há água. As autoras relatam a seguinte experiência que ocorreu na comunidade, em 2015:

Há algum tempo, representantes da prefeitura passaram orientando que as famílias fechassem seus poços de água, que eram sua maneira de resolver o problema da água em cada família. A prefeitura prometeu água encanada, atualmente estão sem água, até para beber, precisando percorrer quilômetros até conseguir chegar em uma mina nascente,

quando se tem. As nascentes no entorno da escola e das casas morreram”. (INSFRAM, PROCÓPIO, 2017, s/p)

Em consequência disso, as autoras concluem que há “pequenas porções de água em suas “ilhas” onde vivem. Caminham longas distâncias para buscar água para fazer comida, mamadeiras, tudo. Nos lugares onde existe água, [...] os venenos são jogados nos rios, e têm que buscar água escondidos”. (INSFRAM, PROCÓPIO, 2017, s/p).

Segundo Procópio, Insfram e Peralta (2016, s/p), todos esses problemas citados acima se refletem na escola. “É que por detrás desta situação está um longo processo histórico de perda de territórios tradicionais, e vários outros pontos que levam a situações de violência, que colaboram para que o tema da fome se transformasse em um problema desta dimensão”.

As autoras ainda afirmam que

Tudo isso perpassa pelo conjunto da escola. De acordo com o censo de 2010, a escola possui um grande índice de evasão e repetência escolar, devido aos sérios problemas que a Aldeia Bororó enfrenta, passando a refletir diretamente na escola como: desestrutura familiar, problemas como álcool, drogas e violências, exploração do trabalho, dependência da cesta básica, reprodução do preconceito, desvalorização da identidade indígena, grande migração em busca de vida melhor (de uma aldeia para outra), e muitas vezes vão para retomadas de outros Tekoha. (PROCÓPIO, INSFRAM, 2017, s/p).

As autoras seguem afirmando que, nesse contexto de comunidade escola, “há crianças que vão com os pais para o trabalho nas fazendas com objetivo de suprir a renda da família, pois são dependentes de cestas básicas do governo, porém a cesta não supre as necessidades de alimentação os trinta dias do mês” (PROCÓPIO, INSFRAM, 2017, s/p). Nesse sentido, para Procópio, Insfram e Peralta (2016, s/p),

os rendimentos escolares das crianças GK são precários, devidos aos vários problemas que a comunidade enfrenta, e são incapazes de uma concentração (atenção), mais elevada, ou um esforço mental contínuo, essa incapacidade de concentração são produzidos pela fome, apontando a causa-fator número um. Em geral isso decorre de fatores sociais, consequência de estruturas econômicas defeituosas, perda do território.

Diante desta situação, entendemos que devido à escola estar localizada em uma área considerada mais ao fundo da Terra Indígena, verifica-se uma ausência das políticas públicas de assistência social de caráter imediato, ou até mesmo de segurança alimentar e nutricional. Desta forma precisamos lutar para potencializar o aumento da produção de

alimentos, visando a expansão da agricultura tradicional guarani e kaiowá (agroecologia) e da luta contra a fome.

Lembrando que o *tekoha* é o lugar sagrado onde é possível concretizar o modo de ser dos Guarani e Kaiowá, somos levados a pensar no segundo ponto: se eles não têm suas terras, como manter vivas suas tradições e seu modo próprio de ser e de viver? É contrariado, assim, o princípio constitucional de respeito à diversidade etnocultural (BRAND, 2001, p.10, apud, PROCÓPIO, INSFRAM, PERALTA, 2016).

Atualmente, segundo dados do censo demográfico de 2010, o Brasil possui 896,9 mil indígenas pertencentes a 305 etnias, falantes de 274 línguas (IBGE 2012). O Estado de Mato Grosso do Sul, com relação à população indígena, continua sendo o Estado com a segunda maior população indígena do país. (PROCÓPIO, INSFRAM, PERALTA, 2016)

Colman (2015, p. 70), a partir dos dados do Censo Demográfico, informa que, em 2010, no Estado de Mato Grosso do Sul, os povos indígenas eram 77.025 pessoas, sendo que os povos da etnia Guarani somavam 42.701 pessoas (COLMAN, 2015, p. 04). Segundo dados organizados por Colman (2015, p.101), 38.166 Kaiowá e Guarani estavam distribuídos, na maior parte, em reservas, e 4.535 fora das reservas.

A pesquisa do IBGE (2012) registra que a Reserva Indígena de Dourados concentra 18% da população indígena do Estado, com uma população de 12 mil indígenas, em 2015, segundo a FUNASA (2015), em uma área de 3.600 hectares, sendo considerada uma das mais populosas do Brasil. Além disso, convivem, no mesmo espaço, as etnias Guarani, Kaiowá e Terena. Na reserva estão as aldeias Jaguapiru e Bororó. Essa reserva já foi mundialmente conhecida pelos graves problemas de desnutrição infantil e altos índices de suicídio. (PROCÓPIO, INSFRAM, PERALTA, 2016)

Massulo (2016, p. 119), em seu artigo sobre o direito humano à alimentação adequada, traz a declaração da ONU de 1948, que, “como um instrumento de ideal comum a ser atingido por todos os povos, contemplou, no artigo 25, o direito de toda pessoa a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem estar, incluindo a alimentação”.

No Brasil, assim como nos demais países em desenvolvimento, onde há notórios desafios socioeconômicos a serem enfrentados, pode-se perceber, ao longo das décadas, um movimento a favor das minorias, na questão das garantias de seus direitos básicos

para a sobrevivência com dignidade. Exemplo disso, a emenda constitucional nº 64 inclui, no artigo VI da Constituição Federal, a alimentação como um direito social, juntamente com a educação, a saúde, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância e a assistência aos desamparados (BRASIL, 2010).

A alimentação adequada é um direito do ser humano, mas está em processo de conquista, pois é uma condição atrelada à garantia de acesso aos alimentos, com quantidade e qualidade suficientes a todas as pessoas. Não se pode pensar em alimentação adequada sem associá-la à sustentabilidade e soberania alimentar. (PROCÓPIO, INSFRAM e PERALTA, 2016).

Em 2016, uma pesquisa publicada traz dados preocupantes sobre o tema da fome entre as comunidades guarani e kaiowá de Mato Grosso do Sul. A pesquisa publicada com o título “O direito humano à alimentação adequada e a nutrição do povo guarani e kaiowá, um enfoque holístico”², realizada pela FIAN em parceria com o CIMI, também traz informações importantes sobre a situação de desnutrição entre os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul. (PROCÓPIO, INSFRAM, PERALTA, 2016).

Procópio, Insfram e Peralta (2016, s/p), a partir das conversas com a comunidade escolar, afirmam que nem mesmo as cestas básicas chegam para todas as famílias e, quando chegam, não são em quantidades suficientes. Além disso, a qualidade dos produtos que chegam também é questionável. Os autores, a partir de estudos de Burity (2016), apontam que o grau de insegurança alimentar é de 100%, enquanto o índice nacional é de 23%. Além disso, o estudo aponta que 42% das crianças menores de cinco anos sofrem de desnutrição crônica e possuem baixa estatura, contrastando com a média nacional de 6,8% entre as crianças não indígenas (BURITY, V, 2016 apud PROCÓPIO, INSFRAM E PERALTA, 2016, s/p). Os principais problemas ocorrem devido ao rápido processo de desterritorialização dessa população, que contava com um amplo território e hoje estão confinados em pequenos espaços. (COLMAN, 2007).

Segundo Insfram, Colman e Morais (2019), todo esse processo de desterritorialização e desconfiguração do território indígena, gerou um impacto muito intenso, atingindo diretamente o modo de vida desse povo, tendo que se adaptar a

² Disponível em <https://cimi.org.br/2017/11/o-direito-humano-a-alimentacao-adequada-e-a-nutricao-do-povo-guarani-e-kaiowa-um-enfoque-holistico/>

ambientes ecológicamente diferenciados dos *tekoha* tradicionais, “pois, a terra é para os povos indígenas dessa comunidade, a mãe, que gera e alimenta a vida” (RCNEI, 1998, p. 93). Afirmam ainda que, no passado, há registros de que “essas populações são conhecidas a partir de sua íntima relação com a natureza, pautada pelo equilíbrio e harmonia, utilizando a terra para o plantio e se destacando no passado como excelentes agricultores”. (INSFRAM, COLMAN, MORAIS, 2019, s/p).

As autoras recorrem ao Referencial Curricular Nacional para Educação Indígena para explicar o quadro da realidade atual: “o contato com a sociedade envolvente resultou, para as comunidades indígenas, uma degradação ambiental e introdução de novas doenças, somadas às mudanças nas práticas da obtenção de alimentos e nos hábitos alimentares, ocasionando sérios problemas na saúde física, mental e social desses povos”. (RCNEI, 1998, p. 266, Apud INSFRAM, COLMAN, MORAIS, 2019, s/p).

Além dos problemas já citados, na Reserva Indígena de Dourados, as famílias estão vivendo em pequenos lotes, em áreas comprometidas, com o solo compactado, dificultando muito para produzir roças em seus quintais. Diante dessas dificuldades, são obrigadas a se submeter ao trabalho assalariado. O que mais dificulta é que este modelo de vida contrapõe a “cosmovisão guarani e kaiowá e as diversas práticas de relação social e de distribuição, redistribuição, reciprocidade e solidariedade vivenciadas no passado”. (INSFRAM, COLMAN, MORAIS, 2019, s/p).

Nos dias atuais sabe-se que a Reserva Indígena de Dourados “está toda loteada e, tanto na aldeia Jaguapiru como na Bororó, a agricultura de produção de alimentos é cada vez menos prestigiada e praticada entre os indígenas que vivem na Aldeia”. (PEREIRA, 2015, p.784).

Conforme estudos de Pereira (2015), a partir da década de 1960, no período de atuação do SPI, foi imposta a divisão da terra em lotes entre as famílias indígenas. Com o tempo, essa prática acabou incorporada por boa parte dos indígenas. Pereira (2015, p. 785) também informa o momento em que a Reserva se dividiu em duas aldeias:

Ainda nas primeiras décadas do século XX, o SPI dividiu a RID em duas aldeias, Jaguapiru, que passou a ser liderada pelos terenas, e Bororó, sempre liderada pelos kaiowa. No ponto extremo da aldeia Bororó, nas margens do córrego que leva o mesmo nome, residia o antigo capitão Ireno Isnard, hoje já falecido, líder político religioso kaiowá, conseguiu manter sob seu domínio um espaço considerável,

que distribuiu entre seus parentes, resistindo até a década de 1980, a compra e venda dos lotes, isso durou até sua morte, em 1986.

A divisão da RID em lotes gerou ainda mais problemas para seus moradores:

A divisão de lotes por famílias é desigual, algumas famílias detêm uma parte maior do território, sendo esse espaço encontra-se em processo de futuro pertencimento para os filhos, netos e todos que fazem parte da família extensa, enquanto que a maioria da população indígena possui apenas um pequeno espaço de terra. Atualmente, devido ao aumento populacional, muitas famílias vivem em condições de vulnerabilidade social, falta água tratada, alimento e moradia. (INSFRAM, COLMAN, MORAIS, 2019, s/p)

Além desses fatores agravantes citados acima, os Guarani e Kaiowá convivem com problemas ambientais, pois a Aldeia Bororó faz limite com extensivas áreas de monoculturas de milho, soja e pasto, convivendo com o uso intensivo de agrotóxicos, desmatamentos e também a falta de água. Este avanço da produção de monocultura sobre as terras da região comprometeu a biodiversidade e as nascentes, refletindo diretamente na aldeia, pois os pequenos córregos estão poluídos com agrotóxicos, e muitas nascentes deixaram de existir, pois foram assoreadas pelo uso de implementos e máquinas agrícolas. (INSFRAM, COLMAN, MORAIS, 2019, s/p).

Neste sentido, as autoras concluem que a diminuição “do território tradicional, o comprometimento dos recursos naturais relevantes para a sustentabilidade desses povos [...] foram elementos fundamentais para o enfraquecimento do sistema de produção alimentar através do kokue (roça tradicional)”. (INSFRAM, COLMAN, MORAIS, 2019, s/p).

Azanha (2003, p.03), para definir o conceito de sustentabilidade nas sociedades indígenas, recorreu a vários termos. Primeiramente, referiu-se aos conceitos de sistemas de trocas, afirmando: “os sistemas de trocas humanas têm como *móvel* um conjunto altamente diversificado – porém finito – de objetos, físicos ou simbólicos (corpos humanos, produtos manufaturados ou espécies animais e vegetais, os ensinamentos de um *xamã* ou um canto ritual)”. O autor cita Carneiro da Cunha e Almeida (op. cit, p.188), “para contribuir no conceito de sistemas de troca. A autora pontua a diferença entre os sistemas de trocas das sociedades capitalistas ocidentais e os das sociedades indígenas”. Nesse sentido, “para as sociedades ocidentais-capitalistas, o móvel em si é o que importa, tem a primazia na relação. Para as comunidades indígenas, o movel é apenas um pretexto e o que importa sempre será o outro”. Porém, “diferentes das sociedades ocidentais, os

povos indígenas pensam os seres da natureza como outros sujeitos e não como coisas ou recursos, com poder de ação sobre os humanos”. (AZANHA, 2003, p. 03).

Em seguida afirma que também há um outro lado da sustentabilidade para as sociedades indígenas, apontando o termo `horizonte`, que está estritamente relacionado ao termo sociológico e não somente ao ecológico. Para exemplificar o termo ‘horizonte’, ela coloca que os ocidentais pensam projetivamente, fixam uma meta, pensam no adiante, fazem um projeto e traçam um plano para alcançar um objetivo.

Na compreensão do autor, o presente ou o atual são negados na troca de mercadorias. Mas para as sociedades indígenas isso ocorre inversamente, sendo o momento presente e atual o que importa. O autor afirma que “Os projetos cotidianos dos índios dizem respeito à subsistência e à segurança do círculo mais imediato de ‘parentes’, e cada sociedade indígena define com precisão este círculo” (AZANHA, 2003, p. 04). Ele define, então, o que é sustentabilidade: “Sustentar-se, portanto, nas sociedades indígenas, significa manter o equilíbrio das trocas com o mundo natural (e sobrenatural) visando à segurança dos parentes mais próximos e repondo, no processo, os estoques de corpos humanos, das almas e dos seres (recursos) ‘naturais’”. (AZANHA, 2003, p. 04).

No entendimento de Pereira (2016), algumas famílias deixaram de ser plantadores de quintais, adotando o modelo de monocultura, com o cultivo de soja e milho, e arrendam suas terras para terceiros, o que traz inúmeras consequências. Dentre estas complicações podemos citar o enfraquecimento ou “erosão genética”, além disso ocorre o comprometimento dos saberes tradicionais que dependem deste contexto de agricultura tradicional para sua transmissão. E tudo isso impacta diretamente na riqueza da biodiversidade, deixando-a empobrecida.

Atualmente, na Aldeia Bororó, poucas famílias produzem alimentos da forma tradicional, e aquelas que o fazem, cultivam poucas variedades. Além disso, as práticas do cultivo de monocultura são realizadas utilizando técnicas que agredem o meio ambiente, tais como o uso do fogo, de fungicidas e herbicidas. E sabe-se que os fertilizantes industrializados contaminam a água, o solo e o ar. Esta prática agrícola causa uma dependência do órgão governamental, FUNAI, para o sustento das famílias e da própria prática da agricultura: de máquinas, combustível e sementes. (INSFRAM, COLMAN, MORAIS, 2019, s/p)

A base da alimentação atual das famílias guarani e kaiowá, na aldeia Bororó, é derivada de produtos industrializados e comprados. Muitos desses alimentos possuem grande quantidade de agrotóxicos, conservantes e corantes, sendo as carnes bovinas e de frango as que contêm mais hormônios e ração que trazem prejuízos à saúde. (INSFRAM, COLMAN, MORAIS, 2019, s/p).

Observamos que esta realidade de transformação das práticas de produção de alimentos propiciou um distanciamento entre as diferentes gerações e a reconfiguração geográfica do *tekoha* com as novas infraestruturas produzidas a partir dessas outras perspectivas. Portanto, seria necessário refletir sobre as práticas agrícolas e o consumo de alimentos, na atual sociedade guarani e kaiowá, e repensar a importância da prática de acordo com a cosmologia e os ensinamentos dos mestres tradicionais, como possibilidade de diminuir as doenças do ser humano e do ambiente indígena (INSFRAM, COLMAN, MORAIS, 2019, s/p), cujo tema é objeto da presente pesquisa.

Capítulo 2. O Dilema da fome na Reserva de Dourados

Este capítulo traz, no primeiro ítem, os relatos registrados durante visitas às famílias guarani e kaiowá no espaço do lixão a céu aberto, localizado no município de Dourados, Mato Grosso do Sul. A área do lixão está bem próxima à área da Reserva. No segundo ítem registrei também outros olhares sobre este espaço.

2.1 Relatos registrados com as famílias kaiowá e guarani no espaço do lixão a céu aberto

Estes registros têm origem em 2019, a partir de um debate, num evento da RAMS/UFMS, denominada Jornada Antropológica, em Diálogos Contemporâneos, com o tema: Relações Interétnicas e Territorializações. Nessa ocasião ouvi uma fala do professor Eliel Benites, indígena kaiowá, sobre a forma de produção do lixo na cidade que chamou minha atenção. Segundo ele, “na cidade está tudo limpo, tudo organizado, é bonita, porém vai até o lixão para ver”. E continua afirmando: “O lixão está cheio de produtos e coisas descartáveis. [...] A humanidade está em desequilíbrio”.

Após 20 dias, depois de ter participado dessa palestra, retornando ao meu espaço em sala de aula, senti-me instigada a ouvir os relatos e comentários dos alunos sobre os passeios no lixão. *JAJEHEKA* (termo usado, em todo momento, por Guarani e Kaiowá na ida para o lixão). Muitas vezes com risos e brincadeiras, em todo momento eles dialogam entre si sobre o espaço. Algumas frases me chamaram a atenção para uma possível visita àquele lugar: — *Jaha jajeheka retopa haguã tembi’u re’u haguã*. (aluna Rafaeli Souza Amarilha, etnia kaiowa, aldeia Bororó, 2º ano); — *Jaha jajeheka: jagueru opaixagua jakaru haguã*. (aluno Rafini Isnard da Silva, etnia Kaiowá, 2ºano).

O lixão, denominado, pelos Kaiowá, de “Bolívia”, “Mercadão”, “Atacadão” e “Ayjuelho”, está localizado entre a cidade de Dourados/MS e Itaporã/MS, próximo à Aldeia Bororó. Para lá é levado grande parte do lixo produzido na área urbana da cidade de Dourados, Itaporã e Douradina. Este lixo é depositado em um terreno a céu aberto. Logo que o lixo é descarregado dos caminhões, as famílias separam os recicláveis e partes dos alimentos.

No primeiro dia de visita ao lixão, que fica a 15 km de Dourados, aproximadamente, conversei com o funcionário guarda do local, que ajuda no controle da entrada e saída dos caminhões de lixo. Ele afirmou: “As famílias guarani e kaiowá vêm muito para o lixão”. E salientou que “é expressamente proibido, tanto é que elas não entram pelo portão da frente, pois está todo fechado, sendo proibido a entrada”. Porém eles entram pelos fundos da fazenda, que dá acesso ao local. O guarda ainda disse: “O Promotor já proibiu a entrada dos indígenas aqui”. Indignado com a situação, ele reclamou: “A Funai deve fazer uma reunião com essas famílias para proibir o acesso de frequência nesse local, pois corre sério risco de contaminação”.

Na segunda visita ao espaço do lixão, no dia 29-10-2019, logo ao chegar, encontrei um dos alunos da Escola Municipal Indígena Lacui Roque Isnard, que estava sentado com seu cachorrinho de estimação, chamado Amizade, e com sua avó, sob uma cobertura feita com cordas e papelões, pelos frequentadores do lixão. Enquanto sua avó juntava os recicláveis do lixão, ele descansava com seu cachorro, tentando ler um livro *kwe*, termo que indica velho, usado. Nessa data comemorava-se o Dia Nacional do Livro. Fiquei muito impressionada ao ver um aluno meu lendo naquele espaço. Então conversei com ele e perguntei: “Com quem você está aqui?”, e ele respondeu - “Com minha vó, ela está juntando fios, latinhas de alumínio para vender”.

Entrando mais para dentro, logo avistei uma montanha de lixo, que vem sendo produzido e empilhado há décadas. Na parte do lixo mais recente, que vem sendo descarregado semanalmente, encontrei 20 a 30 famílias guarani e kaiowá, com crianças de colo e nas idades de sete, oito e nove anos. Ali encontrei uma ex-aluna, que passou por minhas turmas no 4º e 5º anos da Escola M. I. Lacui Roque Isnard, e que, naquele momento, ajudava a descarregar o caminhão do lixo, pois a caçamba estava muito carregada e travou no momento da descarga.

O contexto era caótico: montanhas de lixo, diante de um céu imenso azul, um calor de 39 a 40 graus e um mau cheiro insuportável, com muitas moscas ao ar livre, emas gigantes, raposas e ratos, além das pessoas. As famílias reviravam e cutucavam o lixão com um pedaço de pau - *Yvyra* -, em busca de produtos, coisas e também alimentos, como alternativa para sobrevivência. Ali eles se entretêm por horas, retiram os objetos, observam as boas condições para o uso e já os experimentam. Observei que não usam nem luvas, nem calçado fechado, enfim, nenhum tipo de proteção.

A seguir, trago algumas fotos ilustrativas da realidade do lixão observada e registrada. A segunda imagem, de modo especial, do meu aluno tentando ler um livro no meio do lixão, me deixou profundamente impactada.

Coincidentemente, este dia era o dia do livro. Fiquei pensando na realidade sofrida pintada nos sonhos e histórias lidas, que possibilitam viajar, ao menos por um momento, se descolar desta dura realidade vivenciada no cotidiano destas crianças. Imaginei também como a escola traz uma esperança de transformação ou melhoria de vida e da situação precária. Muitos almejam, a partir da escolarização, conseguir novas oportunidades de trabalho, em busca de ascensão social.



Foto 1: Lixão a céu aberto. 2019. (Maristela Aquino Insfram)



Fotos 2: Mãe Kaiowá na casinha improvisada-lixão com o *yyra'i*. 2019. (Maristela Aquino Insfram)



Foto 3 - Aluno da E.M.I.lacui.R. Isnard, lendo um livro. (Maristela Aquino Insfram)

A sobrevivência deles, nesse local, depende de vários aspectos: tanto para buscar recicláveis para venda, tanto em busca de alimentos e, também, para a coleta de objetos recicláveis no dia a dia em suas casas. O dinheiro arrecadado com os recicláveis, segundo algumas falas de pais, contribui para a compra de “mistura” (dorso e puchero). Há também algumas famílias que vivem profissionalmente como catadores de lixo reciclado, fazendo esse trabalho há décadas, sobrevivendo do espaço do lixão para o sustento da casa. Elas entregam todo o reciclável na cidade de Dourados e recebem, em troca, algum dinheiro. Todos os dias, mais de vinte famílias da Aldeia Bororó vão até esse espaço para recolher recicláveis, que lhes rendem algum dinheiro e alimentos para contribuir na alimentação. Todas as famílias são somente indígenas.

O funcionamento do lixão é de segunda à sexta-feira, com a descarga dos caminhões vindos de Itaporã/MS, Dourados/MS, Douradina/MS, Montese/MS e Lagoa Rica/MS. Nas segundas e terças-feiras é quando os indígenas recolhem fios, garrafas pet, latinhas de alumínio e mangueira. Nas quintas e sextas-feiras são coletados os alimentos, pois nesses dias acontece a descarga das sobras de alimentos, que são retirados das prateleiras dos supermercados, com data de validade vencida, como: pão, carne, puchero, buxo, linguiça, salsicha, dorso, bife de frango assado, mortadela, peixes, marmitex, refrigerante, iogurte, bombom, tomate, pimentão, berinjela, maçã e laranja. Também juntam produtos e coisas para o dia a dia, como: brinquedos para as crianças, roupas, sapatos, cadernos, estojos, tábuas, colheres, conchas, garrafas pet, baldes, copos, pratos, chinelos. São muito usados por eles para irem à escola: roupas, chinelos, brinquedos, mochilas e sapatos.

Segundo o relato de minha aluna, “quando o guarda vem para cá, ele olha tudo, tira fotos, olha as crianças e vai embora”. Ela prossegue: “Logo chega a polícia, as mães traz os filhos, mas não cuida, deixando revirar o lixo no sol quente”.

Em entrevista feita com uma professora, da etnia kaiowá, ela afirmou que, após os feriados de natal e ano novo, a procura pelos alimentos no lixão é maior, quando há maior quantidade de produtos sendo despejados nesse espaço, pois, devido às festas, as sobras são maiores. Também afirmou que algumas famílias se deslocam mais cedo, nos horários de 4 e 5 horas da manhã, para pegar o primeiro lugar na fila para recolher alimentos.

Segundo a professora, o funcionamento normal do lixão começa na segunda-feira, a partir das 9 horas da manhã, com a entrega dos alimentos que sobram dos mercados e restaurantes, por estarem com as datas e prazos de validade vencidos: carne assada, bolo, azeite, sardinha, óleo e salgadinhos, tudo separado por pacotes e fardos. Na quarta-feira, conforme essa professora, eles recolhem objetos como: sapatilhas, chinelos, sacolas, malas, talheres de cozinha, jogo de pratos, celular; na sexta-feira vem, nos caminhões, dentro das sacolas e caixas, mais roupas, cobertas, cortina, tapete, capa de sofá, pano de prato, toalhas, enfeite de estante. Ela também frequenta esse espaço.

No terceiro momento de visita ao espaço do lixão, no dia 5 de novembro de 2019, uma terça-feira, o sol estava muito quente, cerca de 39 graus centígrados. Naquele dia havia poucas famílias, mas em número suficiente para demonstrar a real situação de precariedade em que as famílias se encontram. Nessa visita consegui conversar com duas pessoas, uma senhora kaiowá e seu companheiro. Relataram ter oito filhos e que “a cesta [básica] só dá para uma semana, e em casa falta tudo”. E continuou falando da necessidade de ir para o lixão, pois “o dinheiro que vem da escola é pouco, não dá para comprar sabão, bolsa, estojo, e quando nós vamos pedir comida na escola, nunca tem”.

Segundo o relato dessa senhora, ela vai ao lixão “se rebuscar”, coletar roupas, sapatos, alimentos e latinhas para vender na cidade e, com o dinheiro, compra retalhos de carne (*so' o*), arroz e mistura. Seu companheiro, morador na Bororó, disse que não é feio, porque eles “não estão roubando, apenas *jajeheka* no lixo”. E explicou: “Tenho que trabalhar para manter minha família”. Sobre suas condições de moradia informou: “Vivo embaixo da lona, sem terra e sem roça”.

Naquele dia havia também três crianças, uma na idade de três anos, que encontrou uma garrafa pet fechada com leite coalhado; ela abriu a garrafa, experimentou, mas como estava muito azedo, logo jogou fora o que havia consumido. Havia também uma criança com nove anos e um adolescente de doze anos, ambos alunos da escola Araporã. Durante esse processo, as famílias já estavam revirando o lixo, cutucando, abrindo as sacolas fechadas, erguendo para cima as roupas, tapetes, cobertinhas. Nesse momento presenciei um pai que achou um aparelho de barbear, e logo experimentou o objeto em seu rosto, simulando que estava se barbeando.

No quarto momento de visita ao espaço do lixão, também me deparei com algumas famílias revirando o monte de lixo, no processo de *jajeheka*. Nesse espaço, havia

algumas crianças de colo sendo carregadas por suas mães suadas de calor, bem como algumas crianças e adolescentes, alunos da Escola Municipal Indígena Araporã.

Nesse momento, alguns objetos já estavam separados por eles: malas de viagem, bolsas de mão e lenha. Fiquei surpresa ao ver a coleta de feixes de lenha (madeira nativa e paletes), que iam sendo amarrados. Nesse espaço as famílias também coletam lenha. Isso indica a completa carência de meios de subsistência, não só do próprio alimento, como também de recursos para cozinhar, pois não podem comprar gás e não há matéria prima vegetal para fazer fogo. Apresento mais algumas fotos ilustrativas.



Foto 4: Mães Guarani Kaiowá coletando. 2019 (Maristela Aquino Insfram)



Foto 5 e 6: Lixão a céu aberto, ferramenta de trabalho *yvyra'ĩ* e lenha já coletada. 2019.(Maristela Aquino Insfram)

2.2 Outros olhares sobre o espaço lixão

Refleto sobre as questões territorial, ambiental e de sustentabilidade, relacionadas à atual situação de escassez nos *tekoha* transformados, pois estão sem seus recursos naturais. Sobre a abrangência territorial dos Kaiowá, estudos de Melià, Grunberg F. e Grunberg, G. (1976, p.217) indicam que “o território tradicional Kaiowá estendia-se, ao norte, até os rios Apa e Dourados, ao Sul, até a Serra de Maracaju e os afluentes do Rio Jejuí”. Os autores ainda informam que “essa região [é] de mata subtropical e extensos campos, em que Melià identifica um mapa cultural sobrepondo a um mapa ecológico”. (apud BRAND, 1997, p.02).

Se, antigamente, o povo guarani e kaiowá vivia feliz em suas terras, construindo o *ava reko* com fartura de recursos naturais (território, floresta, água, animais, alimentos, remédios tradicionais e variedades de espécies nativas de madeiras para fazer casas, aquecer e cozinhar os alimentos), a coleta era feita dentro dos seus *tekoha*. Atualmente, com seus espaços transformados e exauridos, essas coletas acontecem em locais impróprios, colocando em risco a vida humana, pois correm o risco de contaminação.

Segundo relatos coletados em campo, através de entrevista, dona Kassiana Gonçalves, nascida em 2 de dezembro de 1955, moradora na Aldeia Bororo, pertencente à etnia kaiowá, descreve: “Antigamente não existia reserva, era somente o *ava rekoha* - terra do índio -, tinha *oga pysy* (casa de reza), *oga kapi i* (casa de sapé), *ava rembekwa*, *Kunumi pepy* (rituais); hoje isso não existe mais, por isso nós índios se matam”.

E continua: “Aqui na Aldeia Bororó, desde a entrada (região de Agostinho) até aqui no final, eram matas nativas, com perobas; naquele tempo, todos tinham roças e animais, ninguém roubava nada, as roças eram feitas em pedaços em pedaços, nós indígenas plantávamos tudo: *avati moroti*, *mandi ó*, *mbakuku*”. Depois de tudo plantado, era esperar pela colheita, e recorrer a outros espaços para a coleta dos alimentos, chamado de *oguata jajeheka*.

Melià e Temple (2004), citando registros de Montoya (1939), sobre o conceito de *Yvy marene ỹ*, referindo-se à realidade guarani sobre a busca da terra sem mal, afirmam: “A busca da Terra sem mal é o motivo fundamental da migração guarani”, e está associada à especificidade da economia guarani, que vem a ser um “elemento essencial na construção do modo de ser guarani”. (p.17).

Nesse sentido, segundo registros arqueológicos descritos pelos autores citados, os Guarani ocupavam as melhores terras, aptas para o cultivo das raízes (mandioca, vários tipos de feijão, abóboras e batatas). Esses registros da arqueologia ainda mostram que os Guarani foram considerados “aldeados horticultores”, pois naquele tempo havia grandes concentrações de festas, regadas a convites recíprocos e *chicha-kaguĩ*, demonstrando o prazer da alegria de viver. (MELIÀ e TEMPLE, 2004, p.17).

Sendo assim, naquele tempo, nessas terras, a busca da terra sem mal pelos Guarani dava em lugares onde a produção agrícola era satisfatória, não existindo penúria nem escassez dos alimentos. Relatos ainda informam que “o clima era chuvoso todo ano” [...] “Não existia estação seca, era úmido, mesotérmico, subtropical” [...] e “fazia verão e calor com a temperatura média entre 18-22 c.” (Idem, p.18).

Dona Kassiana relata: “Nós íamos buscar outros alimentos na floresta e nos rios, lá existia água limpa e muitos animais, ficávamos lá esperando a roça ficar pronta, aí voltava”. Segundo ela, “naquele tempo, minha mãe não parava somente em um *tekoha*, vai e volta, é de costume do Kaiowá, gosta de caminhar, vai tirar o tatu, peixe, lenha, água, fazia *jeguata ogueraha vy’a haguã* (caminhar e levar a felicidade), *ha ogeru jey vy’a* (e trazia de volta a felicidade)”. Na opinião de dona Kassiana, “hoje não tem mais isso, paz, alegria, hoje nós índio morre cedo”. Isso se configura na decomposição dos valores tradicionais, resultando em muitas situações de violência.

Conforme estudos de Pereira (2004, p.171), o conceito de floresta - *ka’aguy* -, “compõe, na cosmologia kaiowa, o espaço que fica fora dos lugares ocupados pelas casas e roças”. Para o autor, “é uma cobertura vegetal que não recebeu ação transformadora intensiva do homem. É um espaço onde vivem seres não humanos (animais e espíritos)” (PEREIRA, 2004, p.171). De acordo com este autor: “A floresta é considerada como espaço em grande medida familiar, onde se realizam as atividades de caça, pesca e coleta” (PEREIRA, 2004, p.171).

Kassiana ainda descreve, em seu relato: “Plantávamos muito, sempre um pouquinho de tudo, aí deixava e saía para fazer *oguata*”. E, de acordo com a anciã, “quando voltava tinha tudo, milho verde, mandioca nova, feijão *puku*, *mbakuku* (igual batata, tem bastante água)”. Kassiana também relata a celebração: “Depois bebiam *Kaitykue* (suco de milho, xixa), dentro do *hy’a* (prato de porunga)”. Na opinião dela, “todos tinham saúde,

todos os indígenas viviam muito, minha mãe viveu nesse tempo, Angela Fernandes, Kaiowa, e morreu com 110 anos, nasceu aqui no Jatayvary”.

Dona Kassiana, em seu momento de memórias, relembra, com um largo sorriso no rosto, momentos dos tempos do *tekoha ymaguare*: “*Peixa oiko akwe, ovy’a péixa oiko*” (assim viviam os indígenas, felizes, no *tekoha* de antes, tradicional), “tinha água, nascentes limpas, sem veneno, frutas nativas”. Conforme a anciã, “Plantava-se de tudo um pouquinho: rama, batata, *avati morotĩ ha sa’yju* (milho branco e amarelo), aí vai em outro lugar morar, fazer *oguata ha jajeheka* (caminhar e procurar outros alimentos)”. Kassiana segue relatando que, “depois de um tempo, volta e, nessa volta, os alimentos já estão prontos para colher, e traz tatu, *kure’i* (cateto)”.

Nesse sentido, Pereira (2016, p. 185) conceitua a coleta como uma atividade de lazer, sendo exercida sem preocupação e com muito prazer, e que pode ser realizada de maneira descontraída, “um recreio, atividade de passeio, *oguata*”. Conforme os estudos deste autor, normalmente essas coletas aconteciam na *ka’aguy* (mata), onde coletavam frutas maduras diversas, como a guavira, no mês de novembro, o *caraguata*, o *jaracatia* e outros.

Segundo o autor, a coleta é valorizada pelos Guarani e Kaiowá, não somente pelos produtos alimentícios e medicinais, mas também pelos passeios na floresta, como forma de restabelecer o equilíbrio psicológico oriundo dos conflitos do dia a dia, desempenhando um importante papel na sociabilidade guarani e kaiowá. Nesse sentido, conforme descreve Pereira (2004), e pelos relatos de dona Kassiana, segundo a cultura kaiowá, quando voltam do processo de *oguata ha jajeheka* (caminhar e coletar), trazem também a felicidade, a alegria de viver, denominado, por alguns autores, como o bem viver dos Guarani e Kaiowá.

Kassiana contou que, naquele tempo, as casas eram grandes e toda a família vivia nesse espaço, e plantavam para alimentar a família, filhos e netos. Também explicou um pouquinho sobre a reza e o canto da chuva: “*Ndokýirõ ha’ekuéra, jari opurahéi oky haguã*” (se não chove, os anciões fazem a reza para chover). Essa interpretação é sobre a reza e o canto para vir a chuva e fazer brotar e crescer todos os alimentos. Ela mencionou um exemplo, comparando com os dias atuais, pois, nesse dia, estava muito seco, há meses sem chuva: “Hoje o tempo está seco, então, muitos indígenas dos antigos estariam já cantando e rezando para cair a chuva”, pois “quando chove brota tudo, pois *nhanderu*

guasu (nosso deus) manda a chuva”. Na opinião dela, “isso acontecia muito mais há 60 anos, hoje não acontece mais porque as lideranças são todas evangélicas”.

De acordo com a definição de *teko ymaguare*, descrita acima por dona Kassiana, seguindo essa mesma linha de interpretação, conforme estudos de alguns autores, como Benites e Pereira (2021), esse tempo é definido como modo de ser antigo dos *Ava*. Trata-se de um importante período marcado na vida dos Guarani e Kaiowá, tempo em que os indígenas viviam com autonomia nos territórios sagrados - *tekoha* , com roças produzindo, em que as plantas cresciam sem ajuda de veneno, mas com a conexão dos *jára*, praticavam o *teko joja* (viver em união) em conexão com a reciprocidade guarani e kaiowá. Havia rezas, com os *teko jára* e *nhanderu guasu*, falicitando a fertilidade do solo, o controle das pragas e a regulação do clima, e também favorecendo o acesso à caça, à pesca e coleta. (Idem, p. 204).

Ainda segundo Benites e Pereira (2021), os *nhanderu* definem o *ava reko ymaguare* como um sistema de conhecimento tradicional, referindo-se “ao modo de vida praticado desde os tempos primordiais pelos antepassados históricos e míticos. As pessoas mais velhas são consideradas mais próximas deste modo de ser”. (Idem, p.197)

Esta concepção, trazida por Benites e Pereira (2021), dialoga com os relatos da anciã Kassiana, que afirma: “60 anos atrás, no *tekoha ymãguare*, sua mãe fazia o *jerosy puku* (batismo do milho branco), em que as mulheres indígenas chegavam com um *ajaka* (balaio) nas costas com os alimentos para serem batizados”. Segundo ela, “rezavam uma semana para batizar todos os alimentos; começavam na sexta e, no sábado, tomavam a xixa no coxo feito pelos homens”.

Continuando seu relato, dona Kassiana refletiu: “Naquele tempo, os indígenas viviam muito e a cultura era forte”. Para ela, “hoje a cultura está enfraquecida e a religião evangélica está muito forte entre os indígenas”. A transformação no modo de ser kaiowá e o afastamento do *ava reko* é atribuída “à religião evangélica, [que] tira a cultura do indígena. Os indígenas vão mais para a igreja, depois sai, desvia da religião”.

Além da influência das igrejas evangélicas, ela aponta que a escola, também com a presença de evangélicos, contribui para isso. Na opinião de Kassiana, a escola não ensina mais a cultura indígena para as crianças, *ava reko*, *guaxire*, *jerosy puku*, *kunumi pepy* (batismo). Além disso, considera que os conselheiros da escola e alguns

líderes da comunidade, por serem evangélicos, não permitem mais que os ensinamentos culturais sejam praticados e revitalizados no espaço escolar. Outra preocupação dela é que os anciões estão morrendo e não estão sendo formados novos para continuar com os ensinamentos da cultura. Segundo a anciã:

Naquele tempo fazia-se as coletas nas grandes caçadas e pescarias: *kwati*, tatu, *ka'i*, peixes, europa, *eira*, mel. Na alegria, faziam-se as festas com *kotyhu*, fazia-se a xixa - *kaguï*. Não existia a fome, nós não passávamos fome, mas trabalhávamos, não existiam cestas básicas. Plantávamos arroz, feijão, socava o arroz com casca no pilão. Nosso alimento era frango *commandioca*, ensopado, *mbaipy* – polenta - do *avati morotĩ*, com frango, polenta - *mbaipy* com feijão *puku*, *rora*, *hu'i*, comia com tatu.

Emocionada, dona Kassiana me convida para ver o pilão, o *mbaraka* (chocalho) e o *hy'a* (prato de porunga) para tomar xixa, que restou da cultura da sua falecida mãe.

Ainda segundo Kassiana, em relação ao trabalho dos homens, relatou que “o homem fazia a roça, derrubava as matas, usava a foice e o machado como ferramenta de trabalho, roçava, carpia, depois queimava, aí começava a plantar”. E, somente depois desse processo, iniciava-se o trabalho das mulheres *kaiowá*: “a mulher entrava para ajudar o marido (*rata ypy*) - mulher do homem -, plantava com *sarakwa* (instrumento de pau) e no *sapikwa* (bolsa) colocava as sementes de milho e de feijão”. Emocionada, ela finalizou: “Logo nascia, ficava tudo bem verdinho, isso era alegria para o *teko*, todos juntos colhiam os alimentos e traziam para casa, aí descansavam, tomavam *tereré* e depois voltavam para roça”.

Assim, conforme os relatos da anciã, os *teho* de antigamente favoreciam vidas, saúde e energia a todos os tipos de seres vivos e seres espirituais, favoreciam diversos fluxos de alimentos, incluindo a diversidade das plantas e animais. O processo de plantar nos *teko* caminhava com os guardiões, construindo e vivendo, em todo momento, o *teko joja*; as famílias viviam em harmonia e em coerência com o sentido da vida coletiva, sustentada pelo *teko joja*, que segura a relação social e a produção indígena. Portanto, o *teko* com *teko joja* possibilitava o bem viver guarani e *kaiowá*.



Foto 7: Ancião Kassiane Arce.2019. (Maristela Aquino Infram)

Retornando às impressões e relatos sobre o lixão, de acordo com a professora Fátima, da Escola Lacuí, o aumento das famílias à procura deste espaço ocorre bastante nos feriados de fim de ano e férias das crianças da escola. Nos meus diálogos com essas famílias, elas relatam que, nesses meses, as famílias frequentam esse espaço com mais assiduidade, devido às festas, feriados e férias dos alunos, identificando esse período como “Férias no Lixão”. Durante esse tempo, retornei ao espaço do lixão e pude constatar, com meus próprios olhos, o aumento do número das famílias neste local com mães, crianças de colo e alunos da Aldeia Bororó.

Este espaço do lixão é um vazadouro a céu aberto, que não fornece nenhum tratamento adequado para o lixo. Isso significa que o lixo vindo de diversos lugares, como de residências, indústrias, mercados, hospitais e feiras, são simplesmente jogados e amontoados num grande depósito a céu aberto, longe dos centros urbanos.

Em uma entrevista que deu em 2021, para um canal popular nas redes sociais, o jornalista e economista Eduardo Moreira apontou a questão dos Guarani e Kaiowá no

lixão de Dourados, durante uma viagem que realizou em MS, em 2019, visitando as aldeias ao redor da cidade. Suas declarações causaram intensa polêmica entre o público conservador de extrema direita da região.

Em sua denúncia, ele se refere às diversas formas de violência que vêm ocorrendo entre os Guarani e Kaiowá: pessoas são mortas todos os dias, sem ter o que comer, são vítimas de ataques com agrotóxicos, com comidas envenenadas, convivendo com a extrema pobreza, em beiras de estradas, em áreas ainda não demarcadas pelo governo, sofrendo as desigualdades sociais deste país. Ele denunciou os assassinatos de indígenas por milícias contratadas por fazendeiros, a fome, a falta de água, de luz elétrica, pessoas que comem restos de comida, sofrendo ameaças diariamente. Mostra, também, o “Caveirão rural”, um trator adaptado para atacar os indígenas em conflitos territoriais, usado para derrubar as casas e para atirar com balas de borrachas, tendo cegado um morador da área.

Depois da entrevista, o jornalista passou a receber vários ataques, ameaças e manifestações, repudiando suas denúncias, vindas de ruralistas, empresários e deputados que governam para a classe dominante, para o agronegócio. Segundo Eduardo Moreira, são pessoas da elite social de Dourados, que vivem “do outro lado do muro”. Ele explica que a Reserva Indígena de Dourados faz divisa com um muro alto: de um lado está a Aldeia, do outro localiza-se a classe dos empresários e grandes ruralistas. Porém, de acordo com os fatos, recebeu também uma carta a favor de suas declarações, afirmando que todas as denúncias são verdadeiras. Esta carta foi assinada pela NEABI/IFMS - Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro e Indígenas/Instituto Federal de Mato Grosso do Sul ADUF-Dourados – Associação dos docentes da UFGD, MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra; Conselho da Grande Assembleia Aty Guasu, organização indígena que luta há 40 anos pela vida e pelos direitos dos povos guarani e kaiowá. (carta em anexo)

Nesta carta, essas organizações reafirmam também todas as formas de violências sofridas pelos Guarani e Kaiowa, denunciadas pelo jornalista Eduardo Moreira. Afirmam que, há anos, os povos guarani e kaiowá vêm denunciando a situação da Reserva Indígena de Dourados, a mais populosa do país, piorada nos últimos anos, por conta dos governos que não respeitam nossos direitos, não demarcam nossas terras, agravando ainda mais a crise humanitária a que o povo guarani e kaiowá está submetido. Nossas lideranças,

apoiadas pelas instituições mencionadas, afirmam claramente: "Em Dourados, nosso povo passa fome, come resto de comida, mendiga na cidade devido à falta de nossas terras. Não temos acesso à água, esgoto e energia elétrica e não conseguimos dormir devido aos ataques de milícias armadas de fazendeiros contra nossa comunidade. É uma violência sistemática". Também mencionam que: "Em Dourados, Eduardo Moreira esteve no lixão com o nosso povo, onde viu, ouviu e sentiu". (<https://youtu.be/HlOOgVkdAlk>).

Dona Kassiana Arce também comenta sobre o lixão: em dias de coleta, os Guarani e Kaiowá "saem lá no fundo da Bororó e passam por aqui cedinho, de carroças e bicicletas, sete horas da manhã, passam em bastante, as famílias, crianças [...] voltando de lá do lixão, passando de volta, cinco horas, seis horas da noite". Segundo ela, as famílias recolhem alimentos, como arroz, carne, linguiça, e salienta que esses alimentos não são depositados diretamente no chão, a céu aberto; o motorista traz, separadamente, os melhores alimentos e já faz as doações, "não esparrama nada no chão". "Isso indica que o poder público e a sociedade sabem do problema e ainda tentam camuflar os efeitos nefastos de uma possível contaminação", analisa a professora Veronice Rossato (comentário escrito, 2021).

Conforme dona Kassiana, hoje isso acontece devido à falta de espaços sobre o território e a consequente falta de produção de alimentos em roças, pois estão na fronteira entre aldeias e fazendas. Ela se refere ao fazendeiro Raul Nogueira filho, filho do senhor Nogueira, já falecido. "Os fazendeiros não deixam os indígenas caçar e pescar, procurar coleta". E continua: "Se índio passar aqui por dentro da fazenda, vai morrer, por isso que os indígenas vão para o lixão, pois não podem mais caçar, pescar e coletar. Aí vai *jajeheka* no lixão".

Percebe-se que a destinação do lixo neste local não possui nenhum critério sanitário ou de proteção ao meio ambiente. O resultado é que esses dejetos contaminam a água, o ar, o solo e o lençol freático, atraindo vetores de doenças como germes patológicos, moscas, mosquitos, baratas e ratos. Entre as doenças geradas pelo acúmulo de lixo temos a dengue, febre amarela, febre tifóide, cólera, disenteria, leptospirose, malária, esquistossomos, giardíase, peste bubônica, tétano e hepatite tipo A. Além destas doenças, essas pessoas correm o risco de pegar outras provocadas por objetos cortantes e alimentos contaminados, além da poeira dos caminhões e máquinas.

Capítulo 3. Aspectos da cultura de produção agrícola Guarani e Kaiowá.

Este capítulo está dividido em duas partes; a primeira aborda os aspectos históricos, considerando os Guarani como um povo agricultor; a segunda parte trata as experiências alternativas de produção de alimento, principalmente a partir do projeto que participei de agroecologia na escola.

3.1 Os Guarani historicamente agricultores

Inicialmente apresento um pequeno histórico da Reserva que, conforme Pereira (2015), contribuiu para a formação do atual cenário complexo em que se encontra a Reserva. A Reserva de Dourados, ou Posto Francisco Horta Barbosa, foi criada pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1917, pelo Decreto Estadual nº 401 de 03/09/1917, com 3.600 hectares. “O título definitivo da área, legalizada como patrimônio da União, foi emitido em 1965” (MONTEIRO, 2003, Apud PEREIRA, 2015, p. 781).

Para compreender um pouco mais o cenário multiétnico em que se encontra a Reserva, Vietta (2007, apud PEREIRA, 2015, p.781) afirma que, primeiramente, esta área foi “reservada aos índios da etnia kaiowá, já que ocupavam o local e suas imediações. Está situada nas cabeceiras das bacias dos córregos Laranja Doce e São Domingos, tributários da bacia do Rio Brilhante”.

A Reserva Indígena de Dourados se insere no território historicamente ocupado por membros da etnia Kaiowá. Isso porque, antes da ocupação das frentes agropastoris, toda a região, hoje compreendida pelos atuais municípios de Dourados, Rio Brilhante, Maracaju, Douradina e Fátima do Sul, compunha um único território ampliado. *Ka'aguy Rusu* era o nome desse território, ou *Tekoha Guasu* ou *Te'yi Jusu*, como são conhecidos na língua Guarani.

Além dos estudos realizados sobre a ocupação histórica do território pelos Guarani e Kaiowá e sobre a criação da Reserva Indígena de Dourados, fiz algumas entrevistas com moradores antigos da região. Em março de 2021, o ancião Sebastião Arce - nome tradicional, Cacique Xirinó, nascido em *Yvype Mirĩ* (Laguna Corona), município de Ponta Porã, 86 anos, da etnia kaiowá, morador na Aldeia Bororo - relatou que:

Antigamente, cem anos atrás, a terra do índio era todo território nacional, não existia divisão. Nós indígenas guarani e kaiowa caminhávamos longe em todo o território guarani kaiowá (*oguata*).

Essas caminhadas eram a nossa alegria. Caminhávamos com uma turma de dez, vinte indígenas, dormíamos no Rio Dourados, tomávamos xixa, andávamos o dia todo, amanhecíamos em outra terra, e ficávamos 30, 90 dias. Vivíamos do mel silvestre e da carne do mato, dançávamos, rezávamos, participávamos da festa do *avati ky* (batismo de *jakaira*), em que as crianças eram batizadas. Ai sempre voltávamos para o mesmo lugar. Faço isso ate hoje, sempre, hoje tenho 86 anos.

A partir de suas memórias, este ancião lembra que, dos 6 anos de idade até março de 2021, sempre percorreu os caminhos do *oguata*, pois, em 2020, chegou de volta para seu antigo *tekoha*, onde viveu há 70 anos. Sebastião Arce relembra com emoção os nomes dos companheiros da luta para retomar o território tradicional. Menciona o senhor Cassimiro Freitas, pai do senhor Rodolfo Freitas, ambos já falecidos, sendo pai do senhor Salvador Freitas, hoje vivendo na Aldeia Jaguapiru, próximo da rotatória de “Bugui” (nome de um morador). Segundo ele, Cassimiro Freitas era correntino (de Corrientes, região da Argentina), e foi um apoiador dos povos guarani e kaiowá na região da Aldeia Bororó. Com mais 15 indígenas, este senhor organizou os Guarani e Kaiowá para lutar em defesa dos direitos territoriais.

Lembra também que, naquela época, na região do Bororó, havia um morador chamado Lazaro Rodrigues (*in memorian*), pai do senhor Elizeu Rodrigues, de 76 anos, que vive até os dias de hoje no mesmo local da Reserva. Nesse tempo, segundo a fala do Sr. Sebastião Arce, o Marechal Rondon questionou Ireno Arce (antigo líder), dizendo que Lazaro Rodrigues era branco, não indígena. Porém, nessa época, Ireno, avô de Sebastião Arce, apoiou Lazaro Rodrigues, dizendo que este falava o idioma Guarani e apoiava os Guarani e Kaiowá. Então, Lazaro Rodrigues ficou neste território, casou com uma indígena e formou família, sendo fruto desses caminhos de luta o senhor Elizeu Rodrigues, mencionado acima, o qual também casou com uma indígena terena, formando uma familia extensa.

Nos anos de 1916 e 1917 houve conflitos, e o senhor Cassimiro Freitas e mais 15 indígenas foram assassinatos a tiros pela “captura” (denominação das pessoas que faziam a segurança das fazendas) a mando dos fazendeiros. Os corpos de Cassimiro Freitas e dos 15 indígenas estão enterrados na Bororo. Após estas mortes, veio Rondon negociar o conflito, em 1917. Segundo a fala do senhor Sebastião, Rondon chamou o senhor Ireno Arce, para ajudar na demarcação da retomada, já que todo território era terra indígena e não havia repartição naquele tempo, há mais de 100 anos. Naquele tempo veio

Ireno Arce e mais alguns companheiros de luta em defesa dos direitos da terra dos Guarani e Kaiowá, como Emilio, Arculano e Alfonso.

Ireno Isnarde era pai do senhor Lacuí Roque Isnard (ambos já falecidos), pai de Sebastião Arce, hoje com 76 anos de idade. Lacuí Arce, na época casado com Jegwa, dona Santa, tinha uma família numerosa, com 10 filhos: Sebastião Arce, Ortencia Arce (já falecida), Olinda Arce, Clarinda Arce, Cristina Arce, Alzira Arce, Pedro Arce, Amaro Arce, Ricardo Arce e, por último, Rosana Arce.

Sebastião Arce relembra, com orgulho, o tempo de luta em defesa do território sagrado (*tekoha*): “Se não lutasse com o Ireno *kwera*, tinha o despejo” [da aldeia Bororo, que naquele tempo ainda não estava demarcada, assegurada]. Lembra também a fala do juiz: “Vocês, um grupinho de 25 indígenas, invadiram as terras”. Em suas falas, Sebastião rebate dizendo: “Índio não invade terra, ele ocupa o território que o ruralista já destruiu tudo”. A demarcação da Reserva de Dourados teve como objetivo explícito “recolher a população indígena, de diversos *tekoha*”, que Brand (1993; 1997) definiu como “confinamento” (PEREIRA, 2016, p.2).

Na entrevista realizada com a *Nhandesy* Floriza de Souza³, 60 anos de idade, nascida em 02 de Agosto, em *Yguarusu*, na Aldeia Bororó, Dourados, MS, ela explicou que o costume guarani e kaiowá do *jekoha* caminha junto com a roça. Este conceito é explicado pelos Guarani e Kaiowá como sendo: *Jekoha*, mulher Guarani Kaiowá. A expressão *jeko* (encostar), *xe rehe* (em mim); ou seja, *Jeko xe rehe*; *jekoha* (guarani), *jeko* (kaiowá); *Xe rataypy* (beira do meu fogo); *Jeko xe rataype* (Encostar em mim na beira do meu fogo).

O *jekoha* é constituído pelas mulheres guarani e kaiowá, em forma de círculo, na beira do fogo. Segundo Dona Floriza, antigamente (*ymãguare*) não sentavam em bancos (*apyka*), mas no chão, em círculo, onde as mulheres iam colocando os alimentos logo que chegavam da *ka'a rupa* ('cama das plantas'), ou seja, a roça tradicional é definida pelos Kaiowá como *kokwe* (roça). A *nhandesy* afirma que somente depois da chegada dos paraguaios passaram a chamar de *kokwe guasu* (roça grande) e *kokwe'i* (roça pequena).

³ Nhandesy Floriza de Souza, 60 anos de idade, nascida em 02 de Agosto de 1959, no *tekoha* Bororó, esposa do Nhanderu Jorge da Silva. Conversa realizada em 06-03-2020.

Para os Guarani e Kaiowá, a roça também é um *jekoha*. Um *jekoha* se constitui por momentos de cuidado um com o outro, de descanso, lazer, alegria, no coletivo, celebrando os alimentos colhidos na *ka'a rupa*. Ali se conta como foi o momento das pescarias, como pegavam os peixes, e também, de conversas, enquanto descascam e preparam os alimentos, acontecendo, então, o *ijekoha* para os maridos, filhos, primas e primos, irmãos e toda a família.

Nesse sentido, Insfram e Colman (2019), recorrendo aos conceitos da *nhandesy* Floriza - *ka'a rupa*, *kokwe'i* e *ijekoha* - afirmam que os Guarani e Kaiowá do Estado de Mato Grosso do Sul são povos que realizaram, por milhares de anos, os policultivos de subsistência em seus quintais (*kokue'i*). Durante anos, esses povos mantiveram alto nível de diversidade de plantas, pois essas populações indígenas, em sua cultura, dependiam diretamente da natureza para o seu desenvolvimento (BRAND, 1997, apud INSFRAM e COLMAN, 2019, sp). Ou seja, o *ijekoha* para os Guarani e Kaiowá é igual a um filho que depende da mãe. A roça é um *ijekoha* da alimentação - *ijeko hese, tembi'u mombarete*. Portanto, os povos indígenas dependiam da diversidade de plantas e da natureza para sobreviver, sendo que estes aspectos compõem um *ijekoha*.

A forma de viver e de se alimentar entre os Guarani e Kaiowá é pautada no sistema tradicional - *ava ymãguare* -, cujos povos, segundo Brand, dependiam especificamente da natureza para sobreviver. Areladas a este conceito, destacam-se as práticas de agroecologia e soberania alimentar, que também se referem aos conceitos de bem viver Guarani e Kaiowá (*teko porã - teko vy'a*).

De acordo com Altieri (2010), que cita J. Pretty, J. I. L. Morrison and R. E. Hine (2003, p.23), os conceitos da agroecologia, soberania alimentar e sistemas de produção têm sua raiz fundamentada nos sistemas de conhecimento indígena, que são praticados por milhares de agricultores, organizações não governamentais e algumas instituições governamentais e acadêmicas. A partir disso, o autor mostra que é possível melhorar a segurança alimentar conservando os recursos naturais e a agrobiodiversidade, o solo e a água nas comunidades rurais.

Nesse sentido, refletindo sobre a definição, ou melhor, o conceito de agroecologia:

A ciência da agroecologia, a qual se define como a aplicação de conceitos e princípios ecológicos ao desenho e manejo de

agroecossistemas sustentáveis, proporciona um marco para valorizar a complexidade dos agroecossistemas. Este método baseia-se em melhorar a qualidade do solo para produzir plantas fortes e saudáveis, debilitando ao mesmo tempo as pragas (plantas invasoras, insetos, doenças e nematóides) ao promover organismos benéficos (S. R. Gliessman et al, 1998), via diversificação do agroecossistema. (ALTIERI, 2010, p. 24)

As populações indígenas de Mato Grosso do Sul possuíam um território amplo para sua subsistência, para caçar, pescar, plantar e coletar frutas. Os indígenas Guarani e Kaiowa são conhecidos como *ka'aguygua*, que significa “as pessoas do mato”. Esses adjetivos foram atribuídos aos Guarani, pois eram caçadores e agricultores natos. Nesse ambiente, eles encontravam o sustento, principalmente os alimentos (MELIÀ, 2008, apud INFRAM, COLMAN, 2019).

Sabe-se que as populações Guarani e Kaiowa “são mais numerosas no estado do Mato Grosso do Sul e possuem culturas e visões diferentes dos ocidentais como: cosmovisão, sustentabilidade, hábito alimentar e desenvolvimento sociocultural” (BRAND, 2003, p.79). A seguir são descritos alguns aspectos da cultura de produção agrícola alimentar guarani e kaiowa, na roça (*kokue*), na Aldeia Bororo. Estas reflexões são baseadas em longas conversas com os anciãos da comunidade sobre o que significa a agricultura de subsistência produzida nos quintais de seus *tekoha*.

Em uma conversa que realizei com o senhor Ricardo Arce, ancião de 67 anos, morador na Aldeia Bororó, ele afirmou que, antigamente, os indígenas guarani e kaiowa viviam na floresta, caçando e pescando. Sobreviviam de todas as espécies de animais do mato, pescando às margens do rio. Quando as caçadas e pescadas eram grandes, faziam o “*moka'e*”, defumando os alimentos para serem consumidos por eles. O senhor Ricardo também informou que existiam muitas florestas, com matas fechadas e grande variedade de árvores nativas, de todas as qualidades (INFRAM, COLMAN, 2019, sp).

Ricardo Arce relata que, para sobreviverem, eles procuravam algumas espécies de animais, chamados por eles de ‘animais do mato’ ou *mymba ka'aguy kuéra*, como anta, capivara, todas as espécies de tatus, *guasu* (veado), *teju hü* (lagarto preto), *kuati*, *apere'a*, porco do mato (*kure ka'aguy*), coelho do mato, paloma. Também pescavam, às margens do rio, diversos tipos de peixes, como: “*mandi'í*, *lambari*, pintado, *ju'i*, *piky*, *lobó*, *kara*, bagre”. Quando faziam grande pescada de peixes e caçada de animais, as pessoas levavam para casa para fazer o *moka'e*, um jeito de defumar os alimentos para serem consumidos.

Antigamente também existia muita floresta, matas fechadas, com muita variedade de árvores nativas como: *Yvyra Poty*, *Tajy Sa'yju* (ipê amarelo, roxo, rosa e morotĩ-branco). Ricardo Arce ainda mencionou a ocorrência de Pau Brasil nessa região.

Conforme descrito acima sobre a biodiversidade, relacionada ao bem viver guarani e kaiowá, sabemos que, há cerca de 100 anos, nossa região era cheia de matas, rios, pássaros e outros animais. Atualmente perdemos quase tudo o que chamamos de biodiversidade local, que é o conjunto complexo de seres vivos e que são fundamentais para o equilíbrio do sistema do planeta Terra.

Para o senhor Ricardo Arce, “dentro das matas havia todas as qualidades de frutos do mato, fazendo parte dos alimentos tradicionais indígenas”. Em seu relato, descreve como era a alimentação dos Kaiowá no passado: “Comiam o *Mbuku*, uma espécie de larva extraída do coco, do pé de pindó”. O ancião ainda se lembra da riqueza de frutas conhecidas: “*mbakuri*, *jatobá*, *jarakati'a*, mamão, banana do mato, *pindo*, *guavira* vermelha, goiaba branca do mato”. (INSFRAM, COLMAN, 2019, sp)

Segundo o relato de Arce, “os Guarani e Kaiowa se juntavam em grupos familiares e retornavam para as matas, às margens dos rios, para fazerem grandes caçadas e pescadas”. Ele comentou que ali ficavam dias caçando, pescando e alimentando as famílias. Essa atividade era um lazer para eles, e recebia o nome de “*oka'ahu*”.

Ainda seguindo o relato deste ancião da comunidade, com todos esses recursos naturais da floresta, havia também a roça (*kokue*), onde se fazia o cultivo dos alimentos: milho branco (*avati tupi*, *avati morotĩ*, *avati sa'yju*); batata (*jety morotĩ*, *jety hũ*, *jety asa'ĩ*), sendo a *jety asa'ĩ* a mais consumida pelos Kaiowá; mandioca (*mandi'o morotĩ*, *sa'yju*, *karape*); abóbora, *mbakuku*, *kara guasu*, amendoim e melancia. Naquele tempo havia muita experiência dos mais velhos sobre o cultivo e formas de alimentação tradicionais guarani e kaiowa. Do milho se fazia a *xixa*, que era servida com mel, como sobremesa. Também se fazia *xixa* com uma fruta nativa, chamada *jatayva* (amoreira do mato). (INSFRAM, COLMAN, 2019, sp)

Da mandioca podia ser feito *mbeju*, *kavure* e *pirekái* (mandioca assada na casca) e também mandioca frita e cozida. Desse mesmo alimento fazia-se também *hu'itĩ* (farinha). Normalmente, a mandioca era tirada da terra e enterrada novamente no brejo, por cinco a sete dias, para se decompor; após isso era retirada do brejo, descascada e colocada

ao sol para secar e depois de seca, era socada no pilão para sair a farinha (*hu'itĩ*). Segundo o mestre tradicional Ricardo, na roça, o milho branco precisa ser benzido. Isso acontecia no ritual do batismo do milho, ou *jerosy puku*, quando também eram batizados todos os outros alimentos tradicionais. (INSFRAM e COLMAN, 2019, s.p)

Corroborando sobre esta diversidade alimentar, Colman e Brand (2011, p. 89, apud INSFRAM e COLMAN, 2019, s.p) também afirmam que:

Além da agricultura havia outros elementos nos quais os Guarani e Kaiowa se apoiavam para seu sustento, como a caça de vários animais, a pesca que era abundante, e a coleta de frutos, plantas medicinais e alimentícias e, com destaque, a coleta do mel, utilizado como açúcar e que enriquecia sua alimentação.

Ou seja, de acordo com Colman & Brand (2011, apud INSFRAM e COLMAN, 2019, s.p) e anciãos da comunidade, antigamente as famílias guarani e kaiowá sustentavam-se da roça, cultivavam variedades de alimentos e sementes tradicionais, caçavam animais e coletavam frutas silvestres.

No relato da *Ñandesy* Miguela Almeida⁴, 80 anos, da Terra Indígena Guyra Roka, afirma que:

Antigamente, no tempo do campanário, quilômetro 20, os Guarani e Kaiowá eram unidos, acordavam cedo, três horas da manhã, todos levantavam juntos e fazia-se o *Jety kavu hii* (batata cozida). Colocava a batata preta na água quente, para comer, comia qualquer coisa. Comiam também, todos juntos o *mbakuku* assado. Nossa alimentação era natural e simples: milho branco e amarelo (*avati morotĩ ha sa'yju*), fazíamos a farinha e a pipoca. Debulhava o milho branco e amarelo, socava no pilão, depois torrava, então saía o milho moído e torrado (*avati ku'i*).

A anciã ainda mostra que existia a prática do bem viver guarani e kaiowá, na concepção de que os seres humanos eram o centro de todas suas dimensões e nas relações que estabelecem com as demais sociedades, na ancestralidade e nas formas de lutar pela vida, concebendo que tudo está interligado na natureza com a dimensão da coletividade, onde um é feliz, todos estão felizes juntos. (INSFRAM e COLMAN, 2019, s/p).

Apesar de se deslocarem por diferentes lugares para caçar, coletar e pescar, os Guarani e Kaiowá não são nômades, mas bons agricultores e produziam abundantes

⁴ Dona Miguela Almeida, 80 anos de idade, nasceu em 5 de agosto, mãe do líder Ambrósio, já falecido, esposa do ancião Papito, Tito Vilhalva. Mora no Tekoha Guyra Roka, município de Caarapó. Conversa realizada em 17 de Agosto de 2019.

alimentos. (BRAND, 1997; MELIÀ, 2008). Para o cultivo da roça, os Guarani e Kaiowá escolhiam o melhor local para plantar, utilizavam o fogo na primeira limpeza da roça e, somente depois, terminavam a limpeza com facão, cortando apenas os brotos das árvores. Usavam ferramentas, como enxada, facão e foice e produtos naturais para combater as pragas, como cinza do fogo no combate das formigas. (FERREIRA LIMA, SANGALLI e RODRIGUES, 2017).

Essa prática ocorria durante a derrubada do mato. Escolhia-se um determinado local, cortavam-se algumas árvores, esperavam secar e as queimavam, e os galhos e troncos que sobravam eram retirados, aguardando a primeira chuva para começar a plantar. Os Kaiowá e Guarani tinham uma ferramenta tradicional chamada de *sarakua* (um pau em ponta), com o qual eram feitas as covas, onde eram plantados os diversos tipos de sementes tradicionais, como milho, melancia, feijão, amendoim, arroz, abóbora. Com a enxada, plantavam a rama de mandioca, sendo o cultivo da roça (*kokue*) de forma consorciada com outros produtos. A manutenção era mais prática, feita apenas com o corte dos brotos com facão, que serviam de adubo para a plantação. (FERREIRA LIMA, SANGALLI e RODRIGUES, 2017).

Segundo estes autores o tempo de cultivo nesse espaço dependia da fertilidade do solo, que, com o passar dos anos, se desgasta, e isso só era percebido pela diminuição na quantidade ou na qualidade do alimento produzido. Então, o solo do lugar era deixado em repouso para se recuperar. Enquanto isso, escolhia-se outro espaço para continuar o plantio dos cultivares. (FERREIRA LIMA, SANGALLI e RODRIGUES, 2017).

Nesse sentido, para os povos da etnia Paĩ Tavyterã⁵ ou Kaiowá, “a agricultura de subsistência é a principal atividade, e representa 80 por cento dos alimentos consumidos entre eles” (MELIÀ, GRUNBERG & GRUNBERG, 2008, p.114). Para estes autores, entre os Guarani, “a prática para o cultivo da roça ocorria após o término da queda das geadas (*ro 'y guasu*), começando o novo ano (*ombopyahu jevy ñande yvy*), em que a nossa terra se renova”. (MELIÀ, GRUNBERG & GRUNBERG, 2008, p.114). Segundo estes autores, o calendário agrícola acontece da seguinte forma:

⁵ Os Kaiowá do Mato Grosso do Sul são conhecidos como Paĩ-Tavyterã no Paraguai e são de uma etnia específica entre os Guarani, os quais foram descobertos em 1750-60. Os atuais Paĩ são descendentes dos Caaguá, séc. XVII, e também dos Itatín – séc. XVI e XVII. (MELIÀ, GRUNBERG & GRUNBERG, 2008).

Em agosto, quando floresce o ipê amarelo (*tajy sa 'yju ipotyha*), plantam-se *avati morotiĩ* (milho branco), dando início ao ciclo agrícola. O mês de outubro, para os Paĩ Tavyterã, refere-se ao mês da penúria, de comer mal (*karuvai*), isso se estende até a colheita do *avatiky* (milho verde), a partir da segunda quinzena de novembro. (MELIÀ, GRUNBERG & GRUNBERG, 2008, p.114).

Estes autores também descrevem o período das festas:

Na época do *avatiky* (milho verde) é tempo de festa (*arete*) em que há numerosos convites para beber xixá (*avatikyry*), que se estende até o fim de março, partilhando a abundância de comida, que facilita a extensão da vida social (MELIÀ, GRUNBERG & GRUNBERG, 2008, p.114).

Melià, Grunberg & Grunberg (2008) também relatam que, “no mês de abril, geralmente começam os trabalhos de desmonte e preparação dos novos roçados. No mês de junho e agosto seguem o tempo da direção do vento, colocam fogo no roçado (*ohapy kóy*). Os meses de março a agosto são também os meses de oferta de trabalho (*changa*)”. (MELIÀ, GRUNBERG & GRUNBERG, 2008. p. 114).

Segundo os anciãos das comunidades guarani e kaiowa, a principal recomendação para obter uma boa cultura era guardar sementes; para não perder a época do plantio, eram guardadas em cima do fogo, pois a fumaça as protegia dos insetos. Também o uso da cosmologia (fases da lua, posição da constelação no céu) era fundamental para definir o momento de plantar e colher. (FERREIRA LIMA, SANGALLI e RODRIGUES, 2017).

No preparo dos alimentos não utilizavam sal e óleo, a base alimentar era o milho, sendo que a mandioca era, principalmente, assada, torrada e cozida. O consumo da carne era prioritariamente assada. (FERREIRA LIMA, SANGALLI e RODRIGUES, 2017). Isso também é relatado pela *Ñandesy* Miguela:

Antigamente, nós Guarani e Kaiowa não ficávamos doentes, pois na nossa alimentação não tinha sal, nem gordura (óleo), somente *vaka nhandy ha kure nhandy* (óleo de vaca e de porco). Sal faz mal, dá dor no peito a comida era feita com calma, no fogo com lenha, não podia conversar, nem fazer a comida com braveza, se fizesse assim, o fogo fazia as pessoas ficarem doentes. Fazia-se o *hy'a* (um prato de porungo, *ojapo hy'a okaru haguã* (prato de porunga para comer as refeições). Não comíamos arroz, só *fechão puku*, *fechão choperi*-manteka (feijão tradicional, vagem grande), quebrava, tirava uma lata, uma bacia, torrava o milho, fazia o *avati ku'i* (milho moído) e comia com feijão. Hoje o tempo está feio, estamos comendo só veneno. (*Ñandesy* Miguela Almeida, 80 anos, da Terra Indígena Guyra Roka)

O sentido e o significado da produção agrícola são vistos, pelos Guarani e Kaiowá, totalmente diferentes do que conhecemos atualmente com o agronegócio, que visa apenas o lucro para poucas pessoas. Para os Kaiowá e Guarani, segundo sua cosmovisão, todos os alimentos colhidos pela comunidade eram para subsistência das famílias e o restante era doado ou trocado, ocorrendo a reciprocidade entre eles: dar, receber, trocar e retribuir. Esse modelo de produção agrícola voltado para a economia de subsistência entre os Guarani e Kaiowa acontece através dos laços de reciprocidade e solidariedade humana, assim como os povos da etnia Paĩ Tavyterã do Paraguai. (MELIÀ, GRUNBERG & GRUNBERG, 2008). Os autores seguem sua reflexão ao afirmar que:

A economia Paĩ é uma economia de subsistência, a base da agricultura, é um regime de produção, no qual a circulação dos bens se faz através da distribuição, redistribuição e reciprocidade. Essas relações de economia se manifestam como relações sociais, e unidades de produção e consumo sendo idênticas e parcialmente coletivas. (MELIÀ, GRUNBERG & GRUNBERG, 2008, p.109).

A reciprocidade, para os Guarani e Kaiowá, significa: *jopói* e *potyrõ*. O *jopói* significa a reciprocidade individual, a singularidade da mão estendida e aberta à outra, que lhe retribui. O *potyrõ* (ou *pytyvõ*) significa juntos, todos unidos. Cada uma das palavras mostra desapego em sua própria etimologia. Imagina-se que, ao serem evocadas, surge um sentimento de realização e alegria, de alimento, de esperança, um sentimento de abertura ao que chamamos de amizade e confiança. Esse valor que nasce de ambos os conceitos, antes de ser definido como amizade e confiança, é, antes de tudo, um sentimento de humanidade e reconhecimento dessa humanidade em mim mesmo e no outro. (MELIÀ & TEMPLE, 2004).

Nesse sentido, Melià afirma que, ainda hoje, segue muito presente o sistema de intercâmbio de produtos e coisas, que se rege pelo dom. Assegurada a subsistência familiar, tem-se ainda algo ou muito para dar. Este é o sentido da festa, no verão, quando é abundante a colheita do milho, da mandioca e de outros produtos, como a batata, feijão e abóboras, que são frequentes nas festas. (MELIÀ, GRUNBERG & GRUNBERG, 2008)

A festa guarani não é somente para o consumo de excedentes, é o motivo para renovar relações de amizade e de trabalho em comum. Sem festa, a produção baixa sensivelmente. A palavra *jopói*, comum a todos os povos guarani, significa abrir as mãos

mutuamente. Esta é a lei fundamental da economia guarani. (MELIÀ, GRUNBERG & GRUNBERG, 2008). Neste sentido, Lévi-Strauss (2003, p 92) considera:

Dons recíprocos ocupam um lugar importante nas sociedades primitivas. Esta forma primitiva das trocas não tem somente, nem essencialmente, caráter econômico, mas coloca-nos em face do que se chama, numa expressão feliz, “um fato social total”, isto é, dotado de significação social e religiosa, mágica e econômica, utilitária e sentimental, jurídica e moral, simultaneamente. (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 92)

E o autor segue sua reflexão, trazendo mais elementos para compreendermos estas dinâmicas em torno da reciprocidade:

Na costa Sul da Nova Guiné, os indígenas empreendem longas viagens para executarem uma operação que, do ponto de vista econômico, parece totalmente destituída de significação. Trocam animais vivos. Igualmente nas trocas que acompanham o casamento Yukaghir⁶, os pais que receberam uma rena retribuem com outra. É que, com efeito, a troca não produz um resultado tangível, como no caso das transações comerciais de nossa sociedade. O lucro esperado não é nem direto nem inerente às coisas trocadas, como são o lucro de dinheiro ou o valor de consumo. Para o pensamento primitivo, há na verdade outra coisa no que chamamos um “bem” diferente e daquilo que o torna cômodo para seu detentor ou para seu negociante. Os bens não são somente comodidades econômicas, mas veículos e instrumentos da realidade de outra ordem, potência, poder, simpatia, posição e emoção. (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 94)

Ainda hoje, entre os indígenas da aldeia Bororó encontra-se muito presente o sistema de trocas e intercâmbio de produtos e coisas. Deslocando-se de suas aldeias, fazem o percurso do anel viário descendo a Rua Kaiowa, sentido centro, praticando o sistema de reciprocidade, coletando e trocando alimentos e coisas. Exemplo: trocam espigas de milho e raízes de mandioca por roupas, sapatos, pratos e painéis. Isso acontece também na Rua Monte Alegre, sentido centro, fazendo o mesmo processo, coletando e trocando. (INSFRAM, COLMAN, 2019, sp)

Tratando-se de Guarani, para JOÃO (2011) e PEREIRA (2016), a produção agrícola significa reciprocidade e trabalho em coletividade e eles têm competência e técnica para preparar o solo, plantar e colher, conhecer a época de plantio, quem deve plantar, como plantar, quem deve colher. Portanto, dar e receber é um aspecto importante na vida dos Guarani; é a chamada ‘economia de reciprocidade’, mediante um processo de comunicação e ritual dos bens, dando e recebendo bens gratuitos.

⁶ Um povo da Rússia, localizados na Sibéria Oriental.

Atualmente, no século XXI, a cosmovisão dos povos indígenas Guarani e Kaiowa está em processo de transformação: algumas famílias deixaram de ser plantadores de quintais, adotaram o modelo de monocultura, cultivando soja, milho, ou arrendando suas terras para terceiros. Resulta disso a erosão genética, empobrecimento de saberes tradicionais e perda da biodiversidade. (PEREIRA, 2016).

Por isso, hoje, poucas famílias produzem alimentos tradicionais e, ainda, com poucas variedades. O cultivo é feita na roça, utilizando técnicas que agridem o meio ambiente, tais como o uso do fogo, do trator, de fungicidas e herbicidas, além do uso de fertilizantes industrializados, compactando o solo e contaminando a água, o solo e o ar. Há muita dependência do órgão governamental, FUNAI, para o sustento das famílias e da própria prática da agricultura, com relação a máquinas, combustível e sementes.

Esta situação tem cerca de 50 anos apenas, e muitos idosos ainda viveram no modelo tradicional de vida. Em seu relato, dona Floriza afirmou que ainda se considera um esteio para sua família extensa, é uma *jekoha rusu*.

Eu criei e eduquei 77 filhos, e, naquele tempo, nenhuma criança ficou desnutrida. Vovô *ka'agwy* (vovô do mato) também pertencia ao tempo do *jehoka*, *ymãguare*, iam no *ytaipa* (antigamente iam no rio), chamado de *Taguarypymã*. Todas as mulheres iam buscar água no *ygua* e usavam um *ry'akwa gwasu* (porunga grande como vasilha).

Esta *Ñandesy* contou que, nesse rio, as mulheres lavavam roupas, buscavam água e tiravam os peixes. Para pescar, antigamente (*ymaguare*) usavam a parte de cima do machado (*ita imbe*), cortavam a *takwara* e faziam uma ponta para fazer o *guyrapa* (arco de flecha); para fazer o gancho (*yvyra potaĩ*), usavam o *karagwata* de *imbira* e, como isca, usavam o milho saboró socado. Dessa forma era fácil pegar os peixes, pois existia grande variedade de peixes.

Dona Floriza relembra com lucidez que, antigamente, no *tekoha ymãguare*, os Kaiowá se cumprimentavam com canto e reza: no momento dos cumprimentos, as pessoas iam se apresentando com *Mba'e rupi* e *Reguahe*. A fala de antigamente, a forma, o jeito de se comunicar - *nhe'ẽ reko avaete ymãguare* -, sempre era introduzido com canto e reza.

No tempo passado, a avó - *jari ka'agwy* - de dona Floriza pedia para ela fazer a isca do peixe, cantando assim: *Tereho katu ejapo nde xipa. Itumbyre rupi araka'e*. Ela lembra também as palavras do convite para ir pescar: *Jaha japikypói* (ir tirar os peixes), aí

colocava o *mynaku* (balaio) nas costas e levava *chipa ytumbýre* (chipa feita de milho saboró). Era assim que acontecia o *jekoha*.

As palavras desta *Nhandesy*, descritas acima, mostram implicitamente os pilares da cultura dos Guarani e Kaiowá. O canto, a dança, a educação, os alimentos, a língua indígena (*nhe'ẽ reko, avaete ymãguare*), têm importante papel no modo de vida do povo.

No segundo momento da entrevista, dona Floriza me explicou que 'roça', em kaiowá, chama-se *ka'a rupa* (cama das plantas). Ela contou que, no primeiro momento, escolhe-se o lugar, onde serão plantados os alimentos tradicionais; logo em seguida colocam-se as sementes em frente ao *yvyra'i* para batizar. A palavra *yvyra'i* identifica um aparato sagrado, usado pelos rezadores, feito com dois paus fincados no chão e ligados por cordões enfeitados.

Após esse momento inicia-se o *omboyvysota*, o plantio das sementes crioulas tradicionais no espaço batizado. O *nhanderu* pega três sementes de milho saboró, de abóboras e de feijão *mbakuku*, e está pronto para começar o plantio.

Depois de alguns meses, quando os alimentos tradicionais da roça já estão bons para colher (*itymbýre*), as *nhandesy kwéry* (rezadeiras) avisam para todas as mães, crianças e jovens, que já está bom o milho para ser colhido (*iporamã xe avati ja'u haguã*). Inicia-se, então, o canto às sete da noite e vai até as cinco horas da manhã. A partir de uma hora da madrugada, a reza e o canto são interrompidos para tomar mate, quando são passados alguns ensinamentos (*nhembo'e*) para o futuro.

A partir das cinco horas da manhã, eles vão para a roça e gritam "*Jaha xe ka'a rupa*", e colhem o milho e os outros alimentos tradicionais, trazendo-os para a casa de reza, para batizar o milho. Aí acontecem os cantos, danças e rezas que compõem os rituais do *jerosy puku*, *jerosy mbuky* e *guaxire*, finalizando com o canto *omopapa, jaropapa jaropapa, itymbyrete jaropa*.

Nesse contexto dos Guarani e Kaiowá, Isaque João (2011, p. 29) aponta que "o milho saboró é considerado um cereal sagrado, pois é através de sua representação que se realiza o ritual denominado *jerosy puku*. Esta cerimônia só pode ser realizada se tiver a *xixa* derivada do milho branco, sem açúcar, para dar força às palavras ditas por meio do canto".

O conceito de roça tem sido abordado frequentemente nesses contextos pelos mais velhos da comunidade, as *nhandesy* e os *nhanderu*. Segundo a tradução de Isaque João (2011, p. 2), por meio desse ritual, “o milho se torna apto para ser consumido socialmente, também servindo como forma de reafirmação do modo de ser Kaiowá e para o fortalecimento das relações sociais entre membros de uma mesma comunidade e aliados de outras comunidades indígenas”.

O Sr. Sebastião Arce também conceitua a roça, assim explicitando:

Roça - *xe kóy*. A roça é alegria para nos indígenas, é comida tradicional, sempre plantava um pouquinho em cada lugar, um pouquinho de cada alimento: *avati moroti*, *jety*, arroz e mandioca, usava um *sarakwa* e um *pikwa*. Com o *sarakwa* as sementes ficavam mais firmes na terra. A comunidade chamava o cacique tradicional para batizar a terra, marcava o espaço em cruz. Antes as famílias viviam com muita gente, rezavam na cruz, só depois plantavam. Quando vem a colheita, inicia o processo do ritual novamente. As mulheres colocavam os alimentos no *ajaka* (balaio), com batatas, abóbora, milho, que traziam para batizar; e só comiam depois do batismo. Naquela época, os alimentos eram naturais, sem veneno.

No entendimento do senhor Sebastião, ao se referir à vida na roça de antigamente, “Os Guarani e Kaiowá eram mais alegres, felizes, andavam, caçavam e faziam festa. Aqui nesse lugar, na Bororó, sempre saía o *jerosy puku*”.

Os autores Eliel e Pereira (2021, p.14) definem a roça - *kokue* – como um “lugar de relações densas e intensas entre o *nãnderu*, plantas e animaisⁱ e seus respectivos guardiões”:

A roça, espaço de sedução, é pulsante de vida, ambiente de viver e estar –*oiko* – de diversos seres, que assumem a forma de tubérculos, cereais, folhas e frutos. Radicam-se na roça como resultado da “convivência” com o promotor da roça – *kokue jára* -, que demonstrou ser capaz de interagir com os guardiões e de realizar o encantamento das espécies para se fixarem no roçado e aí realizarem sua proliferação estratégica. A roça é local do encontro – *aty* – das plantas, por meio do que denominamos de cultivo, mas que, para o Ava, implica num procedimento muito mais complexo, possibilitando colorir e embelezar a terra – *ombojegua yvy* -, acentuando a riqueza da biodiversidade e da sociodiversidade do *tekoha*.

A partir de toda esta simbologia e significados que a roça tem, é que gestamos, coordenamos e executamos o projeto de produção de alimentos na escola, como uma experiência alternativa, o qual será descrito no próximo item.

3.2 Experiências alternativas de produção de alimentos

A experiência do projeto “**Bem Viver e Agroecologia**” - coordenado pela professora Sandra Procópio e pela autora da presente dissertação, Maristela Aquino - foi desenvolvida na comunidade indígena guarani e kaiowá da aldeia Bororó, com grupos de pais e alunos da escola. Ao iniciar o debate, na segunda roda de conversa do projeto, iniciamos um diálogo, a partir da seguinte questão: “**O que podemos fazer aqui na escola para melhorar a alimentação e ajudar a mudar a realidade?**”. (PROCÓPIO, INSEFRAM, 2017, s.p).

Depois de longo diálogo e reflexão, o grupo de discussão sugeriu 14 propostas alternativas, propondo a conscientização e ação, como segue:

1. Conscientizar os pais e estudantes sobre esse trabalho;
2. Abrir a porta da escola para a comunidade;
3. Trazer os anciões para nos abençoar com sua sabedoria;
4. Plantar mudas frutíferas e nativas de crescimento rápido e sombreamento;
5. Fazer oficinas com os estudantes;
6. Envolver-se para aprender e para ensinar agroecologia, envolvendo os pais e todos da comunidade;
7. Envolver os estudantes da comunidade que estão concluindo ou já concluíram a graduação para dar retorno de seu novo conhecimento à comunidade;
8. Intercambio e trocas de sementes;
9. Visitas e recuperação das nascentes;
10. Implementar horta e roça na escola e ir abrangendo a comunidade;
11. Valorizar a escola: ambiente alegre e colorido;
12. Explicar sobre alimentação com veneno e sem veneno;
13. Transformar as práticas de plantio em conteúdo para os professores trabalharem o aprendizado em sala de aula, relacionando teoria e prática;
14. Fazer novamente a prática dos mutirões entre nós todos, porque sempre existiram antigamente. (PROCÓPIO, INSEFRAM, 2017. s.p)

Ainda durante a segunda roda de conversa, no âmbito deste projeto, um aspecto chamou bastante a minha atenção, que surgiu nos momentos de escuta e visitas e, principalmente, nas falas do Sr. Ricardo Arce, sobre o contraste entre o velho e o novo, entre o *ymãguare* e agora. Ele nos contou que antigamente eles coletavam mel, pescavam e caçavam animais. Os Guarani, tradicionalmente, comiam o coró do côco, que se chama *puku* (mais conhecido por *mbuku*). Também comiam uma fruta do mato chamada *gwambype* (parecida com *aratikũ*), bem docinha e com bastante caldo. Tinha guariroba no mato, fruta para fazer suco, e a fruta do pindó, que colocava no pilão, socava bem e tirava o sumo, coava e colocava mel de jateí.

Além disso, também havia, no mato, uma diversidade de frutas nativas, como uma laranja azeda chamada *gwakuri*, além de muito *jatobá* e *jarakatia*, uma espécie de mamão do mato, que se colocava embaixo das cinzas para ficar mole. Outra fruta nativa

era chamada *jatayva*, uma amoreira do mato. Havia bastante jenipapo, que também é remédio e de onde se tira o corante para as artes. Seu Ricardo Arce também narrou que, antigamente, as crianças levantavam cedo e iam para a roça ajudar os pais. Mas hoje as crianças acordam cedo e têm que ir para a escola. Antes dependiam dos alimentos das matas e hoje dependem dos alimentos da cesta básica. (PROCÓPIO, INSFRAM, 2017, s.p)

Nestas reflexões sobre agroecologia e bem viver guarani e kaiowá, outro aspecto chamou a atenção na fala de dona Floriza: a alimentação adequada para as gestantes:

Antigamente existia uma senhora chamada vovó *Ka'agwy*, uma guardiã da tradição que cuidava especialmente das mulheres grávidas e que cultivava alimentos especiais para gestantes. E ela tinha como objetivo nutrir a mãe para a hora do parto. Ela conhecia os segredos dos melhores alimentos para quem iria parir. (PROCÓPIO, INSFRAM, 2017, s.p).

Dona Floriza ainda demonstrou preocupação do fato que, atualmente, as mães e as crianças estão desnutridas.

Enfim, essa experiência foi desenvolvida em vários passos: “desde a escuta aos mais velhos até o trabalho com a sala de aula, as roças e horta na escola, os quintais nas casas, as viagens de intercâmbio, momentos de avaliação, de planos, de revisão de planejamento”. (PROCÓPIO, INSFRAM, 2017, s.p).

Outro aspecto considerado pelo grupo como ponto alto e muito importante foi a realização do mutirão, que será descrito adiante. A figura a seguir ilustra um desses momentos.



Foto 8: Mutirão realizado na Escola Municipal Indígena Lacui Roque Isnard, 2016. (Maristela Aquino Insfram)

No momento seguinte do projeto, analisamos a área do entorno do prédio escolar para verificar o que a escola já possuía. Havia um bananal e um espaço cercado onde antes fora uma horta. Tratamos, então, de dialogar com a comunidade para organizar o trabalho em forma de mutirão. Em uma das reuniões, o mutirão havia sido lembrado como um método de trabalho que funcionava muito bem, especialmente em tempos antigos, onde a comunidade era mais agregada. Os mutirões serviam para reunir as pessoas, para rezar e depois plantar, rezar e depois colher, ou simplesmente reunir todos para comerem juntos nas festas. A maioria das pessoas que estavam na atividade recorda da festa do milho - *Jerosy Puku* -, como sendo considerada a festa mais importante. (PROCÓPIO, INSFAM, 2017, s.p)

A realização do mutirão entre os Guarani e Kaiowá, para plantar, rezar e colher, e também para finalizar com a festa do milho - *Jerosy Puku*. Isaque João (2011) conceitua esta festa como:

Um ritual realizado nas comunidades indígenas e no entendimento dos Kaiowá, este ritual é de grande importância para a continuidade da produção do milho saboró e de todos os produtos agrícolas por eles cultivados tradicionalmente. Por meio deste ritual, o milho se torna apto

para ser consumido socialmente, também servindo como forma de reafirmação do modo de ser kaiowá e para o fortalecimento das relações sociais. (JOÃO,2011, p. 10)

Seguindo na descrição da experiência do projeto, depois de terem sido consolidadas, nos grupos de estudos, as discussões e reuniões, chegou o momento de colocar em prática os conceitos reaprendidos e/ou revitalizados pelo grupo. Foi realizado o primeiro mutirão com as lideranças, professores, pais e alunos. As coordenadoras do projeto relatam:

Realizamos o primeiro mutirão. No dia, havia lideranças religiosas locais, voluntários da comunidade, professores, e estudantes de graduação que vieram para ajudar o trabalho do dia, além de conhecer a realidade. O dia teve início com Jehovasa (reza) para abençoar o dia de trabalho e as plantações. (PROCÓPIO, INSEFRAM, 2017, s.p).

As autoras relatam que, no momento do mutirão, houve o desenvolvimento de algumas ações propostas pelo grupo, como:

O bananal foi desbastado de acordo com a orientação, procurando referenciais na linha agroecológica, de sempre deixar 3 mudas na mesma cova. A horta foi remexida, reorganizados os canteiros, colocado adubo, e um pequeno pedaço com sombrite. Além disso, também foram plantadas cerca de 40 mudas frutíferas em torno da escola, para alimentação e sombra para as crianças. (PROCÓPIO, INSEFRAM, 2017, s/p)

A figura, a seguir, registra a atividade de arborização da escola, em 2016. Fiquei surpresa com o grande empenho das crianças durante os trabalhos :



Foto 9: Arborização na Escola Lacui Roque Isnard/Mutirão. 2016. (Maristela Aquino Insefram)

Nos dias atuais, as crianças e os pássaros já desfrutam das árvores, como sombra, espaço alternativo pra brincar, e até os adultos se reúnem nestes espaços transformados depois de 5 anos. A seguir, apresento a foto das mudas plantadas em 2016, como estão em 2021:





Foto 10 e 11: Arborização na Escola Municipal Indígena Lacui Roque Isnard, 2021

Nesse processo de teoria e prática, o grupo estudou a realidade da escola, dialogou com a comunidade e se conscientizou sobre a importância da agricultura tradicional guarani e kaiowá. As coordenadoras relatam:

Fomos estudando a realidade da escola, e fazendo diálogos com o diretor sobre a importância da roça como um espaço de experimento, um pequeno laboratório ao ar livre, onde as crianças pudessem mexer com a terra, trocar experiência sobre a arte de cultivar a mandioca, milho, batatas... revitalizar os saberes que tinham no passado e ao longo do tempo foram se perdendo. Contribuir para conscientizar sobre a importância da roça, como um elemento importante para ajudar no combate à fome. (PROCÓPIO, INSFRAM, 2017, s.p)

De acordo com os diálogos obtidos nesse contexto, as autoras informam que esta escola tinha “uma parceria com um programa chamado “Saberes Indígenas”, que é um processo de formação continuada. Os dois projetos estão em sintonia, na linha da filosofia indígena”. Na minha visão, enquanto educadora, além do mutirão também houve momentos de conscientização e participação significativas na vida das pessoas que circulam nesse espaço da comunidade. O grupo de estudiosos conseguiu levar os professores e lideranças para discussões e debates em outros espaços e, com isso, trouxe pequenos projetos voluntários, mas com grande significado para a comunidade.

Outra atividade importante foi a participação de professores e lideranças na Feira de Juti, uma feira anual para troca de sementes, estudos e comercialização de produtos da agroecologia. Houve várias experiências de trocas importantes nesta feira. Após articulação e troca de experiência com o projeto “Multiplica - Guardiões de Sementes”, realizamos a implantação de uma pequena área experimental de SAF (Sistema Agroflorestal) na casa de uma das lideranças da aldeia Bororó, Sr. Pedro Arce.

Fizemos visitas às famílias do entorno da casa do Sr. Pedro, dialogando sobre como plantavam antes. Houve roda de conversa sobre as histórias antigas de como eram as roças, os mutirões, como se organizavam. Também conversamos sobre a recuperação das sementes tradicionais, tendo como referência o cuidado tradicional que se deve ter com elas, além dos cuidados com os recursos naturais, as florestas, as águas e a terra, como elementos centrais. Aproveitamos para fazer uma importante reflexão sobre o lixo e a monocultura. O SAF foi considerado como um banco de sementes tradicionais e crioulas. Esta experiência aconteceu durante cinco dias, com visitas, rodas de conversa, diálogos, experimentos na mata, plantio em forma de mutirão, coleta de resíduos orgânicos da natureza, conscientização sobre alimentos e saúde, filmes educativos para crianças e jovens. Também houve momentos da troca de sementes com a comunidade, restabelecendo a relação entre alimento e cultura. (PROCÓPIO, INSFRAM, 2017, s.p)

Sabemos que, historicamente, quando as escolas foram implantadas em áreas indígenas, as línguas e a tradição oral, os saberes e as artes tradicionais dos povos indígenas foram discriminados e excluídos da sala de aula. A função da escola era fazer com que os estudantes desaperdessem sua cultura e deixassem de ser indígenas.

Atualmente, a Escola Lakuí vem sendo pensada e elaborada de acordo com os anseios da comunidade, cujos conteúdos partem de tema gerador, baseado numa

situação problema, e se organizando com projetos coletivos. Este projeto da Agroecologia na Escola veio ao encontro dos saberes guarani e kaiowá e da sua realidade social, histórica e cultural.

Outro material de apoio que a escola possui é o Referencial Curricular Nacional Para Educação Indígena. Segundo RCNEI (BRASIL, 1998, p. 93), “a terra é, para muitos povos indígenas, a mãe que gera e alimenta a vida”. Neste sentido, pela cosmovisão guarani e kaiowá, a terra e as sementes são vida. Ou seja, a Terra é a mãe que gera e alimenta a vida, é o respeito pela conservação da fauna e da flora.

O RCNEI (BRASIL, 1998) reconhece os diversos trabalhos que os povos indígenas vêm desenvolvendo/têm desenvolvido para a contínua conservação da fauna e flora e para manter o equilíbrio da natureza, sendo esses conhecimentos herdados e repassados pelos ancestrais. Ou seja, esses trabalhos coletivos e projetos agroecológicos fazem parte da cosmovisão guarani e kaiowá. O RCNEI menciona que “as técnicas rústicas e manejos diferenciados da agricultura guardam os segredos dos povos. As roças, os plantios, as coletas, as capoeiras, que funcionam como renovação e armazenamentos de alimentos, significam muito para esses povos” (Idem, p. 94).

Ou seja, para os Guarani e Kaiowá, essas crenças religiosas, esse profundo acreditar na terra, nas sementes, na água, na floresta, no fogo, nos corpos celestes e nos rituais, para que o mundo continue funcionando normalmente, são aspectos importantes dessas relações, e têm grande importância na vida do povo.

Correlacionando a reflexão sobre a biodiversidade e a cosmovisão guarani e kaiowá, descrita acima, há uma fala que me chamou muita atenção. Um indígena poetiza: “Olhando para o universo, na parte de cima da floresta, ouvindo os ruídos do balançar das árvores / floresta, quando o vento sopra, a floresta dança, em forma de balé”.

Este olhar de crenças, de raízes profundas da ancestralidade indígena dos saberes ancestrais, produzem momentos de encanto e de profundo respeito pela biodiversidade da fauna e da flora. Ou seja, somos partes da mãe natureza. Enfim, “a diversidade é frágil e precisa de conscientização, por meio da escola e dos meios de comunicação mais modernos existentes, para garantir a continuidade da vida e sua relação com o ser”. (RCNEI, 1998 p. 94)

Por fim, as coordenadoras do projeto relatam que suas atividades possibilitaram

trabalhar importantes temas que transformamos em conteúdos para os estudos nas salas de aula, como: luta e direito à terra, soberania popular, sementes crioulas, cultivo de plantas, horticultura, agricultura indígena, abundância ou escassez dos alimentos, os impactos e as transformações ambientais na comunidade, benefícios ou problemas causados pela introdução de novas tecnologias, a conscientização da importância dos alimentos tradicionais, o reconhecimento dos alimentos nativos da comunidade, o resgate de hábitos alimentares saudáveis. (PROCÓPIO, INSFRAM, 2017, s.p)



Foto 12: Projeto na Escola/ Horta. 2017. (Maristela Aquino Insfram)

Assim, houve vários momentos de mutirão, com a presença e a participação das principais lideranças e da equipe escolar, com professores alunos e alguns pais. Houve várias visitas ao projeto, entre as quais, de estudantes de duas universidades públicas (FAIND – Faculdade Intercultural Indígena - e UEMS - Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul) e também a participação de uma caravana de estudantes de diversos países, para conhecer a comunidade e fazer intercâmbio.

Resumindo: no decorrer do ano foram acontecendo diferentes ações - cultivamos a horta escolar, trabalhamos a questão da terra, das sementes e da vida, arborizamos a escola, houve a participação das lideranças e professores, dos idosos representantes da nossa tradição na comunidade (*nhandesy* e *nhanderu*). (PROCÓPIO, INSFRAM, 2017, s.p)

Ficou evidente que os momentos de estudos, aliando teoria e prática, contribuíram pedagogicamente de forma positiva, pois a revitalização e valorização dos conhecimentos agroecológicos, indígenas e do bem viver guarani e kaiowá foram transformadas em práticas pedagógicas indígenas, auxiliando os professores no processo de alfabetização, letramento e conscientização dos estudantes.

Ao longo deste processo com o projeto, que percorremos com a escola, os alunos e a comunidade, sentimos os efeitos das práticas e da concepção do *nhande reko*, da *yvy marane ÿ* (terra sem males) e do bem viver guarani e kaiowá. Todos esses conceitos estão interligados, pois fazem parte do ser indígena e da produção de um sujeito que retoma e reafirma sua identidade, e que produz a pessoa guarani e kaiowá como um defensor e preservador do meio ambiente em que vive.

Em entrevista, Edna de Souza - da etnia guarani, antiga professora e moradora na Aldeia Jaguapiru, RID – MS -, discorreu sobre o papel da escola para a solução dos problemas alimentares da população indígena: “A escola seria um dos braços para conscientizar e trazer discernimento para essa nova geração que está em sala de aula, para um futuro não muito distante, para eles voltarem às práticas de roças tradicionais, em busca de alimentos, para aqueles que ainda têm um pequeno espaço de terra para plantar”. Entretanto, segundo ela, para isso acontecer, seria “necessária uma conscientização grande por parte da criança; mas nem todos conseguirão entender, porque nem todos têm a identidade definida”.

Nas considerações de dona Edna de Souza, “quando se tem o domínio da identidade definida, cultura e língua, o indígena encontra o equilíbrio. Quando se tem essas três partes bem definidas - identidade, língua e o conhecimento da cultura - o povo indígena vai para o enfrentamento, que seria voltar para as práticas das roças tradicionais”. Ela reitera que seria um grande enfrentamento, “porque a aldeia está tomada de plantios de soja, agrotóxicos, venenos”. Segundo dona Edna, “dói muito ver lideranças tradicionais, de práticas tradicionais, arrendando seus territórios para o plantio de soja, [que] em períodos de plantio, passam veneno”.

Para arrematar, esta professora cita uma fala do seu pai, Marçal de Souza: “Só ocorre mudança dentro de uma comunidade quando há verdadeiros idealistas, que sentem na sua alma o sofrimento do outro; aí há transformação”. Dona Edna menciona que, para isso, há necessidade de sensibilidade, de identificação com o outro e de respeito.

Nesse sentido, recorrendo às reflexões de dona Edna, me questiono: Qual o aluno que estamos formando? - Um predador do meio ambiente, um ser capitalista? Ou um defensor do meio em que vive, incluindo seu território, cultura, língua indígena, sementes, alimentos, águas e florestas?

Foi pensando nestes alunos e no futuro do povo, que idealizamos e desenvolvemos o Projeto Agroecologia na Escola. Após as experiências vivenciadas com os alunos, no decorrer do ano elas foram se multiplicando e se disseminando pela comunidade. Houve diálogos e momentos de troca de sementes crioulas na comunidade, fortalecendo a reciprocidade guarani e kaiowá. Houve também a implantação do SAF na casa de uma das lideranças indígenas do local, o Sr. Pedro Arce. (PROCÓPIO, INSFRAM, 2017, s.p)

Com os conhecimentos adquiridos no projeto da escola e na vivência proporcionada pela participação na implantação do SAF, um dos nossos estudantes também quis levar a experiência para sua casa. Nosso aluno Rosenildo Arce, de 17 anos de idade, da etnia guarani kaiowá, desenvolveu, na terra de sua família extensa, uma área experimental de SAF, com trabalhos de recuperação do solo, usando adubos verdes, troncos e folhas de bananeiras, palha seca, madeira seca e em decomposição, folhas verdes de leucena, plantação de alimentos nativos e um banco de sementes tradicionais e crioulas, incluindo sementes de adubo verde. (PROCÓPIO, INSFRAM, 2017, s.p)

Como avaliação das coordenadoras do projeto, após um ano sendo desenvolvido na escola, embora ainda em estágio inicial, fomos convidadas para apresentar a experiência para a SEMED - Secretaria Municipal de Educação -, com o objetivo de estabelecer um diálogo com a Prefeitura, que faz a gestão das nove escolas indígenas no Município de Dourados, através da Secretaria de Assuntos Indígenas de Dourados, com apoio pedagógico da Faculdade Intercultural Indígena e dos demais apoiadores. (PROCÓPIO, INSFRAM, 2017.s.p).

Assim finalizo a descrição do projeto “Práticas Pedagógicas do Bem Viver: Agroecologia na Educação Indígena”, que ocorreu na Escola Municipal Indígena Lacuí Roque Isnard, na Terra Indígena Bororó, no Município de Dourados-MS, desde meados de 2016 até o presente momento. Nestes três anos decorridos, até os dias de hoje, foi colocada em prática toda teoria que estudamos. Foram momentos de plantio, colheita, alfabetização e letramento no contexto de sala de aula.

Em 2017 e 2018, o projeto possibilitou a recuperação, revitalização do que está adormecido na essência indígena, dos conhecimentos e práticas ancestrais, direcionando a agroecologia e práticas de bem viver guarani e kaiowa como alternativa para a atual problemática da fome. Sendo assim, houve vários momentos de trabalho coletivo, em todas as etapas, desde o preparo do solo, plantio, colheita e incorporação dos produtos da roça na merenda escolar, aprendizados mútuos entre todos da Escola.

No ano de 2017 houve a preparação do solo para o plantio de variedades de ramas de mandioca e milho pipoca, batatas, abóboras, adubos verdes (feijão de porco, feijão mucuna cinza e feijão andu). Até 2019, havia sido plantada uma horta e colhidas hortaliças, que também foram acrescentadas na merenda escolar.

Na parte mais distante da área escolar, havia uma parte de terra, onde o solo estava ocioso, degradado, compacto, sem produção nenhuma, apenas com capim braquiária. Em forma de mutirão com os colaboradores e amigos da escola, foram feitos vários experimentos de recuperação natural. Sabemos que a recuperação do solo, neste método, demanda ação contínua e permanente.

Segundo Paulo Freire, a palavra geradora precisa ser selecionada de acordo com seu teor de representação da realidade linguística do educando, de sua gradação fonêmica e produtividade silábica e, ao ser decomposta em sílabas, possui a combinação das mesmas, para a criação de novas palavras com significado, pois se entende que a mera junção de sílabas pode formar palavras vazias, mas só as plenas de significados são verdadeiras palavras (1974, p. 135).

Sendo assim, nessa linha de pensamento, a alfabetização e o letramento acontecem no contexto sociolinguístico dos alunos, a partir do tema gerador e das palavras geradoras vivenciadas no projeto “Práticas Pedagógicas do Bem Viver: Agroecologia na Educação Indígena”, como: *avati*, *jakaira*, *kokue*, *avati morotĩ* (milho branco), *avati sa'yju* (milho amarelo), *avati pytã* (milho vermelho), *fexão* (feijão), *andai* (abóbora), *jety* (batata), *takuare'ẽ* (cana), *pakova* (banana) *ka'aguy* (floresta, matas), *ysyry* (água, rio), *yvy* (terra-solo), *tembi'u* (alimentos, comida), *ra'yikuera* (sementes), *yva aju* (fruta madura), fome, cesta básica, *teko*, *teko porã* (viver bem), desmatamento, *tekoha*, *kumanda ra'y*, *avati ra'y*, sustentabilidade, dentre outras.

A imagem a seguir registra a presença do diretor, que sempre apoiou a iniciativa, em conversa com Sandra Procópio e demais membros da comunidade escolar, participando deste momento de oficina, mutirão e reflexão.



Foto 13: Projeto na escola: sementes tradicionais. 2018. (Maristela Aquino Insfram)



Foto 14: Projeto na escola: sementes tradicionais. 2018. (Maristela Aquino Infram)

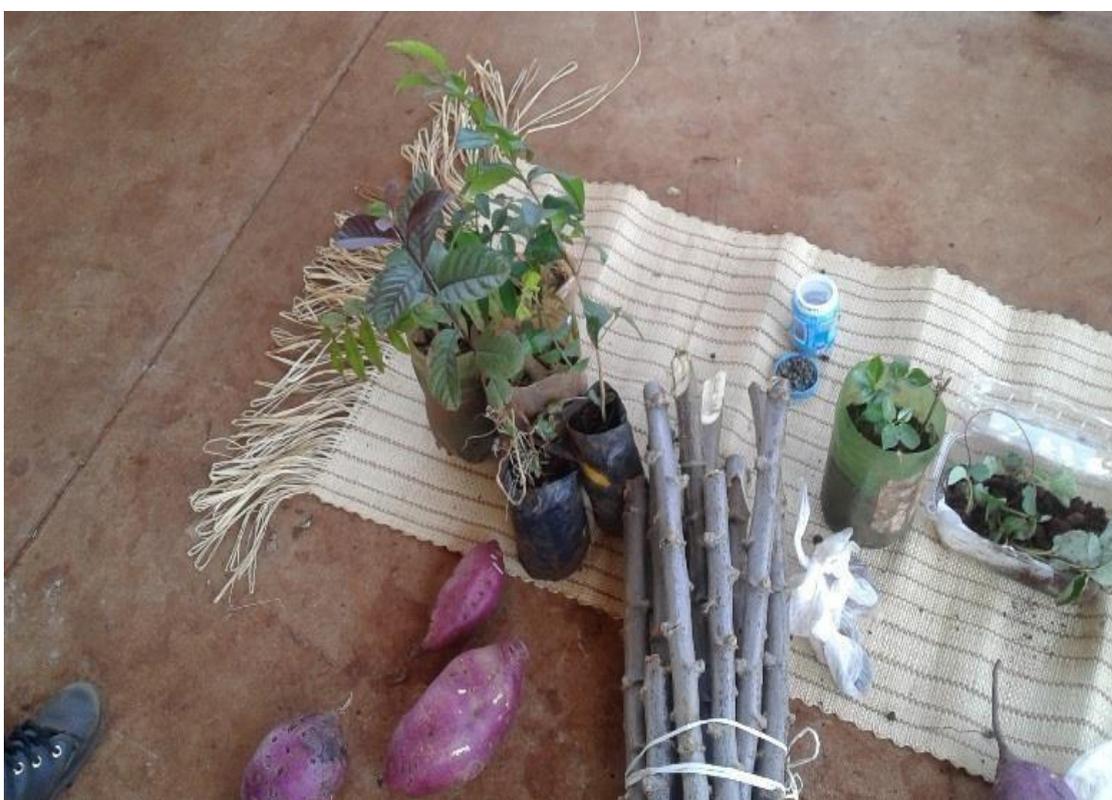


Foto 15: Projeto na escola: sementes tradicionais. 2018. (Maristela Aquino Infram)

Ou seja, para Paulo Freire não basta saber ler que “Eva viu a uva”. É preciso compreender qual a posição que Eva ocupa em seu contexto social, quem trabalha para produzir a uva e quem lucra com esse trabalho. No caso da Educação Escolar Indígena,

é preciso entender que, nesta realidade, a uva não é uma fruta nativa, e verificar quais são as frutas nativas, onde elas estão, por que muitas estão desaparecendo e fazendo com que haja falta de alimentos, por que algumas frutas não produzem mais como antes, qual a relação disso com a fome, o que se pode fazer no local para ajudar a superar o grave problema da fome, qual a relação entre fome e desigualdade social, entre outros temas, com os quais os alunos poderão ampliar os horizontes de pensamento.



Foto 16: Momentos de estudos/ Alfabetização e Letramento. 2018. (Maristela Aquino Insfram)

Enfim, é neste contexto que os estudantes indígenas vão aprendendo a se perguntar “por que passam fome”, a compreender a necessidade de lutar em defesa da retomada de seus territórios, a entender o processo histórico de desterritorialização e confinamento em reserva, a necessidade de produzir alimentos sem agrotóxicos, saudáveis, orgânicos, ou seja, naturais, para suprir as necessidades de alimentação, a entender a questão do desmatamento e a necessidade de ter as próprias sementes. Este é um modelo de educação escolar indígena que problematiza a realidade vivenciada por alunos e professores, e que coloca os estudantes como sujeitos de seu próprio aprendizado, contrapondo-se à visão hegemônica de educação para a domesticação e a construção de sujeitos dóceis e obedientes ao sistema capitalista.

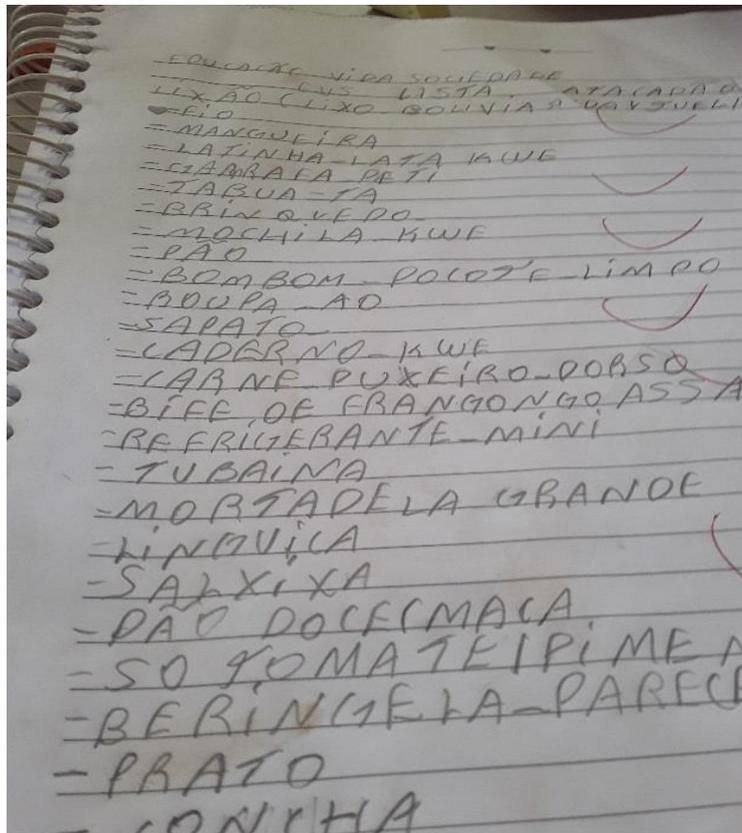
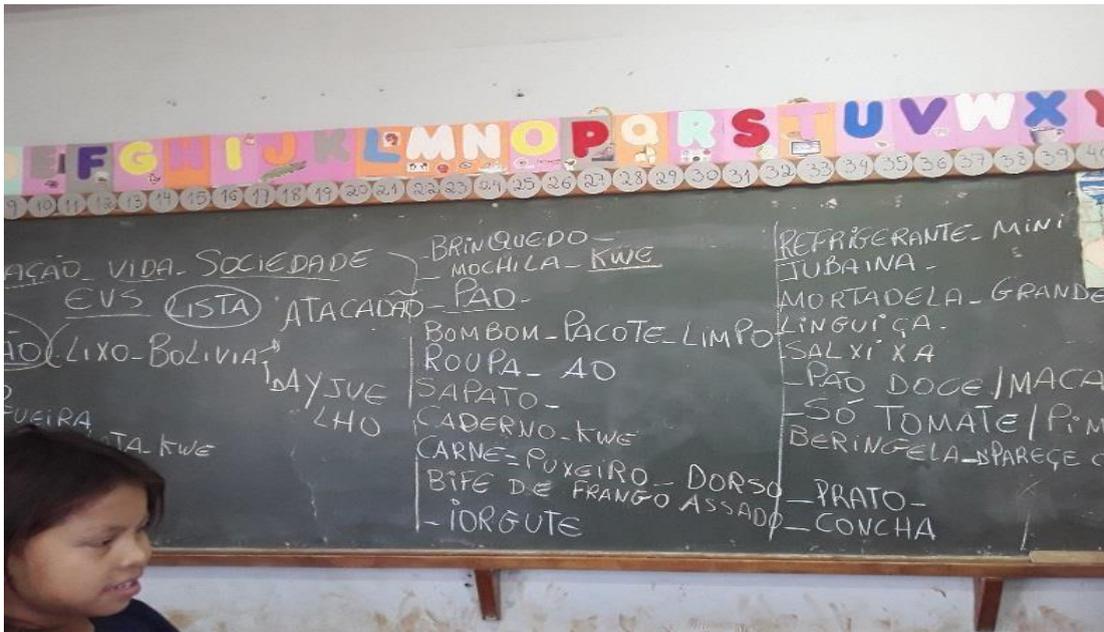


Foto 17 e 18: Alfabetização e letramento.2019. (Maristela Aquino Insfram)

Acredito que é um processo educativo longo, processual, e necessita de tempo e paciência para que seja, em si mesmo, educativo e contribua para libertar educadores e educandos. A escola sozinha não resolve todos os problemas, mas ela tem um papel fundamental para ajudar a refletir, pensar, fazer análise crítica e tentar buscar soluções para os problemas locais, em conjunto com a comunidade local.

As figuras a seguir mostram as crianças no cotidiano da escola, misturando as aulas e as experiências do projeto de agroecologia, plantando ramos de mandioca e a colheita da mandioca produzida e do milho pipoca.



Foto 19: Plantando ramos de mandioca e aprendendo etnomatemática. 2019. (Maristela Aquino Insfra)



Foto 20: Plantando ramas de mandioca e aprendendo etnomatemática. 2019. Maristela Aquino Insfram



Foto 21: Aula de campo e momento da colheita do milho pipoca. 2019. (Maristela Aquino Insfram)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Autores informam que, a partir de experiências de convivência com os Kaiowá e Guarani da região, a partir da observação, com olhar antropológico, percebe-se a essência da cultura deste povo, introjetada nos momentos de cuidado e no significado que a mãe terra e as sementes têm para nós indígenas e que permeia todo o espaço da agricultura tradicional (roça), pautada pela sabedoria tradicional, tornando-nos guardiões e guardiãs destes espaços sagrados. Nesse sentido, as coordenadoras do projeto, descrito ao longo do texto, afirmam que

há resquícios de que se conserva este equilíbrio até hoje, devido aos conhecimentos adquiridos e repassados por seus ancestrais sobre a importância da agricultura tradicional, sendo as técnicas rústicas e manejos específicos que diferem da agricultura ocidental. Roças, plantios e coletas significam muito para esses povos”. (INSFRAM, COLMAN E MORAIS, 2019 s.p).

Nos dias atuais constata-se que as famílias kaiowa, da Reserva Indígena de Dourados, têm apresentado um crescente desinteresse pelas atividades voltadas para sua autossustentação, devido ao contexto histórico de confinamento e desterritorialização. Além disso, a imposição de modelos agrícolas diferentes do sistema Kaiowá tem colaborado para esta situação nas Reservas indígenas.

A falta da terra-território é um elemento causador da fome. A terra era utilizada pelos mais velhos para um sistema de plantio, em que se fazia o pousio, a rotação de cultura, o manejo da roça de acordo com as necessidades de cada família extensa, para plantar e fazer festas nas colheitas. Era também usada para construir casas e mudar de lugar quando havia problemas de relacionamentos ou espirituais. A falta desse território também tem a ver com o surgimento de novas áreas de retomada, gerando, ao mesmo tempo, esperança, mas a pouca assistência, o medo, as constantes ameaças e ataques causam também sofrimento físico e psicológico. Tudo isso acaba afetando a própria continuidade cultural da comunidade, pois distancia seus membros do convívio social.

A falta de alimentos é um problema grave entre os indígenas desta localidade. Observei que, durante a pandemia, esta situação só se agravou. Com a necessidade de isolamento, muitas crianças que dependiam da merenda da escola, por exemplo, ficaram ainda mais vulneráveis. Isso leva as famílias a se deslocarem para as cidades em busca de alimentos, de trabalho assalariado, como mão de obra para os fazendeiros da região, usinas,

frigoríficos, ou qualquer outro posto de trabalho onde consiga o mínimo para sobreviver. Também dependem muito de cestas básicas fornecidas pelo governo.

Em relação às cestas básicas, nem todas as famílias são beneficiadas por elas. Além disso, os alimentos são insuficientes, não completando os trinta dias do mês, quando deve chegar a cesta seguinte. Em relação à qualidade dos alimentos recebidos na cesta (arroz, feijão, óleo, fubá, sal, trigo e macarrão), suas propriedades não suprem as carências nutricionais diárias que essas famílias necessitam para a sobrevivência. Vale ressaltar os impactos negativos que a comunidade enfrenta, devido à mudança dos hábitos alimentares, principalmente como as novas doenças, como a hipertensão, diabetes. Em relação às práticas contemporâneas de alimentação das famílias guarani e kaiowá, elas advêm da mercantilização dos alimentos, da produção em larga escala, resultando em um consumo de produtos alimentícios gerados pela agroindústria alimentar, baseada em monocultivos, principalmente de milho, soja e trigo. Hoje sabemos que esse aumento da produção, ou seja, da produção em larga escala, não é solução para o problema da fome, nem para a subnutrição, mas gera obesidade e outras doenças.

Partindo desta perspectiva, do modo como as famílias se alimentam, dos meios pelos quais acessam os alimentos e quais os que são acessados, percebe-se que elas não participam de nenhuma discussão sobre o assunto, não têm entendimento das consequências, da prevenção das doenças, da falta de nutrientes e da contaminação desses alimentos.

No campo dos insumos, atualmente o Brasil é considerado o campeão mundial do uso de agrotóxicos. Estima-se que, no mínimo, cada brasileiro consuma em torno de 5,2 litros de agrotóxicos por ano, que são adicionados à alimentação (TENDLER, S., 2011). Aumenta, a cada dia, os índices de câncer, especialmente entre as crianças e adolescentes, devido à alimentação. Conforme os dados do pesquisador Wanderlei Pignati (PALMA, 2011, PIGNATTI, MACHADO, 2011, Apud CARNEIRO, 2015, p. 72 e 73), na região norte de Mato Grosso foram encontrados índices de contaminação por agrotóxicos inclusive no leite materno.

A comunidade Guarani e Kaiowá da aldeia Bororó, na RID, não está fora disso, convivendo com esses problemas atuais, a todo momento: falta de alimento, dependência de alimentos do agronegócio, alimentos contaminados e pulverização dos agrotóxicos das fazendas junto à comunidade. Além disso, o uso indiscriminado desses agrotóxicos

também vem contaminando as nascentes, os rios e as famílias. Enfim, são problemas graves que a comunidade precisa resolver e os estudos e pesquisas vêm comprovando isso.

Estudo realizado por LÍCIO, J.S.A et. al. (2016), citado por Procópio, Insfram, Peralta (2016, s/p), comprovaram que a deficiência de ferro no organismo, ou anemia ferropriva, é considerada a deficiência que mais prevalece no mundo, com índices mais altos em populações empobrecidas, como indígenas. Segundo este estudo,

Nas crianças e adolescentes, a anemia interfere no aproveitamento escolar, no desenvolvimento psicomotor, no crescimento e na imunidade celular, enquanto que em adultos está associada principalmente à queda de produtividade, sendo as mulheres em idade reprodutiva as mais vulneráveis. A ocorrência de anemia durante a gestação representa aumento de risco de mortalidade materna e perinatal. (LÍCIO et. al., 2016, p. 2, apud PROCÓPIO, INSFRAN, PERALTA. 2016, s/p)

Todos esses problemas são encontrados na Reserva Indígena de Dourados. Sobre eles é que nos debruçamos nesta investigação.

Infelizmente, as práticas de arrendamento acontecem no território guarani kaiowá, causando todos os níveis de violência física doméstica e social, individualismo, alcoolismo, veneno na terra e na água provocando várias doenças para as famílias e, principalmente, para as crianças. Os Guarani e Kaiowá arrendam suas terras para outros indígenas de dentro da Reserva, que também servem como “laranjas” de fazendeiros, e ficam esperando o pagamento duas vezes ao ano; devido a isso não ocorre a produção de alimentos na roça. O arrendamento apenas gera lucro para o Estado, beneficia o agronegócio e maltrata a terra indígena, com o uso de veneno e de máquinas pesadas. Além disso, quem arrenda a terra para o plantio de soja tem um lucro alto, pois quem planta em terra indígena não paga impostos. Mas é exponencialmente prejudicado o indígena que arrendou sua terra, pois recebe um pagamento ínfimo e, conforme a professora Veronice Rossato, além disso,

ele não produz seu próprio alimento, consome apenas alimentos industrializados, que mais o adoecem do que nutrem, é envenenado pelos agrotóxicos e ainda o afasta das boas práticas tradicionais, levando seus filhos a chegarem à tão sonhada integração, planejada pela elite econômica e política brasileira. (comentário escrito, 2021)

O processo do arrendamento antes era somente pratica do fazendeiro não indígena, mas, ultimamente, alguns indígenas também estão começando a praticar o

arrendamento nas reservas e retomadas e, com isso, as famílias indígenas mais fragilizadas nesse contexto sofrem as consequências de não dispor de áreas pra plantar para seu próprio sustento.

Dialogando um pouco com a anciã dona Kassiana sobre o arrendamento dentro da comunidade, ela reclama que: “Hoje não tem mais ajuda para nós indígenas fazer roça”. Segundo ela, “a terra suja com mato, aí não tem trator, o capitão fala que o trator vai vir, mas não vem, aí quando tem o trator não tem gasolina, e precisa pagar a gasolina e o motorista”. E conclui: “Aí fala que o índio não quer trabalhar”.

Diante da situação, dona Kassiana acabou adotando o esquema dos arrendamentos: “Hoje eu arrendei um pedaço de terra aqui para o neto do senhor Elizeu. Fiz uma troca, ele passou o trator na terra, aí eu plantei bastante rama, aí eu dei um pedaço para ele plantar milho e soja nesse ano”. Ela também lembrou, com alegria, que, nove anos atrás, ela participou de um projeto de roça com a Prefeitura, o CRAS e Mulheres Indígenas, e entregou parte da terra para o plantio de ramas. Segundo ela, naquele tempo havia muitos alimentos, mas nos dias de hoje estão precários.

Hoje, a dependência da cesta básica, os benefícios sociais, os precários trabalhos de assalariamento na região são algumas das poucas formas que os indígenas encontram para continuar sobrevivendo, pois estão sem políticas públicas efetivas do Estado e confinados em pequenos espaços do território. Outras famílias, por não terem um pedacinho de terra para plantar ou arrendar, ainda se submetem à degradante situação de conseguir sua sobrevivência no lixão da cidade.

Um dos objetivos a que havia me proposto neste trabalho seria analisar o papel e o trabalho dos guardiões e guardiãs das sementes crioulas e tradicionais na comunidade. Não foi possível no limite desta dissertação, então ficará para as próximas pesquisas.

REFERÊNCIAS

ALTIERI, Miguel, A Agroecologia, agricultura camponesa e soberania alimentar. **Revista Nera**, Presidente Prudente. Ano 13, nº 16, pp 22-32, jan – jun/2010. Disponível em <https://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/1362>. Acesso em 12/03/2021.

AZANHA, Gilberto. **O que é sustentabilidade para as sociedades indígenas?** 2003. Disponível em: https://www.academia.edu/24776872/O_que_%C3%A9_sustentabilidade_para_as_sociedades_ind%C3%ADgenas?auto=download&email_work_card=download-paper Acesso em 05 de Abril de 2021.

AZEVEDO, M.; BRAND, A.; HECK, E. ; PEREIRA, L. ; MELIÀ, B., Guarani Retã. **Povos Guarani na Fronteira, Argentina, Paraguai, Brasil**. Centro de Trabalho Indigenista, Brasil, 2008.

BENITES, Eliel e PEREIRA, Levi Marques. Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser – teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani. **Revista Tellus**, ano 21, n.44, jan/abr, p. 195 - 225. 2021 Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/815/774>. Acesso em 10/08/2021

BRAND, Antonio. **O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceiscaminhos da Palavra**. Tese de Doutorado em História. PUC/RS, Porto Alegre, 1997.

BRAND, Antonio. Os Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul e o processo de confinamento: a ‘entrada dos nossos contrários’. In: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO; Regional Mato Grosso do Sul; Comissão Pró-Índio de São Paulo; Ministério Público Federal3ª Região. **Conflitos de direitos sobre as terras Guarani e Kaiowá no Estado de Mato Grosso do Sul**. p. 93-131. São Paulo: Palas Athena, 2000.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, 1988.

BRASIL. RCNEI - **Referencial Curricular para as Escolas Indígenas**. Ministério da Educação e do Desporto/Secretaria de Educação Fundamental. Brasília, 1998.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O Trabalho do Antropólogo**. 3ª Ed, Brasília: Paralelo15; São Paulo: Editora Unesp, 2000.

CARNEIRO, Fernando Ferreira (org.). **Dossiê ABRASCO: um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde** / Organização de Fernando Ferreira Carneiro, Lia Giraldo da Silva Augusto, Raquel Maria Rigotto, Karen Friedrich e André Campos Búrigo. Rio de Janeiro: EPSJV; São Paulo: Expressão Popular, 2015.

COLMAN, Rosa Sebastiana. **Território e sustentabilidade: Os Guarani e Kaiowá de Yvy Katu**.Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Local, Campo Grande: UCDB, 2007.

COLMAN. Rosa Sebastiana. **Guarani Retã e Mobilidade Espacial Guarani: Belas caminhadas e processos de expulsão no território Guarani**. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp, 2015.

COLMAN, Rosa Sebastiana e PEREIRA, Levi Marques. Territorialidade e sustentabilidade: Desafios para as comunidades Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul. **Revista NERA**, v. 23, n. 52, p. 63- 89, dossiê, 2020. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/7189>. Acesso em 15/05/2021

FERREIRA, Eva M. L.. **A Participação dos índios Kaiowá e Guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Larangeira (1902-1952)**. Dissertação de Mestrado em História da Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD. Dourados-MS, 2007.

FERREIRA LIMA, N. SANGALLI, A, RODRIGUES, T. R. Hábitos alimentares na comunidade indígena Te'yikue, Caarapó-MS. In: SANGALLI, A.; LADEIA, E. S. PEREIRA; Z. V; BENITES, ELIEL (orgs). **Tekoha Ka'aguy: Diálogos entre Saberes Guarani e Kaiowá e o Ensino de Ciências da Natureza**. 1. EDITORIAL, p. 209-222, 2017.

FRANCESCHINI, T. **O Direito Humano à Alimentação Adequada e a Nutrição do povo Guarani Kaiowá: um enfoque holístico** - Resumo Executivo. Brasília: FIAN Brasil, 2016.

GEERTZ Clifford (2009). **Obras e vidas**. O antropólogo como autor, 1989.

GEERTZ Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan. Capítulo 1 – Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. pp. 13-41; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1989.

INSFRAM, M. A. COLMAN, R. S. Sustentabilidade: Produção Agrícola e Reciprocidade Guarani/ Kaiowá na Aldeia Bororó. **II Seminário Internacional - Etnologia Guarani**, 2019.

INSFRAM, M. A. COLMAN, R. S. MORAIS, C. Os Desafios dos Povos Guarani/ Kaiowá frente à Produção de Alimentos. **RAMS**, UFMS, Campo Grande, MS, 2019.

JOÃO, Izaque. **Jakaira Reko Nheypyru Marangatu Mborahéi: 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 - Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados/MS, 2011.

MASSULO, Andreia de O. Direito humano à alimentação adequada. In: URQUIZA, Antonio H. Aguilera (org). **Os direitos humanos nas fronteiras** (Brasil e Europa) Campo Grande, MS, UFMS, 2016.

LÉVI-STRAUSS, C. **A Estruturas Elementares do Parentesco**. Editora Vozes, 2003.

MELIÀ, B.; TEMPLE, D. **El Don, La Venganza y otras formas de economía guaraní**. Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, Asunción del Paraguay, 2004.

MELIÀ, Bartomeu, GRÜNBERG, G. e GRÜNBERG, F. **Los Paĩ Tavyterã; etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo**. 2ª ed. Asunción: Centro de Estudios Antropologicos, Universidad Catolica “N.S. de la Asunción”, 2008.

PAULETTI, Maucir; FEENEY, Micheal; SHNIDER, Nereu; MANGOLIM, Olívio Mangolim. Terras Guarani Kaiowá no Estado de Mato Grosso do Sul. In: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Comissão Pró-Índio de São Paulo; Ministério público Federal 3ª Região. **Conflitos de direitos sobre as terras Guarani e Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul**. p.45-92. São Paulo: Palas Athena, 2000.

PEREIRA, L. M. **Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno**. Tese de Doutorado em Antropologia. USP/SP, São Paulo, 2004.

PEREIRA, Levi. M. A Reserva Indígena de Dourados: a atuação do Estado brasileiro e o surgimento de figurações indígenas multiétnicas p. 781 – 794. In.: **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais**. CHAMORRO, Graciela, COMBÈS, Isabelle (Orgs), Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.

PEREIRA, Levi. M. **Os Kaiowa em Mato Grosso do Sul: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado**. Dourados/MS: Ed. UFGD, 2016, 127 p..

PROCÓPIO, S. INSFRAM, M. A. “**Bem Viver e Agroecologia na Comunidade Indígena Guarani Kaiowá**”. Agroecologia, 2017, Brasília/DF, 2017. Disponível em: <http://cadernos.aba-agroecologia.org.br>

PROCÓPIO, S. INSFRAM, M. A. PERALTA, A. Educação Escolar Indígena: Entre a buscado Bem Viver e a Realidade da Luta pela Terra. **1º Seminário Internacional Etnologia Indígena**. UFGD. 2016.

Outras referências: Documentários:

O VENENO está na mesa. Produção: Sílvio Tandler. Apoio: Via Campesina. São Paulo: 2011. Documentário (28 min).

<https://youtu.be/HIOOgVkdAlk>. Declarações de Eduardo Moreira sobre a polêmica em relação às suas denúncias da região de Dourados/MS. 2021.

Anexo – Nota de Repúdio – NEABI/IFMS/DOURADOS

Nota de Repúdio às ameaças ao Eduardo Moreira e em favor dos indígenas de Dourados e de todo o Brasil

O Neabi do IFMS/Dourados vem manifestar o seu repúdio em decorrência dos ataques ao Eduardo Moreira, sobre a sua fala distorcida e as Fakes News disseminadas contra ele.

Ocorre que tais ataques não condizem com a verdade, mostrando apenas amplo desconhecimento a respeito do que realmente foi dito na sua entrevista no dia 17 de maio de 2021 com Leda Nagle, uma vez que Eduardo Moreira fez uma denúncia sobre a situação de vulnerabilidade das/dos indígenas da cidade de Dourados, um descaso. Muitos estão divulgando de uma forma distorcida apenas a parte que ele diz "Em Dourados, as pessoas comem restos de comida, moram em lugares que não tem água, sem rede esgoto e sem rede elétrica. Dormem uma hora por noite com medo de serem mortas pelas milícias", porém ele não generaliza na entrevista os douradenses de Mato Grosso do Sul e sim apenas os povos indígenas aos quais ele se dirige.

Sobre as/os indígenas da região da Grande Dourados:

O holocausto é exposto na Alemanha e em todo o mundo para que não se repita. No Brasil, escondemos a história da escravidão e a diversidade étnica a fim de perpetuar sistemas de opressão, ou seja, equivocadamente, para não reconhecer nossas ações colonizantes e os mecanismos que o sistema impõe de adaptação das áreas de acampamentos, quilombolas, retomadas indígenas e aldeias.

É imprescindível que nos perguntemos: quais as formas de organização e geração de recursos as/os Terena, Kaiowá, Guarani, e outras etnias do Mato Grosso do Sul, secularmente já desenvolvem?

Por que não conhecer e encontrar meios de valorizar/fortalecer as demandas já existentes dessas etnias?

Como agir para que sejam garantidas a autonomia, autodeterminação e soberania desses povos no território nomeado pelos brancos como Brasil?

Como garantir a segurança e a soberania alimentar se nosso solo virou commodity?

Como desenvolverão sua medicina, seus roçados, artesanatos e uma vida integrada às agroflorestas se o lucro está acima da vida?

Indígenas, há milhares de anos já tinham soberania alimentar, mas foram privados disso com as invasões a partir de 1.500. Por isso, precisam defender sua cultura e modo de vida desde 1.500.

Lutam pelo reconhecimento de seu território e por tudo que a natureza fornece, inclusive com sua agricultura mundialmente reconhecida, em harmonia com a floresta.

Em respeito a autodeterminação que eles possuem, temos que encontrar mecanismos para valorizar as pequenas e pequenos agricultores, pequenas e pequenos agroextrativistas que atuam de maneira sustentável, ou melhor, em equilíbrio com a Mãe Terra.

Ter um modo de vida diferente do hegemonicamente imposto é um direito, conforme garante nossa Constituição e, também, a compreensão do direito à autodeterminação e consulta prévia, livre e informada aos povos tradicionais., garantida na Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que é lei no Brasil desde 2004 (Decreto Presidencial no. 5051).

Como causa espanto imaginar uma Dourados da forma como ele descreveu. Mas ela existe!!!! No espaço apertado da reserva indígena e nas áreas de acampamento e/ou retomadas.

*agradecemos a participação das discentes na formulação da nota.