

A PROTEÇÃO DA DIVERSIDADE DO PATRIMÔNIO CULTURAL DA FILOSOFIA DE COOPERAÇÃO SOCIAL DO NHANDEREKO E DO TEKO PÓRÃ COMO EXPRESSÃO DO BEM-VIVER

THE PROTECTION OF THE CULTURAL HERITAGE DIVERSITY OF THE SOCIAL COOPERATION PHILOSOPHY OF NHANDEREKO AND TEKO PORÃ AS EXPRESSION OF GOOD-LIVING

Deilton Ribeiro Brasil¹ – <http://orcid.org/0000-0001-7268-8009>

Resumo

Esta pesquisa tem como objetivo analisar a filosofia da cooperação social do Nhandereko e do Teko Porã do bem viver como concepção de interculturalidade no tratamento da diversidade cultural e o direito do povo guarani ter em sua cultura a marca de sua própria existência. A hipótese levantada é no sentido de se averiguar sobre a possibilidade desse diálogo no plano interno e internacional com o rol de direitos culturais reconhecidos na Constituição Federal de 1988. O texto propõe, fazendo-se uso do método indutivo e de pesquisa bibliográfica, uma nova concepção de interculturalidade no tratamento da diversidade cultural que pode ser caracterizada como o interrelacionamento entre culturas em situação de igualdade em um constante processo de aprendizagem e comunicação entre pessoas, valores e tradições.

Palavras-chave: Diversidade do patrimônio cultural; Povo guarani; Filosofia de Cooperação Social; Nhandereko; Teko Porã; Bem-viver.

Abstract

This research aims to analyze the social cooperation philosophy of Nhandereko and Teko Porã of good living as a concept of interculturality in the treatment of cultural diversity and the right of the guarani people to have in their culture the mark of their own existence. The hypothesis raised is to investigate the possibility of this dialogue at the domestic and international level with the list of cultural rights recognized in the Federal Constitution of 1988. The text proposes, using the inductive method and bibliographic research to a new concept of interculturality in the treatment of cultural diversity that can be characterized as the interrelationship between cultures in an equal situation in a constant process of learning and communication between people, values and traditions.

¹ Pós-Doutor em Direito pela Università degli Studi di Messina-UNIME, Itália. Doutor em Direito pela UGF-RJ. Professor da Graduação e do PPGD – Mestrado e Doutorado em Proteção dos Direitos Fundamentais da Universidade de Itaúna (UIT), Faculdades Santo Agostinho (FASASETE-AFYA), Faculdade de Direito de Conselheiro Lafaiete (FDCL). Professor visitante da Universidade de Caxias do Sul (UCS). E-mail: deilton.ribeiro@terra.com.br

Keywords: Cultural heritage diversity; Guarani people; Philosophy of Social Cooperation; Nhandereko; Teko Porã; Well-live.

Sumário: 1. Introdução; 2. O significado do nhandereko e do teko porã; 3. A filosofia da cooperação social e o sistema de trocas do povo guarani; 4. Considerações finais; 5. Referências.

Recebido/Received 02.11.2020 – Aprovado/Approved 25.03.2021

1 INTRODUÇÃO

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988 iniciou-se a mudança de um Estado que concebia a situação indígena como transitória e de inferioridade, abrindo espaço para concepção de plurietnicidade no Estado Brasileiro. O artigo 215, *caput* e § 1º, da Constituição impõe ao Estado a obrigação de garantir a todos o pleno exercício dos direitos culturais e a proteção às manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e às de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Dessa concepção normativa de proteção da integridade do sistema cultural dos povos indígenas rompe com a solidificada visão integracionista da história política de extermínio vivenciada pelos indígenas no Brasil com uma perspectiva intercultural do novo constitucionalismo latino-americano, especialmente presente em constituições autodeclaradas como plurinacionais e interculturais como Equador (2008) e Bolívia (2009).

A Constituição do Equador em seu preâmbulo, celebra a natureza ou *Pacha Mama*, vital para a existência humana, e invoca a sabedoria de todas as culturas que enriquecem a sociedade como tal. No capítulo sétimo consagra os direitos da *Pacha Mama*, dentre os quais se insere o direito de restauração, o respeito integral à sua existência e a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos, podendo toda e qualquer pessoa, independentemente de sua nacionalidade, exigir da autoridade pública seu cumprimento. Prevê, ainda, o dever do Estado de incentivar a proteção da natureza e a promoção do respeito a todos os elementos que formam um ecossistema (BRASIL, 2019, p. 1.124).

Por seu turno, a Constituição Boliviana destaca-se por reconhecer em seu texto o pluralismo, demonstrando um rompimento com o modelo de estado liberal opressor e abrindo espaço para um Estado que reconhece a diversidade cultural e as mais diferentes manifestações de seus povos. Além do mais, traz no preâmbulo a predominância pela busca do bem viver, baseada no respeito por sua história de luta, pela sagrada *Madre Tierra* e pela diversidade de culturas, inspiração para a construção de um novo Estado, que é unitário social de direito plurinacional comunitário, pelo povo boliviano (BRASIL, 2019, p. 1.129-1.130).

Na cultura guarani busca-se o *Nhandereko*, a boa nova, o bem viver, o sonho por tempos outros que sejam fraternal, de abundância e liberdade, nostalgia e solidariedade (MELIÀ, 1991). Por sua vez, *A guyje* que significa nossa plenitude de viver, reflete o bem viver.

Os *Mbyá* guarani com seu modo de viver valorizam o sentimento e seu relacionamento consigo mesmo, com Deus, com a família, a comunidade e a natureza (PEIREIRA, 2019, p. 43). O *Nhandereko* só pode ser imaginado e reconstruído através de

seu território étnico, a *Tekoa* (MOTA, 2017) que são em terras em boas condições ambientais e indicadas ao *Xeramõi*, líderes espirituais, através de sonhos pelos deuses (BAPTISTA, 2011).

O artigo é dividido em cinco partes. A primeira parte é a introdução com destaque para a metodologia adotada no desenvolvimento da pesquisa. A segunda parte é referente ao significado do *Nhandereko* e *Teko Porã* para o povo guarani. A terceira parte coloca em relevo a filosofia da cooperação social e o sistema de trocas do povo guarani. Por último, no quarto tópico serão apresentadas as considerações finais sobre a temática colocada em relevo ao longo do trabalho bem como na quinta parte serão apresentadas as referências utilizadas.

O método utilizado para a realização do trabalho foi o indutivo com a abordagem de categorias consideradas fundamentais para o desenvolvimento do tema sobre a filosofia da cooperação social do *Nhandereko* e do *Teko Porã* dentro de uma perspectiva do bem viver e a necessidade de proteção do patrimônio cultural dentro de uma perspectiva intercultural do novo constitucionalismo latino-americano. Os procedimentos técnicos utilizados na pesquisa para coleta de dados foram essencialmente a pesquisa bibliográfica (MARCONI; LAKATOS, 2003, p. 174 *et seq.*).

O levantamento bibliográfico forneceu as bases teóricas e doutrinárias a partir de livros e textos de autores de referência, tanto nacionais como estrangeiros. Enquanto o enquadramento bibliográfico utiliza-se da fundamentação dos autores sobre um assunto, o documental articula materiais que não receberam ainda um devido tratamento analítico. A fonte primeira da pesquisa é a bibliográfica que instruiu a análise da legislação constitucional e a infraconstitucional, bem como a doutrina que informa os conceitos de ordem dogmática (MARCONI; LAKATOS, 2003, *passim*).

2 O SIGNIFICADO DO NHANDEREKO E DO TEKO PORÃ

Entre as sociedades indígenas que conseguiram sobreviver ao colapso e não foram totalmente aniquiladas com a colonização dos Europeus, momento em que ocorreram mortes, aprisionamentos e regime de escravidão, ficando assim, na condição de desumanizados, encontram-se muitas etnias que conseguiram sobreviver e preservar seus valores e conhecimentos milenares que são transmitidos de geração em geração (PEREIRA, 2019, p. 38).

Dentre tantas se encontra o povo guarani, possuindo seu jeito próprio de ser e de viver e diferindo em sua língua, cultura e religião, sofrendo também influência socioambiental e sociocultural, de acordo com o local em que suas aldeias estão inseridas. São três grupos diferentes de guarani, ou três etnias, que se denominam Kaiowá, Mbyá e Ñadeva (PEREIRA, 2019, p. 38).

As três etnias vivem em centenas de aldeias espalhadas por mais de 100 municípios brasileiros, localizados em sete estados das regiões centro-oeste, sul e sudeste: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Mato Grosso do Sul (URQUIZA; PRADO, 2015, p. 50).

Os *Mbyá* guarani ocuparam o litoral de Santa Catarina desde a segunda metade do século 20. Onde também migraram para as regiões fronteiriças com a Argentina e

Paraguai. Os Kaiowá guarani do Mato Grosso do Sul constituem juntamente com os *Terena* um dos grupos indígenas mais numerosos (AGUIAR; PEREIRA, 2012, p. 1).

Os Kaiowá são os mais numerosos e sua distribuição populacional se estende do Estado do Mato Grosso do Sul até o Paraguai que eles denominam *Pay tavytera* (AGUIAR; PEREIRA, 2012, p. 2).

No Paraguai é preciso desdobrar os Guarani em outros e subgrupos ainda. Os Xiripá (Chiripá) estendem-se pelo norte, ao longo da rodovia Strossner-Assunción. Esses seriam os Guarani mais aculturados da região oriental do Paraguai. Os Guayaki (Aché, Aché-Guayaki) são índios nômades e caçadores. Habitantes de seis zonas do Chaco Paraguaio. Pouco mais de 1.000 índios Guarayo, que se autodenominam de *nacão Guarani* e são por outros considerados como índios Chané guaranizados, vivem no extremo norte do Paraguai (CHASE-SARDI, 1971).

Antes da colonização a terra era uma só para os habitantes guarani, não havia necessidade de demarcação, eram livres, possuíam tudo que era necessário para sua sobrevivência, e acima de tudo, sua dignidade (PEREIRA, 2019, p. 38).

Para os *Mbyá* guarani a vida cotidiana ainda é amplamente orientada de um vasto e complexo corpus mitológico, que estabelece dois modelos de personalidade opostos que agem como reguladores das ações individuais e coletivas. Temos então a dualidade da alma, ou seja, o *Tekó Vai*, onde o modo imperfeito de ser é apresentado em oposição a *Tekó Porã*, modelo ideal que determina o “caminho certo ser” regido por preceitos ancestrais sagrados (AGUIAR; PEREIRA, 2012, p. 1).

O *Nhandereko* vai muito além do viver em comunidade, torna-se difícil colocar em palavras seu significado, pois abrange um viver que traz consigo um legado, legado esse que se perpetua há milhares de anos. Seria prudente estar vivendo e fazendo parte desse mundo cheio de significados e simbologias para poder compreender o *Nhandereko* de uma forma mais profunda (PEREIRA, 2019, p. 34).

Para além do *Nhandereko* é preciso incorporar na reflexão o conceito de *Teko laja*, que poderia ser razoavelmente descrito, como um modo de ser e um estilo comportamental que distingue cada uma das famílias. É uma espécie de “estilo da parentela”, sendo comum durante as visitas a aldeias Kaiowá e Guarani ouvir que uma pessoa é da parentela de uma determinada pessoa (BENITES, 2009).

Cada família extensa produz um modo de ser peculiar *Teko laja kuera*, conformando uma realidade contemporânea como sendo caracterizada pelo *Teko reta*: o modo de ser múltiplo de conjuntos dessas famílias indígenas kaiowá guarani. O *Teko reta* continua sendo, no entanto, um *Nhandereko*, um “nosso modo de ser” sempre contraposto ao *Karai kuera reko*, modo de ser do não índio (BENITES, 2009, p. 20).

É necessário compreender que a prática do *Nhandereko* só se dá em um espaço geográfico e de uma “territorialidade política” (MELIÀ *et al.*, 2008, p. 106), que recebe o nome de *Nhane reta*, sendo este o lugar designado por *Nhande Ru* ou *Nhane Ramhōi* para uso da terra pelos Kaiowá e Guarani. A particularização do termo *Nhane reta* é *Nhande rekoha* – lugar do nosso modo de ser, onde somos o que somos – ou seja, o lugar onde é possível o *Nhandereko* – nosso modo de ser (URQUIZA; PRADO, 2015, p. 57-58).

O *tecohá* é “o território cultural, onde se produz um determinado modo de ser que é o guarani: ‘sem *tecohá* não há *tekó*’” Sem o seu território, sem a sua aldeia não

existe o viver “*teko*”. Para o Guarani não é relevante o tamanho das terras e sim “*uma terra que assegure as condições do bem-viver, do tekó porá*” (MELIÁ, 2016, p. 6).

Segundo Baptista (2017, p. 66) e Viveiros de Castro (2002), para os guarani, religião e medicina estão intimamente relacionadas, visto que o bem-estar e a saúde dependem tanto de saúde corporal, como espiritual. Para os guarani estarem com o corpo e o espírito fortalecidos, é fundamental sua comunicação com as divindades, curando diversos tipos de doenças e seguindo os conselhos dos deuses para que um dia possam tornar-se iguais a eles. Sua religião, se é que podemos chamar assim, é fundamental para a manutenção das relações com os outros seres (sociocosmologia) e para o modo de vida guarani, que necessita dessas relações e trocas com outros seres, chamada de “economia simbólica da alteridade”, ou seja, a necessidade de incorporar as coisas boas dos “outros”, condição fundamental para a continuidade da vida e para a constituição da pessoa guarani.

O mediador dessas relações com os extra humanos é chamado de *karai* ou *kunha karai* (Kunha = mulher), um líder religioso muito respeitado pela comunidade, por poder estabelecer relações tanto com deuses – condição almejada pelos humanos -, quanto com os seres da mata – humanos que não se comportaram e deixaram de ter a forma humana, porém ainda tendo atributos de humanidade -, sendo que os humanos encontram-se entre essas duas condições, a animalidade e a divindade, possuindo duas almas, uma de origem divina e a outra de origem telúrica (BAPTISTA, 2017; CADOGAN, 1952; CLASTRES, 1978; NIMUENDAJU, 1987; SCHADEN, 1974). A alma divina está relacionada aos ossos e a se manter erguido e a telúrica está relacionada ao sangue, à carne e à animalidade (TEMPASS, 2005).

A alma divina é chamada de *nhe’ë* que significa também voz e eloquência (CADOGAN, 1952). Então uma tradução para *nhe’ë* é alma-palavra, que é enviada pelas divindades (TEMPASS, 2005). As divindades são *Nhamandu Ru Ete* (ou *Kuarray*), que concebeu as demais divindades, *Karai Ru Ete* (este), *Jakaíra Ru Ete* (zê-nite), e *Tupã Ru Ete* (oeste), e por enviarem a alma-palavra aos homens são chamadas de *Nhe’ë Ru Ete* (pais verdadeiros das almas-palavras) (CLASTRES, 1978).

Ao nascer uma criança, poucos dias depois o bando se reúne em maior número possível, e o pajé encarregado dá início à cerimônia para determinar “que alma veio ter conosco”. A alma pode ter vindo do zênite, onde vive o herói nacional *Nhanderu-quay*, ou da “Nossa Mãe” no Oriente, ou então dos domínios do deus do trovão *Tupã* no Ocidente. Lá, ela há muito que existia pronta, e a única tarefa do pajé consiste em sua correta identificação, no momento e lugar de sua chegada à terra. Ele o faz dirigindo-se às diversas potências celestiais mediante cantos apropriados a cada uma delas, indagando-lhes da procedência da alma e o seu nome. Isto exige sempre um tremendo esforço da parte do pajé, até que consiga entrar em contato com os seres celestes, coisa aliás que só é possível em estado de êxtase. Assim, habitualmente logo após o cair da noite, ele se acomoda e começa a cantar, sacudindo o maracá (NIMUENDAJU, 1987, p. 29-30).

No princípio, só o acompanham sua mulher ou filha, a cantar e a marcar o compasso, batendo com a taquara de dança no chão. Pouco a pouco, porém, vão-se chegando todas as mulheres e moças para participar; sentam-se em linha, ao longo da parede, com o rosto voltado para o leste, enquanto os homens se mantêm distantes. E assim prossegue o canto, horas a fio. Entretanto o pajé vai recebendo, vez por outra, forças mágicas sobrenaturais das potências a que dirige o seu canto, que transmite à

criança. Parece que eles concebem estas forças de modo bastante substantivo, alguma coisa como um tecido, apenas invisível aos mortais. O pajé como que apanha no ar com as mãos esta matéria, por cima de sua cabeça, enrola-a e então a desdobra sobre a criança. Ele também transmite sua própria força mágica à criança: seja tirando-a como se desveste uma camisa, suspendendo-a pelas costas, seja tirando-a do seu peito, com um movimento circular da mão sobre ele e estendendo-a então cuidadosamente sobre a criança (NIMUENDAJU, 1987, p. 30).

Embora naturalmente o guarani, em seu íntimo, esteja tão convencido da verdade da sua religião quanto o cristão mais fervoroso, ele nunca é intolerante. Ele considera perfeitamente natural que pessoas com outra língua e outros costumes tenham outra religião: *tekó* significa ao mesmo tempo religião e costume; quando o guarani fala português, traduz com muita propriedade *ororecó*, “nossa costume e religião”, por “nossa sistema”. Esta profissão de fé de tolerância é comum a todos os índios (NIMUENDAJU, 1987, p. 28).

O nome determinado deste modo tem para o guarani uma significação muito superior ao de um simples agregado sonoro usado para chamar seu possuidor. O nome, a seus olhos, é a bem dizer um pedaço do seu portador, ou mesmo quase idêntico a ele, inseparável da pessoa. O guarani não “se chama” fulano de tal, mas ele “é” este nome (NIMUENDAJU, 1987, p. 31-32).

As migrações constituem uma das formas da mobilidade mítico histórica dos Mbyá, enquanto prática do *oguata* (caminhar, andar), instituída nas narrativas míticas sobre as criações do mundo terreno *yvy pyau* que lhes foram destinadas pelas divindades para viverem segundo seu sistema de valores e condutas. O território-mundo foi criado nos tempos originários da caminhada do herói civilizado, *Kwaray* (Sol), junto a seu irmão trapaceiro, *Jacy* (Lua), seguida pelo retorno à morada do pai, a divindade primeira e última, *NhandeRu Tenonde*, que criou, através do movimento de auto evolução, a primeira terra *yvy tenondegua* destruída pelo dilúvio, numa possível incorporação de temas bíblicos na sua cosmologia (CICCARONE, 2011, p. 141). O devir do sujeito enquanto vir a ser outro como valor supremo, sendo a mobilidade inerente ao processo de fabricação e de duração da pessoa (PISSOLATO, 2007).

Nos deslocamentos em direção ao litoral os Mbyá buscam lugares eleitos *tekoá porã* carregados de significados míticos e históricos. Nos nichos de Mata Atlântica estariam salvaguardadas criações de *NhandeRu Tenonde* que não foram destruídas pelo dilúvio, os suportes deste mundo terreno *yvy pyau* e as encostas do mar parakupe que garantiriam proteção em caso de novas catástrofes, sendo este mundo terreno im-perfeito *yvy vai* e instável (CICCARONE, 2011, p. 141-142).

Nestes espaços eleitos, encontram-se ainda as marcas (formações geográficas, rochosas, ruínas) da ocupação pretérita dos antepassados que viveram nestes lugares, a partir dos quais eles conseguiram alcançar a terra da eternidade *yvy marae'y*, situada além do mar, única fronteira deste território mundo (CICCARONE, 2011, p. 142).

Entende-se, portanto, como sendo vital para este mundo existir, e para existir como Mbyá neste mundo, garantir e conservar estas áreas de mata ka'aguy no litoral que configuram um corredor ecológico costeiro, severamente ameaçado e subtraído progressivamente aos indígenas, por parte dos mais diferentes projetos de desenvolvimento públicos e privados (rodovia, empreendimentos turísticos, imobiliários, ambientalistas) (CICCARONE, 2011, p. 142).

As migrações rumo à costa atlântica são realizadas por pequenos grupos familiares que empreendem a caminhada oguata, seguindo as orientações recebidas das divindades em sonho pelos líderes espirituais, em busca destes espaços eleitos que atendem aos requisitos ecológicos, estratégicos e simbólicos indispensáveis para a criação dos aldeamentos *teko* e o exercício de seu modo de ser *teko* definido pelas normas de conduta *reko*, sustentadas pelo complexo arsenal mitológico e pela organização econômica, social e política, baseada nos grupos familiares. Os espaços ocupados passam a ser incorporados na configuração de seu território mundo, resultando numa prática de realocação e revezamento de grupos familiares e de alimentação de redes de reciprocidade entre os aldeamentos que compõem conjuntos territoriais (guará). Reatualizando e conservando sua configuração espacial, os Mbyá se afirmam territorialmente como sociedade etnicamente distinta (GARLET, 1987; CICCARONE, 2011, p. 142-143).

Dessa forma, segundo Quezada (2007, p. 101-102) os espaços ocupados pelos Mbyá se constituem a partir da intercomunicação entre os diversos aldeamentos espalhados numa ampla extensão geográfica. Cada aldeia é denominada como *teko*, termo que recebe um tratamento especial, pois não unicamente se refere ao local de residência ou ao espaço usufruído pelo grupo, mas o lugar onde é possível reproduzir “o modo de ser guarani” tanto no sentido individual *teko*, quanto coletivamente *Nhanderekó* (MELIÀ, 1997). *Teko*, segundo a definição de Melià; Grünberg; Grünberg (1976, p. 186-189), é a forma individual do “*autentico y verdadero modo de ser guarani*”, sendo a conceituação e reflexão do sistema guarani; é a condensação de ideias, categorias, normas, leis, pautas de comportamento que definem o modo de ser.

Os mesmos autores distinguem três tipos de *teko*: *teko katu* (condição pessoal), *teko marangatu* (modo de ser religioso) e *teko porã* (normas e valores éticos baseados na reciprocidade). Porém, o *teko* não pode ser realizado fora da cultura e sem o referente ao coletivo *nhande* – nós.

El ñande reko pone de relieve este aspecto de diferenciación cultural, que incluye un tipo especial de organización social, una lengua y un lenguaje propio (con sus formas particulares de ‘pensamiento’ y de ‘simbolización’, una religión tradicional, una economía especial, etc’. (MELIÀ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 1976, p. 89)

A realização do *Nhande reko* depende também da sua fundamentação na ancestralidade, remontando à existência primogênita dada pelos deuses: *Nhande reko mboypyhare* (MELIÀ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 1976, p. 89).

De tal forma, o espaço para fundar uma aldeia deve o *teko* é o fundamento do *teko* (modo de ser guarani), tanto na sua concepção individual quanto coletiva, e vivenciada de forma atualizada; ao mesmo tempo em que o *teko*, ou melhor dizendo, o *Nhande reko* – como a forma coletiva do modo de ser guarani (nossa cultura) – é o fundamento da condição e existência do *teko*.

A interdependência entre o “modo de ser” e o “lugar da reprodução cultural” são orientados pela ancestralidade, a vida dos antigos, do “modo de ser antigo e verdadeiro”. Também, o *teko* oferece uma integração de três planos: a articulação entre a sociedade, a natureza e a sobrenatureza, pois as condições do espaço devem oferecer à sociedade Mbyá a possibilidade de transcender o plano mundano, manter a constante

comunicação com as divindades e finalmente, atingir o estado de perfeição e imortalidade no plano divino (DARELLA, 2004, p. 80). No sentido ideal, o *tekoá* seria a “plataforma” para acessar a Terra sem Mal, superando a condição humana, mas condicionada a uma existência terrena de pureza, pelo que as condições ecológicas favoráveis são imprescindíveis.

Existe uma vasta gama de pensamentos e interpretações sobre a Terra sem Males entre os Guarani. Diferentes possibilidades e formas de seu alcance são permanentemente avaliadas pelos Guarani a partir dos contextos históricos, sociais, políticos e ambientais, do entendimento e poder dos xamãs, dos sinais dos antepassados e dos seres divinos. Por sua importância, é fecundo pensar na sua localização/dimensão cosmológica e é necessário tomar alguns aspectos sinalizadores na literatura, a iniciar pela constituição do cosmos *mbyá* (DARELLA, 2004, p. 28).

O cosmos *mbyá* congrega *Yvy Tenondegua* (a Primeira Terra), *Yvy Pyau* (a Nova Terra), *Yvy Mbyte* (o centro da terra), *Yvy Apy* (a borda da terra) e *Yvyju porâ / Yvyju mirim / Yvy marãey / Nhanderu retâ*, expressões que “designam um mesmo lugar que fica além do oceano, sobre *yvy vai*, ao qual a alma retorna após a morte, mas que se procura alcançar em vida” (LADEIRA, 2001, p. 133). Segundo Darella (2004, p. 28), entre *Yvy Vai* (a terra imperfeita) e *Yvy Marãey* (a Terra sem Males) existem as *yy paû* ou *yva paû* (ilhas marítimas – lugares ou espaços entre as águas ou o caminho aos céus), localizadas “a nossa frente”, ou seja, *nhanderenondere*: a leste.

Para Ladeira (1999, p. 93), *ara mbyte* (o zênite, centro do céu), é a região onde vivem as divindades *Kuaray ru ete* e sua mulher *Kuaray xy ete*, fazendo *Kuaray* um percurso “em linha reta, pela frente e por detrás do mundo” redondo.

Yvy marãey está sobre esse mundo, na direção do nascimento do sol, nhanderenondere. Sobre esse mundo estão as moradas dos outros nhee ru ete. Mas o caminho está na direção leste, atravessando o mar, onde nasceu Kuaray. (LADEIRA, 1999, p. 93)

Para Ferreira (2017, p. 09), no caso dos *Tekoha* Kaiowá e guarani há que se considerar os processos de degradação ambiental e de violência, aos quais estão submetidos. O desmatamento indiscriminado e criminoso, por não respeitar as aldeias tradicionais e as áreas de proteção permanente, resultou em várias consequências nefastas para o *Nhandereko*, o modo de ser e viver do povo no mundo Kaiowa. Substituir o “mato” pelos extensos campos abertos para os monocultivos degradantes do agro-negócio representa acabar com a “casa” do povo Kaiowa, seu *Tekoha* – “o lugar onde se vive”. Conforme esclarece o Papa Francisco (2015, p. 08-09), o estilo atual baseado no consumismo exacerbado e no desperdício leva ao exaurimento dos recursos minerais e naturais no planeta, provocando alterações no meio ambiente de modo insustentável.

Sarmento (2016, p. 279) defende que o risco de destruição a que estão expostas as culturas tradicionais é muito elevado pelas pressões decorrentes da sua relação sempre tensa com a sociedade envolvente. Os grupos tradicionais têm, em geral, a sua identidade cultural estreitamente ligada a um território específico, e a disputa com terceiros pela posse deste espaço físico representa provavelmente a maior ameaça à sua cultura. Os povos tradicionais possuem direitos históricos, uma vez que se sujeitaram a graves injustiças em sua trajetória, às quais pode ser em parte debitada a situação de

exclusão em que se encontram no presente, não só do ponto de vista de inferioridade socioeconômica, como também na perspectiva de subordinação cultural.

Esse ecocídio é simultaneamente uma prática etnocida, pois a supressão do ecosistema representa a inviabilidade dos processos autogestionários da vida e do território, segundo a cosmologia *Kaiowa*: a relação espiritual/religiosa com o *ka'aguijara* (dono da mata) e demais entidades guardiãs da natureza; a obtenção de alimentos da fauna silvestre e frutos (destaque para a guavira), remédios naturais e insumos para a construção das casas tradicionais; o direito humano à agua; o repasse de conhecimentos; os cemitérios ancestrais; e os sítios sagrados (FERREIRA, 2017, p. 09).

Daí a necessidade de proteção ativa dessas culturas não hegemônicas. Uma proteção que se volte não para a sua preservação forçada, o que seria, além de inviável, francamente ilegítimo. Afinal, as culturas são dinâmicas, evoluem e se adaptam, e os seus integrantes têm o direito de contestar as suas práticas, e até de renegá-las, deixando-se absorver pela sociedade envolvente, se assim preferirem. Essa proteção volta-se, antes de tudo, para a defesa da dignidade de pessoas concretas, cuja identidade seria atingida pelo desaparecimento ou deterioração do ambiente cultural em que estão inseridas (SARMENTO, 2016, p. 280).

No tocante aos direitos desses povos, cabe mencionar, ainda de acordo com Sarmento (2016, p. 81), a titularidade do seu território tradicional, de sua autonomia, de viver de acordo com os próprios costumes e tradições, de serem consultados sobre as decisões da sociedade que os afetam, dentre outros. No plano internacional, o principal diploma que estatui tais direitos é a Convenção nº 169 da OIT, que trata dos povos indígenas e tribais, estes últimos definidos como aqueles “*cujas condições sociais, culturais e econômicos os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes e tradições ou por legislação especial*”. Esta convenção, internalizada pelo Brasil pelo Decreto nº 5.051/2004 que permite o empoderamento e o respeito à identidade dos povos tradicionais (BRASIL, 2004)

3 A FILOSOFIA DA COOPERAÇÃO SOCIAL E O SISTEMA DE TROCAS DO POVO GUARANI

Em relação ao guarani, não existem dúvidas de que a família-grande constituía, originalmente, a comunidade de produção, de consumo e de vida religiosa. Isto justifica a validade de aplicação do modelo doméstico de produção e consumo para estas sociedades indígenas. A organização social dos guarani originais, marcada por linhagens ou parcialidades *teyí*, cada uma delas habitando uma grande casa comunal *teyí-óga* que abrigava até dezenas de famílias nucleares, ou centenas de pessoas. As famílias nucleares não existiam individualizadas das outras da mesma linhagem, como fica claro nos relatos coloniais, nas descrições feitas sobre a organização espacial no interior de uma casa. Cada família nuclear ocupava um espaço delimitado pelas pilas centrais que auxiliavam a sustentação do cume, sem a presença de qualquer outra divisória. O grande agregado familiar, composto de lares fundados pelas filhas e pelas netas, desempenhava diversas funções (sociais, religiosas, defensivas e ofensivas) e

era no seu âmbito que se desenvolviam, na maior parte, as atividades produtivas (SOUZA, 2002).

Por isto, ao nível da produção, o sistema econômico Guarani deve ser caracterizado como doméstico, e não como aldeão ou tribal. Ao que parece, o vínculo aldeão tornou-se possível em áreas ecologicamente favoráveis, onde os núcleos domésticos tiveram a capacidade de um maior nível de produção. Assim, dependendo do índice e da capacidade produtiva na esfera doméstica, aparecem ou não as condições necessárias à constituição do *tekoha*. A integração de um certo número de famílias-grandes, numa estrutura social mais ampla, é decorrência de uma produção econômica acima das necessidades de consumo do núcleo doméstico, ainda que esta produção tenha sido gerada por este próprio núcleo. Nada exclui, entretanto, a possibilidade deste vínculo aldeão vir a servir como incentivo à tendência de crescimento na produção doméstica; tal incentivo é, no entanto, secundário e de natureza política – para os Guarani, talvez de natureza mais propriamente religiosa (SOUZA, 2002).

Independentemente do tamanho da família-grande, a unidade doméstica Guarani detinha o controle do processo da produção. A organização do trabalho prevalecia pela divisão sexual, que predominava na sociedade como um todo. Numa análise primária, uma família é, no mínimo, a união de um homem com uma mulher, ambos adultos, o que traduz, desde seu começo, a combinação dos dois elementos socialmente primordiais da produção. Ainda que a divisão de trabalho por sexo não tenha sido única na sociedade, foi a forma predominante de especialização econômica. As atividades normais de qualquer homem adulto, ao lado das atividades normais de qualquer mulher adulta, praticamente esgotavam os trabalhos habituais da sociedade. Assim, o matrimônio é o toque inicial para o estabelecimento de um grupo econômico, constituído para cuidar de sua própria existência. Nisso, os Guarani reproduziam o padrão dos cultivadores de floresta, onde o homem detinha o *status* de caçador pescador e a mulher possuía o papel de cultivo da terra (SOUZA, 2002).

A Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em um projeto de educação indígena, visitou diversas aldeias guarani. Em cada localidade, professores ensinavam as matérias do ensino tradicional aos indígenas. Em uma aula de matemática o professor fez uma pergunta “simples”: “Tenho 8 anzois. Ganho mais 4. Quantos anzois posso?”. Cada guarani deu uma resposta diferente, nenhuma delas sendo a “correta”: 12. Essa pequena narrativa exemplifica um pouco o sistema de trocas recíprocas e como os guarani possuem significados diferentes para conceitos como “dar”, “receber” e “posse” (WITTMANN, 2012, p. 9).

O bem viver guarani, ou o *Nhandereko* se traduz em um viver simples, mas com sentimento de gratidão por tudo que possui. Pescar, caçar, cantar, dançar, comer peixe e mandioca, fazer xipá (Bolinho parecido com pão da culinária Guarani), sentar ao redor do fogo para tomar chimarrão e fumar o petyngua (cachimbo), partilhar o que tem com as pessoas, compreender que todos são iguais para *Nhanderu* (deus), os rituais, as rezas, este é o mundo dos guarani (PEREIRA, 2019, p. 34-35).

Dessa forma, o *Teko Porã* é o que os pajés praticam, que seguem essa caminhada, o *Nhandereko* é o bem viver em comunidade, o *Teko Porã* é buscar o fortalecimento da espiritualidade, a evolução espiritual”, praticar a bondade, ajudar a todos sem escolher as pessoas, ser bondoso, não falar mal das pessoas e tantos outros atributos que devem ser desenvolvidos para se aproximar de *Nhanderu*, além dos pajés as pessoas também precisam estar praticando o *Teko Porã* (PEREIRA, 2019, p. 35).

Assim, é um viver sem fazer uso de coisas que prejudiquem nosso corpo e viver o dia de hoje, sem pensar no amanhã é algo que é passado de pai para filho. Esse desapego à riqueza, sem se importar com bens materiais, e viver sem ter que se preocupar com o amanhã, faz do Guarani um ser livre. Livre porque sua vida não está condicionada ao consumismo, a busca de reconhecimento material e sim o espiritual (PEREIRA, 2019, p. 35).

Essa reciprocidade aos bens materiais, faz com que compartilhem todas as suas coisas: alimentos, roupas, sapatos, brinquedos, até mesmo seus artesanatos, onde fazem troca para levar para suas vendas. Constroem sua casa e ao mudar para outra aldeia, deixam livre para que qualquer pessoa possa morar com sua família. A felicidade para eles está em ver seus filhos crescendo felizes e livres para viver seu *Nhandereko* (PEREIRA, 2019, p. 36).

O sistema de relações de reciprocidade, troca e guerra, que vigorava entre os povos de língua tupi-guarani foi, entretanto, tragicamente atingido pela intervenção colonial, cujos interesses de ordenação e controle territorial veicularam a atribuição de identidades genéricas, cerceadas dentro de limites espaciais, alheios às concepções e modalidades indígenas de ocupação do espaço. O sistema de *encomiendas* e as missões jesuíticas foram se constituindo como as principais instâncias coloniais de controle e contenção das movimentações guarani em vista de exploração de sua mão de obra e da incorporação compulsória destas populações à sociedade colonial, através das práticas de concentração e confinamento territorial (FAUSTO, 2000).

Moreira (2015) propõe que, quando se fala de território guarani, estamos falando de espaço, tempo, convivência, terra, animais, plantas medicinais, deuses e da crença, dados por Nhanderu, que criou o povo guarani e *Arandua* (sabedoria e conhecimento) para que a prática do *Nhandereko* fosse possível, desde o significado de ocupação territorial ao respeito ao manejo sobre a natureza.

Nessa perspectiva, o Direito enquanto “(...) saber teórico e prático vinculado às culturas humanas deve se apropriar de novos modelos de pensamento, situando-se como ciência social aplicada, compreendendo que o conhecimento jurídico (...) deve ser um conhecimento que leva em consideração as necessidades teóricas e práticas de uma determinada sociedade e de seus indivíduos”. Desse modo, o refletir sobre o Direito, deve, então, pensar e agir sobre a realidade “(...) e seu resultado deve configurar-se como uma possibilidade de interferência na própria realidade” (CAMILLOTO, 2016, p. 53).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito de *Nhandereko* (nossa modo de ser) para a cultura guarani só é, obviamente, possível em uma situação dada no seio de seu contexto cultural, mais especificamente é um “nós” inclusivo de todo o grupo que possui características e dinâmicas culturais bem específicas, em que se incluem implicitamente a esse modo de ser uma socialização e uma historicidade que possibilitam essa alteridade sentida e ressaltada principalmente nos momentos de contato e de conflito com outros grupos (URQUIZA; PRADO, 2015, p. 56).

Para o sistema econômico guarani, assim como para muitas outras variantes da modalidade doméstica de produção, o fato de se definir a família como unidade básica de trabalho e de produção, não exclui reconhecer a ocorrência de casos variantes, em

que existiam outras formas organizativas institucionalizadas. A constituição do *tekoha* evidencia que a produção guarani podia estar organizada em formas sociais distintas e, às vezes, em níveis mais abrangentes do que a unidade doméstica nuclear. Os membros de uma família-grande podiam colaborar inclusive, de uma maneira regular e sobre uma base individual, com parentes e amigos de outras casas comunais, realizando outros projetos mais coletivos (SOUZA, 2002).

A cultura do povo guarani, seus ensinamentos, crenças, tradições, tem muito a contribuir para o manejo sustentável do meio ambiente pelo homem em uma perspectiva de interrelação cultural. O povo guarani busca na natureza apenas o necessário para sua sobrevivência, mantendo o equilíbrio ambiental como garantia de acesso a direitos fundamentais básicos, como saúde, educação, segurança e a perpetuação de seus ensinamentos atravessando gerações.

Com isto, percebe-se que há valores que se agregam a determinados bens de tal forma que, ante a sua especificidade e destaque, fazem com que o bem cultural seja reconhecido e denominado pela sua espécie (por exemplo, patrimônio histórico e artístico), mas não deixa de ter cunho de patrimônio cultural, por ser espécie deste. Admite-se que o uso das espécies foi e é muito comum, inclusive nas constituições, principalmente pela relevância que se dá à estética, ao valor excepcional ou histórico; mas na moderna concepção, principalmente nas convenções internacionais, utiliza-se com frequência a locução genérica: patrimônio cultural (ARMELIN, 2008, p. 32).

Assim, o patrimônio cultural está incluído no rol de direitos culturais reconhecidos na Constituição Federal de 1988, sendo, portanto, direito social, inclusive por estar na seção Da Cultura e a cultura terem sido elevadas ao nível constitucional dos direitos e deveres do cidadão, resgatando o constituinte o direito dos povos de terem em suas culturas a marca de sua própria existência. É um bem metaindividual, de natureza difusa, sua titularidade se estende a todos, é do povo, da sociedade, não há um titular imediato e exclusivo. Não obstante, ao protegê-lo, protege-se o homem integralmente, haja vista que sua cultura e formação também são respeitadas (CUNHA, 2004, p. 15).

5 REFERÊNCIAS

AGUIAR, Rodrigo Luiz Simas de; PEREIRA, Levi Marques, Religion, dualité de l'âme et représentations du tekó porã et du tekó vai chez les peuples guarani, In: *Anthropologica* 54 (2012). Disponível em: <file:///D:/Downloads/Religion_dualite_de_lame_et_representati.pdf>. Acesso em: 03 out. 2020.

ARMELIN, Priscila Kutne, *Patrimônio cultural e sistema penal*, Curitiba, Juruá, 2008.

ASSIS, Valéria Soares de, *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo Mbyá-Guarani*, 2006, 326f. Tese de Doutorado em Antropologia Social Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFRGS, Porto Alegre, 2006.

BAPTISTA, Marcela Meneghetti, *O mbyá reko (modo de ser guarani) e as políticas públicas na região metropolitana de Porto Alegre*: uma discussão sobre o etnodesenvolvimento, 2011, 171 f. Tese (Mestrado) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

BENITES, Tonico, *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*, 2009, 112f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro-RJ, 2009. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_ac-tion=&co_obra=134537>. Acesso em: 03 out. 2020.

BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, Publicado no *Diário Oficial da União*, Brasília, 05 out. 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui-cao.htm>. Acesso em: 01 nov. 2020.

BRASIL, Decreto nº 5.051 de 19 de abril de 2004, Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, *Publicado no Diário Oficial da União*, Brasília, 20 abr. 2004. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 01 nov. 2020.

BRASIL, Deilton Ribeiro, Atribuição de personalidade jurídica a bens ambientais: aportes teóricos da Constituição Equatoriana, Boliviana e da Encíclica Laudato Sì, *In: Revista Argumentum – RA*, Marília/SP, v. 20, n. 3, p. 1.121-1.141, set./dez. 2019. Disponível em: <<http://ojs.unimar.br/index.php/revistaargumentum/article/view/1120>>. Acesso em: 01 nov. 2020.

CADOGAN, Leon, *El concepto guarani de alma: su interpretación semántica*, Folia Linguistica Americana, Buenos Aires, v. 1, n. 1, ed. Keiron, 1952.

CAMILLOTO, Bruno, *Direito, democracia e razão pública*, Belo Horizonte, D'Plácido, 2016.

CHASE-SARDI, Miguel, La situación actual de Los Indígenas en el Paraguay, *In: DOSTAL, W; GRUMBERG, G*, La situación del indígena en América del Sur, 1971.

CICCARONE, Celeste. Um povo que caminha: notas sobre movimentações territoriais guarani em tempos históricos e neocoloniais, *In: Dimensões*, v. 26, p. 136-151, 2011.

- CLASTRES, Hélène, *Terra sem mal*, São Paulo, Brasiliense, 1978.
- CUNHA, Danilo Fontenele Sampaio, *Patrimônio cultural: proteção legal e constitucional*, Rio de Janeiro, Letra Legal, 2004.
- DARELLA, Maria Dorothea Post, *Ore Roipota Yvy Porã “Nós Queremos Terra Boa”*. Territorialização Guarani no Litoral de Santa Catarina-Brasil, 2004, 405 f, Tese Doutorado em Ciências Sociais, PUCSP, São Paulo, 2004.
- FAUSTO, Carlos, *Os índios antes do Brasil*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000 (Coleção Descobrindo o Brasil).
- FERREIRA, Rodrigo Siqueira (Arajeju), *Tekoha – som da terra*: a liderança das nhandesy nos processos autogestionários da vida e do território do Povo Kaiowa no Tekoha Takuara, 2017, 210 f. Memorial submetido como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-Graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável (PPG-PDS), Área de Concentração em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais. Brasília – DF, 2017. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/31170>>. Acesso em: 31 out. 2020.
- FRANCISCO, Papa, *Carta Encíclica Laudato Si*, São Paulo, Paulinas, 2015.
- GARLET, Ivori José, *Mobilidade Mbyá: História e Significação*, 1997, 226 f. Dissertação de Mestrado, Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1997.
- GOMES, Carla Amado, *Risco e modificação do acto autorizativo concretizador de deveres de protecção do ambiente*, 566 f. 2007. Dissertação de doutoramento em Ciências Jurídico-Políticas (Direito Administrativo). Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2012 (e-book). Disponível em: <<http://www.icjp.pt/sites/default/files/publicacoes/files/Risco&modificação.pdf>>. Acesso em: 24 out. 2020.
- LADEIRA, Maria Inês. Yvy marãey, Suplemento Antropológico, Asunción, v. XXXIV (2), p. 81-100, dic., 1999.
- LADEIRA, Maria Inês, *Espaço geográfico guarani-mbyá: significado, constituição e uso*. 2001, 268 f. Tese de Doutorado em Geografia Humana – FFLCH/ Universidade de São Paulo – USP.
- MACEDO, Valéria, Dos cantos para o mundo. Invisibilidade, figurações da “cultura” e o se fazer ouvir nos corais guarani, *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 357-400, jan./jun. 2012.
- MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria, *Fundamentos de metodologia científica*, 5. ed, São Paulo, Atlas, 2003.

MELIÀ, Bartolomeu, GRÜNBERG, Georg, GRÜNBERG, Friedl, Etnografía guarani del Paraguay contemporaneo. Los Paï Tavyterã, In: *Suplemento Antropológico*, v. XI, n. 1-2, Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1976, p. 151-295.

MELIÀ, Bartolomeu, *El guarani: experiência religiosa*, Asunción-Paraguay, Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1991.

MELIÀ, Bartolomeu, *Pueblos indígenas en el Paraguay*, Demografía histórica y análisis de los resultados del Censo Nacional de Población y viviendas, 1992, Presidencia de la República, Fondo de las Naciones Unidas para Actividades de Población, 1997.

MELIÀ, Bartolomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl, *Paï-Tavyterã: etnografia guarani del Paraguay contemporâneo*, 2. ed, Asunción, CEADUC/CEPAG, 2008.

MELIÁ, Bartolomeu, *Pasado, presente y futuro de la lengua guaraní*, Paraguai, Ediciones Montoya, 2010.

MOREIRA, Marcos, *Visão guarani sobre o tekoa: relato do pensamento dos anciões e líderes espirituais sobre o território*, 2015, p. 14.

NIMUENDAJU, Curt Unkel, *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocúva-guarani*, Tradução de Charlotte Emmerich & Eduardo B, Viveiros de Castro, São Paulo, Hucitec-Edusp, 1987.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). *Convenção nº 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais*. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2020.

PEREIRA, Renata da Silva Gerhardt, *Interação ambiental como resistência e emancipação, com base no Nhandereko (Bien vivir) Mbyá Guarani*, 2019, 118 f. (Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Rede Nacional para Ensino das Ciências Ambientais), Universidade Federal do Paraná-UFPR, 2019. Disponível em: <acer.vodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/66604/R%20-%20D%20-%20RENATA%20DA%20SILVA%20GERHARDT%20PE-REIRA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 03 out. 2020.

PISSOLATO, Elizabeth, *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guarani)*, São Paulo, UNESP; Rio de Janeiro, Nuti-Museu Nacional, 2007.

SARMENTO, Daniel, *Dignidade da pessoa humana: conteúdo, trajetórias e metodologia*, 2. ed, Belo Horizonte, Fórum, 2016.

SCHADEN, Egon, *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. 3. ed, São Paulo, EDUSP, 1974.

SOUZA, José Otávio Catafesto de, O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais, *Horiz. Antropol*, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 211-253, dez. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832002000200010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 31 out. 2020.

TEMPASS, Márton César, *Orerémbiú: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani*. 2005. 156 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciência Sociais e Humanidades, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

URQUIZA, Antônio Hilário; PRADO, José Henrique, O impacto do processo de territorialização dos Kaiowá e Guarani no sul de Mato Grosso do Sul, In: *Tellus*, a. 15, n. 29, p. 49-71, Campo Grande-MS, jul./dez. 2015. Disponível em: <[file:///D:/Downloads/358-Texto%20do%20artigo-1239-1-10-20160420%20\(1\).pdf](file:///D:/Downloads/358-Texto%20do%20artigo-1239-1-10-20160420%20(1).pdf)>. Acesso em: 03 out. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p. 552.

WITTMANN, Marcus Antônio Schifino, *Os guarani e os outros: organização social e trocas culturais no litoral norte do Rio Grande do Sul*. 2012. 97 f. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em História pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.