

COSMOPOÉTICAS GUARANI: NHE'Ë PORÃ COMO RETOMADAS LITERÁRIAS

GUARANI COSMOPOTICS: NHE'Ë PORÃ AS LITERARY RESUMPTION

Alan Alves-Brito (UFRGS)

alan.brito@ufrgs.br

<https://orcid.org/0000-0001-5579-2138>

Isael da Silva Pinheiro (UFRGS)

isaelsp.edu@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3124-2101>

RESUMO: Os povos indígenas no Brasil têm existido e resistido há milênios e, nos últimos cinco séculos, como parte do processo de invasão europeia, as estratégias de resistência têm sido reelaboradas como consequência do recrudescimento de mecanismos de violência orquestrados por distintas forças no país. Populações Guarani, em particular, estão entre aquelas que mais têm sofrido ataques sistemáticos. O objetivo deste ensaio é apresentar e discutir cosmopoéticas Guarani como retomadas literárias para a fabulação de outros mundos, amparado sobretudo na arte e no pensamento de Carlos Papá Mirim Poty. Argumentamos que criações e estéticas indígenas Guarani são fundamentais para nos ajudar a construir outros referentes de compreensão e leitura sensível do mundo, em que a espiritualidade (palavras-alma) é peça crucial no complexo quebra-cabeça de relações entre povos originários e sistemas globais de opressão de origem colonial, capitalista e patriarcal. Palavras e expressões como *nhe'ëry*, *jeroky*, *ayvu rape*, *xeyvara reté* e *ka'aguy* dão forma à cosmopoética Guarani, uma estratégia de interiorização das realidades para exteriorização do bem-viver.

PALAVRAS-CHAVE: cosmopoética; Guarani; literatura; retomada; Lei 11.645/2008.

ABSTRACT: Indigenous people in Brazil have existed and resisted for millennia, and in the last five centuries as part of the process of European invasion, resistance strategies have been reworked as a consequence of the resurgence of violence mechanisms orchestrated by different forces in the country. Guarani populations, in particular, are among those who have suffered the most systematic attacks. The objective of this essay is to present and discuss Guarani's cosmopoetic as literary resumption for the fable of other worlds, supported in the art and thought of Carlos Papá Mirim Poty. We argue that indigenous Guarani creations and

*aesthetics are fundamental to help us to build other references of understanding and sensitive reading of the world, in which the spirituality (soul-words) is crucial part in the complex break-head of relations between original people and global systems of oppression of colonial, capitalist and patriarchal origin. Words and expressions like *nhe'ëry*, *jeroky*, *ayvu rape*, *xeyvara reté* and *ka'aguy* translate the Guarani's cosmopoetic, a strategy of internalization of realities for exteriorization of well-being.*

KEYWORDS: *cosmopoetics; Guarani; literature; resumption; Law 11.645/2008.*

“Nós não vivemos para comprar terra, nós vivemos apenas para usá-la de acordo com nossos costumes”

Pensamento dos Povos Guarani.

1 Introdução

Entre as mais de cinco mil culturas indígenas existentes no mundo, as quais trazem para o cenário que nos interessa discutir no presente texto literaturas indígenas que performam a sociodiversidade étnica dessas pessoas, os povos Guarani estão entre os primeiros a fazer contacto com os invasores e conquistadores europeus no século 16 (Ladeira, 2007). Desse (des)encontro, estabeleceu-se relações hierárquicas de poder, protagonizadas pelos invasores, em que as existências, os modos de ser, viver, pensar e sentir dos povos indígenas, de forma geral e, dos Guarani, em particular, foram desconsiderados e inferiorizados (Ladeira, 2007; Almeida, 2010; Munduruku, 2012; Gonzaga, 2022). O colonialismo europeu, tanto do lado português quanto do lado espanhol, as duas potências do momento histórico conhecido como As Grandes Navegações, escravizou povos Guarani, perseguindo-os física, cultural e epistemicamente. Este processo de extermínio segue em nossos dias, em perversos e violentos esquemas de colonialidade (Quijano, 2005; Almeida, 2010; Smith, 2018; Gonzaga, 2022), fragmentando os seus territórios, sabotando as suas existências e exterminando lideranças.

Do ponto de vista geográfico, conforme registrado por Ladeira (2007) e EMGC (2016), os povos Guarani estão fisicamente localizados em variados países da América do Sul, recebendo distintas denominações: Mbyá (Argentina, Brasil e Paraguai); Avá-Guaraní (Paraguai e Brasil); Ñandeva, Guaraní ou Chiripá (Brasil e Argentina); Paĩ-Tavyterã (Paraguai); Kaiowá (Brasil); Ava-Guaraní y Ioseño (Bolívia e Argentina); Guarani Ocidental (Paraguai); Chiriguanos ou Chahuancos (Argentina); Gwarayú (Bolívia); Sirionó, Mbía ou Yuki (Bolívia);

Guarasug'we (Bolívia); Tapieté ou Guaraní-Ñandeva (Bolívia, Argentina e Paraguai); Aché (Paraguai).

No Brasil, os povos Guarani estão distribuídos em territórios do Centro-Oeste, no estado do Mato Grosso do Sul e Mato Grosso; na região Norte, em Tocantins e no Pará; no Nordeste, no Maranhão; e nas regiões Sul e Sudeste, nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Não há, no passado e no presente, registros significativos de conflitos entre os Guarani e os invasores, mas tampouco há registros de relações de confiança e aproximação entre os dois lados (Almeida, 2010).

Atualmente os Guarani estão entre a primeira e a segunda maior população indígena do Brasil, sendo um dos maiores povos indígenas da América Latina. Dados do Mapa Guarani Continental revelam aproximadamente mais de 280 mil pessoas, ao longo de 1,4 mil comunidades em quatro países diferentes – Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai.

Apesar de se manterem relativamente afastados das formas ocidentais predatórias de viver no planeta Terra, os Guarani estão entre os povos indígenas mais estudados pelas universidades (Almeida, 2010; Bergamaschi et al., 2018), as quais operam majoritariamente sob viés europeu e/ou pautadas na agenda de pesquisa dos Estados Unidos. Com base em livros e teses sobre a presença Guarani nas Américas, em linhas gerais há consenso na literatura sobre a existência de uma poesia Guarani inconfundível, marcada por uma espiritualidade que reverbera o jeito de ser e de viver desses povos e que se traduz em fonte de mistério secular, resistência e sapiência que encantam a todas as pessoas que se aproximam das culturas Guarani (Almeida, 2010; Jecupé, 2020; Pinheiro, 2024). Há, assim, sob distintos pontos de vista, uma curiosidade intrínseca por parte dos não indígenas sobre quais são as estratégias e as agências de lutas, movimentos e resistências articuladas por esses povos. Historicamente, no entanto, como parte do racismo anti-indígena à brasileira (Munduruku, 2012; Milanez et al., 2019; Alves-Brito, 2022; Gonzaga, 2022), os povos indígenas, e os Guarani não são exceção, têm sido sabotados, discriminados e retirados da categoria *humanidade*, que é fundamental para definirmos *ser humano*, categoria central nas discussões históricas do projeto moderno do sistema-mundo.

Como parte desses processos históricos, a presença de pessoas pesquisadoras Guarani nas universidades brasileiras, em vários níveis e campos de conhecimento, é ainda baixa. Por exemplo, segundo estudo realizado por Bergamaschi, Barcelos-Doebber e Oliveira-Brito (2018), entre 2008 a 2012, 92% de indígenas inscritos(as) nos processos seletivos à Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), considerada uma das mais importantes

instituições federais do país, são do povo Kaingang, seguido de 6% do povo Guarani. Povos Quéchua, Atikum, Bororo, Krenak, Pankará, Terena e Xokleng somam um pequeno número (1,6%). A UFRGS tem hoje dois docentes indígenas da etnia Kaingang, a Professora Dra. Rosani Kamury e o Professor Dr. Bruno Ferreira Kaingang, e nenhuma pessoa indígena como técnica administrativa em educação, o que se traduz como uma evidência do racismo institucional que opera na UFRGS nos últimos 90 anos (Alves-Brito, 2022). Além disso, sabemos que de forma geral, os currículos nas universidades e escolas da educação básica não levam em conta os sistemas de conhecimentos e de criatividade dos povos indígenas (Fernandes et al., 2016; Alves-Brito, 2022). Nesse sentido, o campo dos estudos linguísticos, literários e de tradução não são uma exceção, carecendo ainda de estudiosos indígenas que possam contribuir teoricamente com a reflexão e conceituação crítica do que denominamos *literatura brasileira* e/ou *literatura indígena* (Alves-Brito, 2023).

Dito isso, as *cosmopoéticas Guarani* que buscamos discutir neste texto estão alinhadas à necessidade histórica da *retomada* do senso mais profundo e complexo do que se entende por *literatura indígena*, a qual, em última instância, é indissociável da reivindicação do direito de existir, escrever, contar, oralizar e praticar o *bem-viver* para a criação de outras formas de fabulação do mundo, que só poderão ser colocadas em prática por meio das *nhe'ẽ porã* (*palavras-alma*). Há, nesses processos, o flagrante trânsito da oralidade para a escrita alfabética, em que o livro impresso é também encarado como uma ferramenta política de luta pelos territórios.

Apresentamos, neste ensaio, discussões sobre as formas com as quais as *cosmopoéticas Guarani* nos ajudam a compreender, interpretar e traduzir as *nhe'ẽ porã* como *retomadas literárias* capazes de fomentar *cosmopolíticas* de existência e resistência, mas, sobretudo, de *bem-viver*, sem perder a simplicidade das coisas e da vida em comunidade, em uma poética que é da ordem do sensível.

O artigo está dividido em quatro seções. Na *Introdução*, apresentamos o contexto de realização do trabalho, destacando dados gerais e específicos sobre a presença Guarani no mundo e, em particular, nas universidades brasileiras, enaltecendo a importância das *cosmopoéticas Guarani* como *retomadas literárias* no enfrentamento ao apagamento histórico desses povos. Na segunda seção, *Poesia cósmica e as belas palavras Guarani: a literatura da alma*, discorremos sobre a fundamentação teórica da *poética* e das *belas palavras* Guarani que têm, na oralidade e na vivência mais profunda das relações, suas expressões máximas. Na terceira seção do artigo, ressaltamos a arte e o pensamento do cineasta Carlos Papá como um

exemplo marcante da cosmopoética Guarani em ação que problematizamos no texto. E, por fim, na quarta seção, as *Considerações finais*, em que elencamos os resultados e as conclusões principais do trabalho.

2 Poesia cósmica e as belas palavras Guarani: a literatura da alma

Tecnicamente, como um campo teórico dos estudos literários, a *poética* encarrega-se do estudo detalhado de obras literárias, particularmente focando nas narrativas e buscando, a partir da análise detalhada de uma multiplicidade de obras, criar conceitos novos. A estética desenvolve, nesse caso, uma função poética, pois ela é capaz de criar uma forma própria de comunicação centrada em uma variedade de figuras transmitidas de linguagem, todas elas articulando mundos para além do sentido literal das palavras (Ribeiro, 2016; Alves-Brito, 2023; Werá, 2024).

No caso das poéticas Guarani, as *nhe'ẽ porã*, ou as *palavras-alma*, as *belas palavras* (Pinheiro, 2024; Werá, 2024), traduzem *cosmopoéticas* que ultrapassam o sentido ocidental de estética e da definição de arte por meio da literatura. Os Guarani, ao longo de milênios, têm praticado uma forma de viver e de se comunicar com a vida, em relação de reciprocidade com o Sol, a Lua, as estrelas e as forças da natureza que exprimem uma *literatura da alma*, ou seja, a expressão máxima da poesia Guarani. Trata-se, nessa laboração, do exercício contínuo de uma política de afeto e do cuidado que abarca o “lugar interior, o lugar que o indivíduo ocupa no mundo e o lugar como uma entidade coletiva chamada comunidade” (Werá, 2024, p. 20). Essa poética Guarani, que é coletiva, mas também individual, se coloca contrária à posse da terra, à destruição do mundo e à queda do céu (Kopenawa et al., 2015).

A cosmopoética Guarani se materializa na *opy*, a casa de rezas, a encarnação do coração, a casa sagrada em que o chão de terra batida é o lugar de celebração dos seres extra-humanos que construíram tudo o que existe e que comunicam a origem imemorial do ser a partir da ancestralidade cósmica (Pinheiro, 2024; Werá, 2024). É na *opy* que sonho e poesia se mesclam para traduzir as *belas palavras*, as *nhe'ẽ porã* (Pinheiro, 2024).

Segundo Werá (2024), a cosmopoética Guarani mobiliza, assim, forças da natureza para a criação de relações outras com o mundo que privilegiam o bem-pensar (ar), o bem-sentir (água) e o bem-fazer (terra), todos eles guiados pelos caminhos do coração. A cosmopoética Guarani, a partir da ideia de *bem-viver*, extrapola o campo teórico da literatura para a proposição de um conjunto de experiências históricas que precisam ser vividas como parte de um

compromisso e um chamado ancestral, revelado na reza (Pinheiro, 2024; Jecupé, 2020; Werá, 2024).

Seguindo as ideias dispostas em Ribeiro (2016), argumentamos que é impossível desvincular *cosmopoética* de *cosmopolítica* (ver, também, Alves-Brito, 2023). Enquanto Ribeiro (2016, p. 4) define cosmopoética como “formas de invenção (poiesis) do mundo como mundo comum (cosmos)” e, cosmopolítica, como os “conjuntos de discursos e de práticas associados à configuração e ao recorte do mundo (cosmos) como comunidade política (polis)”, em que o mundo é perpassado por regimes de inteligibilidade, visibilidade e sensibilidade, as *cosmopoéticas Guarani* estão relacionadas, no presente ensaio, aos processos criativos envolvidos na produção dos saberes visuais, textuais (escritos e orais), gestuais, espirituais e rituais desses povos. Os *mundos comuns* e a *polis* discutidos em Ribeiro (2016) dão vazão, em diálogo com a cosmologia Guarani, a uma ideia mais profunda de *cosmos* (*nhem-porã-tenondé, palavras de saber ancestral*) e de *viver em comunidade* (*tekoá*), que só fazem sentido por meio das *palavras-alma* (*nhe’ẽ porã*) e da arte do *bem-viver* (*tekoá-porã*). Trata-se, assim, de uma *literatura da fuga*. Por séculos, os Guarani aprenderam a criar rotas de fuga, não por medo, mas tão somente para seguirem buscando o jeito próprio de viver (*nhandereko*), enraizado em sua espiritualidade (poética); uma cosmopoética que define um *reko*, um modo de ser e de fazer com características próprias, um corpo-território Guarani em que o lugar físico e epistêmico é um *tekohá*, em que as pessoas Guarani possam, sem restrições, *ser o que são e existirem* em suas potências.

As *nhe’ẽ porã* materializam, assim, os ciclos de vida e existência dos povos Guarani, que vão desde a concepção e o nascimento, passando pelos ritos iniciáticos e de recepção do nome (por meio de ritos denominados *nhemongarai*), bem como pelos vínculos afetivos com as pessoas mais velhas (*tudjás*), as doenças, o desenvolvimento e as relações com a espiritualidade e a própria morte (Jecupé, 2020; Werá, 2024). As *nhe’ẽ porã* são a sustentação do *ser* Guarani, definindo o caráter do *ser* humano (Pinheiro, 2024).

Os extermínios, as expulsões, as escravizações, as evangelizações e os processos modernos de perpetuação do racismo anti-indígena (Ladeira, 2007; Almeida, 2010; Munduruku, 2012; Alves-Brito, 2022; Gonzaga, 2022), em suas vertentes mais profundas, têm exigido que os Guarani desenvolvam e pratiquem uma cosmoperspectiva com implicações cosmopolíticas (mediações entremundos), que também inscrevem um jeito próprio dos Guarani se relacionarem com o todo, de buscarem e se colocarem no mundo a partir de seus ritos e de suas crenças que, para além de se constituírem em formas simbólicas, são expressões do seu

fazer e viver a poesia, a filosofia e a identidade (Jecupé 2020; Pinheiro, 2024), sem romantização e folclorização da vida.

Ainda que não haja consenso sobre o significado de literatura (Munduruku, 2012; Tettamanzy et al., 2018; Silva, 2023), é lugar comum que um dos objetivos da literatura é a criação de outros imaginários e a promoção da humanização no campo, pois as pessoas leitoras também são levadas a viver outras vidas por meio das experiências das personagens. No caso da literatura indígena, a cosmopoética Guarani contribui com outros enfoques epistemológicos e sensitivos, pois humaniza as pessoas não apenas revertendo lógicas históricas de opressão, mas também criando outros sentidos (po-éticas) para as relações de humanidade, na terra (território) e no céu (Jecupé, 2020). As personagens nas literaturas indígenas não necessariamente serão *ficção* no sentido empregado pelos cânones da literatura ocidental. A fabulação empregada pelas escritoras e escritores indígenas articula mundos (in)visíveis (Tettamanzy et al., 2018; Werá, 2024). As *nhe'ẽ porã* Guarani são as células básicas de um mundo de fabulação da realidade que perpassa uma cosmopoética que precisa ainda ser compreendida pelas formas frias e racistas de se definir gêneros literários na cosmovisão canônica. O mundo real que as cosmopoéticas Guarani nos permitem ver e sentir transborda para os olhares e os sentimentos de quem está lendo ou apreciando as suas artes. As personagens, que tampouco são agentes de ficção, são trazidas por mundos não visíveis, que existem na *realidade* que é contada pelas *nhe'ẽ porã*. A narração e tradução de mundos são feitas a partir dos conhecimentos dos sábios e das sábias, dos mais velhos e das mais velhas, intelectuais orgânicos (Santos, 2023; Pinheiro, 2024). Essas narrações ancestrais criam nas pessoas que leem uma intimidade profunda com o que está sendo contado, a ponto de que portais múltiplos de interpretação, no tempo dos mitos e das ritualísticas, são abertos. As *nhe'ẽ porã* tocam as pessoas que as leem provocando nelas sentimentos e formas múltiplas de viver o mundo em que estão inseridas (Pinheiro, 2024). É nesse aspecto que argumentamos que enquanto a literatura brasileira canônica tem, historicamente, retirado a humanidade das pessoas indígenas, o que os povos Guarani querem é que cada pessoa seja de fato capaz de realizar um exercício profundo de compreensão de identidade em processos de humanização que reconheçam *a força do amor pela palavra*. Não é amor no sentido prosaico e ingênuo do ocidente, mas na recuperação da *alegria de bem-viver*.

Segundo Pinheiro (2024), ser um bom Guarani é saber ouvir as *nhe'ẽ porã* (*palavras bonitas; belas palavras*) que são transmitidas pelos mais velhos através de uma cosmopoética profunda de significados. Nascer e crescer ouvindo as *nhe'ẽ porã* é uma dádiva concedida por

Nhanderu, que alimenta e guia a trajetória de uma criança Guarani até a sua fase adulta. Delas emanam saberes celestiais que iluminam como os raios de *kuarahy* (Sol), que estão presentes em todas as fases da vida, ocorrendo mesmo após a morte dos *tudjás*, pois os ensinamentos voltam através dos sonhos, porque a origem do povo Guarani vem da *mba'e vera guasupy* (espaço iluminado), que é a morada de *Nhanderu* e *Nhandecy*, as divindades detentoras do conhecimento, que chegam através dos *txamois* (rezadores), tanto na *opy* (casa de reza), como na própria casa, durante os momentos de comunhão com os *tudjás*.

Segundo Pinheiro (2024), desde criança são ensinados a saber ouvir, que é a base da aprendizagem: saber ouvir os mais velhos é um dos princípios da educação tradicional, sendo aprendido de forma e no próprio tempo de aprendizagem, seguindo os princípios e as regras presentes nas fases do desenvolvimento da criança Guarani. Acerca da transmissão dos saberes dos *tudjás*, Claudemiro Lescano (2016) mostra que:

Quando uma criança, menino ou menina, não quer ouvir essas histórias, os mais velhos ficam tristes e falam que as crianças não querem ouvi-los – *naiñe'ẽ renduséi chéve*. Por isso, muitos avós e avôs abandonam seu ensinamento. Os mais velhos falam que, quando o pai ou a mãe são ainda muito jovens, vão se perdendo os ensinamentos, porque essas pessoas ainda não estão preparadas e maduras o suficiente para ensinar seus filhos (Lescano, 2016, p. 22).

Conforme Pinheiro (2024), as *nhe'ẽ porã* não são transmitidas apenas pelos *tudjás* e *txamois*, mas também por meio da *linguagem da natureza*, que são manifestações do *nhemongueta* (diálogos), seja na casa de reza, nas reuniões da comunidade, na família, durante as atividades de plantar, caçar e pescar, pois várias linguagens são provindas da natureza, que pode ser acessada por meio de boas práticas de reciprocidade.

Quando eu era criança, minha avó sempre me levava junto para lenhar, e me ensinou, por meio da observação, os diferentes aspectos das plantas e das árvores. Aprendi com ela em como escolher a madeira boa para fazer o fogo e quais poderiam ser derrubadas ou não. Entre essas aprendizagens, destaco a relação recíproca com a mãe natureza. Minha avó dizia que antes de entrarmos na mata para tirarmos algo, devemos primeiramente pedir autorização para *jara* (dono, senhor) criador das coisas. Essas linguagens são sagradas, é a linguagem de *Nhanderu*, que se manifesta por meio da natureza, e pode ser acessada a partir da coletividade e da espiritualidade (Pinheiro, 2024, p. 199, grifos nossos).

As *nhe'ẽ porã* quando proferidas alimentam o corpo físico e espiritual, e chegam como dádivas aos ouvidos, pois são palavras que não agredem o modo de ser Guarani. A partir das *nhe'ẽ porã*, Pinheiro (2024) traz em seu trabalho de doutorado valiosas reflexões sobre as principais palavras da linguagem tradicional que expressam o bom modo de ser Guarani. Construída a partir da produção teórica de Lescano (2016), Pinheiro (2024) revela que são palavras que fazem parte da cosmologia e dos princípios da identidade e da cultura Guarani.

Organon, Porto Alegre, v. 40, n. 79, set 2024/mar. 2025.

DOI: 10.22456/2238-8915.143447

Dessa forma, segundo Pinheiro (2024), os vocábulos que compõem o bom modo de ser Guarani tem como palavra central o *tekoporã*, que é o modo de ser e viver bem consigo e com os outros; *Tekojoja* seria o modo de viver na coletividade que, como descrito anteriormente, a coletividade é um caminho e a espiritualidade é o que faz andar nesse caminho, buscando ser exemplo na família e na comunidade; *Tekote'e* seria o modo de viver de forma honesta, sem mentira, ser sincero com a família e com todos; *Tekomane'y* é o modo de viver seguindo os princípios da espiritualidade, não praticar a maldade, estar próximo do *porahei* para se apresentar para *Nhanderu*. Quando o corpo está espiritualizado, nada poderá atingi-lo.

Tekomarangatu é um modo de viver as concepções da natureza e seus mistérios. É saber respeitar o que nela habita para acolher revelações. A natureza é a morada de vários deuses, inclusive os da maldade, por isso, é preciso compreendê-la, a fim de não cair nas armadilhas espirituais; *Tekopoli* é o modo de viver cuidando do corpo, evitando drogas, bebidas, coisas que prejudicam a saúde e a mente; *Tekoresã* é o modo de viver saudável, conhecendo as plantas e frutos e se alimentando corretamente; *Tekokatu* é o modo de viver a cultura, seguindo seus princípios, suas regras, praticando os valores culturais. É o que faz ser um bom Guarani; *Tekoarandu* é a busca pela sabedoria, alcançada pelas narrativas orais dos sábios e sábias, que são adquiridas desde a infância. Os saberes orais vão se adequando conforme as fases de desenvolvimento da pessoa Guarani. O significado de cada palavra se modifica conforme o lugar que se encontra uma *tekoa*, pois muitas aldeias Guarani são desprovidas de bens naturais, não havendo matas, rios, plantas frutíferas e animais. Cada *tekoa* possui elementos próprios, que são diferentes física e culturalmente, pois há *tekoa*, por exemplo, que não dispõe de uma *opy*; não há rezador, não há os elementos naturais indispensáveis para a prática do *tekoá porã*. Nesses movimentos, muitas palavras são suprimidas, pois não fazem parte da vivência de uma determinada comunidade. Se há floresta e *opy*, por meio de ritos são entoados cantos que promovem a busca por novas palavras que trarão novos significados para a vida.

A *literatura indígena* Guarani tem, assim, na própria natureza (ecossistemas), a sua expressão mais assertiva. É em diálogo com a natureza, visível e invisível, que os sábios e as sábias das *tekoá* comunicam as palavras que fazem vibrar as frequências e os modos de existir. O cotidiano da vida simples perpassa experiências individuais e coletivas alicerçadas na partilha e na recontação de tradições orais que abraçam formas humanas, não humanas e extra-humanas, em relações de espaço-tempo nem sempre óbvias, guardadas em segredos.

Nessas formas outras de escrever e en-cantar a realidade vivida e sentida pelas palavras, entram em cena: (i) identidades políticas que não se curvam à colonialidade do poder (Quijano, 2005; Smith, 2018); (ii) a luta contra o racismo epistêmico (Carneiro, 2023), o qual insiste em apagar os registros das memórias ancestrais, em que a história do passado e do tempo presente se reencontram nas rodas de conversas junto ao fogo, na prospecção de construção de caminhos libertadores; (iii) e a sintaxe e a semântica das palavras – faladas, oralizadas, cantadas ou guardadas em silêncio –, para a construção de sólidas estruturas de sensibilidade que propõem outras estéticas, materiais e simbólicas (Pinheiro, 2024).

A cosmopoética Guarani possibilita, assim, uma *retomada literária*. Retomada (*tekoharã*) no sentido do que foi primeiramente usado no I Encontro de Acampamentos Indígenas, em novembro de 2011, conforme nos explica Otoniel Ricardo, liderança Kaiowá:

O *tekoharã* para nós é uma vida. É onde nós nascemos, os nossos antepassados estão lá. Nós fomos expulsos de lá e estamos retornamos para lá para ser *tekoha* de novo. O *tekoharã* só existe agora porque ele já foi *tekoha*. O *tekoharã* é para mostrar para a sociedade que aquela “ilha” agora é o *tekoharã*, por que existem dois momentos, o de *tekoha* e de *tekoharã*. Por exemplo, para nós indígenas, na nossa cosmologia é *tekoha*, só que para a maioria dos não índios e para os políticos não é *tekoha*. Para não criar mais confusão sobre isso nós começamos a falar do *tekoharã*, por que é futuro. Mas na nossa cosmologia, quando a gente retorna lá nós vamos permanecer aí não vai ser mais futuro como é agora. Nós estamos pedindo “nós vamos entrar, nós vamos entrar” então chama “nós vamos entrar no *tekoharã*”, onde é o nosso *tekoha*, que a gente tem nossa pertença. O *tekoharã* pode ser também só um pedaço da terra, mas que a gente ainda tem um pedaço maior que era *tekoha* e que a gente quer entrar também, como é o caso de *Passo Piraju*. Lá eles estão em um pedacinho da terra, mas o *tekoha* é muito maior, por isso a gente chama também de *tekoharã* (Ricardo, 2014, apud Crespe, 2015, p. 164).

Segundo Crespe (2015), a palavra *tekoharã*, por meio do sufixo *rã*, é um indicativo para o futuro. *Tekoharã* é o *tekoha* que precisa ser novamente. É, para os Kaiowá e Guarani, o *tekoha* do qual eles foram expulsos e que deve *renascer* a partir da demarcação das terras indígenas. Há, nesse sentido, uma circularidade de espaço e tempo, pois *tekoharã* só pode ser o *tekoha* no futuro se já existiu no passado, assim como faz parte do presente nos registros de memória das pessoas mais velhas da aldeia.

As *retomadas literárias*, no contexto que usamos neste texto, apresentam também o sentido de deslocamento espaço-temporal para demarcar que a literatura é um território indígena e que *literaturas indígenas* têm sentido expandido – lírico (poesia), narrativo (epopeia, romance, conto, crônica, fábula), dramático (teatro), de relatos e situações diversas da oralidade, de textos híbridos, entre outros –, em autoria individual, partilhada ou coletiva, com a diferença principal de que estas se baseiam em cosmopoéticas carregadas de *bem-viver*. Não são escritas

pelas escritas, mas estão imbuídas de compromissos ancestrais com o *bem-viver* em comunidade.

É neste espectro que defendemos que as cosmopoéticas Guarani trazem, assim, para a literatura (e para outras expressões artísticas), um imensurável potencial de ressignificação, resistência e reconstrução das lutas indígenas que se baseiam por uma dinâmica de movimento traduzida pelas *nhe-ngá-oiko-angá*, ou seja, as sonhadoras de caminhos (Werá, 2024). A literatura indígena Guarani constrói caminhos seguindo a trajetória dos sonhos, que se constituem conectados ao mundo espiritual, em que as *nhem-porã tenodé* (*palavras do saber ancestral*) mantêm vivas as cosmoperspectivas de todo um povo. As retomadas literárias indígenas, tal qual têm acontecido no âmbito das retomadas territoriais, têm sido acompanhadas por sabotagens, pilhagens, roubos, tutelagens, conflitos e violências, que têm aprofundado o genocídio epistêmico (Núñez, 2023) dos povos originários e, em particular, dos povos Guarani. As retomadas literárias indígenas são necessárias como formas de insubordinação da ordem (neo)colonial, que insiste em apagar e exterminar o *ser indígena*, reposicionando os povos como protagonistas de suas próprias histórias. Não queremos dizer com isso que os modos de ser e de viver dos povos indígenas não se afetem e nem sejam afetados pelas dinâmicas do mundo moderno neocolonial e capitalista (neoliberal). Na cidade ou no campo, as *literaturas indígenas* não são essencialistas. Elas contribuem para o reposicionamento da poética e cosmopolítica de *ser indígena* em tensão com sistemas complexos de exclusão. As *literaturas indígenas* nos ajudam a romper com a objetificação redutora de todo o *sistema literário branco brasileiro* (Silva, 2023) em direção às experiências dos povos indígenas.

3 A cosmopoética de Carlos Papá

Para exemplificarmos o senso mais profundo de *retomada literária* indígena Guarani, apresentamos, na Figura 1, Carlos Papá Mirim Poty, do povo Guarani Mbyá. Cineasta, Carlos Papá é uma liderança espiritual de seu povo, cuja comunidade (aldeia) é Rio Silveira, localizada na divisa dos municípios de Bertiooga e São Sebastião, na Região Metropolitana de São Paulo. Carlos Papá tem trabalhado há décadas na criação e produção de filmes, documentários e outros materiais audiovisuais que *traduzem* as cosmopoéticas Guarani.

Figura 1 – Carlos Papá Mirim Poty



Fonte: Alba Rodriguez.

Carlos Papá é um tradutor de mundos. Em um dos seus trabalhos mais marcantes, os filmes da série *Nhë'ery*, no âmbito do projeto Selvagem, ele descreve perspectivas ancestrais fascinantes e elucida, por meio de sua *fala*, cinco palavras Guaraní. A poesia de Papá, em um exemplo vivo de *retomada literária*, nos aponta para composições de mundo que são capazes de romper com o racismo anti-indígena (Milanez et al., 2019; Alves-Brito, 2022). As palavras da língua Guaraní trazidas por Papá, por meio de sua cosmopercepção espiritual e ritualística, ganham sentidos não reducionistas, ou seja, não podem ser colocadas em unidades distintas de fácil explicação. São traduções complexas, por vezes sem correlatos (e sentidos) na língua colonial.

A primeira palavra que ele nos brinda é *Nhë'ery*, que quer dizer *Mata Atlântica*, mas que não significa Mata Atlântica por si mesma. Segundo Papá, de acordo com os mais velhos e as mais velhas Guaraní, *nhë'ery* quer mesmo dizer *onde os espíritos se banham*. Nota-se, nessa definição, uma acepção mais profunda da vida, em que a localização da floresta dá a explicação de existência e o caminhar ao povo Guaraní. A floresta, com sua diversidade de seres e mundos visíveis e invisíveis, é sagrada para os povos Guaraní e por isso a importância de cultivá-la e respeitá-la, mantendo o diálogo com os seres que a compõem, deixando de lado as posições cosmo-fóbicas (Santos, 2023) do mundo moderno. *Nhë'ery*, em última instância, recupera e nos aponta o caminho do *bem-viver (teko porã)*. No filme, Carlos Papá aparece se comunicando em Guaraní tendo, ao fundo, o tronco avantajado de uma árvore secular da floresta, com suas raízes profundas. Nessa imagem da árvore, refloresta em nós a dimensão de passado (raízes), presente (tronco) e futuro (folhas) em que a narrativa poética de Carlos Papá questiona e se contrasta das lógicas do mundo moderno capitalista e colonialista. Papá é, na polarização com a floresta, parte integrante e viva da mesma, capaz de enxergá-la, senti-la e com ela dialogar e escrever, em trocas de subjetividades que a literatura canônica não dá conta.

Organon, Porto Alegre, v. 40, n. 79, set 2024/mar. 2025.

DOI: 10.22456/2238-8915.143447

A segunda palavra traduzida por Carlos Papá é *jeroky*. Segundo ele, embora algumas pessoas a interpretem como *dançar*, *jeroky* pode ser melhor decifrada como *se surgir em grão novo (broto)*. Trata-se da dança da planta quando a primeira folha se surge, por meio de uma raiz profunda no solo que favorece o surgimento da folha pela luz. No filme, Papá demonstra, com o próprio corpo, o movimento (a dança) de *surgir-se em broto*, buscando o seu lugar próprio por entre a floresta (*nhë'ery*), com suas árvores frondosas, misteriosas e cheias de significados. O cineasta caminha por entre o verde da floresta. Caminhar (*oguata*) é a vocação ancestral Guarani, o seu movimento por entre as *palavras-alma*. Andar na *Nhë'ery* é uma dança, selvagem e ancestral. A retomada literária Guarani é caminhante, movente entre mundos (cosmopolíticas).

A terceira palavra/expressão articulada por Papá é *ayvu rape* que, segundo ele, quer dizer *os fios das palavras*. De acordo com a poética de Papá, é na mata, no *nhe'ëry*, que se encontra a potência da floresta, pois ela transmite o som, os cantos e as rezas pelas distâncias, estabelecendo pontes de comunicação sem necessariamente depender das mediações de tecnologias eletrônicas. Nesse sentido, de acordo com Jecupé (2020), intelectual indígena que nos apresenta ensinamentos cruciais sobre o sentido cosmológico de povos Tupi-Guarani, as palavras são como uma tradução do espírito que, para Jecupé (2020), é som e silêncio; é música que o corpo expressa. Consequentemente, as cosmopoéticas das palavras Guarani devem ser (en)cantadas, (en)toadas a partir da porção de luz que mora no coração (Chamorro, 2011; Macedo, 2012), o que nem sempre cabe em folhas mortas de papel. Para Papá, as sociedades modernas não conseguem enxergar a potente energia acumulada nas florestas, pois a intercomunicação entre indígenas dos povos Guarani acontece por meio da reza e da fumaça do *petyngua (cachimbo)*, que levam as mensagens através da chamada *linha das palavras*. Na poética do filme *ayvu rape* aparece uma aranha que, com desenvoltura, costura e alinha a sua *teia*, a sua *rede*, o seu *fio de palavras* (histórias e narrativas) que podem ser transportadas por canais de energia que nem todos conseguem decodificar. Na floresta, as distâncias são encurtadas por regimes que se movem a velocidades superiores à da luz, desafiando, portanto, a física moderna e contemporânea. São colapsos de ondas eletromagnéticas que somente podem ser captados por poéticas (espiritualidade) de outros mundos, alcançados pela ancestralidade.

A quarta palavra/expressão, proposta e traduzida por Carlos Papá em seu caminhar de imagens cinematográficas pela língua Guarani e por palavras que dialogam e se (re)combinam, é *xeyvara reté*. No filme, Papá, desnudo, banha-se nas águas da *Nhe'ëry* e, à medida que se banha, organiza algumas rochas. O filme é entrecruzado pelo misterioso silêncio das cordas

vocais de Papá, embalado pela música e pela poética dos seus próprios movimentos, pelo canto dos pássaros e pelo som das águas cristalinas ao fundo. Segundo Papá, *yy*, a *água*, é um *sustento líquido, pilar de todo o Universo* e, por isso, em nossa interpretação, a *cosmopoética*. Por outro lado, para Papá, *yvy* quer dizer *terra*, ou seja, *parceira da água*. *Yvyrá*, por sua vez, quer dizer *árvore, madeira, futuro parceiro da água*. E, por fim, numa combinação de palavras e interpretações de mundos, o *xeyvara reté*, locução que é traduzida por *eu sou futuro do parceiro da água*, constituindo-se em uma das mais belas imagens encontradas na série filmística Guarani de Papá. Nesta poesia, nota-se a significação mais profunda da existência Guarani que, em diálogo com as perspectivas das ciências, das artes e das linguagens modernas, nos faz refletir sobre o lugar das distintas narrativas sobre o Universo em perspectiva indígena e, em particular, dos povos Guarani.

E, por fim, Papá propõe na série cinematográfica a sua quinta e última palavra, *ka'aguy*, que quer dizer *sob as plantas na floresta*. No filme, a filósofa, rezadeira, parteira, educadora e artesã indígena, Cris Takuá, que também vive na aldeia do Rio Silveira, canta para a floresta, *Ka'aguy*, exaltando os seus mistérios, durante o dia e a noite, nas funduras de suas relações com todos os seres.

Carlos Papá é um dos cineastas contemporâneos mais interessantes, pois ele anuncia mundos que não são facilmente acessíveis para o conjunto de conhecimentos que são tratados, de forma hegemônica e canônica, nos distintos níveis de educação do país. No entanto, cabe-nos perguntar por que não *lemos* (no senso de letramento) as obras de Carlos Papá e, em particular, essa série disruptiva sobre a *Nhe'ëry*? Por que docentes e discentes de história, geografia, filosofia, sociologia, física, literatura e outros campos das artes e das linguagens não têm trabalhado essa série? Esse silêncio, uma estratégia do racismo epistêmico (Carneiro, 2018), tem a ver com a forma equivocada que a narrativa colonial representou a produção e os processos criativos de povos indígenas, tratando-os como indolentes, apáticos, esvaziados de sentidos e carentes de *est-éticas*, em todas as ordens.

Os filmes da série *Nhe'ëry* são obras de arte sensíveis que reacendem o horizonte criativo e de imaginação de mundos dos povos Guarani, nos oferecendo outras possibilidades de convivências no mundo, sentidos e *produções de subjetividades*. Os filmes de Papá são, assim, reverberações de *cosmo+poéticas* que, por meio da espiritualidade, decifram sonho e poesia, frutos da ação de uma liderança espiritual. O racismo anti-indígena impede que parte da sociedade brasileira vislumbre os processos criativos de Papá e repare, em suas *palavras-alma*, o silêncio que tanto nos diz. Por meio de cinco palavras, Papá recupera a acepção de parte da

existência de seu povo, nos propondo retraduições rítmicas e reescritas de certezas cartesianas, reducionistas, por uma (re)leitura aprofundada da cosmopoética Guarani. As lógicas ocidentais do que é literatura (e a própria linguagem) têm sido uma enorme barreira para que grande parte do país conheça e leia os mundos indígenas, reconhecendo a força dos seus mitos, expandidos e potencializados em suas cosmopoéticas. Papá nos propõe formas outras de sentir-pensar os distintos universos em que coabitamos (Alves-Brito et al., 2024), moldados e cingidos pelas teias do *bem-viver* (*teko porã*).

As *nhe'ẽ porã*, como retomadas literárias, nos permitem ler Carlos Papá com olhos guiados pelos espíritos da floresta, da *Nhe'ëry*. Mas, nesse processo, a nossa limitação colonial ainda nos impede de perceber os subterrâneos das diferentes formas de textualidades indígenas. Os corpos e as proposições dos povos originários, a partir de suas vivências, constituem-se como arquivos que tensionam e questionam os dispositivos de racialidade impostos pelo sistema colonial (Carneiro, 2023). Aprendemos, por conta do racismo à brasileira, a negar a potência poética (Universo) e a ler os mundos (in)visíveis dos povos indígenas, destituindo-os de criatividade transformadora. As palavras que o cineasta Papá colhe do pé (do som) da floresta são importantes para nos ajudar a construir outros dispositivos de leituras de mundos, respeitando nesses movimentos o *corpus* vivo das literaturas indígenas. Desde o período colonial, vale ressaltar, os indígenas (per)formam o modo de ser da literatura, sendo violentamente (re)negados e excluídos. A própria *teoria literária branca brasileira* (Silva, 2023) se encarrega de relegar as autorias indígenas a objetos fetichizados e folclorizantes na literatura, incapazes de escrever e contar as suas próprias histórias.

O apagamento de autores e autoras indígenas está também relacionado à forma como a colonização e a branquitude (Bento, 2022) operam seus corpos-territórios (Xakriabá, 2020), tratando-os(as) como propriedade, impondo-os(as) à estatização da história (Munduruku, 2012; Alves-Brito, 2022). Há dificuldade para que a ordem (neo)colonial entenda o senso de pertencimento coletivo dos povos indígenas, suas línguas, seus costumes, suas espiritualidades e seus modos de ser e de viver. A poética de Papá recupera a importância de devolver aos povos indígenas, e aos povos Guarani em particular, a potência epistêmica de suas escritas e leituras de mundo, de forma sensível e politicamente comprometida.

Por trás da cosmopoética de Papá, para ressaltar o que o diferencia dos cineastas não indígenas, destacaríamos a descrição do cosmos a partir das marcas identitárias do povo Guarani, ou seja, a partir da caminhada, o *guata porã* (Ramo y Afonso, 2015), em que a noção de dança e movimento está presente o tempo inteiro por meio de uma espiritualidade que é

própria, vivida e rememorada na *opy*. As *nhe'ẽ porã*, como retomadas literárias, combatem a negação das identidades indígenas (Guarani) e questionam os processos lentos de demarcação de territórios, materiais e simbólicos, visíveis e invisíveis. Enquanto os não indígenas escrevem e criam com foco na promoção do bem-estar, em lógicas de mercado, Papá, e outros artistas indígenas, estão focados no *bem-viver*, comprometidos com outras expressões de oralidade e de escritas, em lógicas ancestrais. A partir dos textos e intertextos de autores indígenas Guarani, inscreve-se, no horizonte, o convite para caminhar nos caminhos da *Nhe'ëry*. São caminhos desconhecidos. Belos, por isso misteriosos, no tempo das *palavras-alma*.

Além disso, argumentamos que nos textos de autores/as indígenas Guarani a relação com suas línguas maternas (sejam elas ancestrais ou coloniais) são sempre de profunda reflexão, em tom filosófico e poético inconfundíveis. A perda da língua (Guarani) é uma marca do etnocídio colonial. Não falar (e não escrever) a língua ancestral (Guarani) é, também, uma arma colonial de negação destas identidades. As *nhe'ẽ porã*, como retomadas literárias, rompem sobremaneira com a lógica racista de que as existências indígenas precisam reverberar as expectativas do que é *ser indígena* no século 16.

Como parte das marchas históricas de exclusão de corpos indígenas, o processo de educação no Brasil foi construído de forma a não valorizar os conhecimentos e as literaturas indígenas (Munduruku, 2012; Tettamanzy et al, 2018; Alves-Brito, 2022; Alves-Brito, 2023). Nesse sentido, para que as cosmopoéticas Guarani possam ser difundidas nas universidades e nas escolas da educação básica, a implementação e aplicação da Lei nº. 11.645/2008 (Brasil, 2008), que prevê a obrigatoriedade do ensino das histórias e culturas africanas, afro-brasileiras e indígenas no sistema público de educação, dando ênfase particular às realidades dos cursos de licenciatura, são fundamentais. As imagens cinematográficas da série filmística protagonizada por Papá são potenciais estratégias para a aplicação da Educação das Relações Étnico-Raciais (ERER, Brasil, 2004) em sala de aula. A ERER oferece uma excelente oportunidade para que pessoas ss e não indígenas (brancas, negras, entre outras) possam pensar em outras formas de abordagem dos filmes *Nhe'ëry* em sala de aula. A série permite análises críticas sobre como as palavras Guarani constituem o mundo e com ele bailam no campo semântico de difícil tradução cosmopolítica (mediação de conflitos). Há, nessas análises filmísticas, procedimentos metodológicos que seguem os cânones, no sentido de ser possível fazer a leitura interna dos filmes — conteúdo, personagens, acontecimentos principais, cenários, disposições espaciais e temporais, lugares das narrações, entre outros —, mas que também imprimem um jeito próprio de ler a imagem (por exemplo, considerando-a como uma

retomada literária) e contar as suas próprias histórias, que mobilizam o universo (externo e interno). Produtores(as), diretores(as), autores(as), trilha musical, entre outros(as), formam, em perspectiva indígena (Guarani), composições coletivas, impregnadas de senso cosmo-político. Nada é feito por fazer, sem intencionalidades que mobilizam e desarticulam o perverso sistema (neo)colonial, comprometidas com a vida e o equilíbrio cósmico do jeito de ser e de viver Guarani.

4 Considerações finais

Os povos indígenas no Brasil têm existido e resistido há milênios e, nos últimos cinco séculos, como parte do processo de invasão europeia, as estratégias de resistência têm sido reelaboradas como consequência do recrudescimento de mecanismos de violência orquestrados por distintas forças no país. Populações Guarani, em particular, estão entre aquelas que mais têm sofrido ataques sistemáticos.

As *nhe'ẽ porã*, como retomadas literárias, traduzem as cosmopoéticas Guarani. Apesar dos avanços históricos, como a promulgação da Lei nº. 11.645/2008 no Brasil, o reconhecimento por parte dos cânones literários de que há literaturas indígenas, e que elas precisam ser ensinadas e divulgadas, é ainda incipiente e desafiador, alinhado ao racismo anti-indígena (Milanez et al., 2019; Alves-Brito, 2022; Alves-Brito, 2023). A cosmopoética Guarani abriga um conjunto de palavras que carregam semióticas ancestrais, passadas dos(as) mais velhos(as) para os(as) mais novos(as) com maestria. Carlos Papá é um artista, um intelectual, um mestre do saber, uma liderança espiritual que conecta mundos distintos e que opera a sua dança rítmica existencial para a preservação do equilíbrio cosmológico.

Apresentamos e discutimos neste artigo *cosmopoéticas Guarani* como *retomadas literárias* necessárias para a fabulação de outros mundos, em que criações e estéticas indígenas Guarani são fundamentais para nos ajudar a construir outros referentes de compreensão e leitura sensível do mundo, em que a espiritualidade (*palavras-alma*) é peça crucial no complexo quebra-cabeça de relações entre povos originários e sistemas globais de opressão de origem colonial, capitalista e patriarcal. A cosmopoética Guarani é uma estratégia de interiorização da realidade para exteriorização do *bem-viver*, um chamado a *caminhar junto* ouvindo as palavras das pessoas mais velhas da comunidade, em que cada palavra enunciada é, ao mesmo tempo, silêncio e movimento ancestral, uma dança cósmica comunitária. A interiorização da realidade

para exteriorização do *bem-viver* se dá pela expressão e interrelação com a floresta e a natureza, que criam e recriam subjetividades que lutam e re-existem.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ALVES-BRITO, Alan; PINHEIRO, Isael da Silva; ALMEIDA, Diadiney Helena. Os tehêys Pataxoop e as belas palavras Guarani: educação e divulgação de ciências físicas e humanas (com) perspectivas indígenas. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 2, p. 37–58, 2024.

ALVES-BRITO, Alan. Cosmopolíticas da tradução: a potência epistêmica das literaturas negras e indígenas. *Organon*, Porto Alegre, v. 38, n. 75, p. 01-22, 2023.

ALVES-BRITO, Alan. O racismo institucional e a retomada da UFRGS pelos povos originários. In: Lúcio Almeida. (Org.). *Racismo Institucional: o papel das instituições no combate ao racismo*. 1ed. Porto Alegre: Editora dos Autores, 2022.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; BARCELOS-DOEBBER, Michele; OLIVEIRA-BRITO, Patricia. Estudantes Indígenas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul - desafios do acesso e permanência. *Revista Del Cisen Tramas/Maepova*, v. 4, n. 2, p. 167–184, 2018.

BRASIL. Resolução nº 1, de 17 de junho de 2004. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. *Brasília*, 2004.

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Inclui no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. *Brasília*, 2008.

CARNEIRO, Sueli. *Dispositivos da racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida*. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

CHAMORRO, Graciela. A arte da palavra cantada na etnia Kaiowá. *Boletín*, Suíça, v. 1, n. 73, p. 43-58, 2011.

CRESPE, Aline Castilho L. *Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha*. 427 folhas. Tese (Doutorado em História Indígena) - Universidade Federal da Grande Dourados, Faculdade de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Dourados, 2015.

Organon, Porto Alegre, v. 40, n. 79, set 2024/mar. 2025.

DOI: 10.22456/2238-8915.143447

EMGC. Equipe Mapa Guarani Continental. *Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai*. Campo Grande: Cimi, 2016.

FERNANDES, Evandro; CINEL, Nora Cecília Lima Boccacio; LOPES, Vera Neusa. *Da África aos indígenas do Brasil: caminhos para o estudo da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena*. Porto Alegre: UFRGS, 2016.

GONZAGA, Alvaro de Azevedo. *Decolonialismo indígena*. São Paulo: Matrioska, 2022.

JECUPÉ, Kaká Werá. *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*. São Paulo: Peirópolis, 2020.

KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. *A Queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: território Mbyá à beira do oceano*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

LESCANO, Claudemiro. Saberes e educação Guarani Kaiowá: Tavyterã reko rokyta: os pilares da educação guarani kaiowá nos processos próprios de ensino e aprendizagem. 108 folhas. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Católica Dom Bosco, Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-graduação, Programa de Pós-Graduação em Educação. Campo Grande, 2016.

MACEDO, Valeria. Dos cantos para o mundo. Invisibilidade, figurações da “cultura” e o se fazer ouvir nos corais guarani. *Revista de Antropologia*, vol. 55, n. 1, p. 357-400, 2012.

MILANEZ, Felipe; SÁ, Lucia; KRENAK, Ailton; CRUZ, Felipe S. M.; RAMOS, Elisa U.; DE JESUS, Genilson dos S. Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas / Existence and difference: racism against indigenous peoples. *Revista Direito E Práxis*, vol. 10, n. 3, p. 2161–2181, 2019.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

NÚÑEZ, Geni. Perspectivas indígenas antirracistas sobre o etnogenocídio: contribuições para o reflorestamento do imaginário. *Psicologia & Sociedade*, v. 35, n. e277101, p. 01-15, 2023.

PINHEIRO, Isael da Silva. *Arandu: a pedagogia Guarani das Belas Palavras*. 235 p. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2005, p. 117-142.

RAMO Y AFONSO, Ana Maria (Org.) *Guata Porã: Belo Caminhar*. São Paulo: CTI, 2015.

RIBEIRO, Marcelo. Cosmopoéticas da descolonização e do comum: inversão do olhar, retorno às origens e formas de relação com a terra nos cinemas africanos. *Revista Brasileira de Estudos de Cinema e Audiovisual*. vol. 5, n. 2, p. 1-26, 2016.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SILVA, Mário. *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2020)*. São Paulo: Editora SESC, 2023.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato; SANTOS, Cristina Mielczarski dos. *Lugares de fala, lugares de escuta nas literaturas africanas, ameríndias e brasileira*. Porto Alegre: Zouk, 2018.

WERÁ, Kaká. *Tekoá*. Rio de Janeiro: BestSeller, 2024.

XAKRIABÁ, Célia. Amansar o giz. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, vol. 1, n. 14, p. 110-117, jul. 2020.

Artigo submetido em: 22 nov. 2024

Aceito para publicação em: 20 jan. 2025

DOI: <https://dx.doi.org/10.22456/2238-8915.143447>