

### Nauíra Zanardo-Zanin

Pós-doutorado, Professora adjunta,  
e Pesquisadora do Núcleo de Dinâmicas Urbanas  
e Patrimônio Cultural (NAUI) e do Instituto  
Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural  
(IBP), Universidade Federal da Fronteira Sul,  
Erechim, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0001-8671-6445>  
nauira@uffs.edu.br

### Ivone Maria Mendes-Silva

Pós-doutorado em Educação,  
Professora associada, Programa de Pós-  
Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas  
Universidade Federal da Fronteira Sul  
Erechim, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0002-0058-091X>  
ivonemmds@gmail.com

### Rodrigo Gonçalves dos Santos

Doutor em Educação, Professor adjunto  
Departamento de Arquitetura e Urbanismo,  
Professor Permanente do Programa de  
Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo  
Universidade Federal de Santa Catarina  
Florianópolis, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0002-4681-3117>  
rodrigo.goncalves@ufsc.br

# O HABITAR INDÍGENA E SUA RELAÇÃO COM A PAISAGEM

## INDIGENOUS LIVING AND ITS RELATIONSHIP WITH THE LANDSCAPE

## EL HABITAR INDÍGENA Y SU RELACIÓN CON EL PAISAJE



**Figura 0.** Opy do Tekoá Itaty. Opy do Tekoá Itaty, construída coletivamente, e sua inserção na paisagem da Serra do Tabuleiro. Fonte: Nauíra Zanardo

## RESUMO

O presente artigo busca tecer relações entre o habitar, a paisagem e os povos originários, em especial os Mbyá Guarani que vivem no Sul do Brasil. Buscamos relacionar os seres e elementos que compõem a paisagem e estão presentes em suas narrativas de origem e nas formas construtivas que elaboram para habitar esta paisagem, ao transformarem seus componentes em arquitetura e lugares de convívio. Utilizamos uma abordagem etnográfica que inclui observações, diálogos e percursos pelas paisagens. Publicações de autoria indígena e não-indígena são referenciais teóricos interdisciplinares que auxiliam nossas reflexões. Compreendemos que a relação dos povos indígenas com a paisagem é ancestral, vinculando-se às suas memórias, narrativas e cosmologias. As formas construtivas por meio das quais habitam a paisagem revelam afeto e sentimento de pertencimento e parentesco com os elementos que dela fazem parte. Como conclusão, percebemos que a sabedoria vivenciada dos povos indígenas com relação à paisagem, desde tempos imemoriais, oferece ensinamentos para repensarmos nossa relação com o planeta como um todo.

**Palavras-chave:** povos originários, arquitetura, paisagem, percepção, pertencimento.

## ABSTRACT

This article seeks to weave relationships between living, the landscape, and the original peoples, especially the Mbyá Guarani from Southern Brazil. We seek to relate the beings and elements that make up the landscape and are present in their narratives of origin and in the constructive forms they create to inhabit this landscape by transforming its components into architecture and places of conviviality. An ethnographic approach was used, including observations, dialogues, and journeys through the landscapes. Publications by indigenous and non-indigenous authors are interdisciplinary theoretical references that help these reflections. It is understood that the relationship between indigenous peoples and the landscape is ancestral, linked to their memories, narratives, and cosmologies. The constructive forms through which they inhabit the landscape reveal affection and a feeling of belonging and kinship with the elements that are part of it. In conclusion, it is perceived that the experienced wisdom of indigenous peoples about the landscape since time immemorial offers lessons to rethink our relationship with the planet as a whole.

**Keywords:** original peoples, architecture, landscape, perception, belonging.

## RESUMEN

Este artículo busca tejer relaciones entre el habitar, el paisaje y los pueblos originarios, especialmente los Mbyá Guarani del Sur de Brasil. Buscamos relacionar a los seres con los elementos que componen el paisaje y están presentes en sus narrativas de origen y en las formas constructivas que crean para habitar este paisaje, transformando sus componentes en arquitectura y lugares de convivencia. Se utilizó un enfoque etnográfico que incluye observaciones, diálogos y recorridos por los paisajes. Las publicaciones de autores indígenas y no indígenas son referentes teóricos interdisciplinarios que ayudan a estas reflexiones. Entendemos que la relación entre los pueblos indígenas y el paisaje es ancestral, ligada a sus memorias, narrativas y cosmologías. Las formas constructivas a través de las cuales habitan el paisaje revelan afecto y sentimiento de pertenencia y parentesco con los elementos que forman parte del mismo. En conclusión, nos damos cuenta de que la sabiduría experimentada de los pueblos indígenas con relación al paisaje, desde tiempos inmemoriales, ofrece lecciones para repensar nuestra relación con el planeta en su conjunto.

**Palabras clave:** pueblos originarios, arquitectura, paisaje, percepción, pertenencia.

Nota sobre a grafia dos termos indígenas: as palavras em línguas indígenas não possuem plural, portanto ao nos referirmos a um povo utilizamos maiúscula no singular (ex.: os Guarani); enquanto a utilização como adjetivo é em minúscula (ex.: escola guarani). Os demais termos têm como base o Léxico Guarani, de Dooley (2013). São respeitadas as formas utilizadas pelos autores guarani e, no caso de citações de outros autores, é mantida a forma utilizada por eles.

Note on the spelling of indigenous terms: words in indigenous languages do not have a plural, so when referring to a people we use a capital letter in the singular (e.g.: the Guarani); while the use as an adjective is in lower case (e.g.: Guarani school). The other terms are based on the Guarani Lexicon by Dooley (2013). The forms used by the Guarani authors are respected and, in the case of quotations from other authors, the form used by them is maintained.

Nota sobre la ortografía de los términos indígenas: las palabras en lenguas indígenas no tienen plural, por lo que cuando nos referimos a un pueblo utilizamos mayúsculas en singular (por ejemplo, los guaraníes); mientras que cuando se utiliza como adjetivo va en minúsculas (por ejemplo, escuela guaraní). Los demás términos se basan en el Léxico Guaraní de Dooley (2013). Se respetan las formas utilizadas por los autores

## INTRODUÇÃO

O habitar nos remete à sensação de pertencimento, ao recolhimento, ao acolhimento da morada. Nos remete ao sentimento de abrigo, àquilo que nos é familiar e íntimo. Em nossa busca por referenciais teóricos que aprofundem o conceito de habitar, nos deparamos com muitas compreensões possíveis, com muitas formas de abordar o tema. Apresentamos aqui aquelas que possibilitam o diálogo com saberes outros, como o habitar dos povos originários e seus modos de se relacionarem com a paisagem. Em nossas pesquisas, encontramos correspondência entre posturas de diferentes povos originários com relação à T/terra e o reconhecimento de que outros seres e elementos que compõem a paisagem são parte de suas concepções cosmológicas. O habitar indígena que apresentamos é poético não apenas pela estética evidenciada, mas porque desafia a apreensão - é difícil de ser apreendido por olhos acostumados a outras configurações e formas do habitar humano, por isso nos convida a diferentes percepções. Algo que desestabiliza, pois o habitar envolve afetos, identificações, conformações e sensibilidades educadas em determinadas direções.

Temos como objetivo compreender o habitar indígena e a relação dos povos originários com a paisagem e o território, aprofundando alguns aspectos a partir das moradas (lugares configurados para permanência) observadas junto aos Mbyá Guarani do Sul do Brasil. Os Mbyá são um subgrupo Guarani presente em vários estados brasileiros, especialmente nas regiões Sul e Sudeste, e em outros países como Paraguai, Argentina e Uruguai. Sua ocupação geográfica inclui diferentes biomas e paisagens cuja ancestralidade é registrada pela arqueologia, que os considera produtores destes ambientes a partir de seu sistema de cultivo, que consistia em policulturas agroflorestais formadoras de "florestas antropogênicas" (Noelli, et al., 2019, p.18). Os registros arqueológicos evidenciam a diversidade paisagística e ambiental de sua ocupação, o que pode ser observado até a atualidade, mesmo com as limitações impostas pela colonização. Por muito tempo os Mbyá evitaram se relacionar com a sociedade nacional, eludindo constantemente o contato com ela, o que os levou a um processo de invisibilização (Souza, 1998) e perda de seus territórios. Mas isto também permitiu que cultivassem aspectos culturais como a língua, a música, a religiosidade, a arte e a arquitetura, além de sua relação com o contexto ambiental. Estas características, somadas à facilitação do acesso às aldeias por parte de pesquisadores mais experientes, conduziu nossa escolha de investigação.

Introduzimos este artigo com algumas discussões teóricas que auxiliam o leitor a compreender nosso ponto de vista com relação ao tema. A seguir, apresentamos a metodologia utilizada no percurso de pesquisa, para na sequência referenciar-nos aos achados de campo relacionados às narrativas de origem dos Guarani e à transformação de elementos da paisagem em arquitetura. Desta forma, ampliamos nossas percepções na busca por compreender a conexão existente entre os povos indígenas e as paisagens. Para finalizar, tecemos reflexões sobre as contribuições que os povos originários oferecem, por meio de seus modos de vida e visões de mundo, para nossa própria autocrítica enquanto seres que compartilhamos o mesmo planeta e o transformamos constantemente para adequá-lo ao nosso modo de habitar.

Estamos, enquanto autores/as destas reflexões, inseridos/as em uma sociedade ocidentalizada e capitalista, que desde sua chegada a este continente, não priorizou o diálogo ou a compreensão de modos de vida outros que aqui se praticavam. Observamos que até os dias atuais a postura colonizadora permanece em vigor, destituindo de seus lugares próprios as sabedorias ancestrais e plurais que derivam de uma profunda relação com o contexto em que se encontram. Como embasamento teórico, utilizamos referenciais interdisciplinares, de autoria indígena e não indígena, que possibilitam tecer relações entre os saberes indígenas e a racionalidade acadêmica. Nossas reflexões são embasadas em um longo percurso de pesquisa junto aos Guarani, durante o qual mantivemos uma postura dialógica (Oliveira, 2000) que utiliza estratégias do método etnográfico. Estar em campo, nas mais distintas oportunidades de interação e aprendizado, foi um elemento fundamental para compreendermos o habitar guarani e sua relação com a paisagem.

Tim Ingold (2000, 2015) argumenta que vamos nos constituindo ao percorrer os lugares, vamos realizando trocas com o ambiente, vamos absorvendo e nos tornando parte dos espaços pelos quais nos deslocamos. De forma semelhante, ao discorrer sobre a compreensão da espacialidade humana, Bollnow (2008) aprofunda a reflexão sobre a percepção espacial mediada pelo corpo:

O corpo é aqui não somente uma ferramenta, com a qual o espaço é vivenciado, mas é ele próprio um espaço vivenciado, e na verdade o mais primitivo espaço vivenciado, em cujo exemplo todos os outros espaços podem ser compreendidos. Assim, somos imersos no espaço maior, mais abrangente não como um sujeito inespacial mas, por meio do corpo, como um produto que é ele próprio espacial. (Bollnow, 2008, p.298)

Com o auxílio de Sartre e Merleau-Ponty, Bollnow (2008) pondera que o mundo espacial é transmitido através do corpo, perpassando-o enquanto parte do espaço sensorialmente perceptível. Compartilhamos da noção de corpo de Merleau-Ponty (1994 [1945]), que pode ser clarificada pela ideia de um corpo fenomênico. Trata-se de nosso próprio corpo tal como o experimentamos, de dentro, um corpo que se ergue em direção ao mundo. Assim, não podemos encarar nosso próprio corpo de maneira distanciada e puramente objetiva. Trata-se do nosso corpo, aquele por meio do qual nossos pensamentos e sentimentos entram em contato com os objetos. É assim que o mundo existe para nós: um corpo em primeira pessoa, o sujeito da experiência. Experimentamos o mundo com os sentidos, agindo sobre ele por meio da mais sofisticada tecnologia até os movimentos mais primitivos, tendo sobre ele sentimentos que nos dão uma gama de complexidade e sutileza. O corpo é um sensível entre os sensíveis, é aquele no qual se faz uma inscrição de todos os outros, é uma coisa entre as coisas, um sensível que é dimensional por si próprio. De forma análoga, a casa pode ser considerada um

Corpo expandido, com que o homem se identifica de modo semelhante e pelo qual ele, correspondentemente, se classifica num espaço circundante maior. (...) Assim, subsiste também na casa uma

identificação imediata, mesmo que não tão pronunciada como no corpo. O homem se identifica com sua casa. Se funde com ela. Uma vez que habita sua casa, ele está presente nela toda. (Bollnow, 2008, p.309)

O espaço doméstico, o de nossa casa, é o mais comum e onde podemos nos deter por mais tempo. No livro *A Poética do Espaço*, de Gaston Bachelard (1998), percebemos o quanto a casa é rica em efemeridades poéticas. É no âmbito doméstico que o espaço assume e reassume papéis e é (re)desenhado por corpos. É também nele que trajetórias corporais são traçadas. É muito pretensioso desenhar esses pormenores poéticos. Assim, o espaço é um espaço vivido com todas as parcialidades da imaginação. Logo, o que experienciamos com nosso corpo serve como alicerce, como ponto de partida para se criar a possibilidade de que outro corpo tenha a sua própria experiência perceptiva.

A casa enquanto representação cosmológica é uma referência comum, “porque a casa é nosso canto do mundo. Ela é, como se diz amiúde, o nosso primeiro universo. É um verdadeiro cosmos. Um cosmos em toda a acepção do termo” (Bachelard, 1998, p.24). Seguindo esta compreensão, Bachelard (1998, p.41), integra a casa ao seu contexto: “a casa converteu-se num ser da natureza. É solidária com a montanha e com as águas que trabalham a terra”. Assim como os corpos, os espaços de moradia também (co)respondem ao ambiente em que se encontram. E se prolongam, passando a contemplar todo o entorno, no qual habitam outros seres e elementos que mantêm o equilíbrio cosmológico.

Habitar significa, portanto: ter uma locação fixa no espaço, pertencer a ela e nela estar enraizado. Entretanto, para que o homem possa ali permanecer de modo a se sentir protegido, o “lugar” da habitação não pode ser concebido como um simples ponto, como inicialmente falamos de um centro natural do espaço vivenciado, ao qual todos os caminhos seriam referidos. Para poder viver ali sossegadamente, essa locação deve ser expandida de certo modo. Lá o homem deve poder se mover num certo território. (Bollnow, 2008, p. 138)

É interessante, aqui, refletirmos sobre as moradas indígenas à beira das estradas, adjacentes aos seus territórios ancestrais, aquelas situadas literalmente à margem de um habitar, no qual as pessoas estão apartadas de todos os elementos que dão sentido ao seu viver (ao *nhanderekó*<sup>2</sup>, no caso dos Mbyá Guarani). É propriamente um viver desenraizado, fora de seu contexto, um viver provisório e sujeito a diversas formas de violência e injustiça (Heurich, et al., 2010). Ao mesmo tempo, muitos dos chamados “assentamentos” indígenas nas beiras de estradas são significados por eles como formas de “retomada”, de reapropriação de seus territórios, numa espécie de “autodemarkação” de terras, enquanto o Estado não o faz. Há uma potência política nisso, se pensarmos a política como definida por Jacques Rancière (2012), quando faz referência à divisão hierárquica de nossa sociedade e dos indivíduos que a integram com base em suas posições sociais, funções, traços identitários etc. Os indígenas, nos termos de Rancière, seriam um dos grupos excluídos da ordem sócio-política hegemônica. Um dos “sem parte” (*sans-part*) na divisão

<sup>2</sup> *Nhanderekó*: nosso modo de vida, nosso jeito de ser e viver.

das partes. Mas contra essa ordem social-política eles podem se insurgir de diversas formas, inclusive reafirmando sua capacidade política.

Para que o homem consiga habitar sua habitação, para que tenha ali uma estância contra o assalto do mundo, para que possa encontrar sua segurança e sua paz, é necessária a garantia deste território com os meios apropriados. (Bollnow, 2008, p. 138)

Atualmente é latente para os povos indígenas a necessidade de garantia territorial, depois de séculos de usurpação e expropriação de seus territórios. Mesmo que se sintam vinculados afetivamente a determinados lugares, que se vejam como parte deles, que estejam profundamente enraizados e que acreditem que não seja necessário um documento que confirme isso, o processo colonizador, que ainda se perpetua, determinou que passassem a buscar garantias legais de acesso e permanência a seus territórios. A lógica da propriedade privada se impõe sobre a relação de parentesco que os povos originários mantêm com a terra. Para os povos indígenas, a relação com a paisagem é algo mais profundo que a subsistência ou a sobrevivência. Representa uma ligação espiritual e cosmológica, pautada pelo respeito a todas as formas de vida, a todos os elementos presentes na paisagem.

É necessário compreendermos a concepção de território abarcando a territorialidade e a paisagem, considerando diferentes formas de estar em um lugar e de ser parte de uma paisagem. A leitura de autores indígenas possibilita o acesso às suas formas de compreender o território enquanto algo que se conecta com suas vidas, vinculando relações de parentesco, afeto e espiritualidade (Krenak, 2020; Yxapyry, 2022; Gakran, 2015).

O sentimento de parentesco com a terra, por sua vez, abre espaço para a afinidade potencial com todos os seres que nela vivem. Aqui, desde a América, coexistem animais, plantas, minerais, fenômenos meteorológicos, espíritos, humanos e não-humanos, em constante comunicação, em um espaço-tempo da transformação. Aqui, tempo e espaço são eixos que se desenrolam; as distâncias e as paisagens são pensadas como vida em movimento, possuindo uma temporalidade, uma dinâmica, uma duração. (Freitas, 2008, p. 18)

Consideramos que as paisagens, enquanto espaços de suporte à vida, tornam-se lugares simbólicos por meio da apropriação e da leitura de mundo embasada em narrativas cosmológicas, conformando lugares de referência e memória: "paisagens pertencem ao presente – mesmo contendo história de interações do passado – reificadas na memória sobre as interações do passado e práticas do presente com o intuito de preservar conexões ancestrais e identidades baseadas na terra" (Zedeño, 2008, p.214). Desta forma, entendemos que a territorialidade indígena é marcada pela ancestralidade e pelos deslocamentos (forçados ou espontâneos) vivenciados ao longo da história de ocupação de uma paisagem. Ao deslocarem-se pelos caminhos de seus ancestrais, constituem-se enquanto pessoas indígenas e tornam-se parte da paisagem por eles criada – que é demarcada pelas espécies vegetais simbólicas ali presentes.

## METODOLOGIA

### PERCORRER AS PAISAGENS E VIVENCIAR A ARQUITETURA

As discussões aqui apresentadas são o resultado de um percurso de pesquisa iniciado há aproximadamente vinte anos, se contarmos as primeiras investigações sobre o tema. É impossível separar o percurso vivenciado pelos pesquisadores, pois as experiências vividas vão conformando nossa visão de mundo. Neste sentido, podemos considerar como metodologia a interação etnográfica, a observação, levantamentos fotográficos, grupos focais, percursos em paisagens e lugares que foram construindo nossa compreensão sobre o habitar. Concordamos com Geertz (2008, p. 4) quando afirma que o que confere identidade ao trabalho etnográfico não são os recursos metodológicos empregados, mas “o tipo de esforço intelectual que ele representa” ao possibilitar que o/a pesquisador/a geste uma “descrição densa” da realidade na qual ele se propõe a investigar.

Por estarmos dialogando com interlocutores indígenas, foram utilizadas estratégias da etnografia, como observação participante, entrevista em profundidade e diálogos com grupos focais (André, 2012). As experiências anteriores demonstraram que para o sucesso da pesquisa é necessário o estabelecimento de uma relação de confiança, precisamos ser aceitos pelo grupo, o que acontece ao longo do tempo, com o aprofundamento dos diálogos. A aceitação formal para a realização da pesquisa também é fundamental, sendo firmado o consentimento pelas lideranças e interlocutores, ainda que eles valorizem mais as palavras ditas e sentidas do que as escritas.

Nossa abordagem de pesquisa é qualitativa, incluindo algumas características como: contato direto com o contexto estudado por meio de pesquisa intensiva de campo; coleta e produção de dados relacionados ao problema; enfoque maior no processo de pesquisa do que no produto; compreensão das perspectivas e sentidos atribuídos pelos interlocutores; ausência de hipóteses pré-estabelecidas, colocando em prática um processo de análise de dados que inicia com questões amplas que são aprofundadas e delimitadas ao longo do estudo com base em referenciais teóricos interdisciplinares (Lüdke & André, 2012). No presente artigo utilizamos fontes existentes, previamente registradas e publicadas, como referenciais teóricos de diferentes áreas do conhecimento com o enfoque voltado para o pensamento indígena. Examinamos fontes variadas, como livros, artigos, teses, dissertações, entrevistas, audiovisuais, documentários, entre outros. Recorremos às palavras ditas, escritas e registradas do pensamento indígena, que possibilitam uma maior compreensão acerca de seu modo de se relacionar com a paisagem. Seguimos o caminho indicado por lideranças indígenas e pesquisadores indígenas e não-indígenas, buscando compreender, aprender e reconectar com sabedorias outras, que vão além dos percursos acadêmicos, mas que também estão neles.

Ao pesquisar paisagens, percorrer os lugares pode ser estimulante e revelador. Nesta pesquisa, nos reportamos às oportunidades vivenciadas em campo, ao visitarmos lugares ancestrais de permanência indígena no Sul do Brasil. Trazemos imagens dos lugares em que estivemos, embora apenas uma imagem não seja capaz de transmitir a atmosfera (Zumthor, 2006)

percebida nestas experiências. Como alternativa ao texto escrito, os registros fotográficos são um aporte relevante, pois não captam apenas um instante, mas a perspectiva do observador, sugerindo interpretações e revelando a força vital de um lugar (Ferrara, 1997). O deslocamento por diferentes lugares, a sensação das texturas das paredes aquecidas pelo calor do sol, o frescor da água de uma nascente, ou o vento sussurrando no meio da mata, precisam ser vivenciados, mas a fotografia pode representar muitos aspectos perceptivos por meio das formas, cores, texturas, detalhes, entorno, luzes e sombras. Mesmo que capte apenas um instante, o registro fotográfico auxilia na análise posterior, complementando a memória e as anotações de campo (Attané & Langewiesche, 2005).

## ARQUITETURA MBYÁ GUARANI COMO REFLEXO DE AMBIENTES COSMOECOLÓGICOS

Os povos indígenas vivenciam e ensinam outras formas de estar na Terra, outros modos de vida. O *nhanderekó* guarani preza pela harmonia, alegria e beleza na simplicidade da vida. A espiritualidade é vivenciada em cada amanhecer, em todas as atividades diárias. A sustentabilidade se expressa como demonstração de respeito aos mais velhos, aos sábios (Zanin, 2006). A *opy* (casa de rezas) é o lugar de honrar todas as maravilhas, de rezar pela alegria compartilhada, pelas crianças, de transmitir e seguir os ensinamentos das divindades criadoras: as belas palavras, o canto divino e o amor infinito (Popyguá, 2017; Poty, 2015).

Estes outros modos de viver, encontrados junto aos povos originários, como disse Ailton Krenak (2021), enquanto representante dos povos indígenas na Assembleia Nacional Constituinte de 1987, não colocam em risco a vida sequer dos animais. A transformação da paisagem pelos povos indígenas é uma formação da paisagem, ao distribuírem plantas sagradas, árvores simbólicas, que (de)marcam presença, mas que para os não indígenas podem passar despercebidas. Uma leitura da paisagem (pela arqueologia, etnobotânica ou antropologia da paisagem) pode revelar que a constituição das paisagens, em diferentes biomas, é obra dos povos autóctones que nelas habitam e vão reproduzindo elementos simbólicos que são parte de suas narrativas orais, cosmovisões e espiritualidade.

Assim como vão (con)formando as paisagens (naturais, mas que como entendemos, são culturais), a trans-forma-ção do espaço, convertendo-os em lugares de morada (*tekoá*<sup>3</sup>), também traduz uma integração com a paisagem. Meliá e Temple (2004) consideram que o *tekoá* é composto por alguns espaços distintos, como a mata virgem (utilizada para caça, pesca e coleta), a mata cultivável e a casa com o pátio, principal local de uso diurno. Além da mata, a presença da água é fundamental na composição do *tekoá*.

Geralmente, as áreas de moradia localizam-se próximas à mata e contemplam construções de uso de uma família nuclear ou de uma família extensa, podendo haver uma ou mais casas e um espaço aberto coberto,

## RESULTADOS

<sup>3</sup> *Tekoá* ou *tekoha*: aldeia, lugar adequado para viver segundo o *tekó*. *Teko* ou *reko*: sistema, modo de vida, jeito de ser e viver guarani.





**Figura 1.** Conjunto de moradias e *opy*, Tekoá Koenju. As construções possuem as cores da terra utilizada como fechamento das paredes. As coberturas e as estruturas são compostas por espécies vegetais locais, com significado simbólico. Fonte: Zanin, 2006.

utilizado para cozinhar no fogo de chão (Zanin, 2018). Não há um desenho específico para a distribuição destes núcleos de moradia dentro do *tekóá*, que geralmente são localizados em clareiras e conectados por trilhas na mata ou no campo. A *opy* (casa de rezas) e seu pátio (Figura 1) representam o centro não geométrico do *tekóá* (Schaden, 1954). Essa é a principal construção e pode servir de moradia para o *karáí* (liderança espiritual).

As moradias são construídas com materiais do lugar que contêm significados simbólicos e são capazes de proteger o espírito (Zanin, 2006). Revelam a contextualização do abrigo inserido na paisagem, utilizando seus próprios elementos, cores, texturas e, podemos dizer, alcançando todos os sentidos. São parte de um viver pleno, alegre, mas que pouco se alcança atualmente.

[O *teko porã*] É um estado venturoso, alegre, contente e satisfeito, feliz e prazeroso, agradável e tranquilo. Existe um bom viver quando há harmonia com a natureza e com os membros da comunidade, quando há alimentação suficiente, saúde, paz de espírito. É também identidade cultural plenamente possuída e livre de ameaças. (Melià, 2016, p. 24)

**4 Yvy Tenondé:** Primeira Terra, onde tudo era perfeito e imperecível.

Nas narrativas mbyá guarani de criação da Primeira Terra (*Yvy Tenondé*)<sup>4</sup>, aparecem elementos sagrados que participaram desta criação e são demarcadores da conexão espiritual existente entre os seres humanos e os demais elementos da paisagem. Para criar a primeira terra, *Nhamandu*



Tenondegua criou inicialmente *teinhirui pindovy*, cinco palmeiras azuis (Popygua, 2017). Essa palmeira, chamada pelos Guarani de *pindó* ou *pindó ete*, é conhecida popularmente como coqueiro Jerivá (*Syagrus romanzoffiana*) e está presente em seus lugares de moradia, principalmente junto às *opy* (casas de rezas). Conforme investigado em Zanin (2006), com esta palmeira podem ser construídas as casas de rezas nos locais onde ela é abundante. Suas folhas podem ser utilizadas na cobertura ou em fechamentos laterais. O tronco também pode servir de vedação para as paredes. Mas geralmente os Mbyá optam por conservar o *pindó* próximo às *opy* como uma proteção espiritual (Figura 2 e Figura 3). As novas áreas humanizadas por eles são simbolicamente demarcadas com o *pindó*<sup>5</sup>. Entendemos que esta é uma das espécies vegetais que simbolizam o vínculo que possuem com as paisagens.

A taquara mansa (*takua ete í - Merostachys sp.*) é muito utilizada nas coberturas das construções autóctones dos Mbyá Guarani e nas estruturas de vedação das *opy*. Para serem utilizadas nas coberturas (Figura 3), as taquaras são abertas no sentido longitudinal e dobradas com a parte interior para fora, formando uma espécie de telha (*takua oje kava' ekue*). Segundo observado e dialogado com os Guarani, esta cobertura natural apresenta relativa durabilidade, pois seguindo as orientações adequadas para a coleta, manejo e manutenção do material, pode permanecer em uso por uma década (Zanin, 2006). Porém, nem sempre este material está disponível para ser utilizado, pois, apesar de terem crescimento rápido, as taquareiras possuem um período de

**Figura 2.** Pátio da *opy* do Tekoá Itaty, com coqueiros *pindó* nas proximidades. Fonte: foto de Nauíra Zanardo Zanin.

**5** *Pindó*: coqueiro Jerivá, palmeira sagrada que simboliza a criação da Primeira Terra.



**Figura 3.** Opy coberta com taquara e conjunto de pindó no entorno, Tekoá Yynn Morotchi Wherá. Fonte: Zanin, 2021.

recolhimento a cada trinta anos, no qual permanecem em uma espécie de hibernação por sete anos, o que leva os Mbyá Guarani a buscarem alternativas para as coberturas.

A gente trança a palha de taquara para fazer balaio, e também para fazer telhado de casa. Com ela também se fazia o *pari*, para pegar peixe. A taquara é muito importante na vida do Guarani. O *takuapu*, bastão musical que as mulheres batem no chão durante o canto-reza, *mborai*, é do tronco da taquara. (...) As taquaras também oferecem *takuaraxó*, uma larva que dá no centro do tronco e serve como alimento. Essas larvas só dão a cada 30 anos, e um modo de contar a idade da pessoa é dizer quantas taquaras ela tem. Se tem 30 anos, diz que tem uma taquara, se tem 60, duas. Tem gente que chega a viver três taquaras. Então a taquara tem um ciclo de vida, que a vida do Guarani acompanha. Com 30 anos a taquara morre, seca, depois floresce e dá essa larva, *takuaraxó*. (Papá Miri Poty [Carlos Guarani Fernandes], PIB, 2018).

O líder espiritual e cineasta mbyá guarani Carlos Papá Miri Poty conta que a taquara também foi criada por *Nhanderu Papá* (nosso pai celestial) e por isso sua utilização tem significado simbólico para elaboração de vários elementos utilizados no cotidiano e nas cerimônias. Valéria Macedo (PIB, 2018) relata como Xaí, a mãe de Carlos Papá, apresenta a taquara e a erva-mate como presentes de *Nhanderu*:

E aqui Xaí entra na conversa, destacando que tanto *Takuá* como *Ka'a* – a erva mate – são filhas de *Nhanderu* e dádivas deste aos Guarani,



usufruídas na forma de chimarrão, no caso de *Ka'a*, e de música/reza (*takuapu*) e cestaria (*ajaká*) no caso de *Takuá* –, sendo todas de grande relevância na vida nas aldeias. Xaí descreve *Ka'a* e *Takuá* como habitantes da Primeira Terra, da qual partiram em companhia de *Nhanderu* com o advento da inundação que pôs fim a ela. Já no mundo de hoje, marcado pela imperfeição e transitoriedade dos sujeitos e das coisas, a erva mate e a taquara constituem alguns dos recursos que trazem a marca da Primeira Terra dos imortais.

Além das espécies vegetais utilizadas na construção da *opy*, as paredes costumam ser recobertas com terra (*inharu kanguá*). Segundo nossos interlocutores, esse revestimento confere conforto térmico e protege a madeira e a taquara utilizadas nas estruturas e vedações. Também representa uma característica local, pois a cor e composição do solo irá conferir um aspecto diferente à construção em cada lugar. Ao cobrirem a parede, deixam na superfície as marcas dos dedos que a alisaram (Figura 4).

A *opy* (Figuras 5) representa o abrigo onde as divindades os protegem, onde se vivencia e se transmite o modo de vida *mbyá guarani*, o *nhanderekó*. “O lugar simbólico que a *Opy* e seu pátio ocupam no contexto de uma comunidade expressa e facilita a compreensão da cosmologia, do comportamento e da visão de mundo Guarani” (Zanin, 2018, p.191). A casa representa uma simbiose com o território, com a paisagem, com aquele lugar específico em que foi construída (Zanin, 2021). É a materialização de um habitar. É a tradução de uma cosmologia configurada em morada, em lugar de permanência e abrigo.

**Figura 4.** Detalhe da parede da *opy* do Tekoá Vy'a, em terra crua de tonalidade clara, devido à proximidade com o litoral. Podem ser observadas as marcas deixadas pelos dedos que alisaram a parede, uma característica do processo construtivo tradicional guarani.  
Fonte: Zanin, 2021.



**Figura 5.** Interior da opy. Interior da opy com instrumentos musicais utilizados nos rituais religiosos, Tekoá Pirai. Observa-se a materialidade como um reflexo dos materiais disponíveis localmente. Fonte: Zanin, 2021.

De uma forma geral, as construções são consideradas abrigos, lugares que habitamos, lugares nos quais nos “de-moramos” (Heidegger, 2001). Quando Heidegger (2001) afirma que o habitar está relacionado à criação de lugares que acolhem, que preservam a quadratura – a integração entre o céu e a terra, os deuses e os mortais – isso nos remete ao significado das construções autóctones mbyá guarani enquanto abrigo das divindades (Zanin, 2006). Entendemos que as construções autóctones podem expressar a integração da quadratura, da relação cosmológica mbyá, que se traduz em seu modo de vida.

O processo construtivo também proporciona a integração com a quadratura, é uma forma de conduzir a quadratura ao espaço, de acolher sua multiplicidade. Para Heidegger (2001), o significado da produção é maior do que o da coisa em si: o processo de transformação do espaço conecta a coisa à quadratura, produzindo um lugar, um ambiente apropriado. Observamos a correspondência desta afirmação ao modo de produção dos ambientes de convívio dos Mbyá Guarani, pois o processo construtivo é parte de seu modo de vida, gera uma economia de reciprocidade na comunidade, possibilita a transferência do saber construtivo entre gerações, valoriza os *ogapuá* (sábios construtores) e os dons recebidos pelas divindades, entre outros (Zanin, 2006). “A materialização da construção autóctone, pela sua durabilidade, favorece a continuidade do saber construtivo na repetição periódica desse processo” (Zanin, 2018, p. 354).



Destacamos a importância da continuidade na transmissão destes saberes construtivos, porque fomentam a autonomia das comunidades, promovem a conexão socioambiental e sustentam o modo de vida mbyá, que é garantido pela vivência nestas construções, especialmente na presença da *opy* nas comunidades. O processo construtivo das *opy* acontece por meio de um mutirão (*potirõ* - ajudar), uma reunião de parentes para uma construção coletiva ou de um núcleo familiar (Figura 6). Meliá e Temple (2004) caracterizam o mutirão enquanto reciprocidade coletiva, onde as mãos estendem-se para a ajuda mútua (*jopói*), expressando alegria no compartilhamento das tarefas, o que alimenta a esperança, a confiança, a amizade e a espiritualidade.

Consideramos que as construções autóctones não são feitas para durar muito tempo, mas para integrarem-se novamente à natureza com facilidade. Conforme apontado em Zanin (2006), essa característica relaciona-se com a postura dos Mbyá diante da transitoriedade da vida, que se manifesta na pouca durabilidade e desapego com relação às construções. A continuidade da arquitetura mbyá, enquanto reflexo do contexto/paisagem, contudo, depende de ambientes naturais equilibrados, de acesso às matas, de *tekoá*, no pleno sentido da palavra - lugares adequados para viver o *nhanderekó*. Suas construções materializam um habitar que só é possível vinculado ao território, justamente por expressar uma relação cosmoecológica. O reconhecimento de seu direito à terra (e de ser parte dela) tem sido a grande luta dos povos originários desde a invasão europeia. É uma luta pelo direito à vida, ao seu modo de viver e habitar:

**Figura 6** Opy do Tekoá Itaty.  
Opy do Tekoá Itaty, construída coletivamente, e sua inserção na paisagem da Serra do Tabuleiro.  
Fonte: Nauíra Zanardo Zanin.



## DISCUSSÃO

### SER PARTE DA PAISAGEM

**Figura 7.** Vista do Tekoá Itaty. Paisagem vista a partir do Tekoá Itaty, com o Rio Maciambu em primeiro plano e Serra do Mar à direita. Fonte: Zanin, 2018.

O território tem importância para a vida, tanto a continuidade de um modo de vida, como o *nhanderekó* Mbyá Guarani, que se relaciona com os elementos da paisagem e do cosmos, quanto em termos práticos, para a subsistência (por meio do cultivo de alimentos e outras formas de interagir com o território e gerar renda, como artesanato, visitas guiadas e festas culturais). Por meio da pesquisa realizada em Zanin (2018), percebemos que o território está sempre presente na educação Mbyá, pois por meio dele são transmitidos saberes e se conectam as gerações. Um exemplo é a utilização da argila encontrada junto ao Rio Maciambu (Figura 7) nos processos educativos da Tekoá Itaty. Os anciões guardam e transmitem saberes por meio de práticas que precisam ser vivenciadas em ambientes naturais, em paisagens culturais, que contêm elementos (vegetais, animais, minerais, hídricos...) significativos. O saber construtivo também está vinculado ao território, à disponibilidade de elementos vegetais e às características do solo e do clima, assim como dele depende a transmissão de saberes que acontece durante o processo construtivo (Zanin, 2006). Portanto, a vida, a continuidade desse modo de vida, é direta e afetivamente vinculada ao território.

A cosmologia ameríndia é profícua em exemplos de afeto com relação às paisagens e seus elementos (Popygua, 2017; Kaingang, 2022; Gakran, 2015). Nas narrativas de origem de vários povos indígenas podemos encontrar conexões entre os elementos da paisagem (narrativas de origem do mundo,

dos animais, dos seres humanos, dos vegetais etc.). Povos autóctones em várias partes do mundo são capazes de ler na paisagem formas e elementos que estão relacionados às suas narrativas ancestrais (Barabas, 2017; Morphy, 1995). Estas conexões estabelecem outras formas de se relacionarem com os lugares, por proporcionar sentimentos de afeto e pertencimento, como um conhecimento profundo e antigo, derivado de suas tradições orais, que os fazem pertencentes a determinadas paisagens.

As marcas identificadas na paisagem natural podem ser elementos vivos (como o coqueiro jerivá - pindó) e por isso mesmo, 'transitórios', efêmeros como a vida. Compreendemos, assim, os elementos naturais enquanto leituras de uma paisagem cultural, simbólica, que revela narrativas de criação da terra, dos seres humanos, não humanos e dos seres divinos. A relação com o território, como argumentam as mulheres indígenas Braulina Baniwa, Joziléia Kaingang e Giovana Mandulão (2023), também está pautada pela espiritualidade, reconhecendo o sagrado em cada elemento:

Pensar o corpo-território indígena como um espaço livre e saudável tem a ver não somente com as dimensões físicas, mas também envolve a espiritualidade. Do mesmo modo, para os povos indígenas, a questão espiritual está ligada ao nosso corpo-território presente. Nós entendemos a espiritualidade como um todo. Entendemos a espiritualidade como as nossas águas que correm nos nossos territórios, entendemos a espiritualidade no território que a gente vive, entendemos como parte que nos compõe enquanto seres humanos e feito também de seres não humanos.  
(Baniwa, Kaingang & Mandulão, 2023, p.19)

O habitar indígena compõe gradativamente a paisagem, transforma a paisagem e seus elementos em morada, em abrigo. Percebe e dialoga com os elementos e outros seres da paisagem, respondendo aos seus chamados, aos seus desafios, às suas características e limitações. É uma postura que decorre de um habitar integrado, que reconhece a interação entre tudo o que existe em determinado lugar. Encontramos essa compreensão em vários autores indígenas, que reiteram a necessidade de repensarmos e sentirmos nossa relação com os outros seres e elementos que compõem o mosaico da vida no planeta, ao compartilharem suas visões na tentativa de provocar um despertar para reconhecermos e respeitarmos estes outros seres. A ativista e psicóloga guarani Geni Núñez (2021) traduz esse sentimento em forma de poema, evocando ser parte da paisagem, ser composta pela natureza:

(...) Se a maior parte do meu corpo é água, também sou rio  
Se só existo, se respiro, também sou vento  
Os trilhões de micro-organismos que convivem em mim, em nós,  
não me deixam reivindicar a autoria individual do ser que somos  
Com quantos milhões de seres se faz nosso sorriso, lágrimas, gozo?  
A cada vez que vejo o pôr do sol, a chuva, festejo a lembrança de  
saber que também sou (parte do) sol, da chuva, da terra.  
Toda vez que machucamos a terra é uma autodestruição (...)  
(Fragmento de Poema de Geni Núñez. Núñez, 2021, p.5)



**Figura 8.** *Águas do Rio do Brito.* Águas cristalinas do Rio do Brito, envoltas pela Mata Atlântica da Serra do Mar, Tekoá Yaka Porã, Terra Indígena Morro dos Cavalos. Fonte: Zanin, 2018.



Consideramos que, ao habitar a paisagem, convivemos com todos os seres e elementos que dela fazem parte, assim como nós. Assim, podemos falar em ser parte da paisagem, em ser constituídos pela paisagem, pelos rios, pelas plantas, pela terra, pelos minerais e pelos animais (Figura 8). Ser parte de um coletivo de seres e elementos que intercambiam sensações, percepções e sentimentos (Souza & Guaragni, 2021).

Heidegger (2001, p.140) critica o desenraizamento dos seres humanos, que leva à crise do habitar. O autor sugere que devemos primeiro “aprender a habitar”. Consideramos que o habitar indígena, como exemplificado aqui no habitar guarani, nos fornece ricas e significativas lições sobre “aprender a habitar” como parte de um saber que pode ser reconhecido em sua importância, em lugar de invisibilizado e silenciado por nós (os

*jurua*). Entendemos que o *nhanderekó* é uma forma de viver que respeita todas as outras formas de vida, todos os seres humanos e não-humanos, além dos elementos que integram o equilíbrio planetário. Desta forma, oferece lições sobre como “salvar a terra”, deixando-a “livre em seu próprio vigor”, como o habitar do qual argumenta Heidegger:

Os mortais habitam à medida que salvam a terra, tomando-se a palavra salvar em seu antigo sentido (...). Salvar não diz apenas erradicar um perigo. Significa, na verdade: deixar alguma coisa livre em seu próprio vigor. Salvar a terra é mais do que explorá-la ou esgotá-la. (Heidegger, 2001, p. 130, grifo no original)

Ao refletirmos sobre essa colocação de Heidegger, podemos considerar que os modos de habitar dos Guarani se configuram como “práticas de liberdade”, no sentido dado por Deleuze e Guattari (1977). Liberdade que ocorre por meio do aprendizado vivenciado enquanto *nhanderekó*. Podemos pensar a paisagem e o território como fonte tanto desse aprendizado quanto da experiência que conduz a um saber, conforme entendemos a partir de Larrosa-Bondía (2002, p.21): “a experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, o que acontece, ou o que toca”, ou seja, da ordem do acontecimento simplesmente. A experiência atravessa o sujeito e sua história, tornando-se ingrediente de sua singularidade. Compreendemos que o habitar precisa ser experienciado com todos os sentidos, sentimentos e pensamentos, de modo a constituir uma conexão profunda com o lugar.

A partir da argumentação construída em diálogo com autores indígenas e não-indígenas, encerramos nossas discussões com as palavras de Ingold (2022, p. 121): “Habitar o mundo, pelo contrário, é nos juntarmos aos processos de sua formação. É participar de um mundo dinâmico de energias, forças e fluxos. Acho que esse é o mundo da terra e do céu”.

## APRENDIZADOS DO PERCURSO

Quando nós nos voltamos ao habitar poético dos povos indígenas, encontramos manifestações de como podemos estabelecer relações mais profundas com a paisagem. Encontramos, de uma forma geral e, podemos dizer, enfática, muitas vozes indígenas que nos alertam para a crise do habitar que se manifesta na falta de espaços adequados para um habitar saudável, não somente devido às ameaças e à destruição sofridas pelos ambientes naturais, mas também pela precariedade da vida na cidade (Krenak, 2022). Entendemos que esta crise está relacionada a um modo de vida que se associa ao desequilíbrio ambiental e exploração massiva de “recursos naturais” – destruindo paisagens e elementos que, como procuramos demonstrar neste artigo, possuem significados profundos e sagrados para estes povos. Precisamos repensar nosso modo de vida e nossas relações com a paisagem, com a natureza. Precisamos chegar a ser capazes de sentir que somos parte integrante do mundo, reconhecendo e cuidando dos outros seres e elementos que também o integram e possibilitam o nosso viver.

## CONCLUSÕES

As formas de habitar dos povos indígenas podem ser inspiradoras na medida em que fornecem exemplos de um caminhar mais suave sobre a Terra. Conhecer outras formas de nos relacionarmos com as paisagens, com os elementos da natureza que compõem os ambientes em que vivemos, nos permite vislumbrar outras perspectivas e possibilidades para a construção de espaços habitados. Trata-se de algo mais profundo do que falar sobre sustentabilidade em um sistema que sustenta apenas uma visão de mundo, embasada na exploração de recursos naturais. Tais perspectivas e possibilidades implicam uma maior integração com o contexto, com a paisagem, em consonância com a continuidade de processos socioculturais. É a busca de um maior envolvimento no cuidado da vida, do ambiente, do ecossistema e de seus processos vitais.

Por fim, é fundamental advertirmos que as formas de habitar dos povos originários somente são possíveis quando lhes é permitido o acesso ao território e às paisagens ancestrais, e quando são reconhecidos e respeitados os seus direitos. Esta é uma premissa básica para que seus modos de vida possam continuar existindo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

André, M. E. D. A. (2012). *Etnografia da prática escolar*. 18. ed. Campinas: Papyrus.

Attané, A & Langewiesche, K. (2005). Reflexões metodológicas sobre os usos da fotografia na antropologia. In: *Cadernos de Antropologia e Imagem*. Rio de Janeiro.

Bachelard, G. (1998). *A Poética do Espaço*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins fontes.

Baniwa, B., Kaingang, J. & Mandulão, G. (2023). *Mulheres: corpos-territórios indígenas em resistência!* Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia: Conselho de Missão entre Povos Indígenas.

Barabas, A. M. (2017). Cosmología y territorialidad entre los pueblos indígenas de Oaxaca, México. In: Montardo, D. L. O. & Rufino, M. R. C. F. (org.) *Saberes e Ciência Plural: Diálogos e interculturalidade em Antropologia* (pp. 51-75). Florianópolis: Editora UFSC.

Bollnow, O. F. (2008). *O Homem e o Espaço*. Tradução de Aloísio Leoni Schmid. Curitiba: Editora UFPR.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1977). *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago.

Dooley, R. A. (2013). *Léxico Guarani, dialeto Mbyá: com informações úteis para o ensino médio, a aprendizagem e a pesquisa linguística*. Brasil: Associação Linguística Internacional, SIL Brasil.

Ferrara, L. D. (1997). *Leitura sem Palavras*. São Paulo: Editora Ática.

Freitas, A. E. C. (2008). Nossos contemporâneos indígenas. In: Freitas, A. E. de C. & Fagundes, L. F. C. *Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba* (p. 5-13). Porto Alegre: Prefeitura Municipal/Núcleo de Políticas Públicas para os povos Indígenas.

Gakran, N. (2015). O Meio ambiente e a espiritualidade na fala do Xokleng/Laklãnõ. In: Serpa, I. C. *Os Índios Xokleng em Santa Catarina* (pp. 99-103). Blumenau: IFC.

Geertz, C. (2008). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro - LTC.

Heidegger, M. (2001). Construir, habitar, pensar. En: *Ensaios e Conferências*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes.

Heurich, G. O., Pradella, L. G. S., Fagundes, L. F. C., Huyer, B. N., Volk, M. P. & Marques, R. P. (2010). Presenças impensáveis: Violência estatal contra famílias Guarani no sul do Brasil. En: *Coletivos Guarani no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, RS: Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul.

Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on liveliwood, dwelling and skill*. London: Routledge.

Ingold, T. (2015). *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes.

Ingold, T. (2022). *Fazer: antropologia, arqueologia, arte e arquitetura*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Kaingang, J. D. (2022). A voz que sopra do sul. In: Lima, M. B. de. *Oboré: quando a terra fala*. São Paulo: Tumiak produções, Instituto Arapoty. pp.68-85.

Krenak, A. (2020) *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

Krenak, A. (2021). Invocação à terra Discurso de Ailton Krenak na Constituinte. 1987. En: *Invocação à Terra - Discurso de Ailton Krenak na Constituinte. Comentado por Pedro Mandagará*. Cadernos SELVAGEM. Rio de Janeiro: Dantes Editora. Acesso em 11 maio 2023 de [https://selvagemiclo.com.br/wp-content/uploads/2021/07/CADERNO27\\_CONSTITUINTE.pdf](https://selvagemiclo.com.br/wp-content/uploads/2021/07/CADERNO27_CONSTITUINTE.pdf).

Krenak, A. (2022). *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras.

Larrosa-Bondía, J. (2002). Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação* (ANPEd), (19), p. 20-28.

Lüdke, M. & André, M. E. (2012). *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: EPU.

Melià, B. (2016). Teko Porã: formas do bom viver guarani, memória e futuro. En: Silveira, N.H., Melo, C.R. & Jesus, S.C. (Orgs.). *Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas*. Florianópolis: Editora da UFSC.

Meliá, B. & Temple, D. (2004). *El don, la venganza y otras formas de economía guaraní*. Asunción: CEPAG.

Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fonte. Original publicado em 1945.

Morphy, H. (1995). Landscape and reproduction of ancestral past. In: Hirsch, E. & O'Hanlon, M. *The Anthropology of Landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press.

Noelli, F. S., Votre, G. C., Santos, M.C.P., Pavei, D.D. & Campos, J. B. (2019). *Ñande reko: fundamentos dos conhecimentos tradicionais ambientais Guarani*. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 11 (1), 13-45. <https://doi.org/10.26512/rbla.v11i1.23636>

Núñez, G. (2021). Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário. *ClimaCom – Diante dos Negacionismos* [online], Campinas, ano 8, n. 21. novembro 2021. Acesso em 24 jun 2023 de <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/monoculturas-do-pensamento/>

Oliveira, R. C. (2000). O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp.

PIB - Povos Indígenas no Brasil (2018). "Quase não tem mais taquara no mato", por Papá Miri Poty (Carlos Guarani Fernandes). Acesso em 11 julho 2023 de [https://pib.socioambiental.org/pt/%22Quase\\_n%C3%A3o\\_tem\\_mais\\_taquara\\_no\\_mato%22](https://pib.socioambiental.org/pt/%22Quase_n%C3%A3o_tem_mais_taquara_no_mato%22)

Popygua, T. S. V. T. (2017). Ara Ymã – Tempos Primordiais. En: Ekman, A. (Org.). *Ygyrupá: a terra uma só*. São Paulo: Hedra.

Poty, V. (2015). Os Guarani Mbyá. Ñe'ẽ/ Palavras. In: Poty, V. & Christidis, D. *Os Guarani Mbyá*. Porto Alegre: Wences Design Criativo.

Rancière, J. (2012). *O espectador emancipado*. São Paulo: editora WMF, Martins Fontes.

Schaden, E. (1954). Aspectos fundamentais da cultura Guarani. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

Souza, J. O. C. (1998). *Aos "fantasmas das brenhas": etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul)*. [Tese doutorado]. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre.

Souza, J. O. C. & Guaragni, L. O. (2021). Perceptivismo ontocosmoecológico Mbyá Guarani: caminhadas, paisagens e sensações coletivizadas. *Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural*, Florianópolis. Semestral, 10 (19), 36-61. <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/230560/Perceptivismo%20ontocosmoecol%F3gico%20Mby%EI-Guarani%20caminhadas,%20paisagens%20e%20sensa%E7%F5es%20coletivizadas.pdf?sequence=3>

Yxapyry, K. (2022). Reflorestando Mentas para a Cura do Planeta. In: Lima, M. B. de. *Oboré: quando a terra fala* (pp. 86-101). São Paulo: Tumiak produções, Instituto Arapoty.

Zanin, N. Z. (2006). Abrigo na natureza: construção Mbyá-Guarani, sustentabilidade e intervenções externas. [Dissertação Mestrado em Engenharia]. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.

Zanin, N. Z. (2018). Intervenções arquitetônicas junto a povos indígenas: processo de projeto, apropriação e uso de ambientes escolares. 2018. [Tese Doutorado em Arquitetura e Urbanismo]. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

Zanin, N. Z. (2021). Nhembo'e tekoa py – Educação guarani e sua relação com o território: registros fotográficos, percepções e leituras poéticas. *Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural, Florianópolis*, 10 (19), 15-34. <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/230559/Nhembo%E2%80%99e%20tekoa%20py%20-%20Educa%C3%A7%C3%A3o%20Guarani%20e%20sua%20rela%C3%A7%C3%A3o%20com%20o%20territ%C3%B3rio%20registros%20fotogr%C3%A1ficos%20percep%C3%A7%C3%B5es%20e%20leituras%20po%C3%A9ticas.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Zedeño, M. N. (2008). The Archaeology of Territory and Territoriality. In: David, B.; Thomas, J. *Handbook of Landscape Archaeology* (p. 210-217). California: Left Coast Press.

Zumthor, P. (2006). *Atmosferas: entornos arquitectónicos: las cosas a mi alrededor*. Traduzido por A. Grabow, Barcelona: editorial Gustavo Gili.

Agradecemos a todas as pessoas e comunidades guarani que nos receberam e compartilharam conosco seus modos próprios de habitar, tornando possíveis outras compreensões sobre a vida.

## AGRADECIMENTO