

TRADUCCIÓN Y COSMOLOGÍA GUARANÍ: REFLEXIONES SOBRE LA NATURALEZA A PARTIR DEL *ÑANDE REKO*

Mário Ramão Villalva Filho*

RESUMEN: *Ñande Reko* que traducimos como “modo de vida” también se entiende como nuestra cultura. En este trabajo traemos la vida y la cultura Guaraní a partir de su propia lengua y de pensamientos de otros pueblos. Nos valemos de la traducción libre permitida por la convivencia con este pueblo y por formar parte de ella ya hace algunos años. Buscamos insertar aquellas palabras y frases que traducidos literalmente pueden significar otras ideas o confusas. Con eso dejamos claro como la cultura Guaraní originaria está fuertemente envuelta con la naturaleza. Al explorar la entrevista del *chamói* (líder espiritual Guaraní) enunciamos cuan antigua y fuerte es la lucha de este pueblo por su sobrevivencia tanto como seres humanos como dentro de la misma cultura a cual pertenecen. Al mismo tiempo percibimos que esa característica es común a muchos otros pueblos indígenas del continente americano. El factor espiritual consideramos el más importante en la vida del indígena guaraní, tanto así que traemos varios ejemplos de la veneración al dios guaraní *Ñanderu*. Con esas informaciones llegamos a indicar que es posible el “Buen vivir” con más respeto a la naturaleza.

PALABRAS CLAVE: Lengua Guaraní, traducción, filosofía indígena.

RESUMO: *Ñande Reko* que traduzimos como “modo de vida” também é entendido como a nossa cultura. Neste trabalho trazemos a vida e a cultura Guarani a partir de sua própria língua e de pensamentos de outros povos. Utilizamos a tradução livre permitida pela conviver com esse povo e fazer parte dele há alguns anos. Procuramos inserir aquelas palavras e frases que, traduzidas literalmente, podem significar ideias outras ou confusas. Com isso deixamos claro como a cultura original Guarani está fortemente envolvida com a natureza. Ao explorar a entrevista do *chamói* (líder espiritual Guarani) afirmamos quão antiga e forte é a luta deste povo pela sua sobrevivência tanto como seres humanos como dentro da mesma cultura a que pertencem. Ao mesmo tempo percebemos que esta característica é comum a muitos outros povos indígenas do continente americano. Consideramos o fator espiritual o mais importante na vida dos indígenas guaranis, tanto que trazemos vários exemplos de veneração ao deus guarani *Ñanderu*. Com esta informação passamos a indicar que o “Bem viver” é possível com mais respeito à Natureza.

PALABRA CHAVE: Língua Guarani, tradução, filosofia indígena.

* Profesor de Lengua-Cultura Guaraní de la Universidade Federal da Integração Latino-americana (UNILA). Doctor en Desenvolvimento Rural Sustentável pela Unoeste.

En este trabajo verificamos como el indígena *ava guaraní* de la región oeste del estado de Paraná ve al medio ambiente, para eso es fundamental partir desde la traducción de la lengua-cultura guaraní para el mundo occidental. La entrevista utilizada fue realizada en el idioma originario y sirvió como base para la tesis doctoral del autor (Villava Filho, 2020). En este trabajo le damos el enfoque más cosmológico relacionándolos con su relación con la naturaleza.

Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza. (Krenak, 2019 p.16).

A propósito, el mito de la “sostenibilidad” fue inventado por las corporaciones, indica Ailton Krenak líder indígena, en su libro *Ideias para adiar o fim do mundo*, reflexiona diciendo que estas corporaciones inventaron ese término para justificar el “asalto” a la idea de que los pueblos indígenas tienen sobre la “naturaleza”. Sostiene que durante mucho tiempo estuvimos condicionados a aceptar la “historia de que somos humanidad” (Krenak, 2019, p.16), separándonos de este organismo llamado Tierra y que empezamos a pensar que la Tierra es una sola cosa y nosotros, humanos, otra. "Todo el mundo necesita despertar", argumenta Krenak. Si durante mucho tiempo fueron los pueblos indígenas los que estuvieron amenazados de transgresión y extinción de sus vidas, “hoy todos nos enfrentamos a la inminencia de que la Tierra no pueda soportar nuestras demandas”. Por ello, aboga por “abrir nuestra mente a cierta cooperación entre personas, no para salvar a otros, sino para salvarnos a nosotros mismos” (Krenak, 2019, p. 45).

De hecho, una de las palabras más importantes de la cultura occidental cuando se trata de sostenibilidad es “naturaleza”, así como en otras lenguas indígenas de la región latinoamericana esta palabra no existe en guaraní. Las palabras guaraníes están abiertas a múltiples interpretaciones, como señala Ligia de Andrade (2020) en su análisis de traducciones de la poesía de Brígido Bogado (2009):

A diferença da cosmovisão indígena em guarani se faz notar na falta de termos equivalentes em espanhol na obra Ayvui de Bogado(2009), daí termos as seguintes traduções do guarani ao castelhano ou de auto tradução, de acordo com o contexto de aparição nos poemas: por exemplo “teko” é traduzido por “natura” (p. 8), “tierra”, “amor” (p. 17), “vida” (p. 17); “tekoha” é traduzido por “tierra” e “teko porã” se traduz como “oración” (p. 14), “vida equilibrada”, “vida feliz” (p. 21), “el principio vida” (p. 25), “vida” (p. 31) e ainda “tekoasy” aparece traduzido como “humanidad” (p. 10) e “ser humano” (p. 10). Na auto tradução, há muitas estratégias do traduzir, mas destacamos a coincidência entre a voz do poeta e a voz do tradutor no verso produzido (PEÑALVER, 2011, p. 195), pois Bogado escreve em guarani e ele próprio traduz seus poemas ao castelhano na obra Ayvui (2009). (Andrade, 2020, p.87).

Brígido Bogado traduce *teko* como “natura”, pero también podría ser “tierra”; sin embargo, la palabra *teko* dará lugar a muchas otras palabras como *tekoasy* que aparece como “humanidad” o “ser humano” (Andrade, 2020). Otro aspecto importante de la traducción de Brígido Bogado tiene que ver con el término *tekoasy*, que él mismo auto tradujo como “humanidad” o “ser humano”, como si fuera natural para el ser humano o la humanidad, que según el diccionario de Cecy Fernandes Assis, “piedad, aflicción, desgracia, sufrimiento, sufrir”. (Assis, 2008, p. 372). Encontramos también que la misma palabra *Tecóasies* “estar doente, sentir dolores, sufrir; s. m. Sofrimento, tormento, dolores.” (Silveira Bueno, 1984, p. 317). Estas últimas traducciones coinciden, en partes, con el diccionario de Tupi de Eduardo Navarro (2013), no encontramos *tekoasy*; solamente la raíz *asy* que significa “dolor” tal vez por eso podemos indicar que antes de la colonización existía dolores pero no el sufrimiento. Para volver al origen de la palabra *teko* debemos partir del Tupi (tronco lingüístico); *tekó* nos lleva a *ekó*, que refiere nueve significados diferentes: 1) “lei, determinação, regra, costume”; 2) “cultura, conjunto de valores”. 3) “estado, condição”; 4) “fato, coisa, acontecimento”; 5) “ato, procedimento, proceder”; 6) “vida”; 7) “ser, modo de ser”; 8) “afazeres, ofício, ocupação”; 9) “estada, permanência” (NAVARRO, 2012, p. 92-93). Sin embargo, en la interpretación de Silveira Bueno en el diccionario “tupí-guaraní” (familia lingüística) *tecó* significa “Proceder, comportarse, actuar; s.m. Procedimiento, comportamiento, forma de ser, actuar, condición social” (Silveira Bueno, 1984, p. 317). Así también en el diccionario guaraní (lengua) de Cecy Fernandes, *teko* es “naturaleza, condición, temperamento, carácter, conducta, comportamiento, estilo” (Assis, 2008, p. 372). De esta manera, la singularidad de la palabra *teko* nos lleva a varios significados de lo que sería “vida”: desde el sentimiento, pasando por el comportamiento hasta el entorno en el que viven los indígenas guaraníes.

A partir del uso de la lengua guaraní encontramos la relación que tiene esta cultura con lo que la sociedad occidental llama de “naturaleza” o “medio ambiente”. Un ejemplo sería la traducción de esas palabras, que, en el idioma original, no existen. Ante la necesidad de explicar lo que los *Jurua* (blancos) intentan decir, una posible traducción generalmente adoptada ha sido *tekoha* que literalmente significa “morada” o, en un análisis más lingüístico, tenemos *teko* que significa “vida”, y “ha”, sufijo que significa “lugar de”; Por eso los pueblos guaraníes siempre llevan el nombre de *tekoha* (variante Koiwa) o *tekoa* (variante Mbya y ñandewa). Finalmente, un

aspecto importante a observar son las variaciones lingüísticas del idioma guaraní, ya que, para comprender la filosofía guaraní, también es necesario comprender los diferentes usos del idioma entre *kunumi* (niños), *pyahu* (jóvenes) y *charyí* (ancianas) y *chamóis* (ancianos); estos últimos líderes espirituales. Cada uno de estos grupos tiene su propio vocabulario, que generalmente todos se entienden, y son utilizados en lugares específicos.

En este contexto, el lema “Lengua guaraní: única y diversa”, que defendemos y por el que venimos trabajando desde hace algunos años, respeta las variantes de cada región, grupo o pueblo, buscando siempre la unidad del guaraní, ya sea indígena o no. “Única” porque tiene un sentimiento único de lucha y pertenencia, y por la necesidad de políticas integracionistas para sobrevivir; y “diverso” en sus variaciones lingüísticas y filosóficas. ¿Hay guaraníes que no son indígenas? - Sí. Por ejemplo, la persona no indígena que no se declara como tal, pero reverencia el conocimiento y la lengua; los solidarios que, aunque no hablan el idioma, respetan y sienten el conocimiento y el espíritu originario. Así también hablar el idioma no garantiza toda la sensibilidad que requiere y necesita para ser *xondáro* (guerrero/a). El idioma-cultura-vida guaraní sobrevivió a más de 500 años de colonización gracias a su militancia propia y de sus aliados.

Paraguay es el único país que oficializó un idioma originario siendo que la gran mayoría que la habla no se declaran indígenas y los indígenas que la hablan no llega al 2%. Cuando es necesario traducir “naturaleza” o “medio ambiente” al guaraní oficial de este país encontramos *tekoha*, que literalmente significa “morada” o “lugar donde se vive”: *teko* (vida) y *ha* (lugar), por eso los pueblos guaraníes siempre llevan el nombre de *tekoha* o *tekoa*. No podemos decir eso en todas las lenguas originales, pero en muchas otras comunidades indígenas la palabra “naturaleza” tampoco existe. Por eso hay afirmaciones que determinan cómo una “construcción occidental” distingue al ser humano de la “naturaleza”. Cabe señalar que la separación ontológica de la naturaleza es característica del hombre occidental, pero no se observa entre los pueblos originarios, porque en su cosmovisión no existe tal división con el mundo natural. De hecho, en algunas culturas indígenas la palabra naturaleza no existe como tal, ya que lo que se entiende por naturaleza no es un objeto, sino un sujeto que forma parte de la vida en todas sus formas (García, 2019, p. 13). De esta manera, se entiende que el concepto implica la división entre sujeto (humano) y objeto (naturaleza), donde el sujeto (humano) es el que tiene vida, y todo lo demás es “naturaleza” considerada como “objetos inertes”. Por ello, se considera que las formas de vida de la naturaleza

“son inferiores a los humanos y están inscritas en la lógica instrumental de los medios-fines de la racionalidad occidental, donde la naturaleza se convierte en entorno para un fin” (Grosfoguel, 2016, p. 129). Así, según el autor, el ser humano es concebido como externo a la naturaleza y la naturaleza sólo como un medio para un fin y, en consecuencia, sus formas de vida son vistas como inferiores a las humanas y se inscriben en la lógica de los medios y los fines, que difiere considerablemente de la concepción del pensamiento guaraní, como exploraremos en palabras del sabio Gerónimo Vogado sobre la relación que estos pueblos tienen con el medio ambiente y varios otros conocedores de las culturas originarias que han sido publicados en forma de artículos o trabajos académicos. También exploramos el idioma guaraní utilizado por los protagonistas porque entendemos mejor a un pueblo cuando entendemos mejor su idioma.

Gerônimo Kunumi Reronhangareko Vogado (20/02/1920 – 24/10/2019)¹

Ñande Reko. Teko marangatúpe iporãve jaha. Ñembo'épy jaikova'erã, marãve ndereikoi haguã, nde reko ñemboro'y haguã. Aipópy ñande reko jaroesajava'erã. Ymaguare tekope jaikojeyva'erã. Jaikojeovasapy, upeichavointe jaikoraka'e. Ko'ẽ mbukúpe ojepurahéiva'erã, ani ko yvýre opyrũ iveteĩteĩ kuri mba'asy, rembokuakatu haguã ndeje hegui opa mba'e rei. Ko'ãnga ogue ogueve joty ohóvy teko ymaguare. Nuestra forma de vivir (Ñande Reko). Es mejor que caminemos en espiritualidad. Oremos siempre para que el mal no os alcance. Y así tener una vida pacífica. Con esto, iluminemos nuestra forma de vivir. En la cultura original debemos vivir de nuevo. Viviendo bendiciéndonos a nosotros mismos, siempre vivimos así. Cada amanecer debemos cantar, que la enfermedad no pisotee demasiado esta tierra, para que nos quite todo lo inútil. Hoy en día, la vida del pasado sigue desapareciendo, (Grumberg, 2012, p. 60, (traducción nuestra)

En entrevista realizada en 2018 el *chamói* Gerónimo nos dice que la mejor forma de vivir como autentico guaraní (*ÑandeReko*) es caminando con la buena espiritualidad, “rezar siempre” para que el mal no nos alcance. Y así tener una vida pacífica. Con esto, iluminaremos nuestra forma de vivir. En la cultura original debemos vivir renovándonos, vivir bendiciéndonos a nosotros mismos: “siempre hemos vivimos así” insiste. Cada amanecer debemos cantar, que la enfermedad

¹Gerônimo Kunumi Reronhangareko Vogado falleció el 24 de octubre de 2019, un año después de haber prestado su declaración. A modo de homenaje, el comunicado fue publicado poco después de su muerte, con nuestra traducción. Posteriormente, para efectos de esta investigación, se realizó la transcripción al guaraní y en consecuencia se elaboró una nueva traducción al portugués. Los textos transcritos y traducidos están disponibles en el sitio del proyecto www.educomguarani.com y en el YouTube, en la página del proyecto Extensión de UNILA: “Educomunicação e Cultura Guarani”. <https://www.youtube.com/watch?v=3yQaExT7YFg&t=1s>

no pisotee demasiado esta tierra, para que nos quite todo lo inútil. Hoy en día, dice el *chamói*, poco a poco “la vida del pasado está desapareciendo” concluye preocupado. (Vogado, 2012, p. 60).

ÑandeReko es lo que los intérpretes guaraníes traducen como “forma de vivir o de ser” también puede significar “nuestra cultura”, pero literalmente significa “nuestra vida”. Fue a partir de este término y con esta preocupación que logramos hablar con el líder espiritual Gerónimo, principal *chamói* de la aldea de Añetete en Diamante do Oeste-PR.

En entrevista concedida al proyecto de extensión de Educomunicación y Transculturalidad Guaraní en el Oeste de Paraná (UNILA - UNIOESTE), destacó el *chamói* Vicente la importancia de continuar con el modo de vida guaraní, relacionado con la tierra y los preceptos del Dios guaraní *Ñanderu*. En la entrevista íntegramente en guaraní, destaca la inseparabilidad de la espiritualidad en relación con los momentos de cultivo y comienza comparando la forma tradicional de los *Juruas* (no indígenas) y la forma tradicional original:

Ñande ndajaipuruiva'ekue, ndajajokuáiva'ekue tractor, ma que ja kopika'aguyjaity mamo jaikomiárupi, jakopi ha upéikatu jaapy ha ñañoty'ma. Yyrakuápe ñañotyva'ekue ha ko'angakatuma ñañoty mákinápe ha ijakaso péicha avati umíva, ndokói ha mba'éicha oikóta? ha'ekuéravoi he'íramo umi... nombo'yguái ni, juruakuéra hetavai oñemity por hectare oñotyjepe, cháke ndokyvéirõ ndoikomo'avéima, ha ponoumiapy ore rojerure Ñanderúpe (VOGADO, 2019 de 08'14" a 09'02") No lo usamos, no usamos un tractor, simplemente talamos el bosque, y cortamos sólo lo que hacía falta, lo talamos y luego lo quemamos y luego lo plantamos. En medio de los árboles plantamos, y de momento sólo con máquinas; Entonces el maíz escasea, eso no sirve, y cómo podría funcionar, ellos mismos, como dicen, no lo riegan, los mismos no indios lo siembran en grandes cantidades, por hectárea, entonces si no Lluve, ya no sirve, para que esto no pase, le preguntamos a *Ñanderu*. (traducción nuestra)

El líder espiritual dice que no usaban tractores para el cultivo, simplemente talaban el bosque, y cortaban sólo lo necesario, “lo talamos, lo quemamos y luego lo plantamos”. “En medio de los árboles plantábamos” enseñando de que no plantaban una sola especie, plantaban varias especies de plantas juntos como a ciencia indica lo que es la agroecología, contrariando lo que es la monocultura agrícola, “por eso actualmente hay escasez de alimento” exterioriza el *chamói*.

Em 2023, en la misma comunidad donde Gerónimo era el principal *chamói*, gran parte de lo que se siembra se hace mecánicamente; Por eso el anciano guaraní critica: “No usábamos, no usábamos tractores”. La segunda expresión en guaraní para reforzar que no utilizaban nada mecanizado fue *ndajajokuáiva'ekue* (nosotros no utilizábamos), la palabra central es el verbo

jokuái, que en la traducción de Cecy Fernandes Assis, indica “ocuparse, servir a alguien, trabajar para” (ASSIS, 2008, p.126), de lo que inferimos que el *chamói* quería dar a entender que en el pasado la gente no usaba el “servicio” de la máquina ni los “favores” de la máquina, como si fuera una entidad o persona que sirve. La expresión nos indica claramente que en la filosofía guaraní, no solamente los humanos tienen espíritu, los animales, las plantas, las piedras, las aguas y las cosas también podrían tenerlas, en otras palabras seres concretos e abstractos.

Ailton Krenak (2019) cuenta la historia de principios del siglo XX que un investigador europeo, en Estados Unidos, llegó al territorio *Hopi* y había pedido a alguien de esa aldea que le facilitara el encuentro con una anciana a la que quería entrevistar. Cuando fue a su encuentro, ella estaba parada cerca de una roca y “el investigador estaba esperando, hasta que dijo: Ella no va a hablar conmigo, ¿verdad?”. A lo que la facilitadora respondió: “Está hablando con su hermana”; “pero es una piedra” el investigador reaccionó; y finalmente la facilitadora dijo: “¿y cuál es el problema?” (Krenak, 2019, p.17). La conversación entre la naturaleza y los seres humanos la llevan a cabo generalmente ancianas (*charýi*) o ancianos (*chamói*), siempre en el idioma originario.

Como ya expusimos, de misma forma que hay diálogo entre lo humano y no humano, hay una copia a la propia naturaleza en la hora de plantar, por eso el *chamói* expresó la frase “*Yvyrakuápe ñaño tyva’ekue*” (en medio de los árboles plantábamos); aquí elegimos la palabra *yvyrakuápe*, cuya traducción literal sería “en el hoyo del árbol”, obviamente un superlativo que indica que se planta junto con los árboles, por lo que en la traducción mantuvimos “en medio de los árboles”. En el mismo contexto, nos damos cuenta de que el *chamói*, cuando dice “actualmente solo con máquinas, por eso el maíz escasea”, cree que esta nueva forma de sembrar está provocando escasez de maíz “*ha ijakaso péicha avati umíva*” (y por eso escasea aquellos “maíz”); sin embargo, analizando la palabra *umíva* (aquellos), que viene después de *avati* (maíz), encontramos que “aquellos” en guaraní también puede entenderse como “muchos o similares”². Así, inferimos que el *chamói* quería decir “maíz y similares”; en este caso aquellos otros alimentos,

²Además del significado de “aquellos” los diccionarios no especifican otros usos de *umíva* como fue utilizado en las palabras del *chamói*. Sin embargo, en el diccionario del Padre Antonio Guasch “*Diccionario castellano-guaraní* (1998)” encontramos ejemplo: “*naiporãi kunu’ũ umíva nderapicha rovái*: no está bien tantos mimos en público”; aquí la palabra *umíva* es traducida como “tantos”.

como frijoles, arroz, yuca, etc., estarían escaseando debido a la mecanización de la tierra; diferente sería si se sembrara mediante la propia fuerza humana.

Schaden já afirmava que “o cultivo do milho assume importância incomparavelmente superior à de qualquer outra espécie vegetal”, pois que “tudo o que diz respeito ao milho se associa ao mundo sobrenatural”, podendo ser feita a relação entre o milho, o sol, a Terra sem Males, a cor amarela (*ju*), essenciais na cultura guarani (Post Darella, 2004, p.100).

En su tesis doctoral, María Dorothea Post Darella dice que el maíz y el ritual de denominación (*ñemongarai*) están entrelazados, y que la fiesta del maíz ocurre junto con el *Ara Pyau* (tiempo nuevo), ceremonia en la que los niños reciben sus nombres a través del *chamói*, cuando también se reafirman los nombres (que significan alma) de jóvenes y adultos; “ritual no qual as crianças recebem seus nomes-alma através dos xamãs, são reafirmados os nomes-alma dos jovens e adultos e ocorre a renovação da pessoa” (Post Darella, 2004, p.100). El maíz es también el cultivo esencial que simboliza la inmortalidad a través del color amarillo (*ju*), relacionado con la Tierra sin Mal³, el Sol, o, en otras palabras, *Yvy Ju* (tierra amarilla, dorada, resplandeciente) para *Kuaray/Ñamandu* (Dios sol), se dice que el amarillo es el color básico y sagrado de los guaraníes” (Post Darella, 2004, p. 31).

En palabras del líder espiritual Gerónimo, las variedades de alimentos se oponen al monocultivo que estaría desarrollando la cultura mecanizada; de ahí su reacción, diciendo: “eso no sirve, y cómo podría funcionar, y ellos mismos, como dicen, no riegan”. Esta frase “no riegan” fue traducida literalmente porque *nombo ’yguái* significa literalmente “no ponen agua”, lo que interpretamos metafóricamente como el cuidado que se debe tener con lo sembrado. La falta de “cuidado”, a nuestro juicio, podría estar relacionada con el hecho de que “los *jurua* (blancos) siembran en grandes cantidades por hectárea, entonces si no llueve, ya no le sirve” y, en esta parte el *chamói* finaliza diciendo: “para que esto no pase, le preguntamos primero a *Ñanderu* (*Dios guaraní*)”. En otras palabras, todas las semillas que serán plantadas en la comunidad pasan primero por un amplio proceso de preparación espiritual en la *Opy* (casa de reza):

Primeiro ore roñoty água ápe romoĩ péicha romotimbo água, ha upea Ñanderu ja oecháma mba ’épaina; roguerojeroky, roguerosapukái Ñanderupe. Upéicha ore ko ’anga

³“Terra sem Males é a imaginada terra onde há *ka’aguy* (mata), *avaxiete* (milho verdadeiro), liberdade, nenhuma doença, provação, tristeza ou sofrimento. Nela inexistem os brancos e a morte” (Post Darella, 2004, p.28).

roiko. Upéa ore rojapovoinde, cada año upéa, ore rojapo upéa. Rombo'ysapy ja'éta péicha mba'eryrykue romboayvi péicha semillare. Roñotyva'erã reromboayvipa ha roguerojeroky. Ha upépe katu roñoty rire 4, 5 día haguépe ja okýma osẽ agua pe avati. Péichaina ko'anga (Vogado, 2019 de 09'03" a 09'57")⁴

El *chamói* Gerónimo explica como lo hacen antes de la siembra y que, a diferencia de la siembra mecanizada, las semillas que deben estar en contacto con la tierra pasan primero por un proceso de preparación espiritual (bautismo) dentro de la *Opy*. Esta ceremonia se realiza con la imposición de humo emitido a través de la *petyngua* (pipa ritual). Este humo se produce mediante la infusión de tabaco, que es una planta de gran importancia cosmológica, fundamental en la mayoría de los rituales chamánicos. “O poder do *pety* (*tabaco*) sobrepõe o de todos os *yvyraidjá*⁵ pois também eles precisam do *pety* para realizar rituais xamânicos” (MELO, 2006, p. 231). Para realizar este ritual es imprescindible el uso de una pipa, como indica Roberta Pôrto Marques de la UFRGS:

[...]La pipa es importante en el transcurso del ritual, ya que según los mbyá-guaraníes, el humo que se produce al fumarla facilita el entendimiento con las deidades –ya que allana el camino para la oración– y también es considerada como un elemento que permite no protección humana, no sólo del individuo que la produce, sino de toda la sociedad (traducción nuestra) (Vieta, 1992, p. 104 *apud* Marques, 2009, p.29).

El humo sería como una forma de comunicarse con los espíritus de la tierra para que acepten sembrar esas semillas; por eso, sigue diciendo: “*Ñanderu* ya ve lo que es, y así le bailamos y le cantamos a *Ñanderu*”. Este ritual, llamado “*ñemongarai*”, es una especie de “bautismo” y normalmente se realiza todos los años entre octubre y enero. Este bautismo se realiza con humo y agua: “hacemos lo que hace el rocío, con un preparado mojamos todas las semillas que vamos a sembrar y luego bailamos” y, por estos rituales, se cree que en 4 o 5 días lloverá y el maíz empezará a brotar. Como ya hemos indicado, si bien existen varios tipos de semillas, es el maíz el que tiene mayor significado, ya que “todos los grupos guaraníes están profundamente marcados por la

⁴ Traducción nuestra: “Antes de sembrar lo metemos en la *Opy* para que pase el humo, y que *Ñanderu* ya vea lo que es; bailamos y cantamos para *Ñanderu*. Así vivimos hoy. Siempre lo hemos hecho así, todos los años lo hacemos. Hacemos lo que hace el rocío, con una preparación mojamos todas las semillas. Regamos cada semilla que plantaremos y bailaremos; Entonces, después de sembrar, a los 4 o 5 días llueve y el maíz empieza a brotar. Es así hoy.”

⁵ El término *yvyraidjá* tiene muchos significados. En el sentido estricto del término significa 'dueño de los árboles'. También se utiliza para nombrar al cedro, un árbol muy importante en la cosmología guaraní. Se utiliza para designar a los aprendices *karai* que demuestran ser poderosos. Es el nombre que reciben una serie de espíritus del bosque, que también son asistentes de los *karai*. También podría significar un género musical relacionado con la formación de los chondaro, guardianes del pueblo”. (Melo, 2006, p.181).

cultura del maíz y cada uno tiene su propia manera de ritualizar su dependencia de esta hortaliza” (Chamorro, 2008, p.259).

Ha juruakuery katu nahániri. Ha'ekuéra oguerekovoi osẽ porã aãgua pero mediante okynde avei osẽ chupekuéra mediane oñotymba a upéi katu ou oky ha osẽ porãmba semilla ndaha'ei ha'ekuéra ojapóva. Ha upéi katu ha'ekuéra tuchapamarõ ohovo niha katu ombohasa pe veneno okakuaa porã agua. Sôharamo upéicha, hi'a porã aãgua ombohasa upéicha veneno ore nahániri, ore ndoroipurúi umíva orekuéra noroipurúi umíva (Vogado, 2019 de 09°58” a 10°34”).⁶

La diferencia entre el cultivo de los blancos respecto al de los indígenas se explica por los *chamói*: las lluvias son resultados de la comunicación que tienen con Ñanderu mucho antes de que se sembraran las semillas; Asimismo, el cultivo convencional depende de la lluvia, pero sin comunicación previa con ella. En lugar de inclinarse ante Ñanderu, dice el *chamói*: “les pasan veneno para que crezcan bien, para que la soja produzca buenas semillas les pasan veneno”. El *xamoi* insiste en afirmar que no utilizan ningún producto tóxico para el medio ambiente. “En este aspecto, recordemos que la expulsión de sus *tekoha*, además de la destrucción de los bosques, con lleva el uso de pesticidas que envenenan las aguas y el aire” (español); “*Omosẽvo ha ojeheja reívo hekoha ka'aguy'ÿre umi agrotóxico ja'éva omopohãjuka y ha ára pytu...*” (guaraní) (EMGC, 2016, p. 39) Usamos la versión guaraní del “Caderno Guarani Continental” porque en guaraní se usa la palabra *pohãjuka*, que literalmente sería “medicina que mata”. En lengua guaraní no encontramos ninguna versión original de la palabra “veneno”; En los neologismos, algunos utilizan *popïa* que literalmente significa “picadura”.

En su testimonio, el *chamói* Gerónimo menciona, muchas veces, al dios guaraní Ñanderu. “Ñanderu Pa-pa Tenonde” aparece en el Capítulo I de *Ayvu Rapyta - Textos Míticos del Mbyá-Guaraní del Guairá*, de León Cadogan, en el que se presenta el nombre completo del dios guaraní y, en el mismo libro, se traduce como “Nuestro Padre último-último primero” (Cadogan, 1959, p.36). En este contexto, encontramos otra definición en el libro bilingüe guaraní-portugués “*Olhares de Guarani para Guarani - Jeexa Nhande va'e gui Nhande Kuery pe*”, una producción literaria realizada por los propios guaraníes de Paraná. La concepción de dios como Ñanderu, para

⁶ Traducción nuestra: Los blancos lo hacen de manera diferente. Tienen su propio procedimiento, pero sólo si llueve tienen éxito. Después de plantar y si llueve, las semillas pueden salir bien; No es para ellos mismos. Y después que las plantas empiezan a crecer, les aplican veneno para que crezcan bien; para que la soja pueda producir buenas semillas pasan veneno, nosotros no, no usamos eso; no utilizamos estos productos.

los guaraníes, se justifica por el hecho de que comprende el dominio total sobre lo que hay en el universo y hacia el cual apuntan toda su existencia, siendo la fuerza más grande para sus vidas: “Para los guaraníes no hay sólo un Dios y cada espíritu tiene su lugar, sea indio o no” (Hennerich, 2007, p. 98). Además, encontramos en el libro *Ñande Ypykuéra Ñe’engue* – que fue publicado íntegramente en guaraní sin traducción a ningún otro idioma – otra definición de que “*Ñanderu* dejó su historia para que la compartamos y así fortalezcamos esta tierra; para que todos podamos participar y ver suceder cosas buenas (Grünberg, 2011, p. 66, nuestra traducción). Y es a este Dios *Ñanderu* a quien el *chamói* Gerónimo declara su confianza:

Osê porãva'erãvoinde porque Ñanderu oma'ê Ñanderu oñangareko pe roñotymiva'ekuere péicha hina ko'anga. Péva la che amombe'úva ko'anga pende ajeve. Ñañemitÿrõ ñanemandu'andearavoi Ñanderúre: Nderérape añotÿ tovéke tosê porã'i (Vogado, 2019 de 10'35" a 10'57")⁷

La confianza se expresa en las palabras *porã* (bueno/hermoso), *va'erã* (futuro obligatorio) y *voi* (adverbio determinante); aquí está la determinación de que “siempre necesariamente dará buenos y lindos resultados porque *Ñanderu* mira”. Es este dios guaraní quien cuida todo lo que siembran y esto es una verdad absoluta para los guaraníes; por eso siempre recuerdan a *Ñanderu* al preparar los cultivos: “Cada vez que sembramos tenemos que recordar a *Ñanderu*, - en Tu nombre planto y que el resultado sea en cantidad suficiente”. El deseo final pronunciado por el *chamói* en guaraní es *porã'i*, que, según Dooley (2016), en guaraní-mbya es un adverbio de cantidad y a la vez coincide con la segunda concepción de la raíz *porã* “bueno, bastante, suficiente, mucho”. De esto inferimos que lo que plantó es suficiente para alimentar a las personas que lo necesitarían sin la intención de crear excedentes para otros fines que no sean alimentar a su comunidad. Así los *chamói* buscan mantener el modo de vida guaraní confirmado por el Caderno Guarani Retã (2008 p.8):

Los Guaraníes suelen decir: “Nosotros no vivimos para comprar la tierra, nosotros vivimos sólo para usarla bienamente”. Para los Guaraníes tierra significa, en primer lugar, espacio de vida, un espacio donde realizar su manera de ser. *Yvý* y *tekohá* pueden traducirse por tierra y territorio. Por supuesto, la tierra tiene su importancia como medio

⁷ Traducción nuestra: Necesariamente siempre saldrá bien porque *Ñanderu* mira. *Ñanderu* cuida lo que plantamos. Así es como es. Esta es la verdad en mi mensaje. Cada vez que sembramos tenemos que recordar a *Ñanderu*: En Tu nombre planto y que el resultado sea en cantidad suficiente.

de producción, como lugar donde poder mantenerse como grupo y asegurar la existencia de todos los familiares, pero no para acumular riquezas. (Azevedo et al, 2008 p.8)

El cuaderno publicado por el Equipo Continental Mapa Guaraní (2016) se presenta en tres versiones (portugués, español y guaraní) publicadas simultáneamente. Para comprender mejor la diferencia cosmológica entre culturas, elegimos algunas frases a modo de comparación:

Português: “Obviamente, a terra tem sua importância como meio de produção”;
 Espanhol: “*Por supuesto, la tierra tiene su importancia como medio de producción*”;
 Guaraní: “*Añetehápe yvýre ñaikotevẽ: ápe ñañemity ha ñamono ò ñane rembiurã*”.

La similitud es mucho más estrecha si se comparan entre las dos lenguas hermanas (originarias del latín), que la versión en guaraní que, traducida libremente, sería así: “en verdad necesitamos la tierra, aquí sembramos y aquí cosechamos nuestra comida”. En guaraní, la versión se acerca a los aspectos reales y tangibles de los propios pueblos porque habla directamente de plantar y cosechar alimentos.

La otra frase dice, en español, “como lugar donde poder mantenerse como grupo y asegurar la existencia de todos los familiares,”; en guaraní, “*upépe ikatu jaikove oñondivepa ha ñande rogaygua ovy’a tata ipýpe*”, en traducción libre (la nuestra) sería “allí podremos vivir todos juntos y nuestras familias ser felices junto al fuego”. La idea es la misma, pero resalta el contexto local, específico, junto al fuego. En la última frase encontramos otra diferencia: “pero no para acumular riqueza”, en español, y, en el guaraní: “*Yvy ndaha’ei katu ñambohetave haguã pirapire ha mba’e rei*”, es decir, literalmente, “La tierra no es para aumentar el dinero ni nada”. En estas frases la diferencia es clara, incluso manteniendo el contexto de cada frase. Acumular riqueza para la vida original sería simplemente aumentar las cifras en papel moneda que nada tiene que ver con la satisfacción de estar junto al fuego con la familia, por ejemplo.

La principal dificultad que tiene la cultura occidental para comprender la cultura originaria es destacada por Gersen Baniwa en la conferencia “Pensamiento occidental y cosmologías amerindias” celebrada en el Sesc Vila Mariana (São Paulo – Brasil), en abril de 2016, en el marco del programa del seminario Utopía 500 años y publicada en 2018:

“A principal dificuldade de a sociedade dominante lidar com os povos indígenas é porque os povos indígenas simplesmente não se enquadram e não querem se enquadrar à lógica do mercado, à lógica do capital. Possuem os seus territórios, mas eles não consideram o seu território como riqueza material como um capital”. (Sztutman, 2018, Transversal – Revista em Tradução, Fortaleza, v.9, n.13, p.17-34, 2023.

de 15'49" a 16'14").)

Baniwa cree que esta es la razón por la que a menudo son perseguidos y privados de sus derechos: simplemente porque no quieren adherirse a la lógica del mercado, según Baniwa:

Os indígenas não querem trabalhar 10 ou 15 horas por dia para acumular; é uma sociedade não acumulativista e o que interessa para eles é o Bem Viver. A felicidade não é mediada pelo acúmulo de riqueza e sim pelo que se consegue aproveitar da vida no dia-a-dia. (Sztutman, 2018, de 16'10" a 16'14").

Sin embargo, el hecho de que no acumulen y vivan el presente no significa que no se preocupen por el futuro. Como ya analizamos, es precisamente por este futuro cercano que la espiritualidad guaraní está presente a la hora de elegir las semillas a plantar, por ejemplo, y esta es una costumbre defendida reiteradamente por el *chamói* Gerónimo: “Nunca abandonaremos estas cosas, nunca los dejaremos de hacer; siempre haremos eso” (Vogado, 2019 de 11'05" a 11'15"), refiriéndose a las prácticas espirituales que adoptamos y que tienen relación directa con el medio ambiente.

A cosmovisão ameríndia tem um fundamento diferencial das cosmologias ocidentais, principalmente no que diz respeito à relação dos homens, dos ameríndios, com o território, com a natureza e com o mundo completamente diferente; nessa relação orgânica, nessa relação verdadeiramente interdependente, o homem indígena efetivamente depende da natureza, não o contrário; além de ter essa interdependência, tem a dependência. A economia é baseada na suficiência, na partilha solidária, na reciprocidade e na complementaridade. (Sztutman, 2018, de 18'50" a 19'30")

Esta cosmovisión basada en la dependencia e interdependencia de la naturaleza, según Baniwa, fortalece al colectivo al referirse al sistema económico de suficiencia de la comunidad, a través del compartir. Un sistema tan original crea grandes dificultades de comprensión frente a esta otra lógica de racionalidad, que prevalece en la sociedad actual, a causa del consumismo y la acumulación de riqueza económica. La acumulación de riqueza económica no encuentra espacio en la cosmología original principalmente por la relación física (cuerpo) y espiritual que tienen con la propia naturaleza que las abastece. Las cosmologías originales reconocen la naturaleza como un ser vivo; por tanto, no como cosas, no como objetos, no como recursos sino como sujeto, como un todo:

Con la profunda y armoniosa integración con la naturaleza, los indígenas se sienten parte de la naturaleza y no son ajenos a ella. Por tanto, en sus mitos conviven e interactúan los seres humanos y otros seres vivos. Intuyeron lo que la ciencia empírica descubrió: que

todos formamos una cadena de vida única y sagrada, de ahí la actitud de respeto hacia la naturaleza. (Luciano, 2006, p.102). (traducción nuestra)

La integración y el respeto por la naturaleza se manifiestan durante los rituales en las casas de oración, como pudimos comprobar, en varias ocasiones, con el *chamói* Gerónimo y su hijo Vicente, también líder espiritual. Es la espiritualidad que conecta al ser humano con la naturaleza emanada por cantos sagrados que hablan de su relación con el dios *Ñanderu*. Estas ceremonias son dirigidas por líderes espirituales, quienes son los interlocutores cuando se habla entre seres humanos y no humanos -seres como los animales, los árboles, el camino, la montaña, todos los fenómenos naturales, etc. Asimismo, la práctica medicinal la realizan estos *chamói* llamados oraciones utilizando el instrumento de conexión con los espíritus: *petyngua*, la pipa.

Figura 14 práctica de medicina tradicional guarani.



Figura 3. Práctica de medicina tradicional guarani. Fonte: Projeto Educom Guarani, 2018.

La naturaleza está cargada de valores que la protegen, a los que llamamos espíritus que la habitan. Todos en la naturaleza están llenos de espíritus bondadosos: ríos, rocas, bosques, animales, árboles. A estas almas cuidadoras las llamamos *Jára*⁸: “*Jára*, los dueños de las cosas, espíritus que mandan las cosas en la Tierra. El bosque tiene su *Jára*, el río tiene su *Jára*, los animales tienen su *Jára*.” (Benites et al., 2015, p.58). Así, en guaraní encontramos varios ejemplos: *ka'aguyjára* (cuidadoras de los bosques), *yjára* (cuidadoras de las aguas) *tapejára* (cuidadoras del camino), etc. Generalmente es a estas *Jára* a quienes los indígenas “piden permiso” o les comunican cuando van al río, cuando van a cortar árboles o cuando caminando por el camino.

⁸ *Jára*. Por imposición gramatical, esta vez optamos por la forma masculina en relación a la lengua española porque usamos “espíritu”, pero también puede aparecer en femenino, cuando nos referimos a “alma”. No existe ninguna convención de que la palabra *Jára* sea femenina o masculina porque en la lengua guaraní no existen géneros gramaticales ni artículos que la definan.

“Porque os guarani, hoje, mais do que nunca, se tornaram o símbolo concreto da ofensiva final contra os povos indígenas brasileiros que nós estamos assistindo” (Viveiros de Castro, 2020 de 06’57” a 7’12”).

Ésta es la tesis defendida por Viveiros de Castro y que podría justificar una de las razones de nuestro esfuerzo por defender este trabajo. Del mismo modo, Renato Sztutman (2018) sostiene que: “para construir nuevas utopías en la sociedad brasileña, no se trata de que los brasileños urbanos se conviertan en indios, sino de dejarse afectar por las cuestiones planteadas por los indios”. Se refiere a la forma de pensar la relación con el mundo natural, con el medio ambiente, y se pregunta si sería totalmente descabellado pensar que el bosque es un ser vivo en su totalidad, que siente, que tiene intenciones y que se comunica y que está poblado de lo concreto y lo abstracto.

La cosmología indígena tiene una base diferente a las cosmologías occidentales, principalmente en lo que respecta a la relación del ser humano con el territorio, la naturaleza y el mundo, una relación de interdependencia:

La utopía indígena no es irreal. Es una forma de vivir. Es Buen Vivir. Esta buena vida también puede interpretarse como “pertenencia a la naturaleza y a la comunidad”; la naturaleza como cosmos, como medio ambiente y la comunidad como colectivo; no sólo el colectivo humano, sino el colectivo en su conjunto, como la naturaleza. En el “mundo indígena” no existen jerarquías entre especies, humanas o no, el Buen Vivir no está relacionado con la calidad de vida material o social, es un estado de ánimo en equilibrio entre humanos y no humanos que habitan el cosmos.

El equilibrio entre todos estos seres se produce a través de la comunicación. Según Gersem Baniwa (2017), todos los seres tienen la capacidad de comunicarse y poseen un lenguaje. El autor pone el ejemplo de la escasez de caza, que según él, podría ser consecuencia de una falta o mala comunicación entre los espíritus superiores cazadores y los chamanes. Por tanto, el diálogo es esencialmente de orden espiritual y trascendental: “La naturaleza siempre se manifiesta a través de signos y acontecimientos, que los sabios chamanes se encargan de revelar y gestionar” (Baniwa, 2017 p.296). Y es a través de esta comunicación que se produce equilibrio y sostenibilidad o desequilibrio y falta de sostenibilidad.

Por ello alertamos sobre el impacto que los seres humanos estamos causando al organismo vivo llamado Tierra. En esta investigación trajimos ejemplos de cómo algunas culturas continúan reconociendo al planeta como la madre protectora en todos los sentidos, en la subsistencia, en el mantenimiento de la vida. Mientras la sociedad dominante busca “ideas para posponer el fin del mundo”, Ailton Krenak advierte: “éramos nosotros, los pueblos indígenas, quienes estábamos amenazados con la ruptura o la extinción del significado de nuestras vidas, hoy todos nos enfrentamos a la inminencia de la Tierra no sustenta nuestra demanda” (Krenak, 2019, p.45).

Urge romper con la forma actual en que la sociedad occidental ve el mundo, establecer otras posibilidades, otras filosofías que ya no separen lo humano de lo natural y que no prediquen que sólo lo humano tiene el poder de comprender a todos los seres del planeta. En este sentido, *Ñande reko* (forma de vida) podría ser una alternativa, o al menos una forma de vivir y pensar la vida, trayendo posibilidades para nuevas epistemologías, nuevas sociedades, nuevos mundos y nuevas utopías.

Y es en este contexto que desde un principio hemos confiado en que los pueblos indígenas encuentren la posibilidad de aprender lecciones sobre el manejo de los recursos naturales por la relación que las comunidades mantienen con el medio ambiente.

Ciertamente, la sabiduría original nos ofrece premisas para repensar diferentes formas de relacionarnos con los demás (humanos y no humanos, concretos y abstractos). En definitiva, aprender a vivir y pensar en el medio ambiente y el desarrollo sostenible, buscando mantener el planeta, y, con ello, atender la demanda de la sociedad (más que la de los pueblos indígenas) de “posponer el fin del mundo”.

Referencias

- ANDRADE, L. K. M. Narrativa do Teko Porã na poesia de Brígido Bogado (The narrative of Teko Porã in the poetry of Brígido Bogado). **Emancipação**, v. 19, n. especial, p. 83-92, 23 maio 2020.
- ASSIS, C. F. de. **Dicionário Guarani-portugues/Português-Guarani**. São Paulo: Cecy Fernandes de Assis. Edição Própria, 2008.

- AZEVEDO, M.; BRAND, A.; HECK, E.; PEREIRA, L.; MELIÀ, B., **Guarani Retã: Povos Guarani na Fronteira de Argentina, Brasil e Paraguai.** (incluindo mapa). Centro de Trabalho Indigenista, Brasil, 2008.
- BANIWA, G. S. L. **Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena.** R. Educ. Públ, v. v. 26, n. n. 62/(1), p. 295–310, 2017.
- BENITES, Adão A. F. et al. **Avañe'ẽ.** Dourados, MS: Editora UEMS, 2015.
- BOGADO, Brígido. Ayvui. Asunción: Arandurã Editorial, 2009.
- BOGADO, Brígido. Cantos de latierra. Reflexiones poéticas de un Mbya Guaraní. Asunción: Fondec; Arandurã Editorial, 2014.
- CADOGAN, Leon. (1959) **Ayvu Rapyta:** Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Boletim (n. 227) da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Antropologia n. 5., 1959
- CHAMORRO, G. (2008) **Terra madura. Yvy araguyje:** Fundamento da Palavra Guarani. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2008.
- DARELLA, M. D. Ore **Roipota Yvy Porã "Nós Queremos Terra Boa":** territorialização Guarani no Litoral de Santa Catarina - Brasil. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2004.
- DOOLEY, R. A. **Léxico Guarani, Dialeto Mbyá: Guarani-Português.** (S. International, Ed.) Associação Internacional de Linguística – SIL Porto Velho, RO Brasil, , 2016.
- EMGC, Equipe Mapa Guarani Continental. **Caderno Mapa Guarani Continental:** povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai. Campo Grande, MS. CIMI, 2016.
- GARCÍA, E. G. A. (2019) El extractivismo en América Latina y su dimensión teológica desde un encare decolonial. **Praxis. Revista de Filosofía** n° 79. Enero – Junio 2019, Escuela de Filosofía, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, Disponible en <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/praxis/issue/view/1119>
- GROSGOGUEL, R. (2016) Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. **Tabula Rasa**, n. 24, p. 123–143, 2016.
- GRUMBER, F. P. (2011) **Ñande Ypykuéra ñe'ẽngue.** Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2011.
- HENNERICH, J. R. Olhares de guarani para guarani - Jeexa Nhande va'e gui Nhande Kuery pe - Hennerich, J. E.(coord.) **Olhares de Guarani para Guarani: Jeexa nhande va'e gui nhande kuery pe**, Mário Tupã Lopes (tradutor) Centro de Formação Juan Diego, Associação Shishu de Voluntariado Internacional. Guarapuava/PR Unicentro. 2007, p.98.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo.** 1ª. edo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro:** o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006. 233p. (Coleção Educação Para Todos. Série Vias dos Saberes n. 1).

MARQUES, Roberta. **Cachimbos Guarani**: uma interpretação etnoarqueológica. (Monografia TCC). Porto Alegre: UFRGS, 2009.

MELO, F. C. **Aetchá Nhanderukery Karai Retarã: Entre deuses e animais**: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. [s.l.] Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

NAVARRO, E. de A. O último refúgio da língua geral no Brasil. **Estudos Avancados**, v. 26 (76), n. 76, p. 245–254, 2012.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil. 1. ed. São Paulo: Globo, 2013.

POST DARELLA, M. D. *Ore Roipota Yvy Porã* “Nós Queremos Terra Boa” Territorialização Guarani no Litoral de Santa Catarina. Doutorado, Programa de Estudos Pós-Graduados Em Ciências Sociais Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2004.

SILVEIRA BUENO F. **Vocabulário Tupi - Guarani Português**. 3.ed. São Paulo: Brasileiros Editora e Distribuidora, 1984.

SZTUTMAN, Renato R. Pensamento Ocidental e Cosmologias Ameríndias com Renato Sztutman e Gersem Baniwa, Youtube. 23 de ago. de 2018 dDisponível em <https://youtu.be/xl4-FGQXsBc> Acesso 27/05/2020. (1h.18m30s)

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *III Conferência Curt Nimuendajú* . Eduardo Viveiros de Castro. Youtube. 15 de janeiro de 2020. (1h49m54s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=4BS4BO59yro&t=7s>>. Acesso em: 27/05/2020.

VILLALVA FILHO, M. R. **Educomunicação, língua-cultura guarani, sustentabilidade** Teko Porã: myasãimbo’e, avañe’ẽ ayvu-arandu, ñeñangareko ha bom viver. 2020. 209 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural Sustentável) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Marechal Cândido Rondon, 2020.

VOGADO, G. **O sábio guarani Gerônimo Vogado arandu**. Transcrito e traduzido. Entrevista para o projeto Educom Guarani da UNILA. Youtube. disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=3yQaExT7YFg&t=1s> acesso 19/03/2024.