

A POTÊNCIA POLÍTICA DO CAMINHAR

A ocupação do território Guarani Mbya pelo movimento circular

THE POLITICAL POTENCY OF WALKING
The occupation of Guarany Mbya
territory through circular movement

Celma Paese¹ e Gianluca Mascali Perseu²

Resumo

Propomos contribuir para um conhecimento teórico, político, transdisciplinar, crítico e sensível acerca do caminhar como dispositivo de ocupação e de agenciamento de paisagens e territórios no século XXI. Para isso, buscamos ensaiar a desnaturalização de ordens e regimes hegemônicos de visibilidade e autorização discursiva, por meio da disposição e busca de entendimento da experiência nômade do povo Guarani Mbya e sua influência na configuração da paisagem contemporânea do sul do Brasil. O texto inicia relacionando o caminhar com ato estético de agenciamento de políticas de apropriação espacial e produção de paisagens, apontando as diferentes formas de caminhar dos nômades e sedentários, seus modos de produção de espaço e como andar pode se tornar um ato incendiário. Segue com um estudo sobre a mobilidade dos Guarani Mbya, como sua subjetividade influencia no seu movimento e ressignificação espacial de seu mundo em ruínas. Concluimos apontando o caminhar como agente da dignidade humana, que traz consigo ventos de esperança, que buscam algum caminho para a equanimidade nas paisagens desse sul do mundo.

Palavras-chave: caminhar, estética e política, antropoceno, colonialidade, Guarani Mbya.

Abstract

We propose to contribute to a theoretical, political, transdisciplinary, critical, and sensitive knowledge about walking as an occupation device for managing landscapes and territories in the 21st century. For this, we seek to test the denaturalization of orders and hegemonic regimes of visibility and discursive authorization, through the disposition and search for understanding of the nomadic experience of the Guarani Mbya people and its influence in the configuration of the contemporary landscape of southern Brazil. The text begins by relating walking with the aesthetic act of arranging policies for spatial appropriation of landscape production, pointing out the different ways of walking for nomads and sedentary people, their modes of space production and how walking can become an incendiary act. It follows with a study on the mobility of the Guarani Mbya, how their subjectivity influences their movement and spatial re-signification of their world in ruins. We conclude by pointing out walking as an agent of human dignity, which brings with it winds of hope, which seek some path towards equanimity in the landscapes of the south of the world

Keywords: walking, aesthetic and politics, anthropocene, coloniality, Guarani Mbya.

1 Arquiteta e Urbanista (Uniritter), Doutora em Mestre em Teoria, História e Crítica da Arquitetura (PROPAR/UFRGS) com Pós-Doutorado (PNPD-CAPEs) em Arquitetura e Urbanismo (PPGAU UniRitter/Mackenzie). Professora do Departamento de Projeto Arquitetônico da Faculdade de Arquitetura da UFRGS.

2 Arquiteto e Urbanista (Uniritter.), Mestre em Planejamento Urbano e Regional (PROPUR/UFRGS, 2023). Professor do curso de Arquitetura e Urbanismo das Faculdades Anhanguera Porto Alegre.



Introdução

“Nós somos uma única família original – nosso corpo e o nosso jeito é o mesmo, a nossa língua e a nossa fala é a mesma. (...) Os antigos foram para o Brasil e os parentes que vieram do Brasil são os que restaram e são os verdadeiros.”

Trecho de discurso do dirigente político da aldeia Guarani Mbyá Pastoreo, Itapua, Paraguai, em 1997

A colonialidade, tal qual cunhada por Quijano (2007) é uma forma de poder imposta durante a colonização, permanecendo presente nas estruturas sociais e culturais das sociedades contemporâneas. Ela se manifesta através de hierarquias raciais, de gênero e de classe, criando relações assimétricas de poder entre colonizadores e colonizados. Enquanto eco do projeto expansionista da Modernidade europeia, a colonialidade é um conceito essencial da teoria decolonial, e vem ganhando terreno nos estudos urbanos. Neste âmbito, surge como chave política para a desnaturalização de hegemonias e visões de mundo colonializantes na ordem do ecúmeno; da habitação humana sobre a superfície terrestre.

Um pouco mais recentemente, ao longo do século XXI, a discussão do Antropoceno enquanto período geológico oriundo das devastações capitalistas sobre a Terra, também vem se estabelecendo nas ciências sociais. Neste campo, provoca-nos a compreender um habitar a Terra para além da própria humanidade. O Antropoceno, assim, emerge como uma tomada política de conhecimento acerca das condições de vida (e de sua extinção) acarretadas por nossa própria existência. Surge então a

provocação de pensar, a partir desse exercício de atenção a um futuro comum, como as diferentes formas de estar-no-mundo, humanas e não humanas, emaranham-se em arranjos complexos. Em como as justaposições conflituosas do habitar originam e mantêm localizações desiguais em hierarquias de poder.

Buscando explorar como os estudos urbanos podem trabalhar formas mais igualitárias de estar no mundo entre humanos e não-humanos — e também entre as multiplicidades da condição humana na Terra — nossa abordagem se concentra na exploração filosófica do caminhar como prática política, habitando as brechas das relações entre as culturas humanas, os seres e a natureza.

Pensemos a natureza, como na cosmovisão *Guarani Mbyà*, enquanto emaranhamentos cíclicos de espaços-tempos nos quais tudo o que existe está em relação. O caminhar, da ordem da experiência sensível e pré-refletida, é um ato de apropriação e significação espacial; é produção de territórios e subjetividades que não estão configuradas de antemão, que se vão desenhando em meio à carne do mundo, da qual somos parte. Caminhar não se trata apenas de atravessar caminhos, mas de produzi-los e, ao mesmo tempo, produzir-se, a partir da dimensão da experiência: do encontro e do envolvimento com a totalidade da natureza através do fenômeno sensível da paisagem (Berque, 1998; 2013). Nesse encontro, as ordens estão dispostas e podem ser percebidas. A política é estética. Por isso, caminhar envolve emaranhar-se esteticamente com o mundo, apreender suas lógicas e funcionamentos, afetar-se pelo que, caminhando, nos acontece. Caminhar é produzir sentido. Produzir sentido é duvidar do mundo tal qual vem sendo praticado, é produzir a si e a mundos outros, mais ou menos concretos.

O caminhar, ato estético primordial, origina a constante ressignificação física e perceptiva do percurso. Encarando-o como prática inventiva de habitar um presente espesso — posto que pleno de temporalidades múltiplas — na ordem estética da paisagem, julgamos se tratar de uma prática política de atenção ao estado das coisas; às ordens e configurações desigualitárias, macropolíticas, molares, capitalísticas e antropocênicas através das quais o mundo se vem configurando. No âmago dos desafios impostos pela tomada de consciência do Antropoceno, enfim, o caminhar é, aqui, visto como uma ferramenta de vislumbre de alternativas às tragédias de um destino comum da vida no Planeta. Em meio à tomada de consciência de crises ambientais e sociais aparentemente irreparáveis pela matriz capitalista de produção de mundos, a decolonialidade surge, pensamos, como chave política para a produção de outros modos de vida. De formas de existência cujas possibilidades parecem escassas em meio à tragédia cotidiana do Antropoceno.

O objetivo do presente trabalho é explorar filosoficamente a potência política do caminhar enquanto prática de denúncia e desnaturalização de regimes dominantes (capitalistas, antropocênicos, coloniais) que se expressam na ordem ética e estética da paisagem através do nomadismo praticado como ato de resistência pelo povo Guarani Mbyà.

Caminhar é um ato incendiário

Ser caminhante é assumir o caminhar como ato estético, performance corporal que estabelece as relações de poder com o espaço e a sociedade, seja de iniciação, apropriação, passagem, evocação, perversão, colonização ou resistência. O caminhar é uma prática amplamente discutida no campo das humanidades, possuindo antologias que perpassam idiomas e continentes. Paese (2014), estabelece uma revisão acerca do tema passando pelas derivas, deambulações e *flâneries* europeias, dando a ver, ainda, como a questão vem sendo explorada no Brasil. Este trabalho procura partir

desse conhecimento acerca do caminhar enquanto ato estético, atentando a seu aspecto político.

Para Rancière (2009), de fato, todo ato estético possui uma dimensão política, e a política consiste no ato de denúncia de uma ordem que opera o corte entre quem participa e quem não participa de determinados mundos sociais. A política surge, assim, como um exercício de vislumbre de pertencimento por entre as frestas dos mecanismos de exclusão social. A política, enquanto ato de tomada de palavra, denúncia e visibilização de algum dano à igualdade, se contrapõe, segundo o autor, à constituição de ordens desigualitárias do social, às quais chama de polícia, ou ordens policiais. A rejeição de certos marcadores (e.g. raça, sexualidade, identidade de gênero, classe, lugar que ocupa na cidade etc.) à ocupação de certas posições sociais em detrimento de outras; a instauração e manutenção de bordas expressas nos diferentes níveis de acesso que os múltiplos coletivos sociais possuem: tal é a topologia das ordens policiais rancièreanas. O dano à igualdade, mesmo podendo ser velado por dispositivos de controle macropolítico, se expressa no mundo sensível, na medida em que diz respeito à dimensão coletiva de um mundo compartilhado.

É na dimensão da denúncia de um dano por meio da tomada de palavra por aqueles que o sofrem, que acreditamos que uma discussão política sobre o caminhar tenha contato tópico com a produção de formas políticas, sensíveis, resistentes, singulares e comuns de estar no mundo. Enquanto caminhamos, afetamos e nos deixamos afetar pelo espaço percorrido. Caminhar é abrir brechas no solo e no imaginário. É preciso lançar olhares para outras formas de habitar o mundo no tempo presente, de produzir acolhimento para outros modos de viver. O caminhar, ousemos, se trata de uma ferramenta de espaçamento e de alteridade; um verdadeiro dispositivo de atenção, reflexão e, enfim, de desnaturalização de hegemonias. Em meio à consagração do espetáculo como *modus operandi* dominante da ocupação humana na Terra, o caminhar trata da dimensão sensível, e até mesmo participativa, do cotidiano, configurando resistências a partir da experiência, do corpo e da percepção.

“Nossa tarefa é causar problema, é provocar respostas potentes para eventos devastadores, assim como acalmar águas agitadas e reconstruir lugares calmos”, afirma Donna Haraway (2016). *Ficar com o problema*, discute a autora, é a nossa tarefa em meio às catástrofes do Antropoceno. Caminhar, provocamos, é uma forma de levar tal tarefa a cabo. Ficar com o problema significa fazer parentes, criar laços com o mundo do qual participamos, de forma a “aprender a viver e morrer bem uns com os outros em um presente espesso” (Haraway, 2016). Esse mundo possui uma infinidade de percursos possíveis, bem como maneiras de percorrer. A esta tarefa não cabe tanto a ideia de futuro quanto a de aprender a estar presente em um mundo compartilhado. Falando de uma ética para além da humanidade, a discussão de Haraway dá-nos a ver possíveis contatos com o princípio político de igualdade de Rancière, na medida em que discute o capitalismo a partir de uma lógica de pertencimento e não pertencimento, de controle do capital e de forças microscópicas (por vezes, literalmente) de resistência.

Se o ato estético do caminhar pode ser considerado uma prática política e portanto socioestética, com ele são disputados os sentidos da paisagem. E assim, aceitamos a provocação de Frederic Gros (2014) de que “caminhar nos ensina a desobedecer”, enquanto questionamos em que sentido desobedecemos. Que sinais de resistência, subversão ou ousadia podem ecoar na concatenação de passos, trajetos e viradas bruscas em esquinas, estradas, caminhos? Quais as fronteiras do caminhar como dispositivo de (re) significação espacial? Quem caminha e como caminha? Viver o caminhar sem pressa do nômade ainda é possível nas sociedades sedentárias da contemporaneidade? Careri (2002) já alertava: “Quem perde tempo, ganha espaço”.

A partir dessa situação, os povos Guarani criaram outras compreensões de seu sentido de Terra e de terra, impregnados pela sua cosmovisão. A evolução da civilização dos Guarani, desde o início da sua tradição da Terra Sem Mal até os dias de hoje, ilustra o processo de sedentarização que derrotou aos antigos nômades, enquanto esse povo originário milenar é descaracterizado a favor de sua absorção pela sociedade do homem branco. Muito antes de serem dominados pelos europeus e de se tornarem cativos da agricultura, os Guarani eram uma tribo de guerreiros que habitava as matas entre o litoral do Brasil e o Chaco paraguaio. Quando foram expulsos da Terra do Sem Mal, onde viviam, pelos colonizadores, a consciência de Terra do Sem Mal passou a ser transformada. Nesses tempos remotos, os Karaís, seus líderes espirituais, passaram a errar, profetizando de tribo em tribo, incansavelmente, à procura da Terra Sem Mal: um espaço de vida coletiva sem demarcação territorial, onde as convenções sociais e as sucessões de gerações humanas não mais existiriam. Nessa terra de plenitude, não haveria fome, guerra ou doenças. Foi quando desenvolveram uma religião baseada na busca da Terra Sem Mal, o arquétipo de paraíso em sua tradição sincrética. Essa esperança profética ainda vive, no presente, em alguns grupos Guarani, porém de maneira diferente. Entre estes, o grupo Guarani Mbyà, que até o presente se concentra na região sul do Brasil. (Paese, 2014).

Garlet (1997), em estudo sobre a mobilidade do grupo Guarani Mbyà, escreve sobre essa evolução e as perspectivas que hoje se apresentam, a fim de darem continuidade à sua civilização e preservarem o que resta de sua cultura. O autor considera que o impacto mais recente sobre o território dos Guarani, que tem provocado mudanças contínuas dentro de seu próprio território até o presente, aconteceu no final da Guerra da Tríplíce Aliança (1864-1870). Desesperados e exilados em seu próprio meio, os Guarani renunciaram ao confronto armado pela posse de terras, estratégia que já havia sido adotada por mais de dois séculos, e passaram a migrar para outros territórios. O contato interétnico, imposto pelos colonizadores, assim como as suas consequências, provavelmente foram interpretadas, a partir da sua fundamentação mítica, como sinais do fim do mundo. Com o mal definitivamente instalado sobre a terra, os Guarani foram em busca de lugares onde pudessem encontrar tranquilidade, evitar confrontos e preservar sua cultura. Neste momento, o conceito de território também passou a ser reconsiderado e tornou-se cada vez mais amplo, segmentado e subjetivo. A princípio, sua expansão se dava para leste, cada vez mais longe do que eles conceituavam como sendo o Centro do Mundo (Yvy Mbyte) original. Esse Centro do Mundo era descrito como sendo redondo como um prato. Através de vários círculos concêntricos, o território expandia-se, sendo o Rio Paraná o limite do primeiro círculo e o Rio Uruguai o do segundo. O maior e mais desafiador dos limites era ParaGuachu (mar). A maioria dos dirigentes religiosos afirmava que, atravessando o mar, encontrariam uma ilha paradisíaca. Eles também tinham a certeza de que encontrariam o local onde seu antepassado Kechuita atravessou o mar e, então, também poderiam cruzá-lo. Mas, segundo os próprios Mbyà alertavam, o mar não é para todos cruzarem. Portanto, eles não esperavam, como outros povos, a vinda de uma divindade que os guiasse. Acreditavam na redenção coletiva do grupo, ao alcançar seu lugar ideal.

Com a chegada do homem branco, a ideia da Terra Sem Mal se foi desenvolvendo, tanto em nível espacial quanto socialmente. No primeiro momento de nomadismo dos Guarani, eles buscariam apenas um lugar geográfico real na mata, uma terra de fartura e livre dos brancos, como no princípio de sua história. Reconhecida a impossibilidade de concretizar esse ideal, esse espaço natural e social foi deslocado para o plano etéreo da realização religiosa, para além dos limites do mundo terreno próximo. Em um terceiro momento, há um novo deslocamento: a procura de uma terra fora do mundo e da sociedade que conheciam. Nesse espaço espiritual idealizado, não mais haveria lugares marcados e nem hierarquia social, assim como o tempo não mais existiria. A intenção desses constantes deslocamentos é uma busca interior ao retorno ascético

do modo de ser dos antigos, ainda que isso tenha que ser feito aqui mesmo, entre os brancos e sob seu poder. Para Paese (2014), esse é o momento que o imaginário profético Guarani passa a repetir o de outras tradições: o paraíso existe fora do poder opressor do outro e da lógica do outro, através do cultivo da cultura da tribo; o paraíso existe além do mundo que o outro domina; o paraíso não existe a não ser no interior, dentro do coração do humano subjulgado, que se liberta sem se fazer libertado, através de si mesmo.

O conceito de Terra Sem Mal foi se transformando com o tempo e hoje admite uma distância ideológica impossível de ser superada no mundo físico. Para Brandão (1994), as dificuldades dos Guarani de viverem seus destinos coletivos de maneira sublime foram aumentando a partir da destruição das suas matas. O resultado foi a busca de ampliação de horizontes através do abandono do sedentarismo e o resgate do nomadismo, estilo de vida dos antigos Guarani, que viviam nas florestas virgens, antes dos colonizadores. Fugindo dos males da sociedade do colonizador, que anunciam o final dos tempos, os Guarani abrem um espaço de transcendência e, a busca da Terra Sem Mal passa a ser o resgate ético de um povo. A Terra Sem Mal também passa a ser uma representação do paraíso, um lugar da absoluta abundância e de realização plena do desejo de um povo de caçadores, onde o milho cresce sozinho e as flechas atingem espontaneamente a caça. Uma terra de opulências e lazeres infinitos. O caminho para essa Terra se dá através da destruição da sociedade que obriga o ser humano a ser servo de seres da própria espécie.

Não existe uma cidade celestial a edificar ou a descobrir, mas sim um lugar onde a vida humana pode ser coletiva, sem distinção social. Para os Mbyà, essa dinâmica interativa e harmoniosa entre natureza e cultura é necessária para que se estabeleça a ligação entre homens e deuses. Ela é determinada pela escolha do lugar a ser ocupado, através de sonhos que são considerados presságios quando o lugar é desconhecido, e pela sondagem do lugar, ao encontrá-lo. O fator mais importante a avaliar é a proximidade da sociedade do homem branco na região em relação ao espaço escolhido a fim de procurar analisar com alguma precisão o potencial da intervenção que sofrerão. Outro fator que determina a identificação de um local como adequado, são as espécies vegetais encontradas, que possuem valores simbólicos e práticos, fundamentais em diversas situações de vida do grupo. O momento de abandonar o local é quando alguma catástrofe ou conflito ocorre, considerado sempre um prenúncio do desastre final, pois qualquer lugar é apenas mais uma escala na caminhada que leva ao seu destino coletivo na Terra do Sem Mal.

Em uma época diferente de sua história, os Mbyà poderiam ser considerados errantes, porém, seu movimento de ocupação espacial tem relação com os dos nômades. Eles seguem rotas estabelecidas e se estabelecem em locais designados há gerações, incorporando um movimento circular, que, neste caso é determinado pela necessidade de ocupar espaços culturais que têm sido continuamente habitados por diferentes grupos familiares dentro de uma mesma comunidade étnica. Segundo Paese (2014), essa circularidade permite o aproveitamento integral do território escolhido e a preservação dos modos de vida tradicionais.

É essencial lembrar que, territórios com as características geográficas consideradas apropriadas para os assentamentos estão cada vez mais raros. Portanto aqui se estabelece a diferença entre os nômades e os Mbyà, que não podem ser considerados um povo livre, pois estão cada vez mais absorvidos e descaracterizados pela sociedade do colonizador. Vítimas de uma urbanidade repleta de falsas promessas, alguns são seduzidos por valores estranhos à sua cultura, que acenam para condições de vida que consideram melhores e os colocam em perigo de extinção. Outros ainda se refugiam na promoção de redes de parentesco e reciprocidade que se estendem por todo o território

Guarani Mbyà. Envolvem-se em uma dinâmica social de intenso movimento, incluindo visitas de parentes, rituais, intercâmbios de materiais para artesanato e manejo de terras. Além das próprias aldeias, as comunidades também incluem pequenos grupos que vivem ao longo de estradas e os que se espremem entre fazendas de gado ou de cultivo. Segundo dados do último censo do IBGE (2023), a população Guarani é hoje estimada em mais de 67.000 indivíduos, sendo a população Guarani Mbyà em torno de 8.000 pessoas. Porém, segundo o site Survival Brasil, a aversão dos Guarani aos recenseadores é grande, pois entendem a contagem populacional como uma forma de controle do Estado.

Caminhar na paisagem (nem tanto) construída

Para compreendermos o nomadismo e a concepção de natureza do povo Guarani como contrapontos políticos à perspectiva da modernidade ocidental, é fundamental abordar a questão da colonialidade que permeia a concepção moderna de tempo e espaço. Na visão moderna, o tempo e o espaço são tratados de forma linear, separados e hierarquizados. A natureza é entendida como algo externo, a ser controlado e explorado pela humanidade, sem uma compreensão plena da interconexão entre as formas de vida e a dimensão espiritual do ambiente. Esse pensamento reducionista e hierárquico ignora a riqueza da relação simbólica e sagrada que os Guarani estabelecem com a natureza e seus elementos. Em contraponto, a cosmovisão Guarani compreende a natureza como parte integrante e inseparável de sua própria identidade e espiritualidade. Eles reconhecem que estão intrinsecamente ligados a todas as formas de vida e elementos naturais, o que os leva a respeitar e honrar cada ser e seu papel na teia da vida. Para os Guarani, o tempo e o espaço são concebidos de maneira cíclica e relacional, em uma constante interação entre passado, presente e futuro que move-nos a pensar o envolvimento sensível, ativo, comprometido e resistente com um aqui e com um agora compartilhados entre vivos. Dessa forma, nos dão a ver rupturas com uma matriz antropocêntrica e colonial de produção de desigualdade e de indiferença para com a vida e a natureza.

Nesse contexto, o ato de caminhar adquire uma potência política significativa para os Guarani. O caminhar não é apenas uma atividade física, mas uma prática espiritual e política de conexão com a Terra, a natureza e seus ancestrais. Ao caminhar, eles reafirmam sua autonomia e resistência à colonialidade imposta pela visão moderna eurocêntrica. A potência política do caminhar se expressa na negação da lógica da posse e do controle do espaço, bem como na afirmação do direito de ocupação de seus territórios ancestrais. Através do nomadismo e da busca pela Yvy Mbyte, são questionados os padrões estabelecidos de territorialidade e propriedade, bem como reivindicados o direito de habitar e de caminhar livremente em seus espaços sagrados. O ato do caminhar se torna uma poderosa ferramenta de resistência política que desafia as estruturas de poder colonial e reafirma a conexão sagrada e relacional entre os seres humanos e a natureza, visibilizando possibilidades e inspirando outras práticas políticas de produzir paisagens e de estar no mundo.

Na medida em que procuramos elaborar a experiência sensível através da narração performática do caminhar, o percurso passa a ser veículo de acolhida, percepção e reconhecimento de suas existências, de reconhecimento de diferentes. A paisagem vivida é evocada em seu aspecto ético, culminando na percepção e representação escolhida para registro da experiência dos encontros. Essa se torna uma questão de primeira grandeza para os estudos urbanos, com o intuito de buscar formas de sentir e expressar o percebido, o 'não visto' e o 'para além da vista'. De resistir aos achatamentos homogêneos e hegemônicos, de buscar desnaturalizar essas versões dominantes de realidade e visibilizar paisagens outras. Não apenas paisagens que poderiam ter sido, mas que ainda podem vir a ser. A instauração de práticas e enunciados sensíveis na

ordem da paisagem, não estando pronta de antemão, se dá na invenção de formas alternativas de habitar e construir no mundo.

Se o caminhar implica na produção política e marcadamente inacabada de paisagens, a errância e o nomadismo oferecem-se como duas formas epistemológicas de aproximação. A errância, enquanto ato pré-refletido de experiência da paisagem, funda-se na resistência aos modos modernos que configuram e são configurados pelo mundo social. A experiência nômade diz de outras formas de estar no mundo e trabalhar a Terra, desafiando as noções hegemônicas de tempo linear e espaço geométrico, bem como nossa compreensão acerca de um estar-em-conjunto em meio à natureza. Caminhar é habitar a diferença e as brechas entre diferentes, atentando para as diferentes formas de vida que compõem o fluxo da natureza. Um desafio, nesse sentido, é a produção de subjetividades que venham a visibilizar tais relações, que produzam sentidos para que as humanidades se percebam, cada vez mais, em meio a processos críticos e irreversíveis. Caminhar, enfim, é firmeza, resistência, agenciamento da autonomia só encontrada no movimento moderado e contínuo, que pode ser parado quando assim for do desejo. Seguimos...

Referências:

- BERQUE, A. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In R.L. Corrêa & Z. Rosendahl (Eds.), *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1988.
- BERQUE, A. *Thinking Through Landscape*. New York: Routledge, 2013.
- BRANDÃO, C. R. *Somos águas puras*. Campinas: Papius, 1994.
- CARERI, F. *Walkscapes - Walking as an aesthetic practice*. Barcelona: Gustavo Gili, SA, 2002.
- DELEUZE, G., & GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1997.
- FUÃO, F. F.. O sentido do espaço, em que sentido, em que sentido? *Arquitextos*, PROPAR-UFRGS, n. 3 – 4, 2004.
- GARLET, I. J. *Mobilidade Mbya: história e significação*. Porto Alegre, PUC-RS: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Mestrado em História Ibero-Americana, 1997.
- GROS, F. *Caminhar, uma filosofia*. São Paulo: É Realizações, 2010.
- GUARANI. [Website]. Campaign Guarani. 2023. <https://campanhaguarani.org>
- HARAWAY, D. J. *Staying with the Trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press, 2016.
- IBGE. *Guarani, MG - Panorama*. IBGE. 2023. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/guarani/panorama>
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos indígenas no Brasil.2023*. https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Mbya

PAESE, C. Caminhando: o caminhar como prática socioestética/estudos sobre arquitetura móvel. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2014.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas (pp. 227-278). CLACSO, 2007.

RANCIÈRE, J. A partilha do sensível: estética e política. São Paulo: EXO experimental, org: Editora 34, 2009.

SURVIVAL BRASIL. *Os Guaranis*. 2023. <https://survivalbrasil.org/povos/guarani>