

A *Tekoá Ka'aguy Porã*: Espaço Ancestral e Produção de Subjetividade *Mbya-Guarani*

João Maurício Farias¹

Inês Hennigen¹

¹Universidade Federal do Rio Grande do Sul, RS, Brasil. ¹Universidade Federal do Rio Grande do Sul, RS, Brasil.

Resumo: Neste artigo trazemos algumas discussões apresentadas na dissertação “Retomada *Mbya-Guarani* no *Yvyrupá*: produção de subjetividade, agenciamentos e criação de estratégias de luta”, que teve como objetivo pesquisar processos de subjetivação, produção de composições e estratégias de enfrentamento/resistência em meio ao movimento dos indígenas *Myba-Guarani* de retomada de área em Maquiné-RS, Brasil. Entendeu-se que, para tanto, o método da cartografia se mostrava interessante, pois propicia traçar os percursos dos atores sociais no terreno da experiência. A partir de análise de materiais como diários de campo, fotos produzidas por indígenas e postadas em um grupo de *WhatsApp* que agregava apoiadores, audiovisuais de divulgação veiculados na internet, abordamos aqui, um dos pontos desenvolvidos na dissertação: o espaço sociocosmológico *Mbya* que se atualizou naquela região – a *tekoá Ka'aguy Porã* – entendendo-o como espaço ancestral (retomado na Retomada) para a efetuação do modo de vida – o *tekó* – *Mbya-Guarani*. Buscamos traçar aproximações, articulações e torções conceituais para pensar a produção de subjetividade deste povo indígena. Ao final, tecemos considerações sobre o que entendemos ser potentes aberturas e contribuições para a Psicologia Social, assim como para as ciências sociais e para a pesquisa com povos indígenas.

Palavras-chave: *Tekoá*; *Tekó*, Produção de subjetividade, *Mbya-Guarani*, Cartografia.

The *Tekoá Ka'aguy Porã*: Ancestral Space and *Mbya-Guarani* Subjectivity Production

Abstract: In this article we present some discussions derived from the dissertation “*Mbya-Guarani* Retrieval in *Yvyrupá*: production of subjectivity, agency and creation of strategies of struggle”, whose objective was to investigate subjectivation processes, production of coping/resistance strategies of the *Myba-Guarani* natives in the area of Maquiné/RS, Brazil. It was understood that, for this, the method of cartography was interesting, since it allows tracing the paths of social actors in the field of experience. Based on an analysis of materials such as field diaries, indigenous photos posted in a WhatsApp group that aggregated supporters, broadcasting aids on the Internet, we approach here one of the points developed in the dissertation: the *Mbya* sociocosmological space that was updated in that region – the *tekoá Ka'aguy Porã* – understanding it as ancestral space (taken up in the Retrieval) for the realization of the way of life – the *tekó* – *Mbya-Guarani*. We seek to draw approximations, articulations and conceptual twists to think about the production of subjectivity of this indigenous people. In conclusive terms, we make considerations about what we understand to be potent openings and contributions to social psychology, as well as to the social sciences and to research with indigenous peoples.

Keywords: *Tekoá*, *Tekó*, Subjectivity production, *Mbya-Guarani*, Cartography.

La *Tekoá Ka'aguy Porã*: Espaço Ancestral y Producción de Subjetividad *Mbya-Guaraní*

Resumen: En este artículo traemos algunas discusiones presentadas en la disertación “Retomada *Mbya-Guaraní* en *Yvyrupá*: producción de subjetividad, agenciamientos y creación de estrategias de lucha” que tuvo como objetivo investigar procesos de subjetivación, producción de composiciones y estrategias de afrontamiento/resistencia en medio del movimiento de los indígenas *Myba-Guarani* de retomada de área en Maquiné/RS, Brasil. Se entendió que, para tanto, el método de la cartografía se mostraba interesante, pues propicia trazar los recorridos de los actores sociales en el terreno de la experiencia. A partir de análisis de materiales como diarios de campo, fotos por indígenas y publicadas en un grupo de *WhatsApp* que agregaba apoyadores, audiovisuales de divulgación vehiculados en internet, abordamos aquí uno de los puntos desarrollados en la disertación: el espacio sociocosmológico *Mbya* que se actualizó en aquella – la *tekoá Ka'aguy Porã* – entendiéndolo como espacio ancestral (retomado en la Retomada) para la realización del modo de vida – el *tekó* – *Mbya-Guaraní*. Buscamos trazar aproximaciones, articulaciones y torsiones conceptuales para pensar la producción de subjetividad de este pueblo indígena. Al final, hacemos consideraciones sobre lo que entendemos ser potentes aperturas y contribuciones a la psicología social, así como a las ciencias sociales ya la investigación con pueblos indígenas.

Palabras clave: *Tekoá*, *Tekó*, Producción de subjetividad, *Mbya-Guaraní*, Cartografía.

Introdução

Este artigo apresenta um dos pontos de discussão que desenvolvemos na dissertação “Retomada *Mbya-Guarani* no *Yvyrupá*: produção de subjetividade, agenciamientos e criação de estratégias de luta”, fruto de pesquisa que teve como objetivo pesquisar processos de subjetivação, produção de composições e estratégias de enfrentamento/resistência em meio ao movimento dos indígenas *Myba-Guarani* de retomada de área em Maquiné/RS, Brasil.

O foco de nossa discussão aqui é o espaço sociocosmológico *Mbya* que se atualizou naquela região – a *tekoá Ka'aguy Porã* – entendendo-o como espaço ancestral (retomado na Retomada) para a efetuação do modo de vida – o *tekó* – *Mbya-Guarani*. Cabe comentar que, enquanto as atividades de campo foram realizadas pelo mestrando para a produção de sua dissertação, aqui o primeiro autor, este artigo foi construído em conjunto com sua orientadora, segunda autora. O campo foi realizado durante quase dois anos no acompanhamento com o movimento realizado por famílias indígenas *Mbya-Guarani*, intitulado Retomada no *Yvyrupá*, em área da mata Atlântica, no município de Maquiné, litoral norte do Rio Grande do Sul.

Essa área de 367 hectares, com 80% de mata nativa, estava sob posse e propriedade do Estado do Rio Grande do Sul, e servia como sede de unidade de pesquisa da Fundação de Pesquisa Agropecuária (Fepagro), extinta em novembro de 2016 pelo governo estadual, tendo sido retomada por famílias *Mbya-Guarani* em 27 de janeiro de 2017. Tal Retomada foi sendo efetuada a partir de articulações entre os indígenas e apoiadores, *juruás* – aqueles que são os não indígenas, entre eles: pesquisadores em antropologia, historiadores, geógrafos, cientistas sociais, professores estaduais e federais, ambientalistas, agrônomos, sociólogos, operadores do direito e moradores da localidade, entre outros.

O mestrando-pesquisador tinha inserção em campo com os povos indígenas no sul do Brasil desde o ano de 2006 (por ter realizado disciplinas, como etnologia indígena, na graduação em Ciências Sociais), havia trabalhado como técnico e gestor na Fundação Nacional do Índio (Funai) durante mais de sete anos e, mesmo não mais nessa função, ainda mantinha bastante contato e proximidade com indígenas, entre os quais os *Mbya-Guarani*. Em função disso, foi convidado a se envolver no apoio a este movimento logo nos primeiros dias de sua deflagração. Esta expe-

riência logo se tornou muito interessante para a realização da pesquisa de mestrado que havia iniciado. Passa, então, a interagir com os indígenas como um de seus apoiadores e também na condição de um pesquisador implicado.

Entendemos que a possibilidade da realização desta pesquisa sobre a produção de subjetividade de um povo indígena, como os *Mbya*-Guarani, assim como a relação deste tema com a criação de estratégias de luta e criação de resistências mostrava-se de grande importância para a Psicologia. Nesta área do conhecimento havia um número muito limitado de pesquisas com povos indígenas de modo geral; especificamente sobre a produção de subjetividade, a singularidade destes povos, e as relações disso com as micropolíticas não encontramos estudos. Além disso, os indígenas, como grupos minoritários, têm enfrentado situações por demais dramáticas nas suas relações cotidianas com a sociedade envolvente e com o Estado nacional, que os coloca na resistência contra práticas genocidas e etnocidas, algo que necessita ser mais visibilizado e estudado. Assim, este tipo de pesquisa reveste-se de altíssima relevância para o campo da Psicologia Social e institucional, colocando-se também como uma contribuição, desta, para com outras ciências sociais e outras áreas envolvidas nas políticas públicas com e para os povos indígenas.

Cartografia enquanto uma metodologia em processo

Partimos da convicção de que uma metodologia interessante para esta pesquisa seria a que pudesse contribuir para traçar os percursos dos atores sociais em campo, suas estratégias, suas formas de se colocar; propiciasse traçar os encontros entre os indígenas e seus apoiadores, e também os encontros com atores que se colocavam contrários à permanência dos indígenas na área; viabilizasse acompanhar, no cotidiano vivo dos embates, como se davam as composições entre os atores e suas relações com espaços, tempos, tecnologias. Enfim, que permitisse traçar o percurso, os caminhos, o *guatá* – o caminhar – do pesquisador em campo e sua implicação com o indigenismo.

A partir disso, a cartografia despontou como método aberto e potente para a realização da pesquisa. Nesse contexto, o conhecer e o fazer seriam inseparáveis, o ato de pesquisar também seria ato de intervenção e toda a pesquisa seria uma intervenção. Sendo que “a intervenção sempre se rea-

liza por um mergulho na experiência que agencia sujeito e objeto, teoria e prática, num mesmo plano de produção ou de coemergência – o que podemos designar como plano de experiência”, de acordo com Passos e Barros (2015, p. 17). No fazer da pesquisa implicada, não há distanciamento do pesquisador e de seu objeto de pesquisa. A análise vai sendo construída ao se mergulhar na experiência coletiva em que tudo e todos estão sendo implicados. Para estes autores, a cartografia traz o conceito de implicação, que vai tomar o lugar dos conceitos de “transferência e contratransferência institucionais, radicalizando a crítica à neutralidade analítica e ao objetivismo científico” (Passos, & Barros, 2015, p. 20). O observador estaria sempre implicado no campo da observação e sua observação também já seria uma intervenção que modificaria o próprio objeto.

Assim, a Retomada no *Yvyrupá* se apresentou como um plano de coemergência de relações de forças sobre relações de forças em agenciamentos e composições, sendo o plano de experiência deste pesquisar.

Para compor a pesquisa trouxemos materiais de campo inscritos na memória dos afetos e afecções, alguns fatos/atos transcritos em diário de campo; decupagens de pequenos vídeos documentários produzidos por indígenas, apoiadores ou jornalistas que os entrevistaram, principalmente durante o período inicial e de consolidação da Retomada, utilizados para divulgação deste movimentar-se dos *Mbya*-Guarani. Além disso, utilizamos relatos e relatórios de reuniões públicas na *tekoá*, assim como impressões aventadas em conversas do cotidiano. Lançamos mão, igualmente, de imagens, na maior parte fotografias realizadas pelos próprios indígenas, conversas e informações postadas no grupo de *WhatsApp*, nominado de Retomada no *Yvyrupá*, que congregava indígenas e apoiadores. Por fim, foram utilizados também, para as análises, documentos elaborados por grupos de pesquisadores, técnicos e indigenistas. Neste artigo referimos só parte destes materiais.

Ao longo do processo de pesquisa e análise, muitos pontos, em uma plural e rica rede, foram se discernindo e, assim, discutidos na dissertação; entre eles, foi sendo possível perceber um pouco do que os *Mbya*-Guarani apontavam sobre o que seriam as melhores condições para a realização e efetuação de seu *tekó* e sua *tekoá* na produção e reprodução da vida deste povo indígena, que passamos a abordar na sequência.

Resultados e discussões

Inicialmente, nos parece importante trazer uma breve contextualização do povo e de expressões da língua *Mbya-Guarani*, observando que as tentativas de “traduções-definições” são, temos consciência, simplificações e, muitas vezes, estabelecem uma restrição em face ao que a língua original, pelo seu dinamismo, experimenta entre seus membros.

Os *Mbya-Guarani* pertencem ao grupo linguístico Tupy, assim como os *Nhandeva* e os *Kaiowa*, e estão presentes na região centro-sul da chamada América do Sul desde antes das invasões dos portugueses e espanhóis no século XVI, onde vieram a se formar os Estados nacionais da Argentina, Paraguai, Bolívia, Uruguai e Brasil. Aqui, encontram-se, ainda no século XXI, principalmente no Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, sendo que há famílias em alguns outros estados regionais brasileiros.

Para os *Mbya*, as palavras são carregadas de forças e sentidos incomensuráveis. Muitas vezes, ao exporem seus pensamentos, dizem que as palavras seriam inspiradas pelo coração, inspiradas por suas divindades e seus ancestrais. Assim, *Tekoá* significaria espaço, lugar que tem as condições de existência e realização de seu modo de vida ancestral, seu *nhanderekó ou tekó* – é o lugar onde se dão as condições do ser Guarani. *Tekó*, então, seria o modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, condição, costume – modo de ser esse com orientação profundamente religiosa, como aponta Pissolato (2007). *Nhanderekó*, palavra relacionada à última, seria o modo de ser ensinado e orientado por *Nhanderú Tenondé e Nhandexi*, respectivamente, grande pai criador do mundo e grande mãe protetora. Este mundo teria sido criado para seus filhos, os *Mbya*. Tal designação aos integrantes deste povo teria substituído “a designação anterior *Ka'aguy*, cuja tradução pode ser ‘os que habitam as matas’ utilizada para fazer referência aos grupos guarani refugiados nas matas das fronteiras em processo de definição, entre Brasil, Argentina e Paraguai” (Gobbi, Baptista, Printes, & Cossio, 2010, p. 21).

Podemos perceber um pouco a relação entre estas palavras ao atentar para o nome que as famílias indígenas *Mbya*, ao retomarem esta porção da mata Atlântica em Maquiné, deram para a sua *tekoá*: *Ka'aguy Porã*, que designa “matas saudáveis, boas, com recursos naturais ainda abundantes, onde vivem os

animais originais em sua diversidade” (Gobbi et al., 2010, p.21), ou, também, a grande mata sagrada.

Logo no início do ingresso na área, os indígenas nomearam seu movimento de Retomada no *Yvyrupá*, palavra cuja significação é dada nos seguintes termos:

É a expressão utilizada em guarani para designar a estrutura que sustenta o mundo terrestre, e para nós seu significado evoca o modo como sempre ocupamos o nosso território de maneira livre antes da chegada dos brancos, quando não existiam as fronteiras (municipais, estaduais e federais) que hoje separam nosso povo (Comissão de Terras Guarani Yvyrupá, 2018).

Para podermos pensar no diálogo e nas relações entre *tekoá* e *tekó* como encontro de elementos, que conjugados, possibilitariam contribuir para o exercício da produção da subjetividade *Mbya-Guarani*, importante também trazeremos a palavra *guatá*, que remete ao caminhar. O termo é utilizado pelos *Mbya* para o ato de andar, viagem, significando também “deslocar-se”. Pode ser uma viagem xamânica na qual o xamã, através de seus saberes, “caminha” entre formas e domínios (Pradella, 2009). É possível entender que se trata de um andar que “guaraniza” o mundo, como fizeram suas divindades criadoras, *Nhanderú Tenondé e Nhandexi*. Assinale-se que este termo está ligado à intensa mobilidade (territorial) *Mbya-Guarani*, sendo essa uma prática ancestral muitas vezes confundida com certo nomadismo pelas sociedades nacionais envolvidas, fator utilizado com frequência para destituí-los de direitos territoriais pelos Estados nacionais.

Feita esta aproximação-sensibilização, “guaranização”, de nosso leitor a partir das palavras *Mbya*, seguimos, então, o percurso – o *guatá* – deste artigo, como seguimos o da pesquisa, quando foi apontado pelos *Mbya* da Retomada que aquela mata nativa era um lugar ótimo, privilegiado, que nutriria as melhores condições para a efetuação de uma *tekoá*, no caso a *Ka'aguy Porã* – grande mata sagrada – de seu povo.

E, aquela área se constituindo enquanto uma *tekoá*, seria, portanto, o lugar sociocosmológico propício para a vivência de seu modo de ser e estar no mundo, de seu *tekó* ou *nhanderekó*. Estando estes indígenas em uma *tekoá*, experimentando o viver segundo seus ancestrais e suas divindades, estariam também mostrando para os *juruá* apoiadores – e

igualmente para quem quer que de fato os escutasse – que esta Retomada no *Yvyrupá* oportunizaria a consecução do que se poderia chamar de produção de subjetividade *Mbya*-Guarani.

Foram várias as indicações dos indígenas neste sentido. Em vídeo de divulgação “Retomada *Mbya* Guarani em Maquiné”, postado em página da Associação de Estudos e Projetos com Povos Indígenas e Minoritários (AEPIM), em 2017, alguns dias após entrarem na área, André Benites¹, indígena *Mbya*, em depoimento gravado (e transcrito por nós), diz:

Nós entramos aqui pra aprender, levar a vida, continuar nossa cultura, principalmente para o jovem, pra voltar, manter, porque esquece, ninguém esquece. Nós Guarani nunca esquece. Só que nós não temo mais condições pra viver como nós quer e porque tem muita aldeia, aldeia pequenininha que não tem nada, não tem árvore, não tem remédio, não tem água. Aldeia né, o que é aldeia, né? Não é só botar uma casinha e ficar ali né. *Tekó*, *tekó* é nosso modo de viver né, *tekó* é praticar nossa cultura, aprender, fazer remédio, ir pro mato, conhecer a nossa, manter as nossas semente, nosso ritual, tudo que tem esse *tekó*. Seria um lugar onde tem espaço pra manter nossa cultura, isso é *tekoá* e que todos conhece como aldeia, então se não sabe, se não, pensar uma aldeia é uma aldeia, não quer dizer nada. Pra nós significa muito forte esse *tekoá*. Falar de *tekó*, se nós pensar agora, nós tamo perdido, se nosso antepassado vivia por aqui né, a gente sabe não é, a gente não inventa que diz que é próprio daqui, que tem funcionário que diz que no começo que reviravam a terra e achava umas cerâmica, pedaço de cerâmica (Aepim, 2017).

A partir do que André Benites fala em *tekó* como modo de vida *Mbya*, é possível fazermos uma aproximação conceitual e trazer elementos que pensadores como Guattari e Rolnik (1986) colocaram sobre produção de subjetividade.

A subjetividade está em circulação nos conjuntos sociais de diferentes tamanhos: ela é essencialmente social, é assumida e vivida por indivíduos em suas existências particulares. O modo

pelo qual os indivíduos vivem essa subjetividade oscila entre dois extremos: uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete à subjetividade tal como a recebe, ou uma relação de expressão e de criação, na qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade, produzindo um processo que eu chamaria de singularização (Guattari, & Rolnik, 1986, p. 33).

Estamos tratando da explicitação que as lideranças indígenas estavam manifestando – e seguem fazendo, pois, apesar de algumas conquistas, enfrentamentos prosseguem – como a possibilidade de continuarem a se produzir enquanto singularidades *Mbya*. Não estamos tratando aqui de temas relativos ao possível sujeito *Mbya*-Guarani individuado e a sua dessemelhança da individuação do sujeito que experimenta a subjetivação capitalística. Estamos buscando traçar aproximação que o desejo de exercitar o *tekó* e o *nhanderekó* tem em relação à possibilidade da operação do que poderia ser um tipo de máquina de produção de subjetividade *Mbya*-Guarani.

Guattari e Rolnik (1986) vão dizer, ainda, que a subjetividade seria de uma natureza maquínica, fabricada, modelada, recebida, consumida.

As máquinas de produção de subjetividade variam. Em sistemas tradicionais, por exemplo, a subjetividade é fabricada por máquinas mais territorializadas, na escala de uma etnia, de uma corporação profissional, de uma casta. Já no sistema capitalístico, a produção é industrial e se dá em escala internacional (Guattari, & Rolnik, 1986, p. 25).

Seria possível conceber que os povos indígenas, em especial os *Mbya*-Guarani, experimentam sua máquina social de autorreprodução com bases mais territorializadas do que as máquinas sociais capitalísticas. Porém, esta territorialização não pode ser vista como um tipo de sedentarização, um apego arcaico à terra ancestral, que estaria marcada geograficamente. Até porque estamos tratando de compreensões muito distintas de mundo, de cosmologias, de territórios e de territorialidades.

Sobre território, Silva (2013) escreveu que, para os *Mbya*, seria o espaço vivenciado, experimentado e

¹Uma das principais lideranças deste movimento da Retomada no *Yvyrupá*.

fruto de relações estabelecidas entre grupos de pessoas que compartilham uma identidade e bens simbólicos, que principalmente não haveria separação entre natureza e cultura, e que essas pessoas estabeleceriam relações constantes com as alteridades humanas e extra-humanas que compõe sua cosmologia. E, também, que os *Mbya* construiriam suas experiências de mundo, articulando “a memória de seus ancestrais com a recriação e reelaboração de suas tradições no cotidiano da atualidade” (Silva, 2013, p. 52).

Este antropólogo, ainda sobre a territorialidade *Mbya*-Guarani, disse que “do ponto de vista teórico, a territorialidade é aqui encarada enquanto interpenetração e inter-relação entre território, concepções cosmo-ontológicas, corporalidade, ideologias sobre a natureza, noção de pessoa e as redes de parentesco lançados sobre esta base territorial” (Silva, 2013, p. 53). O autor complementa pontuando que as relações entre humanos, não humanos, divindades, vivos e mortos norteariam o entendimento de como se conceber a territorialidade *Mbya*.

Portanto, território, para os *Mbya*, se apresenta para além das perspectivas espaço/temporais da nossa sociedade nacional (no caso, brasileira), tampouco se enquadra na perspectiva da propriedade privada e/ou estatal das sociedades capitalistas liberais. É um espaço do vivido e do vivenciado, onde a influência dos ancestrais se atualiza e as divindades e demiurgos se fazem presentes a cada instante. Há infinitas relações sendo experimentadas no exercício do território e na experiência da territorialidade que se efetua em devires *Mbya*. Pesquisar a Retomada é dialogar com território existencial deste povo indígena no exercício de sua territorialidade dinâmica e em intenso movimento.

Como máquinas sociais territorializantes de caráter segmentário e despotencializador é possível apontar, na fala de André Benites mais acima, o “modoaldeias” que, via de regra, é o oferecido aos indígenas pelos Estado nacional e/ou regionais, espaços que não permitiriam o viver *Mbya*-Guarani, o “negativo” do que experimentam na área da Retomada, onde os jovens teriam as melhores condições de vida para aprender e exercitar seu *tekó*.

Logo na primeira semana da Retomada, Cirilo Morinico² fala, em outro vídeo postado na internet, que “aqui tem toda a estrutura pra formar a vida do

povo *Mbya*-Guarani, então tem estrutura, tem matéria prima, tem água boa, tem os passarinho cantando e isso dá alegria, dá harmonia pras crianças, pras mulheres e pros homens” (Guidoux, 2017).

Em reunião no dia 02 de abril de 2017 com um grupo de apoiadores, Cirilo Morinico, no centro da nova *tekoá* que estava sendo efetuada, falou sobre as condições desta área retomada e sua importância para a vida *Mbya*. Diz que é uma forma de caminhada dos Guarani, que os antigos caminhavam dessa forma, respeitando a natureza, respeitando os seres vivos, que os *Mbya*, após quase 600 anos de contato, vêm perdendo as condições de ter saúde, porque muitas vezes não conseguem as melhores formas de viver, que nesta área retomada tem plantas de remédios tradicionais. Recordou que ali podiam estar andando na mata nativa, rezar com suas divindades e com a natureza, e que nesta área haveria as possibilidades para exercer suas formas de vida e que por isso a chamariam de sua *tekoá*. Nesta reunião, Cirilo explicou que *tekoá* quer dizer que na área havia matéria-prima para construção de *Opy* e que isso formaria a vida do *Mbya*, que morar em áreas onde há muito eucaliptos, como na área da Companhia Estadual de Energia Elétrica (CEEE), cedida pelo governo anterior, não seria *tekoá*, não teria vida. E nesta Retomada teria tudo, não faltaria nada e que os seres da mata, como suas divindades, teriam pedido aos *Mbya* que retomassem esta área em Maquiné (Notas de Diário de Campo).

Neste sentido, entendemos que os *Mbya*-Guarani desta *tekoá* foram sinalizando para seus apoiadores, através de imagens fotográficas e pequenos audiovisuais postados no grupo de *WhatsApp* e em páginas de organizações apoiadoras, como AEPIM, Amigos da Terra Brasil, entre outras, que seu *guatá* no mundo de seus ancestrais e de suas divindades seria algo que poderíamos aproximar da noção de cuidado de si (Sales, 2008), um movimento de resistência criativa na luta por garantir seu *tekó*.

As principais lideranças *Mbya* da Retomada repetidamente manifestaram que esta área tinha relação com a sua ancestralidade, e que nela seria possível o exercício de seu *tekó*. E, que esse espaço sociocosmológico, teria água de boa qualidade, animais para caça, mato nativo, recursos para a produção de casas tradicionais, insetos, passarinhos, peixes e que, por apresentarem estas condições, serviria como sua *tekoá*.

² Outra liderança indígena muito envolvida no apoio à Retomada, apesar de residir em outra *tekoá*, a *Nhetaguá*, localizada no bairro Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre-RS.

Em um documento³ elaborado por técnicos e pesquisadores que passaram a apoiar a Retomada no *Yvyrupá* é citada fala de Cirilo Morinico, em que ele informa como os *Mbya*-Guarani estavam se sentindo em relação a esta área e a importância para sua cosmologia:

Água tem espírito, árvore tem espírito, então a gente se comunica com eles, pra gente entra, não entra assim. Pra usar qualquer coisa, nós entramos com ritual, com processo de respeitar, de uma forma que eles precisam também, precisam de respeito. Então é um lugar dos deus, é um lugar sagrado, que deus deu, indicou pra gente vir aqui. Então esse é o sonho dos Guarani *Mbya*, por isso que hoje estamos felizes (Printes, Gobbi, Farias, & Soares, 2017, p. 3)⁴.

A etnógrafa Pissolato (2007) trata sobre as relações entre *tekó* e *tekoá* e a centralidade que esses elementos desempenham na maneira de viver dos Guarani em geral e quanto à mobilidade em particular. Cita Montoya, que dá ao termo *tekó* os seguintes significados: “ser, estado de vida, condição, estar, costume, lei, hábito” (Montoya, 1876, p. 363-7 apud Pissolato, 2007, p. 108). Assim, no “modo de ser” estariam contidos os “modos” de reciprocidade social, formas econômicas, o “modo religioso”, tudo implicado numa dimensão concreta de espacialidade, que por sua vez, é traduzida pelo termo *tekoá* (Pissolato, 2007).

Pareceria haver um sistema, um *tekó*, que englobaria um tipo de ética religiosa, uma forma econômica, um código de solidariedade, enfim, uma orientação para estar no mundo deixada pelos ancestrais. Os Guarani buscariam formas de atualização de seu modo de vida, a despeito das grandes adversidades que enfrentam para o exercício de seu *tekó*.

O seu modo de ser, compreendendo tanto orientações para relações humanas ou a “reciprocidade” (trocas recíprocas entre famílias guaranis) quanto para o relacionamento dos humanos com o ambiente, teria no movimento, na mobilidade intensa uma forma de cuidar do

território, conforme Ladeira (2001, p. 223 apud Pissolato, 2007, p. 210).

Portanto, nesse caminhar, nesse *guatá*, os *Mbya* buscariam o aperfeiçoamento que poderia manter as “boas” condições de vida terrena, condições que tornariam possível a continuidade da vida dos humanos, os *Mbya*, em um mundo percebido como imperfeito. Diz também, a partir de estudos clássicos, que a “forma genuína” da crença no paraíso como “*aguyjê*, perfeição espiritual e física” seguiria persistente entre os *Mbya* (Pissolato, 2007, p. 103). Este desejo do *aguyjê* se relaciona à busca da perfeição e de espaços que possibilitem o exercício de seu modo de vida, o *tekó* e, para isso, motivavam seu caminhar em busca de uma *tekoá*. É possível que o exercício e a manifestação do desejo da “busca da perfeição, da verdade verdadeira”, o *aguyjevete*, que vimos manifesto ritualmente ou em conversas cotidianas na *tekoá* e no grupo de *WhatsApp*, na atualidade, já fosse uma prática de agenciamento coletivo e de processo de subjetivação, ou de “*guaranização*” do mundo *Mbya*-Guarani.

Trabalhos de alguns etnógrafos apontam uma compreensão dos fenômenos migratórios para além de motivo mítico unicamente, interpretando os deslocamentos também como procura por lugares para a atualização de um “modo de vida” Guarani. Assim, além do significado religioso, buscariam a dimensão ecológica, econômica e social, entendida aqui, como “tradicional”. Neste sentido, cabe discutir um pouco mais um aspecto fundamental da vida *Mbya*, que se relaciona intimamente com as noções de território e territorialidade, como *tekó* e *tekoá*, que é a sua intensa mobilidade, correlativo ao *guatá*. O antropólogo Pradella (2009) refere-se ao termo tanto para designar o caminhar (pelo território físico), o deslocar-se, bem como para referir uma viagem xamânica, em que o xamã transita entre formas e domínios das outras alteridades. Já Pissolato (2007) aborda vários aspectos sobre este *guatá Mbya*, se referenciado em estudos clássicos.

O fenômeno que contemporaneamente vem sendo chamado de mobilidade entre os subgrupos Guarani, e particularmente entre a população

³ Intitulado “Informações Preliminares sobre os *Mbya*-Guarani no Município de Maquiné: Retomada de Terras Ancestrais-2017”.

⁴ Este documento preliminar elaborado por pesquisadores indigenistas não foi publicado, tendo sido entregue para instituições como: Ministério Público Federal (MPF) em Capão da Canoa-RS, para a Presidência da Comissão de Direitos Humanos da AL-RS. Assim, o acesso ao mesmo pode ser obtido com os pesquisadores que o elaboraram ou com estas instituições aqui apontadas.

Mbya, foi tratado na bibliografia etnohistóricas e etnológica sobre os Guarani a partir da percepção de uma articulação profunda entre movimentos territoriais e a religião, seja associando-os diretamente ao mito da “busca da terra sem mal”, que se tornou tema clássico para os estudiosos dos Guarani desde a publicação das “*Lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuvá-Guarani*”, de Nimuendaju (1914) 1987), ou a abordagem contemporânea do *tekó* – ou da busca de *tekó* –, tomado frequentemente como “modo de ser” com orientação profundamente religiosa (Pissolato, 2007, p. 98).

Esta autora entende que a intensa mobilidade pode ser apontada como um tipo de estratégia de preservação do *nhanderekó*, sendo os movimentos reconstruídos pela memória dos indígenas como forma de resistência às mais variadas ameaças e opressões ao exercício de seu *tekó*, de sua cultura ou ao seu modo de vida, apontado por *Nhanderú*. Ela expõe, ainda, que o sentido da palavra *Yvyumarãe’y* como sendo “solo intacto, não edificado” (Melyà, 1981, p. 10-11 apud Pissolato, 2007, p. 107) traz implicações econômico-ecológicas nas formas de ocupação e na mobilidade territorial dos Guarani.

Sobre a busca de lugares para o exercício do *tekó Mbya-Guarani* e a relação disso com o exercício da tradição, Pissolato (2007) comenta que a tradição estaria no processo de busca, de procura e não na repetição pura e simples de normas e apontamentos de condutas do “ser” *Mbya-Guarani*. O caminhar – *guatá* – seria a tradição, mas o caminho há que ser inventado, criado a cada dia; a mobilidade como tradição, o caminhar como seus deuses e seus ancestrais fizeram ao “guaranizar” o mundo. Mundo e os *Mbya* na condição de imperfeição onde se busca a efetuação e atualização do *aguyjê*.

É possível encontrar indígenas deste povo sempre em movimento, em deslocamento, “caminhando” como suas divindades a “guaranizar” o mundo. Vale lembrar que estar em uma área indígena ou noutra, ou mesmo exercitando seu *guatá*, seria também já estar em sua grande terra do *Yvyrupá*, criada pelas divindades para que os *Mbya* pudessem usufruir neste mundo. Então, o deslocar-se de um lugar ao outro não seria, para estes indígenas, abandonar uma área, abandonar um território, mas exercitar sua terri-

torialidade em busca do *aguyjê*, em busca de sua perfeição pessoal e do melhor lugar para viver o seu *tekó*.

De outra parte, esse deslocar-se, esse caminhar pelo mundo das divindades e dos ancestrais está ligado a uma de suas práticas socioambientais que possibilitaria a recuperação e renovação ambiental do lugar que era deixado, prática muito dificultada pelo avanço da colonização e das propriedades privadas, do modo de produção capitalístico e do agronegócio sobre as áreas indígenas.

O movimentar-se das famílias *Mbya*, na experiência da Retomada no *Yvyrupá*, está ligado a este *guatá* pelo mundo de seus ancestrais e de suas divindades. Não houve, ao menos explicitamente, manifestação sobre a busca da mitológica “terra sem males” dos Guarani, como motivação para sua Retomada. Porém, desde os primeiros dias, manifestavam muita satisfação por poder exercer sua religiosidade intensa, o que foi viabilizado a partir do contato cotidiano com os seres da mata, com suas divindades ali presentes, e “concretizado” com a construção de um de seus principais dispositivos sociocosmológicos, a *Opy*.

A possibilidade de construir a *Opy* (Foto 1) está associada a vários elementos que a mata nativa da região oferecia, além da presença das divindades e de sua ancestralidade no presente. Para os *Mbya-Guarani*, os chamados recursos naturais não são simples recursos materiais, como a civilização ocidental os considera ao objetivar elementos da natureza, mas são impregnados de forças e conexões.

Apesar da *Opy* não ser um espaço exclusivo das relações entre os indígenas e suas divindades (elas se dão no cotidiano em todas as áreas da vida, principalmente em espaços de mata nativa como o retomado em Maquiné), na *Opy* são realizados vários rituais



Foto 1.

Construção da *Opy*, feita por indígena e compartilhada via *WhatsApp*.

bastante significativos, como o do *Ka'a heté*, da erva mate, que está relacionado ao novo ciclo anual de vida, o *arapiau*, que se realiza no início do período que chamamos primavera, e também o *nhemongarai*, ritual de batismo e de nomeação *Mbya*-Guarani com o *awati* (milhos de tipos e cores variadas).

O primeiro autor, no passado, em aldeia situada em Araquari-SC, teve a oportunidade de experimentar um ritual de *nhemongarai*, onde algumas crianças e adultos receberam seus nomes *Mbya*. Após várias horas de danças, cantos, de uso do *petyngúá* (cachimbo) com tabaco, do *Karai* recitar cantando os *porahêi*, esse último acabou por receber das divindades o nome a ser transmitido para as pessoas (indígenas e, eventualmente, alguns *juruaá*). O *nhemongarai* ocorre normalmente no início da colheita de *awati*, entre os meses de dezembro e janeiro de cada ano. Segundo o que manifestou um indígena *Mbya* da Retomada no *Yvyrupá*, em uma caminhada pela mata junto com um grupo de *juruaá* que visitavam a nova *tekoá*, cada cor de grãos do *awati* estaria ligada a uma das principais classes de nomes celestiais (Notas do Diário de Campo).

Na Foto 2 é possível ver indígenas jovens ao retornarem da mata nativa, após caçarem tatus; junto com um pequeno vídeo, ela foi compartilhada por Tiago, indígena, genro de André Benites, no grupo do WhatsApp, em um domingo chuvoso do inverno de 2017. A postagem de materiais como esses demonstravam a relação dos indígenas com a mata nativa e as qualidades do local para o exercício do modo de vida ancestral, confirmando o que já estavam sinalizando nos vídeos iniciais, a convicção de tratar-se de lugar pleno das condições para a efetuação de sua *tekoá*, para se autoproduzirem como *Mbyas*. As fotos e vídeos enviados também serviam como um presente aos *juruaá* que os apoiavam e aos que estavam se aproximando da rede de apoiadores. Assinalamos, assim, a existência de agenciamentos⁵ em operação, algo da ordem de um processo de subjetivação, de guaranização dos *juruaá* apoiadores.

Da mesma forma que a caça, a possibilidade de praticarem a pesca (Foto 3), mais do que remetido ao objetivo de ato nutricional, permite a atualização de uma de suas práticas ancestrais de existência. Em vários momentos, os indígenas marcaram o fato de

que haver naquela área águas limpas, águas correntes e presença de peixes para pescarem seria uma condição de qualidade de uma boa terra *Mbya*. Já usarem camisas do Grêmio ou do Internacional, como nesta foto, torcerem por times de futebol ou mesmo gostarem de jogar este esporte não os deixa mais nem menos indígenas *Mbya*-Guarani. A imagem do “idílico” indígena “puro” só faz impossibilitar uma existência indígena a ter de haver-se com plurais atravessamentos da sociedade envolvente.

Há muitos exemplares da árvore *Pindó* (Foto 4) na área da Retomada do *Yvyrupá*. Trata-se de árvore ligada à mitologia da criação do mundo *Mbya*, a primeira árvore, e serve de referência para indicar presença, no passado, de outros indígenas de seu povo na região onde se encontra. O *Pindó* serve para dar sus-



Foto 2.

Caçada na mata nativa; feita por indígena e compartilhada via WhatsApp.



Foto 3.

Pesca em rio próximo à área da Retomada; feita por indígena e compartilhada via WhatsApp.

⁵O conceito de agenciamento e também o de guaranização foram trabalhados na dissertação, principalmente quando foram analisadas questões relativas aos encontros entre apoiadores e indígenas neste território existencial da Retomada no *Yvyrupá*. Sugerimos acessar a dissertação completa para conhecer a discussão.

tentação e base para a construção da *Opy* e também para o mundo celestial, uma vez que se espalha pelos pontos cardiais. O contato com esta árvore mitológica e com a mata nativa parece permitir também o contato direto com suas divindades e com os demiurgos de outros seres de sua cosmologia. Assim, a presença do *Pindó* pode ser considerada um referente forte de pertencimento e territorialização *Mbya*-Guarani nesta porção da Mata Atlântica.

Em encontro com visitantes na região retomada, André Benites, ao apontar para um *Pindó* cortado, comenta que essa árvore estaria aguardando uma vespa que ali colocaria seus ovos, as larvas então se criariam alimentando-se de sua árvore mitológica, produzindo assim o *echó*. De fato, após alguns meses, mulheres indígenas fazem sua coleta (Foto 5), que é farta, lota uma frigideira, sendo tostadas e, na sequência, os indígenas deliciaram-se com a gostosa iguaria.

A foto da coleta, assim como outras relacionadas a esta prática-ritual, foi feita e postada por mulheres indígenas, que, com isso, demonstram, ao mesmo tempo, ter boa noção de fotografia com celular e uma de suas importantes práticas de ser e estar *Mbya*-Guarani, de seu *nhanderekó*. Sobre a utilização de *smartphones* e mesmo de aplicativos como *WhatsApp* pelos indígenas, é importante trazermos alguns elementos para análise: os indígenas Guarani estão há mais de 500 anos em contato com a sociedade nacional/ envolvente, tanto brasileira como de países de língua espanhola, e, apesar de manterem hábitos e traços sociocosmológicos de sua tradição milenar e buscarem as melhores condições para vivenciar seu *tekó*, nunca se colocaram avessos à utilização de ferramentas tecnológicas dos *juruá* e/ou de algum outro povo indígena. Sua condição de indígena *Mbya*-Guarani não seria afetada pela utilização de um *smartphone*, no sentido de perda de sua cultura e de aculturação⁶, até porque os utilizam para comunicar-se com seus parentes indígenas e o fazem em sua própria língua.



Foto 4.
Caminho de Pindós; feita pelo mestrando-apoiador.



Foto 5.
Coleta de Echó por mulheres *Mbya*; feita por indígena e compartilhada via *WhatsApp*.

⁶A ideia de perda de cultura e de aculturação dos povos tribais e dos povos indígenas, através da utilização de elementos, dispositivos tecnológicos e/ou outros traços culturais de povos diferentes já foi ultrapassada na antropologia e na etnologia. Atualmente considera-se que estes povos nunca se colocaram no mundo como se tivessem elementos culturais imutáveis e que buscassem preservar suas tradições acima de tudo. A condição de conceber os indígenas com posição identitária fixa e parada no tempo é mais uma postura de setores da sociedade nacional para com eles, do que eles sobre si mesmo. Experimentar as mudanças de perspectiva e incorporar traços culturais de outros seres e povos, dando outros sentidos e significados, parece ser uma condição cotidiana dos povos ameríndios, na medida em que são povos que experimentam cotidianamente o exercício da alteridade com outros povos e com outros seres de sua cosmologia. Porém, há que se destacar que, mesmo não compreendendo que a utilização de dispositivos tecnológicos criados pelos *juruá* venha significar um processo de “aculturação”, seria preciso pensarmos sobre o fato de que dispositivos tecnológicos não são dispositivos neutros, mas vetores de subjetivação, de semiotização a-significantes e que, na medida em que são produzidos/criados na perspectiva da máquina de produção de subjetividade capitalística, poderiam também estar provocando afetações aos indígenas, cuja discussão ultrapassa objetivo e objeto desta pesquisa.

De outra parte, tem sido possível perceber a acurada sensibilidade de indígenas *Mbya*-Guarani para a produção fotográfica e audiovisual. Muitos documentários já foram produzidos por indígenas deste povo que estiveram fazendo formação em cinema com a organização não governamental (ONG) Vídeo nas Aldeias. Assim como vários jovens indígenas passaram, nos últimos anos, a utilizar intensamente as tecnologias de comunicação instantânea como *Messenger*, *Facebook*, *WhatsApp* e outros aplicativos, nem por isso deixam de se sentir e de se colocar no mundo como indígenas *Mbya*-Guarani.

Excetuando a fotografia do caminho de *pindós*, todas outras foram produzidas e postadas no grupo no *WhatsApp* pelos indígenas na nova *tekoá*. Ao associa-las – construção da *Opy*, caçada na mata nativa, pescaria no rio de águas cristalinas, caminho dos *pindós*, coleta do *echó* – temos vários elementos que, conjugados, qualificam a área como ancestral e propícia para o exercício do seu *tekó*. Aqui é possível pensar na ancestralidade não apenas como referência a um passado vivido e mitológico, mas como uma experiência de certa forma transtemporal, na qual passado, presente e futuro conjugam-se entre si. A presença destes elementos na mata nativa remete-os para a presença de seus ancestrais e de suas divindades no passado, mas também tanto seus ancestrais como suas divindades estão participantes no presente nesta *tekoá Ka'aguy Porã*. E, se tais elementos que contribuem para exercício de seu *tekó* e efetuação da sua *tekoá* estão presentes e podem se efetuar e atualizar no aqui e agora, também estariam presentes em um futuro possível. Condição de possibilidade de continuarem existindo no mundo criado por suas divindades, assim como condição da própria continuação da existência deste mundo.

Nesta atualização e na efetuação de mundos possíveis, os indígenas vão podendo experimentar certo reestabelecimento de processos de produção de subjetividades *Mbya* com este acontecimento da Retomada no *Yvyrupá*. Há uma produção semiótica *Mbya*-Guarani sendo atualizada e efetuada nesta experiência, neste acontecimento: ao compartilharem pelo grupo de *WhatsApp*, em um domingo chuvoso de inverno, fotos de indígenas jovens retornando da mata para o centro da *tekoá* com três tatus caçados; quando “apresentam” a larva *echó*, quando mostram que, ato contínuo à entrada, é com a construção da nova casa tradicional que se ocupam. Nestes

momentos, estão dando visibilidade para elementos carregados de sentidos que dão conta da atualização de sua ancestralidade no aqui e agora. Um virtual que se atualiza. Um indígena que se produz e se semiotiza *Mbya*-Guarani.

Pensamos que, nesta Retomada, operam dois processos de semiotização, sendo um entre os próprios *Mbya*-Guarani, processo de semiotização no viver cotidiano, processo de semiotização do *tekó Mbya*, que também seria um processo de produção de subjetividade deste povo indígena, onde, segundo Lazzarato (2014), a eficácia semiótica do discurso não verbal seria formidável, porque afetaria primeiramente ao corpo, que é preciso educar, moldar, seria a própria carne como molde de espírito. E outro, que seria um processo de semiotização com os *juruá*, que vai no sentido de mostrarem-se para os aliados, e assim experimentarem com estes *juruá* um novo processo de subjetivação, neste caso de composição de aliança. Um processo semiótico de guaranização e de produção de aliados.

A Retomada no *Yvyrupá* é produtora de pequenas e grandes afecções corpóreas e incorpóreas. A Retomada vai acontecendo em todos os espaços, em todas as relações, em todas as vidas envolvidas direta e indiretamente, pelas redes em que os temas deste acontecimento vão sendo trabalhados, dialogados, pensados, como nos encontros entre pessoas, entre técnicos e suas instituições. E isso foi ocorrendo desde os encontros na mata nativa, na *Opy*, com as divindades, com os seres da mata, perpassando pelos indígenas, afetando os *juruá* aliançados favoráveis, como também com os *juruá* contrários à permanência dos indígenas na área da extinta Fepagro.

Em mais de uma oportunidade, nós *juruás*, após ter caminhado pela mata nativa, antes de chegar ao centro da *tekoá*, fomos orientados, por um dos *xondaros Mbya* que veio recepcionar-nos, para fazer fila e, depois de aguardar alguns minutos, fomos convidados a entrar no pátio central, onde caminhamos até próximo dos indígenas que nos esperavam. Ao chegarmos perto, cada um de nós, individualmente dava mais alguns passos e era recebido pelos indígenas, que levantavam os dois braços, falando a saudação “*Aguyjevete*” – chegue com a busca da perfeição, com a “verdade verdadeira” –, que respondíamos com a mesma saudação. Tal saudação serve como orientação/desejo para que as pessoas se coloquem abertas para o exercício de um bom diálogo, com palavras ins-

piradas do coração. Após esta saudação, um grupo de indígenas homens, mulheres e crianças, em harmonia com outros que tocaram a *ravé* (violino), o *mbaracá* (chocalho) e o *anguapú* (tambor), dançaram e cantaram músicas em *Mbya-Guarani* (Notas do Diário de Campo). Tal ritual nos remete ao que Lazzarato (2006) coloca sobre as relações dialógicas entre pessoas:

A palavra na relação dialógica, tal como Bakhtin a entende, não é uma palavra neutra da língua, vazia de intenções, não habitada pela vida do outro. Aquele que fala recebe a palavra do outro (começando pela sua mãe) com todas as suas entonações, suas afirmações emocionais. Minha própria expressividade encontra a palavra já habitada pela expressividade do outro. Falar significa entrar em uma relação dialógica de apropriação com as palavras do outro, não com o significado das palavras, mas com as expressões, entonações, com as vozes. Falar significa apropriar-se da palavra do outro, ou, como diz Bakhtin, falar leva a trilhar o caminho dentro da própria palavra, que é uma multiplicidade cheia de vozes, entonações, de desejos de outrem (Lazzarato, 2006, p. 163).

Os *Mbya-Guarani* desta Retomada e de outras áreas indígenas, com frequência fazem manifestações de que devem sempre, ao falar, procurar fazer falas que venham de dentro, falas inspiradas dos ancestrais e de suas divindades. E que não se faça como os *jurua* muitas vezes fazem, pois estes falariam palavras ao vento, palavras que mentem.

Em uma ocasião, o indígena Alexandre Acosta, *xeramói* e *karai*, que estava residindo na terra indígena do Cantagalo, em Viamão-RS, falou das promessas de demarcações de terras feitas por técnicos da Funai e de governos. Dissera que, desde os 18 anos de idade, ouvia falas sobre isso, e que atualmente estava com 58 anos e tais demarcações não aconteceram. Para ele, como para outros indígenas *Mbya*, os *jurua* teriam boca grande, falariam palavras ao vento e seriam mentirosos (Heurich et al., 2010). Assim, em encontros com alguns não indígenas, buscam que se forme uma troca dialógica também inspirada, que as falas sejam carregadas de sentido, não sejam palavras vazias ou soltas ao vento.

Poderíamos compreender a Retomada no *Yvyrupá* como um plano de experiência onde foi

sendo tecida, construída, criada uma rede de pessoas e instituições que experimentaram e experimentam processos de subjetivação e agenciamentos que contribuem para a produção de novos possíveis. Nesta rede da Retomada, todos estariam sendo provocados a experimentar retomar alguma coisa, algum afeto, estando sujeitos a alguma afecção que iria marcando cada um. Há, neste acontecimento, neste plano de experiência da Retomada no *Yvyrupá*, uma miríade de agentes, de atores sociais conectados em redes, que experimentam processos de subjetivação e agenciamentos, e que travam lutas entre linhas de força por abrir possibilidades de mundos outros, de um lado, e, de outro, há linhas de forças que tentam garantir redução de possibilidades e a homogeneização de uma subjetividade capitalística.

Considerações finais

Os indígenas *Mbya-Guarani* deram, desde o início de seu movimento, que não foi de busca de alguma terra, mas de um território, fortes indícios de que a área de mata nativa da Mata Atlântica situada em Maquiné-RS, espaço da Retomada no *Yvyrupá*, reunia as melhores condições para uma *tekoá*, e que, assim, abria possibilidades para a efetuação de seu modo de vida tradicional ou ancestral, seu *tekó* ou *nhanderekó*.

Pareceu-nos que tal acontecimento, experiência, processo, poderia ser conhecido e discutido em diálogo com o que a chamada filosofia da diferença, através do que alguns de seus pensadores associados, aponta como modo de produção de subjetividade ou o que aqui designamos máquina de produção de subjetividade *Mbya-Guarani*.

Qualidades em rede deste território existencial – sócio-cosmológicas-ambientais-econômicas-xamânicas – seriam capazes de garantir as melhores condições para a continuidade de um processo de auto-modelação da sua singularidade como povo indígena. Com as condições de construir a *Opy*, com a experiência cotidiana de conviver com as matas, as águas, os animais silvestres, as pedras, entre outros elementos e seus demiurgos, poderiam exercitar autocriação de seu *tekó*.

Estes elementos êmicos conjugados com a possibilidade de continuarem o *guatá* – o caminhar, a sua intensa mobilidade no mundo criado por suas divindades, poderia estar viabilizando a continuidade de suas buscas pelo *aguyjê* – perfeição, paraíso – ainda em sua vida terrena. E nesta busca, ao retomar a pos-

sibilidade de efetuarem seu devir *Mbya*-Guarani nesta porção da Mata Atlântica, ao conseguirem seguir o *guatá* de suas divindades e de seus ancestrais, seguiriam o processo de guaranização do mundo, possibilitando a própria continuidade de existência deste mundo criado por *Nhanderú Tenondé*.

Entendemos ser pertinente pensar que os *Mbya*-Guarani nos apontaram realizar um tipo de produção de subjetividade própria, que se constitui como uma forma, uma estratégia de resistência ao avanço da subjetivação capitalística – com seu modo-aldeias, circunscrito e sedentário – que a sociedade envolvente lança para capturá-los a um modus de vida que não o de seu povo.

Acreditamos que esta pesquisa e discussão do modo de vida e condições para a efetuação do devir *Mbya*-Guarani, perpassada pelo tema da produção de subjetividade, com inspiração em pensadores associados à filosofia da diferença e diálogo com outros saberes, pode contribuir para a Psicologia Social, para a Antropologia e outras ciências sociais.

Apesar de também serem potentes, mais do que resultados objetivos, apostamos que esta pesquisa pode abrir campo de análise tanto para a Psicologia Social, como para a antropologia como “ciências” que

pesquisam com povos indígenas e povos tradicionais, no que tange ao terreno das composições, das implicações de pesquisadores com seus objetos de pesquisa, como também para o terreno da produção de subjetividade tanto dos não indígenas, afetados pela produção de subjetividade capitalística, como apontam Guattari e Rolnik (1986), como também para pensarmos na produção de subjetividade dos povos tribais e indígenas.

Não só a Psicologia Social e a Antropologia, mas campos de estudos outros, como os relacionados à saúde, o direito, a sociologia, a economia, a ciência política poderiam beneficiar-se no sentido de, ao conhecer e considerar as singularidades *Mbya*, respeitar e garantir a existência da diferença e o próprio direito à diferença; também, a partir daí, implementar um tipo de revisão nos métodos e concepções destas ciências para com seus objetos de estudo e objetos/sujeitos de suas políticas de atendimentos de seus campos.

E ao final, mas não menos importante, este tipo de pesquisa poderia contribuir para as lutas e para a criação de resistência do povo *Mbya* e dos povos indígenas em contexto de guerra genocida da sociedade nacional contra seus modos de vida.

Referências

- Associação de Estudos e Projetos com Povos Indígenas e Minoritários – AEPIM. (2017). Retomada com lideranças *Mbya* Guarani. Porto Alegre, RS: o autor. Recuperado de <https://www.facebook.com/aepimrs/videos/755560047932546/?q=aepim%20%20retomada%20mbya%20guarani%20maquin%C3%A9>
- Comissão de Terras Guarani *Yvyrupá* - CGY. (2018). Sobre a CGY. São Paulo, SP: o autor. Recuperado de <http://www.yvyrupa.org.br/sobre-a-cgy/>
- Gobbi, F. S., Baptista, M. M., Printes, R. B., & Cossio, R. R. (2010). Breves aspectos socioambientais da territorialidade *Mbyá*-Guarani no Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS: Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul.
- Guattari, F., & Rolnik, S. (1986). *Micropolítica cartografias do desejo*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Guidoux, S. (2017). Retomada *Mbya* Guarani em Maquiné. Guidú. Recuperado de <https://vimeo.com/204074511>
- Heurich, G. O., Pradella, L. G. S., Fagundes, L. F. C., Huyer, B. N., Volk, P. M., & Marques, R. P. (2010). Presenças impensáveis: Violência estatal contra famílias Guarani no sul do Brasil: Coletivos Guarani no Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS: Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul.
- Lazzarato, M. (2006). *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.
- Lazzarato, M. (2014). *Signos, máquinas, subjetividades*. São Paulo, SP: Serviço Social do Comércio.
- Passos, E., & Barros, R. B. (2015). A cartografia como método de pesquisa-intervenção: Pistas do método da cartografia, pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre, RS: Sulina.
- Pissolato, E. (2007). *A duração da pessoa: Mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya Guarani*. São Paulo, SP: Universidade Estadual Paulista.

Pradella, L. G. S. (2009). Entre os seus e os outros horizonte, mobilidade e cosmopolítica Guarani (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS. Recuperado de <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/18351/000727096.pdf?sequence=1>

Sales, M. (2008). Foucault e os modos de subjetivação. Rio de Janeiro, RJ: Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Recuperado de <https://noboteco.files.wordpress.com/2008/05/foucault-e-os-modos-de-subjetivacao-por-m-sales.pdf>

Silva, S. B. (2013). Cosmo-ontológica Mbya-Guarani: Discutindo o estatuto de “objetos” e “recursos naturais”. *Revista de Arqueologia*, 26(1), 42-54. <https://doi.org/10.24885/sab.v26i1.367>

João Maurício Farias

Mestrado em Psicologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre – RS. Brasil. Graduado em Ciências Sociais pela UFRGS.

E-mail: jmafarias@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-3556-9307>

Inês Hennigen

Doutora em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), docente do Programa de Pós-graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

E-mail: ineshennigen@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0002-0973-5973>

Endereço para envio de correspondência:

Rua Ramiro Barcelos, 2600, sala 413 – CEP: 90.035-003, Porto Alegre, RS

Recebido 12/04/2019

Aceito 06/05/2019

Received 04/12/2019

Approved 05/06/2019

Recibido 12/04/2019

Aceptado 06/05/2019

Como citar: Farias, J. M., & Hennigen, I. (2019). A *Tekoá Ka'aguy Porã*: Espaço ancestral e produção de subjetividade Mbya-Guarani. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39(n.spe)., 53-66. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003221659>

How to cite: Farias, J. M., & Hennigen, I. (2019). The *Tekoá Ka'aguy Porã*: Ancestral Space and Mbya-Guarani Subjectivity Production. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39(n.spe)., 53-66. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003221659>

Cómo citar: Farias, J. M., & Hennigen, I. (2019). La *Tekoá Ka'aguy Porã*: Espacio Ancestral y Producción de Subjetividad Mbya-Guaraní. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39(n.spe)., 53-66. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003221659>