

## ENTREVISTA ELIEL BENITES

ELIS FERNANDA CORRADO  
ALINE CASTILHO CRESPE

Eliel Benites é Kaiowá, nascido na aldeia *Tey Kuê* no município de Caarapó, no sul do estado de Mato Grosso do Sul. Sua história de vida e de luta pelo *tekoha* está intimamente entrelaçada à educação escolar indígena. Professor desde muito jovem, Eliel Benites cursou primeiramente o magistério indígena do Ara Verá e posteriormente graduou-se na Licenciatura Indígena do *Teko Arundu* (UFGD). Em 2014 obteve o título de mestre em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco. No ano de 2021, ao finalizar o doutorado, tornou-se Doutor em Geografia pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).

As pesquisas de Eliel Benites transitam pelos temas que compõem sua trajetória e vão desde a educação escolar indígena à luta pelo território Kaiowá e Guarani. E como podemos observar na entrevista, essas lutas estão entrelaçadas.

A entrevista, descrita pelo próprio Eliel Benites como emocionante, nos transporta para sua trajetória de vida e nos brinda sobre suas reflexões sobre terra e território. Na oportunidade o entrevistado ainda nos fala sobre o capitalismo e seu poder transformador, não apenas das paisagens e da terra, mas também de pessoas. Questionado sobre o contexto político da época, nos falou sobre suas angústias e suas esperanças, uma vez que esta entrevista foi realizada em pleno período das eleições presidenciais de 2022.

Esta entrevista aconteceu em outubro de 2022. Na época Eliel Benites estava como diretor da Faculdade Intercultural Indígena (FAIND/UFGD) e nos recebeu gentilmente na sua sala.

Atualmente Eliel Benites está como Diretor do Departamento de Línguas e Memória do Ministério dos Povos Indígenas (MPI).

**Eliel, em primeiro lugar agradecemos por você ter aceitado conceder essa entrevista para compor o dossiê da Ruris. Para iniciar, gostaríamos que você falasse um pouco sobre a sua história de vida, sua relação com a educação escolar e com as lutas dos povos indígenas.**

Meu nome é Eliel Benites. Nasci na aldeia Tey Kuê, em Caarapó/MS e estudei lá. A minha vida foi muito ligada à escola, mas sempre vivendo na aldeia, como outras crianças kaiowá. Desde cedo estudei na escola da Missão, na aldeia de Caarapó. Então, depois, já num segundo momento, estudei na escola Nandejara<sup>1</sup>. Na época era ainda escola de extensão rural porque, naquela época, tinha muita escola rural. Escolinha, eles falavam. Hoje o pessoal estuda muito mais na cidade, mas havia muitos..., hoje o pessoal poderia chamar de camponês, mas não era camponês. Eles tinham características de fazendeiros também. Então, tinham muitas escolas que estudavam os filhos dos brancos. A gente já estudava na escola da aldeia, mas ela funcionava dentro dessa escolinha. Dentro da escola também tinha essa extensão, fazia parte. Todas as escolinhas da zona rural tinham o polo na cidade. Era bem diferente de como é agora. Depois comecei a estudar na escola na aldeia, da missão pra aldeia. Começou a lembrar mais as coisas, mas do quinto ao nono ano era tudo na cidade. A gente terminava o quarto ano e ia pra cidade. Então, no mesmo ritmo a gente fez na época.

Eu comecei a estudar no quinto ano na cidade. Foi um impacto muito grande, porque é diferente a cidade, tinha os colegas, estranho. Pra mim foi um impacto. Mas depois comecei a me adaptar também. A minha formação no Ensino Médio foi mais... Na época tinha dois tipos de Ensino Médio: tinha Ensino Médio em contabilidade e tinha o magistério. Magistério comum.

<sup>1</sup> Escola Municipal Indígena Nandejara-Polo, localizada na aldeia Tey Kuê em Caarapó/MS.

Hoje o magistério não existe no Estado. Em relação ao Ensino Médio, existe o ensino médio comum. E na época eu já queria ser professor, porque tinha mais emprego. Emprego, o objetivo era emprego.

Mas, na verdade, já havia um movimento indígena. Eu tinha a minha tia chamada Elizabete que sempre viajava, era muito viajada. Se envolvia muito, na época, com a Valdelice. A Valdelice era uma moça que participava muito nesses encontros de professores, em 1996, 1994. Porque o movimento de professores indígenas, ele de fato se configurou em 1991, mas já tinha uma experiência anterior.

Eu já gostava, via minha tia e pensava: “Nossa, ela viaja bastante. Quero viajar também.” O movimento fazia com que ela viajasse. Eu gostava de viajar. Queria viajar, mas ficava em casa. Ficava em casa, andava na aldeia, tomava banho na lagoa, ficava na porta, acompanhando meus avós.

Ah, e aí quando eu comecei... ah... no ano de 1999? Não, 1997? Em 1996 eu fui contratado como tradutor, porque fui a primeira pessoa que terminou o Ensino Médio. Lá não tinha ninguém com Ensino Médio. Então fui a primeira pessoa que terminou o Ensino Médio. Então, subentende-se que eu poderia ser tradutor porque existia na aldeia... Deixa-me ver. Tinha a escola da Missão, Nãdejara, na época escola Saberá e Ivy<sup>2</sup>. Agora têm onde o Clodiodi foi assinado, ali era uma escola. Só que não é mais escola. Ali virou um sítio. Então tinha nessas escolinhas todos os alunos indígenas. Nessas quatro escolinhas. E o pessoal tinha maior dificuldade. Era 30% de aproveitamento dos professores. Porque a maioria era indígena, os professores vinham da cidade e eles não se entendiam. Eles falavam português. O aluno fica três, quatro anos na primeira série. Então quiseram me contratar ali, mas não pude ser contratado porque ainda não tinha 18 anos. Eu tinha 17 anos. Então ficava assim: uma semana em uma escola, depois em outra. Foi assim, fazia rotatividade, cada semana em uma escola. Isso foi em 1996. Em 1997 fiz 18 anos, fui contratado

<sup>2</sup> Referência a Escola Estadual Indígena Ivy Poty - aldeia Tey Kue em Carapó.

<sup>3</sup> Antônio Brand foi historiador e indigenista. Sua tese de doutorado, "O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da Palavra (1997), é referência obrigatória na compreensão do processo de esbulho territorial vivido pelos Kaiowa e Guarani no MS.

e mudou a prefeitura municipal. Na época também, o Brand<sup>3</sup>, em 1995, tinha feito em Caarapó um levantamento socioambiental. Era um levantamento geral sobre as questões enfrentadas pelos indígenas e ele fez um relatório. Mas eu não entrava nesse debate. Só queria emprego.

Mas quando assumi como professor indígena, em 1997, tinha uma proposta do município de Caarapó de implantar a alfabetização na língua guarani. Tinha a professora Renata. Só que ela dava aula normal. Só em português também. Então, como eu falava guarani e tudo mais, comecei a assumir, em 1997, essa sala de 40 alunos. Eu não tinha terminado o Ensino Médio ainda.

E o que fizeram? Tinha um cara chamado Jair. Jair já era um rapaz de idade. Não era nem professor. Era uma pessoa da comunidade que segurava a minha aula. Porque eu ia estudar na cidade e quando voltava de ônibus, micro-ônibus, chegava uma, duas horas, 1:40h na minha sala e as alunas entravam meio-dia. Essa era uma articulação que faziam para eu poder dar aula em guarani e alfabetizar. O Jair ficava só para cuidar dos alunos. Então eu chegava ali duas horas da tarde, almoçava rápido e começava a aula, 40 alunos. Era muito aluno. E foi aquela doideira. E tinha pesquisador, tinha uns linguistas esperando, eles queriam ver. Porque não tinha pessoa para ensinar pra eles, não existia em nenhum lugar. Eles queriam aprender também. No comecinho não sabia o que era isso, a gente foi fazendo. A Veronice<sup>4</sup> dava suporte a cada quinze dias dentro desse programa do MEC, porque era uma parceria. Depois que entendi que era uma parceria do município de Caarapó e lideranças e o CIMI<sup>5</sup>. Nessa experiência não teve a alfabetização. E não tinha ninguém para trabalhar. Então era só eu. Só que tinha essa limitação: estudava de manhã, terminava o último ano do Ensino Médio na cidade e dava aula à tarde. Nessa época fiz estágio no centro da cidade. Não gostavam das pessoas indígenas. Mas eu ensinei os alunos indígenas que só falavam em guarani. É muita história assim. Então foi uma experiência bacana, interessante. O pessoal

<sup>4</sup> Veronice Lovato Rossato é professora aposentada do estado de MS, mestre em educação pela UCDB e atua desde 1985 como indigenista, em educação escolar indígena, na assessoria a escolas indígenas e ao Movimento de Professores Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul.

<sup>5</sup> Conselho Indigenista Missionário.

queria saber como era. Chegava no mês de agosto, setembro todo mundo estava escrevendo. Mas começava com desenho. Fazia um desenho no quadro, um quadro grande. Começava: agora é o momento de desenho. Porque os dedos eram duros, porque não eram alfabetizados, então começava a desenhar. Desenha, desenha, desenha. Virava um expert em desenho. No final do ano os alunos faziam um painel assim: o que era *tekoha*<sup>6</sup>, *ka'aguy*<sup>7</sup>, o que eram animais e escreviam na parede tudo em guarani. Eu lia tanto que os alunos iam cantando o abecedário na época. E porque eu usava também o abc. Por quê? Porque eu não sabia. Depois passei a receber orientação da Veronice, que é professora aposentada. Ela fazia parte do Cimi Diocese. Esse suporte deu resultado. Aprovou, alfabetizou os alunos indígenas no final. E a educação escolar indígena virou uma bandeira mesmo.

<sup>6</sup> Palavra que define o território.

<sup>7</sup> Significa mata, floresta.

Depois comecei a assumir. Acompanhei essa turma da primeira série até a quarta série. Quando cheguei na quarta série os outros professores indígenas começaram a ser contratados. Então começaram cinco professores, dez professores, vinte, trinta professores. Quando cheguei na quarta série já tinham uns trinta professores alfabetizando. E depois do segundo ano a professora Renata começou alfabetizar na língua guarani.

O pessoal me chamava para fazer um relato da minha experiência de dar aula em guarani. Aí eu lembro muito bem que aqui em Dourados vinha um ônibus. Todo o pessoal, acho que da Missão, foi. Quando cheguei da aula da cidade, cheguei com alguém já me contando, lá na frente, que “tem gente te esperando”. Quando entrei na minha sala, os alunos tudo miudinho no meio e os visitantes sentados na beira da sala. Fechou. Eu só tinha um espacinho para dar aula para os alunos. Todo mundo queria ver como dar aula em guarani. Era novidade. E aí, começaram a me chamar para participar da discussão da educação escolar indígena. Na época existia a Delegacia do MEC aqui em Dourados. Aí começaram a fazer relato das experiências e todo mundo ia. Eu não tinha esse discurso de falar

em português, português em público. Eu morria de vergonha. Uma vez, eu lembro que estava dando aula... aula não, palestra e comecei a falar e ficavam olhando os especialistas, os doutores do jeito de falar, que estudam teoria para saber por que falar daquele jeito. Bom, aí começou, me passou o microfone, eu tremi. Sumiu o que eu ia falar. Como indígena, um indígena falando como dar aula em guarani, todo mundo queria ver. Vi que o Brand virava a perna pra lá, pra cá. Aí assustou tudo! Ficou frio, quente, suei! [risos]. Então foi um processo também de aprender como falar nessa pressão toda na época. Eu comecei a divulgar como foi essa experiência na aldeia. E na aldeia também começou a ter uma aceitação. Porque, no começo, os pais não queriam que os alunos... Eu lembro bem que, quando começou, os alunos pequenininhos no *guaxiré*, na dança, os pais entraram no meio, parou tudo, ficaram bravos, invadiram minha aula, bravos. Daí que começou a história na minha dissertação, onde escrevi a história do Fórum de educação escolar indígena<sup>8</sup>. A gente tinha que quebrar essa ideia de que trabalhar a questão cultural é voltar para trás. A ideia não era voltar para trás. Ficar pelado de novo como antigamente, falavam isso mesmo. Ficavam bravos.

<sup>8</sup> Benites, Eliel. Oguata Pyahu (Uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da Educação Escolar Indígena da Reserva Indígena Te'yikue. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da UCDB, Campo Grande/MS, 2014.

<sup>9</sup> Curso Normal de Nível Médio para formação de professores Kaiowá e Guarani implementado em 1999.

Então foi uma grande trajetória de educação, muito grande. Em 1999 entrei no *Ara Verá*<sup>9</sup> para completar minha formação. Depois do *Ara Verá* tem muita história também. Porque a gente ia pra Campo Grande todo mês, a cada quinze dias para conversar com a secretária, dormia na praça de Caarapó. Não era como agora. A luta foi muito dura para conseguir o *Ara Verá*. Porque o governo também não liberava o curso. A gente já estava conseguindo o *Ara Verá*, o governo soltou um curso chamado Pró-Formação. Então ele ignorou a nossa proposta. Foi uma briga. E aí, enfim, a gente conseguiu implantar essa primeira turma do *Ara Verá*, na época era na Vila São Pedro. E começamos a estudar com muitos professores, com Judith. Quem mais? A Eunice, professora também. E foi muito bacana. A gente começou a ter mais um vínculo como um movimento

ali. Comecei a participar também do movimento dos professores. Quando eu participei a primeira vez do encontro dos professores indígenas era o oitavo encontro dos professores Guarani e Kaiowá. Na época já era o oitavo. E a pauta principal na época era como conseguir a contratação dos professores pelos municípios. Não existia isso.

Então, depois da gente terminar o *Ara Verá*, dentro da formação, nós ficamos quatro anos parados. E nesses quatro anos começamos a desenvolver projetos de Unidades Experimentais na escola. Saí da sala de aula. Fui coordenar um projeto na escola chamado Unidade Experimental. Se você for para Caarapó, você vai aonde está aquele lugar lá, é tudo floresta, o pessoal lá vai contar a história. Isso ainda tem uma grande história. Tenho que escrever sobre isso também. Tem uma grande história sobre Unidades Experimentais. Todo mundo lembra. Na dissertação comecei a escrever, mas foi bem por cima, bem rápido, porque não dá pra dar conta de tudo isso. E aí depois, comecei, em 2006, o curso no *Teko Arandu*<sup>10</sup>. Porque o *Teko Arandu* também foi uma luta depois disso, muito grande. A gente vinha pra cá e começamos a tentar a colocar o curso na UEMS<sup>11</sup>. Era outro contexto. Queriam adequar o sistema de ensino na lógica da cidade. Para ter um curso diferenciado como *Teko Arandu* foi uma grande luta, porque o sistema, eles queriam adaptar no sistema que é a lógica da universidade. Mas na época a UFGD<sup>12</sup>, em 2006, estava em processo de implantação como universidade federal. Na época ainda era CEUD<sup>13</sup>. CEUD era outra categoria. E nessa implantação de vários cursos inseriu o *Teko Arandu* e foi aceito da forma, do jeito que está. Tempos diferentes, comunidade e universidade. É uma pedagogia de alternância. Conseguimos, mas ficou na FAED, que é Faculdade de Educação, mas era um curso bem diferente no meio, né. Então, conflito. Ainda bem que na época não era professor, era só aluno. Só curtia ali as aulas. Mas eram muitos os conflitos. Me pareceu que houve muitos conflitos para que em 2012 se estabelecesse

<sup>10</sup> Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados.

<sup>11</sup> Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul.

<sup>12</sup> Universidade Federal da Grande Dourados.

<sup>13</sup> Antigo Centro Universitário de Dourados (CEUD). Esse campus da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), deu lugar em 2005 a criação da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).

como uma faculdade indígena. A FAIND é de 2012. Só que não tinha prédios. Era esse prédio aqui pela metade. Em 2013 assumi como professor efetivo. A gente ficava na unidade 1, numa sala só, com todos os professores. As nossas costas eram a parede do gabinete. Então eu terminei o mestrado em 2014. Fiz o concurso em 2013, passei, mas ainda só tinha graduação, depois de 2014 terminei, apresentei a dissertação lá na aldeia, posteriormente fiz o doutorado em 2017.

Foi uma luta assim... uma trajetória. Acho que quando a gente se empenha bastante nos trabalhos muitas vezes a gente esquece, mas as pessoas que vivem com você não esquecem. Então... É muito interessante, muitas vezes, conversar com quem viveu junto, né. Vai contar a história mais completa, mais plena. Caarapó é uma grande história que a gente vivenciou a luta no movimento naquela época.

### **Como essa trajetória de luta pela educação escolar indígena se relaciona à luta pelos territórios tradicionais kaiowá e guarani?**

Então, no início a gente começou com experiências pontuais de alfabetização e criar o envolvimento dos pais, esse processo que eles não queriam no começo. Eu lembro bem, a gente começou o primeiro fórum de educação escolar indígena lá em Caarapó. Foi na praça de Caarapó. Esse processo de discussão sobre educação começou no movimento dos mais velhos que começou a entender os problemas familiares. Eles enxergavam problemas familiares. O que é problema familiar? Meus filhos não me escutam mais, os alunos estão uma bagunça... casamento precoce. Então eles discutiam as questões indígenas a partir da lógica escolar não indígena.

Evasão escolar... O que mais tinha? Casamento precoce. Então começava, como resolver essa questão? Daí a gente começou a discutir: “o que leva ao casamento precoce?”; “o que leva esse distanciamento dos pais, da mãe e dos filhos?”.

A gente começou a discutir nossos valores. O que é que é então? Começamos a dizer que “é *teko*, nosso jeito”. Mas o que é *teko*? Foi discutindo, discutindo, ouvindo os mais velhos e chegamos que a escola, a educação, ela tem uma vínculo com o território. As coisas começaram a amadurecer um pouco mais.

Essa condição que a gente vive na reserva não vai permitir uma educação total, porque é um ambiente inviável. Então foi isso ao longo do tempo, discutindo sobre propostas, família, discutindo sobre florestas, trabalho e tudo mais. E a pauta indígena ficou uma pauta bonita na comunidade. É gostoso discutir. Os professores eram todos jovens na época. Gostavam, se pintavam e vinha gente, tinha a semana dos povos indígenas. Era um encanto. Naquele momento a pauta indígena foi interessante. Foi quando a gente começou a perceber que tudo ao redor da reserva era *tekoha*. Era um *tekoha*. Na época, depois o Brand defendeu também a tese em 1997, aí fechou nossa ideia. Então aqui é *tekoha*. Ou seja, o desvendar do olhar das famílias, dos pais, foi o processo. Não é a escola que resolveu. Através da escola houve a possibilidade de uma discussão sobre seus territórios tradicionais, que estavam cegos de perceber essas coisas. Então nossa discussão foi como resolver os nossos problemas e entendemos que o problema está com a falta da terra.

Mas aí já tinha um movimento maior, né, que é o *Aty Guasu*<sup>14</sup>, que é ali da década de 1980 e já vinha discutindo. Comecei a participar também nos *Aty Guasu*. Lembro que participei pela primeira vez na *Aty Guasu* em Caarapó, em 1991.

Em 1991 tinha uma grande reza. Isso está num filme inclusive, um dos vídeos é do Vincent<sup>15</sup>. Só tem uma reza, a grande reza, *Jeroky Guasu*. Eu estava lá, mas estava na quinta série na época. Então foi naquela época da *Aty Guasu*, 1991, eu lembro bem. Em 1991 veio o pessoal lá de Porto Lindo, uma reza guarani. Jorge Paulo estava vivo naquela época. Jorge Paulo, grande rezador. Pessoal de Dourados. Um grande encontro que eu nunca tinha visto naquela época. Aí a reza ficava assim na nossa mente por meses. Parece que guardava a gente.

<sup>14</sup> Grande Assembleia Guarani e Kaiowá.

<sup>15</sup> Vincent Carelli é indigenista e documentarista, criador do Projeto Vídeo nas Aldeias. É diretor, junto com Tatiane Almeida e Ernesto de Carvalho, do filme *Martírio* (2017).

Depois em Taquaperi também teve o *Aty Guasu* que eu participei na época. Em Taquaperi era diferente. No *Aty Guasu* não tinha palestra. Essa coisa de palestra é coisa de branco agora. Representante? Não existia isso. Na época era sentar na roda. “Onde você vai entrar?” Era assim. “Qual é sua terra?” Aqui. “Que dia que nós vamos entrar? Que dia vai ser? Então tá. Vamos anotar.”

O plano era o planejamento da retomada. Não tinha palestra. Não existiam essas questões de fazer palestra. Era uma discussão. Não tinha microfone, não tinha nada. Não tinha... Não tinha salão assim, era embaixo da árvore. Mas a noite era de festa, muita festa, muita *chicha*<sup>16</sup>. Lembro bem que quando fui eu não sabia muito bem como era o esquema. Eu tinha um cobertor, assim. Aí o pessoal começou... *chicha*... festa, festa. Aí eu perguntei pra alguém assim: “Onde que vou dormir?” Deram risada de mim. Tipo assim: “Você vai dormir?” Aí comecei a pegar coberto, fiz assim, deitei em um canto e dormi. Isso já era uma e meia, duas e meia. Então *Aty Guasu* era bom pra lidar. Hoje o pessoal se preocupa com barraca, é cama, é não sei o que. Antigamente...

*Aty Guasu* na década de 1990 até a entrada dos anos 2000 era outra. E não tinha estrela não. Era tudo igual. E a gente que era mais novo só ficava ouvindo, ouvindo. Quem tinha poder eram os mais velhos. O Silvio Paulo fazia parte na época, o Zé Verón, Milton Lopes. Só que a noite era uma piada que a gente caía de risada. Era a festa. A noite fazia cada rodinha de fogo assim e os velhos se juntavam, contavam história que ali circulava. Não que era coisa séria, história séria, séria. Todo mundo dava risada. Era aquela piada. Você não conseguia sair dali. Você caía de rir, de dar risada. Só escutando, só escutando. Era uma coisa muito, muito legal e interessante na época para o indígena. E foi assim. É... De repente as coisas mudaram. Se você for entrevistar essas gerações mais antigas vão dizer: “por que a *Aty Guasu* mudou o jeito de ser?”. Por causa do branco. Branco não poderia entrar

<sup>16</sup> Bebida típica à base de milho fermentado.

lá dentro, colocar o sistema deles. Porque na época usavam pouco papel. Não tinha muito papel. Fazia documento na hora, assim em cima, mas não tinha nada. Era muita conversa. Muito diálogo. Muito plano. E tinha muita clareza. Milton Lopes era um cara... parecia um filósofo. Mas tinha também outro rezador ali que falava do jeito dele e nós tínhamos que entender isso aí.

Mas, a luta pela terra, eu vejo assim, ela muda com o tempo, se transforma com o tempo conforme as pessoas que, com o tempo, também vão se transformando junto com eles. Hoje, você tem Instagram, tem Facebook, tem tudo isso, mas em que medida isso, de fato, reflete o movimento indígena? São questões que não acabam. Nós vamos refletindo sobre isso. Mas tem uma história muito grande. A gente já está no meio do caminho. A gente entrou. Estamos juntos, no movimento. E aí, também entra o movimento dos professores, que agora está bem fraquinho. A gente quer retomar o movimento dos professores Guarani e Kaiowá. O movimento dos professores eu acompanhei bastante. Pirajuí, Porto Lindo, Caarapó. O que mais? Amambaí... Deixa eu ver... Marangatu. Não era Marangatu. Era Campestre. Aqui em Dourados eu acompanhei já na época o movimento dos professores. Dos jovens eu já não acompanhei muito, porque dos jovens é bem mais recente. Das mulheres também. Mas na época as mulheres no *Aty Guasu*, eram juntas. Não tinha essa separação. Hoje mudou. Naquela época era junto. E na verdade, era uma atuação das mulheres bem diferente, porque as mulheres iam junto com os homens. Os mais velhos iam com as esposas. Claro que uns iam solteiro e começava também ali. Mas assim, as decisões aconteciam à noite. Os homens discutiam, mas a noite mudava de ideia. A noite era assim. A atuação das mulheres era direta também. Era uma coisa muito interessante. Agora parece que as coisas mudaram. Tudo bem. A gente apoia, com certeza, mas era diferente na época.

Então o movimento indígena, lembro bem que em Taquapiri falaram sobre os *tekoha*, falaram do *Mbarakay*... Do que mais,

falava já de *Kurusu Amba* e de outros *tekoha* que estão na lista agora. Agora, naquele material de “violências contra povos indígenas”, o relatório do CIMI, tem todas as listas. Esses *tekoha* eram todos lembrados naquele momento. Os mais velhos traziam essas memórias e colocavam em uma lista no meio, escreviam e colocavam a data, que dia que eles vão entrar ali. Tinha todo esse planejamento na época. Eu só olhava. Não tinha quem era o cara, liderança que falava isso aí. Então essa é a história, um pouco. Mais ou menos. Uma grande história também.

**Poderia falar mais sobre as unidades experimentais, que você comentou antes. Foi um projeto coordenado pelo professor Antônio Brand na aldeia de Caarapó? O projeto era conectado com a escola?**

Era dentro da escola. Quando comecei a trabalhar como professor indígena, na alfabetização indígena, em 1997, o Brand ia na escola a cada quinze dias. E tinha uma equipe do NEPPI<sup>17</sup> lá na aldeia, que ficava mais permanente. Seu Orlando, o Antônio José, que é um cara muito bom. Tinha um linguista também. Antônio José era barbudo, parecia aquela barba de viking. Então, ele é um amigo meu. Levava violão. Porque tinha a casa do Brand na aldeia, lá no Saverá. Porque era um modelo que parecia que tinha antigamente na época com Marta<sup>18</sup>, já tinha anteriormente até em Taquapiri. Esse modelo ele trouxe também, então eles fizeram a casa deles. Teve casa do Brand lá no Saverá e depois mudaram perto da escola *Nãndejara*. Fizemos a casa no fundo.

O nome do projeto era Programa Guarani e Kaiowá. No projeto deram apoio para educação, que era alfabetização na língua guarani e a recuperação ambiental. Aí, na recuperação ambiental estava a recuperação da microbacia do *Jakaira*, recuperação florestal das microbacias e corredor ecológico e a Unidade Experimental.

Quando o primeiro governo do PT ganhou no Estado, a gente tinha espaço na época, politicamente. A gente foi

<sup>17</sup> Criado em 1995 pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), o NEPPI é um setor de pesquisa e extensão direcionadas às populações indígenas, em especial, as que habitam o Mato Grosso do Sul.

<sup>18</sup> Referência a antropóloga Marta Azevedo, atualmente professora do Programa de pós-graduação em Demografia do IFCH/Nepo/UNICAMP.

reivindicar. Quando eu trabalhei no quinto ano da escola eu comecei a assumir essa programação, eu e o Otoniel<sup>19</sup>.

Essa Unidade Experimental é um espaço que, na perspectiva do fórum de professores, era para resolver a evasão dos alunos, porque chegava a quinta série todo mundo ia trabalhar nas fazendas. Não queria continuar a estudar. A gente queria que os alunos estudassem, então a gente começou a criar esse projeto chamado “Unidade Experimental”. E como era? O governo do estado dava 50 reais de bolsa mensal para os alunos ficarem de manhã estudando e à tarde irem para a Unidade Experimental realizar atividades de produção de alimento.

Mas, quando a gente foi, a primeira vez que eu fui, eu e o Otoniel, a gente tinha 70 alunos, era igual aqui, limpo [se referindo ao descampado ao lado do prédio da FAIND]. O que que eu vou fazer? Não sabia o que fazer. A gente ficou olhando, tudo jovem, jovem de 12, 13, 14 anos. 70 alunos. Eu pensava, o que eu vou fazer? O Orlando levava mudas de banana, despejava ali e todo equipamento que tinha lá. Construímos uma casinha de ferramenta e o restante era uma terra tombada. Aí a gente começou a trabalhar, começou a fazer o canteiro do muro. Só que isso foi uma tentativa e eles esperando, tinha uma cobrança, os alunos recebendo mensal e a gente fazendo uma atividade. Mas não sabia como trabalhar com os alunos na roça. Na época não tinha lógica nenhuma, aprendi dar aula em sala de aula. Como que eu vou dar aula na roça? Para mim foi difícil. Os primeiros quatro anos foram improdutivos, era pedra em cima da gente, crítica dos pais, “porque que meus filhos vão pra estudar, tá explorando meus filhos”, uma crítica danada. Eu ficava quieto, né? Eles falavam, “meu filho é explorado, vem pra casa tudo sujo”, mas aí você vê depois, é analisar um pouco, que eles recebiam também, uma bolsa mensal de 50 reais. E com isso eles compravam roupa, tênis, era uma festa. Mas, em termos de produção, eles queriam também, o próprio Brand, o pessoal queria também uma produção disso. Mas não aparecia porque eles não sabiam disso. Como é que vai dar aula na escola na roça?

<sup>19</sup> Otoniel Ricardo, professor kaiowa, foi eleito vereador no município de Caarapó em 2008, cumprindo mandato de 2009 a 2012.

Bom, aí foram quatro anos e a bolsa encerrou. A gente começou a plantar frutas, roça, tudo mais, aí acabou a bolsa. Quando acabou a bolsa a gente queria incluir isso no currículo da escola como um trabalho, daí seria voluntário. Não vai ganhar, aí é outra discussão. Porque “a gente tá mandando nosso filho pra estudar e não para trabalhar na roça”, “tem que ganhar”, veio aquela crítica. Foram dois anos discutindo. Depois disso, depois de mais de um ano, as coisas começaram a clarear, o que que é isso? Então foram quatro, cinco, praticamente sete anos para entender uma prática pedagógica a partir da roça. Como você vai integrar o conhecimento, como que você vai ensinar o jovem aluno na roça, com uma educação, com os valores? E aí, no fim começamos a entender. O produto não era o mais importante. Muitas vezes a gente colhia as verduras assim bonitas assim, as frutas, mandioca. Ah, o pessoal gostava. Mas até aí tudo bem, foi interessante, mas comecei a perceber que o importante era a aprendizagem desse processo e não o produto, não a quantidade. E a gente começou, uma época, quando eu comecei a coordenar o Ensino Médio, a plantar uns cinco hectares de mandioca, para os alunos. A gente começou a vender tudo para os alunos e esse dinheiro dividimos todo entre os alunos do Ensino Médio.

E era muito trabalhoso, a gente ficava integralmente na escola, por isso começamos com a ideia de implantar Ensino Médio agroecológico, mas não deu muito certo. Então a gente começou a entender, a partir de 2010 pra cá as coisas ficaram mais claras, o que é o currículo que deve ser trabalhado a partir da Unidade Experimental. E, aí começamos... eu saí um pouco, depois voltei e o Nilton começou a entrar. O Nilton não sabia nada também. Aí comecei a conversar com ele, tal. Se você chegar nele, ele vai contar tudo, a história. E a gente conversou, a gente se organizou.

O que isso significa para o aluno que está acostumado a sala de aula, sair e ir lá na roça? Lá fora, livre. Ele vai correr pra lá, ele vai puxar isso, ele vai quebrar isso, vai andar pra tudo, não tem

uma organização. Então a gente começou a fazer assim: primeiro vamos conversar, fazer um grupo de conversa dos alunos, dividir os grupos, duas horas de atividade, depois fechar de novo. Primeira regra, no final é regra também, a gente falava regra mesmo. E deu certo. Teve uma metodologia de organização, uma produção e a partir das práticas que eles fazem. Por exemplo, tem um grupo que faz a limpeza da horta, o outro faz colheita de alface, o outro vai fazer debulhação de milho, ou feijão. O outro vai fazer separação de sementes, limpeza de sementes, outro vai cuidar das galinhas, outro vai fazer irrigação. Então a gente faz cinco pessoas pra lá, pra cá, cada uma no seu canto. Aí a gente vai cuidando. Porque os alunos ficam na bagunça [risadas]. Então, cuidando no sentido de alguma coisa inesperada acontecer. Já aconteceu um monte de coisa. Aí, depois de meia hora de trabalho muda tudo, né? Muda tudo. E aí a partir de duas horas de prática, de rodízio, a gente começava a fechar, sentava todo mundo, conversava, orientava, trazia o fruto da terra, sempre tinha banana, pencas de cacho de banana, distribuía para todo mundo. Banana sempre tem. Mexerica, poncã também sempre tem. Tomava tereré<sup>20</sup>, rapidão já eram onze horas. Então a gente começou a definir a metodologia, uma construção. Isso, na verdade, preciso escrever um artigo sobre isso, “a metodologia de práticas de pedagogia da roça”.

<sup>20</sup> Bebida feita a base de erva-mate e água fria.

E essa ideia que a gente está querendo implantar aqui nas escolas aqui, o pessoal não tá entendendo bem isso aí. Mas é isso mesmo, é o processo, né? Hoje em dia é quase um currículo geral de escolas indígenas. Roça na escola. Só que em vez de roça colocam horta, é diferente. Horta e roça tradicional são bem diferentes, porque a horta não é indígena. Uma vez, uma experiência, a gente começou a incentivar os alunos a plantar horta na casa, isso no Ensino Médio, para eles receberem nota. Quem tem uma horta melhor vai receber nota melhor. Ah, tudo bem! Aí tinha gente com nada, nota ruim. Aí um aluno fez a horta, fui lá ver, daqui pra lá era tudo cinco, mas ele tirou dez.

Aí depois de uma semana, dez dias, a gente foi lá e a verdura tinha virado tudo árvore, ninguém comeu [risadas]. Deixou ali, já ganhou nota! [risadas]. Não tem nada de importância pra gente. [risadas]. Aí começou a aprender, “Nossa, interessante”. A horta que você queria tá aqui. “Nossa que legal, que linda, nota dez!” Tirou foto da horta. Naquela época não existia Facebook, mas tiramos fotos de tudo. Aí depois, fui de novo para comprar mandioca. A alface, ele quando fica velho, começa a virar árvore, virou tudo árvore, tudo flor. Ninguém comeu, ninguém nem deu bola pra isso.

Então a gente foi aprendendo que o que é importante para educação em relação a roça, nesse projeto que a gente aprendeu com o Brand, é o processo de retomada dos valores através de práticas baseadas na tradicionalidade. E o Brand tinha essa reflexão muito interessante, fazer a formação com a gente. Na época a Dominique Gallois estava lá também, foi dar palestra para nós. Kátia Vietta veio também, Brand, o Orlando também estava lá.

Então, fizemos esse processo de formação, todo esse projeto com a escola como eixo de ações estruturantes para comunidade. A escola era a centralidade, era ligar a Unidade Experimental e o viver, o que eu falei, a represa, a recuperação das florestas, das bacias, produção agrícola, aí fizeram, na época, várias ilhas de mapa, faziam uma borda para que o fogo não chegasse lá. Tinha também construção de represas, soltura de peixes, tinha muito projeto na época.

Esse processo todo foi muito bacana, a gente aprendeu muito como trabalhar com projetos, né? Projeto, muitas vezes, não é o produto que importa, porque não é um sistema capitalista, não é um produto, é o processo que é importante.

Mas o que que criou isso? Depois na minha dissertação comecei entender também. Esse projeto, ele criou um contexto histórico, contexto. Tempo. Tempo-espço. Essa vontade de fazer a diferença, de construir escola, tudo mais, aquela festa tudo. Depois começa a diminuir. Essa geração, quando se desfaz, o

projeto diminui. Mas depois, as pessoas que vivenciaram esse processo vão reproduzindo com outras.

Um pouco nessa base que escrevi minha tese, que é o tempo-espço, o sentido do tempo-espço original. Faço essa reflexão a partir das cosmologias tradicionais, que é o início do tempo, que é Ará ypy, que é a origem mesmo, dos guardiões.

Então, o sentido do lugar é construído quando o sistema é constituído a partir daquilo que a gente quer naquele momento. Mas isso pode posteriormente acabar. A FAIND, por exemplo, daqui a 50 anos pode acabar. Mas as pessoas que viveram na FAIND podem tentar reproduzir em outros lugares. Essa ideia de tempo-espço, o sentido disso, eu começo a refletir a partir dessa experiência. Porque, a mesma estrutura hoje na escola, é a mesma, as pessoas mudaram, a cabeça mudou, a estrutura pode ser que tá boa, mas o sentido se transformou, porque as pessoas que viveram e construíram a escola já não estão mais lá.

Mas existem as marcas. As marcas no lugar. A Unidade Experimental, a própria escola, o currículo, as pessoas, né?

Então, isso que talvez a Manuela Carneiro da Cunha, antropóloga da USP, fala sobre os projetos indígenas e os projetos do Estado. O projeto indígena vai emergindo a partir da possibilidade, do contexto criado pela política pública, dela pode emergir uma política indígena de fato. É uma possibilidade de formação de gerações, específica de uma ideologia. Então é um pouco nessa linha que teve a experiência em Caarapó.

**Gostaríamos que você falasse um pouco sobre a importância da terra para os Guarani e kaiowá, pensando na relação que os indígenas estabelecem com a terra. Por que a terra é um tema central da vida dos Guarani e Kaiowá atualmente?**

Bom, então, a questão da terra. Estava conversando com os mais velhos em Caarapó que do lado tem uma reserva né, em Caarapó. E do lado tem vários *tekoha*, *tekohague*<sup>21</sup>. *Tekohague*

<sup>21</sup> Ou *tekuakue*, que são os lugares onde se vivia (BENITES, 2021)

são os *tekoha*. Em um momento pensei que os brancos tiraram todos eles. Falei “nem tanto”, né?

Porque, o que que é *tekoha*? *Tekoha* é uma marca que você deixa na terra conforme a sua existência naquele lugar. Uma vez estava conversando com o seu Marcolino<sup>22</sup>, está na minha tese também, ele falou que aqui, tem até imagem, aqui era uma área meio baixa assim, bem bonita, bem bonita. E diz que lá tem várias dunas de areias. Aí falou assim pra mim: “Ali era os *jeroky hague*”. O pessoal dançava muito, meu tio falou vários nomes antigos. Mas depois ele começou a dançar tanto ali que eles se elevaram para o céu, que é o *oñemo’ã*.

Como se ocultando, ele existe lá mas não tá mais fisicamente. Isso é o *oñemo’ã*. É um conceito, tem que ser explorado. *Oñemo’ã* é quando a gente já não está mais no lugar, fisicamente, mas a gente está no lugar. Quando isso acontece você se torna um dos guardiões daquele lugar. Então diz que naquele lugar o pessoal rezava tanto que a terra ficou assim, meio baixa. Virou areia, e choveu, e virou uma lagoa e virou nascente. E virou um rio que depois chama *Toro Paso*, que é onde foi morto o Clodiodi<sup>23</sup>. É uma das cabeceiras.

Aí fiquei pensando, então significa todas as cabeceiras que compõem a região de Amambai, Dourados, então foi um lugar de *tekohague*? Exatamente! Ou seja, os Guarani e Kaiowá constroem o caminho do rio através da dança. Alguém imagina uma coisa dessas? Que coisa interessante. Porque você dançando, você vai afundando a terra, vai afundando com a dança. E você vai criando posteriormente uma mina. Só que aquele lugar já virou nascente, mas as pessoas que dançavam estão no lugar ainda, mas como um fantasma, guardião daquele lugar. Então vejo a terra, para o Guarani e Kaiowá, ela não é o fim. Mas é o meio para se transformar em divindade, através da terra, por quê? Porque existe a terra, planeta Terra. Aqui está o nosso lugar verdadeiro. A gente vem na Terra e só passa. Então você deixa a sua marca. E depois chama de viajantes, os viajantes na terra. Esse

<sup>22</sup> Morador antigo da Te’y ikue (Reserva de Caarapó-MS), entrevistado por Eliel Benites em 2018.

<sup>23</sup> O assassinato de Clodiodi Souza aconteceu em junho de 2016, quando pistoleiros atacaram o Tekoha Guapoy, no município de Caarapó deixando mais seis índios feridos a bala. No mês de junho um novo ataque aconteceu e mais três indígenas foram baleados. Esses ataques ficaram conhecidos como o “Massacre de Caarapó”.

processo de passar na terra que nós analisamos muitas vezes, que a existência Guarani e kaiowá é uma parcela da existência maior cosmologicamente dos Guarani e Kaiowá.

Então a terra é o meio. E daí já vamos ampliando a discussão assim: através da terra você produz o seu corpo. Porque se a terra está ruim então o Guarani e Kaiowá fica ruim também, o corpo é conforme a terra. Se a terra é envenenada, está feia, o corpo começa a sentir. Se a floresta também, se a água também, se o ar, tudo, aí a terra não é mais só reta. A terra é uma esfera de equilíbrio que promove a produção do sujeito, corpo físico e espiritual.

Ou seja, *tekoha* é como o ventre da mulher. O corpo da mulher, ele não absorve toda a energia e através do corpo vai sintetizando energia e produz o organismo. Então, *tekoha* é isso, não é? É uma coisa assim, interessante.

Mas a terra é o meio, *tekoha* é o meio da produção dos corpos guarani kaiowá na sua totalidade, para se assemelhar às divindades. Porque o corpo das divindades é perfeito. O corpo das divindades é como uma perfeição, porque as palavras dos guardiões são perfeitas. Não existe palavra ruim, a potência da fala é muito boa. O corpo, onde ele passa, é muito perfeito, só dá alegria. Por isso que tem gente, isso é uma coisa bem concreta, pessoas perfeitas que por onde passam dá alegria. E vice-versa. E pessoas ruins por onde passam, fazem estrago. É desse jeito. Os guardiões passam na terra produzindo *tekoha*. Os Guarani e Kaiowá têm que ser assim. Essa é a nossa discussão hoje, a importância da terra, para que o nosso corpo seja o corpo gerador do *tekoha*. Politicamente, teoricamente, a reconstrução da aldeia depende dos corpos que gera e habita.

Então essa é a nossa política, a nossa reflexão, e muitas vezes nossa formação, porque a gente só passa na terra, a gente não é eterno na terra. Então quando a gente passa na terra, você produz o ambiente criador. Então *tekoha* é o ambiente criador. A FAIND deve ser isso também. Qualquer lugar que a gente faça,

vai se transformar num sistema, numa política, num ambiente, numa floresta, numa casa de reza, que permite a tranquilidade, a perfeição do *tekoha*.

Mas hoje, politicamente, a gente reivindica a terra, nós queremos a terra e isso é importante porque é o físico, né? Nós queremos terra para que o governo, o Estado, as autoridades entendam que eles têm que devolver a terra para os Guarani e Kaiowá. Então usamos a mesma linguagem para ser entendido, porque para a propriedade privada a terra é um bem físico e pronto. Mas para nós não, para nós é o meio para que a gente possa se aperfeiçoar como ser humano. E aí vem uma discussão muito legal. Se o *tekoha* produz um corpo perfeito, bom, bonito em todos os sentidos, nos valores, ou seja, que é perfeito, o que isso significa? É o acúmulo dos valores humanos na pessoa.

E a reserva é um lugar onde ela vai corroendo esses valores, vai decompondo esses valores e tornando o sujeito ausente de valores do *tekoha*. E aí virão aquelas doenças. Disso tirei uma ideia de que sempre falo para as pessoas, as pessoas na reserva ficam igual zumbi, aquele morto vivo. Ele vive, mas não sabe que vai morrendo todos, não é assim nos filmes? A gente fala em guarani *anguery*. *Anguery* são seres que estão ali e não tem sentido nenhum, mas que provoca uma coisa ruim. Então as pessoas que promovem a destruição é o *anguery*, sujeito que já não tem mais nele sentido da humanidade. Existe biologicamente, mas não tem mais sentido da humanidade. Não tem mais sentido do *Ará*, dos guardiões. Quando os mais velhos falam, eles trazem memórias dos ancestrais aqui e agora para atualizar os valores originais para sustentabilidade ali, do lugar. É um pouco nessa linha.

**Podemos pensar que as divindades têm o corpo perfeito porque vivem num *tekoha* perfeito, dá para pensar assim?**

Sim. Mas assim, o que é divindade? Divindade para nós é o *teko*. O *teko* é o nosso jeito de ser. O nosso jeito de ser não é cem por cento perfeito. Mas temos um par, o imperfeito e o

perfeito. Tem hora que se está estressado, tem hora que se está entristecido, é ruim. Se você pode fazer mal a alguém, pode fazer bem também. Mas essa parte perfeita que você tem quando a gente morre ele vai se acumulando no espaço. E o ruim também que está dentro de nós e vai se acumulando no espaço, no outro espaço. A divindade é a representação dos lugares perfeitos ou não perfeitos que compõem o cosmo maior.

Então quando o Guarani e Kaiowá buscam o *teko porã*, ele vai buscando esse mundo, esse mundo dos guardiões perfeitos para que também possa produzir. Estou refletindo sobre isso, o mundo dos guardiões a gente também produz. Se a gente vive aqui, se esforça para viver no mundo *teko porã*, a gente está produzindo o nosso guardião. A gente meio que gera eles também.

Tem uma história que eu escrevi também do veado. O veado era muito mesquinho, ele não queria deixar o Sol e a Lua. No início do tempo estavam viajando o Sol e a Lua na busca do pai. Chegaram na casa do veado, o veado original, *guasu ypy*. Nela tinha um fogo grande e era frio. O Sol e a Lua pediram para o veado: “Posso dormir perto do fogo?” E o veado sentado lá. Era um cervo, não era um veado como agora. “Ai vai deitar num braço.” “Posso deitar aqui?” Que o fogo estava aqui. “Não, aqui é outro braço.” “Posso deitar aqui?” “Não, aqui é o lugar da minha orelha, do meu rabo.” “Tudo meu”, era mesquinho, pensava que era tudo pra ele. Então está bom, o Sol e a Lua foram dormir um pouquinho mais distantes.

Mas tinha uma madeira, uma árvore chamada *yvyra piriri*, que só sai faísca. É como uma bombinha, assim. Eles pegaram aquela árvore e deixaram num canto. Pela meia noite o *guasu*, o veado estava dormindo. Colocou no chão, no fogo e a madeira começou a explodir, igual fogos de artifício. Aí o veado pulou daqui uns três metros. Quando ele pulou, o Sol e a Lua emitiram um raio e transformou ele no veado que nós conhecemos. Então o jeito de ser do veado é mesquinho. Esse jeito de ser mesquinho está num patamar, então esse veado se transformou em guardião

da mesquinhez. Se a gente tá sendo mesquinho, então o veado está perto, você está usando o *teko* do veado. Então é preciso tirar isso de mim e deixar lá. Se a gente vive no mundo da mesquinhez, então o mundo do veado se fortalece, se amplia. Então, nós estamos num mundo da destruição agora, um mundo da ruindade, então muitos dos mortos estão aqui. Por isso que nós produzimos o guardião também. O mundo do guardião é o “banco” onde se acumula o modo de ser, pode ser bom ou ruim. Então essa é a reflexão que eu fiquei pensando, porque a mesquinhez está lá até hoje, o veado está lá também, cuidando dali. Por isso os mais novos não podem comer carne de veado, principalmente adolescentes, as meninas, porque podem virar epilepsia, porque o veado se assusta demais. O susto, os problemas psicológicos, o veado que está provocando, por isso os rezadores, quando vê uma pessoa que está com problema, a pessoa hoje fala “nada, tô com problema psicológico”, mas o rezador sabe que o veado que está trabalhando ali. Então tem que rezar para tirar a força do veado dali. Aí é só o rezador que pode fazer isso.

**Você falou um pouco sobre a relação que os não indígenas estabelecem com a terra, você poderia falar mais sobre isso, pensando principalmente nos efeitos do agronegócio nos territórios indígenas?**

Eu vejo a questão do agronegócio exatamente o oposto disso. A terra, nesse processo da busca do modo de ser dos guardiões, das divindades, ela vai enredando, vai constituindo num sistema a conexão, as águas, a terra e constituindo esse mundo gerador da vida. Ele gera, porque numa floresta, a gente fala *ka'aguy hû*, “floresta negra”, onde cada um tem sua, fala *ka'aguy aguyje*, “a floresta está amadurecida”, ou seja, o pessoal chama clímax, num patamar da perfeição da floresta ao máximo. Então, quando chega o máximo da perfeição ela cria um clima específico ali. Tem um clima maior, um clima específico. Aí aparecem as

plantas mais poderosas, plantas medicinais, ou seja, as plantas das divindades aparecem ali porque a floresta está perfeita. Por exemplo, existe planta mais sensível à dengue, às doenças, elas são mais poderosas para curar.

A perfeição é resultado das relações de uma rede de conexões entre o mundo físico e não físico, porque quando a floresta está perfeita, ela está madura, dizemos assim, os guardiões estão lá, cuidando. Porque, o corpo do guardião já está perfeito, ele não pode pisar no chão qualquer, porque eles acreditam que pisar no chão na nossa, que terra está cheio de... como um aterro sanitário, uma terra ruim. Apodrecida, nojenta, tem um cheiro ruim, pra eles, porque são perfeitos. Porque a maldade humana vai acumulando como insumo da terra. Então como o guardião perfeito vai chegar lá?

Por isso é que as plantas originais, nacionais [sumiram], porque a terra está impura. E aí vem o agronegócio, vem planta do branco, e vai destruindo tudo isso e potencializa essa terra impura. Então os guardiões se distanciam da terra, fica distante do mundo. O rezador fala que o guardião chega até 1 metro da terra, até 2 metros e ele não desce na terra. Só que quando chega nesse ponto, através da reza, casa de reza, diz que quando se chega, ele transforma essas pessoas. A minha vó presenciou isso.

Sabe aquele cheiro que tem na casa de reza? Pousa ali como dois pássaros e começa a falar com o cacique, com o rezador. Só que a fala deles já cura todo mundo de problema psicológico, biológico, tudo. Porque a voz é perfeita. Então a presença do guardião, ele cura a terra, por isso tem essa política, temos que curar a terra. E a presença do sistema de produção do agronegócio deixa a terra fraca, impura, ruim e ácida, árida.

A diversidade já não existe mais, o agronegócio vai padronizando o ambiente no processo de tornar o lugar único e empobrecido. Quando isso acontece, a floresta, a diversidade que tinha, ela não fica nessa ideia de extinção, ela sobe pra cima, como os guardiões. Mas se o Guarani e Kaiowá buscarem de novo, ele pode abaixar.

Essa é a questão. Se a gente vive no *teko porã* é possível ainda baixar de novo essa ecologia dos guardiões aqui na terra. Para isso a gente tem que ter o território, tem que buscar recuperação da terra através da reza, porque você tem que fazer três *jerosy* para que o *tekoha* seja *tekoha*. Três, quem falou foi o seu Jairo, rezador. Daí eu perguntei pra ele, mas a gente pode fazer *jerosy* lá em São Paulo? Pode. O fundamento *tekoha* está em nós, porque a gente é viajante no tempo. A gente produz *tekoha* quando você faz repousar o mundo dos guardiões aqui.

Mas aí tem que rezar, três *jerosy*, você tem que plantar, fazer roça, fazer casa de reza. Então, a partir de três, quatro *jerosy*, que é o grande ritual do batismo do milho, aí já pode, inclusive, mudar naquele lugar. *Tekoha* não é o terreno, ele depende de nós. Se você chegar uns cinco, dez anos aqui e já não gostar mais, vou embora e vai embora, porque não tem o que deixar, as coisas estão em mim, estão no nosso jeito, isso que me falou o rezador. Agora nesse contexto da globalização, no capitalismo, nós temos que ficar no mesmo lugar, nós ficamos presos. Ficamos no mesmo lugar, porque tem esse modelo de territorialidade que foi imposto.

**O capitalismo é o tema da nossa próxima pergunta. Na sua tese você descreve o sistema capitalista e os efeitos para os Guarani e Kaiowá. Qual é a importância desse tema para as pesquisas sobre os povos indígenas no Brasil?**

Bom, eu vejo que pode ser um foco de estudo. O sistema capitalista é como uma nuvem carregada que repousa na terra e vai modelando e destruindo, transformando o *tekoha*, outrora, diversos, ricos. Hoje eu vejo a centralidade do capitalismo e talvez o sujeito indígena se torne reprodutor desse sistema na aldeia. Esse é o problema. Porque, hoje, sem ele, a gente não consegue viver. A gente hoje precisa se alimentar de alguns produtos comprados, do dinheiro. O capitalismo é como uma máquina, ela vai

transformando a diversidade em valores capitalista, aí ela vai à floresta, diversidade, os seres, a terra, a força da terra, transforma tudo em valor capitalista e a gente depende hoje desse valor.

A gente já não é assim, depende diretamente das forças da terra, da ecologia, do *tekoha*. Já o capitalismo vai mediando todos os valores. Hoje tudo a gente compra para viver. Tudo tem que pagar alguém, para beber, para comer, para dormir, para viver. Tudo você tem que fazer isso, esse é o sistema capitalista. E hoje, os Guarani e Kaiowá, muitos, as novas gerações, são sujeitos reprodutores dessa ideia. Se torna reprodutor, esse é o problema. Ou seja, o capitalismo está em nós, está dentro do nosso sangue, nossa mente.

Então fico refletindo uma questão, como vai ser no futuro próximo? O capitalismo tem um impacto muito forte nos Guarani e Kaiowá. Por exemplo: ele vai neutralizando a inabilidade da divisão, da coletividade, da construção, por quê? O capitalismo é individual. O Guarani e Kaiowá é coletivo. O coletivo é a base para reconstrução do *tekoha*, que é o que eu falei anteriormente. O coletivo é o caminho da reconstrução do *tekoha*.

Se é individual, então volta à estaca zero. E viver no capitalismo, ele exige individualidade, indivíduo mesmo. Você vai no shopping, vai na cidade, come. Tudo é individual, você paga sua conta, só seu, só meu. Eu percebo aqui, a gente vive aqui na cidade um pouquinho, percebo isso. “Eu estou bem, está tudo bem”, o restante não importa. O Guarani e Kaiowá não, somos coletivos. É uma rede, uma conexão. Por exemplo, a recuperação da roça a gente está constituindo a partir da ativação das redes das roças, a rede das casas de rezas. Isso é a resistência, a resistência é a reconstituição das redes de relações, como no passado. Porque no passado tinha o Panambizinho, tinha o pessoal de Lagoa Rica, pessoal lá da região, as vilas que ficam na saída para Campo Grande. Tudo lá era aldeia, então é uma rede, cada um tinha um ritual, cada um visitava o outro.

E essa rede não é a visita, é o fluxo das plantas medicinais, remédios, valores. Ou seja, o capital do *tekoha* era um constante

fluxo. E esse processo fluxo produz *Ka'aguy rusu*, que é a grande floresta.

A floresta é quando cada célula de florestas da nossa residência vai se conectando, produzindo uma grande floresta. A floresta não é natural, a floresta é produto das relações Guarani e Kaiowá com a terra, com as divindades. Essa rede é que precisa retomar para contrariar, para contrapor o capitalismo. Uma rede de relações coletivas que se coloca diante de uma onda que vai destruindo esse processo.

Resistimos nos alimentando das relações coletivas. Como combater o capitalismo? Resistir coletivamente

**Eliel, quando você estava falando sobre as reservas, você falou dos *ãnguéry*, que vão, de algum modo, consumindo os corpos. A gente poderia comparar o sistema capitalista com a ação dos *ãnguéry*?**

Pode ser. Na verdade, o *ãnguéry* já é o resultado que o sistema capitalista deixa nas pessoas. O sistema capitalista seria uma espécie de um ser, um organismo que vem, como a pandemia. E o *ãnguéry* é resultado disso, ele se tornou isso, ele deixa isso. Com as pessoas contaminadas ele vai se alimentando dos valores tradicionais, da humanidade. Valores fundamentais, como solidariedade, coletividade, essas coisas. Quando você vê um mendigo na rua e você não liga pra ele, então você já não é mais humano. Mais ou menos essa linha.

O *ãnguéry* é produto do próprio sistema. A gente sempre fala do *karai*<sup>24</sup>, nem fala do capitalismo, fala do *karai*. Engloba tudo. A gente vai refinando o pensamento e diz que é o sistema capitalista. Mas, é o *karai* que vai se sobrepondo e se alimentando dos valores e deixa o sujeito ausente desses valores e vira *ãnguéry*. Um ser que não tem o ser humano dentro, ele vive, mas sem humanidade.

E isso acontece dentro da aldeia, você vai na aldeia e vê um monte de gente, literalmente, bêbado, o dia inteiro. Fica assim,

<sup>24</sup> Termo kaiowá para se referir aos não indígenas.

sem perspectiva, daí aparecem as violências, as mulheres acabam violentadas, crianças. Muito forte essas coisas acontecendo nas reservas. Sem perspectiva é difícil mudar isso. A mudança vem das novas gerações, não dessas pessoas que já produziram essas gerações de *anguéry*.

**Na sua tese você também fala dos conhecimentos homogeneizantes da sociedade não indígena em contraposição aos conhecimentos múltiplos e variáveis dos Kaiowá e Guarani. Você poderia falar um pouco sobre esse tema?**

Sim. O que é conhecimento? Para nós conhecimento é... se você conhece uma determinada planta, você vai aprender que dia ela nasce, qual época. Qual época da floração, qual época da fruta, você conhece ela. Você conhece uma determinada fruta na floresta, você vai saber a mesma coisa. Então juntando vários conhecimentos, é a floresta, diversidade de conhecimento.

Mas, o conhecimento, ele é produzido quando a própria floresta se deixa ser conhecida. Então o conhecimento é resultado das relações com o *tekoha*. Isso significa multiplicidade, porque as florestas não são iguais. Você vai saber o horário em que o tatu vai sair, época de acasalamento, reprodução, vai respeitar isso. Época da caçada, temporada de peixes, aves. E nesse contexto, nossa vida se organiza.

Por que como você vai pescar num dia que não é época da pescaria? Então você começa a entender o calendário, todo tipo de calendário, e o tempo daquele lugar, o *ára*. Você vai fazer uma leitura desse *tekoha* claramente. Você olha no vento, na lua, na nuvem. O que vai acontecer, climatologicamente, né? Você olha se o tempo está meio nebuloso, o ar está com um sinal, alguma coisa. Você começa a obter uma interpretação. É como você ler a partitura de uma música, você olha, se você não sabe, é tudo igual. Mas quando você conhece as notas das partituras, você tem uma leitura, assim também é o *tekoha*. Bom, aí então o conhecimento

é múltiplo e o conhecimento também é a partir dessas relações. Você vai entender toda a característica do *tekoha*, mas através de você entender o conhecimento, você vai entender o mundo dos guardiões. Porque a natureza, essa palavra natureza, ele tem o olhar. Ele tem o conhecimento. Mas você vai penetrar na natureza para entender através do olhar da natureza. Através do olhar das florestas.

Tem uma palavra que eu usei *hesapyso*, o olhar estendido. Eu enxergo até aqui, determinada árvore, ele também tem uma visão, os guardiões. Então o rezador que enxerga, ele vai, como um parasita, ele vai entrando nela, o olhar é ampliado. Então você começa a entender a multiplicidade do olhar do *tekoha* através da mediação entre o nosso mundo e o mundo dos guardiões. Então, a amplitude do nosso olhar, do nosso conhecimento, é também através do *teko*. Um pouco nessa linha que eu quis dizer esses olhares estendidos e conhecimentos múltiplos né, entender a leitura do *tekoha*, um pouco nessa linha.

Sobre o conhecimento homogeneizante, é um conhecimento que se impõe ao outro, ele impõe. No conhecimento tradicional você busca entender o conhecimento do outro para compor o seu e assim compor o seu corpo. Por isso o pessoal fala: o *tekoha* é nosso corpo, porque ele vai fazer parte da rede que estamos em toda sua extensão.

E o conhecimento homogeneizante não, ele vai se sobrepondo, traduzindo ele naquilo que ele quer, ele não quer entender o seu lado. Ele quer impor. Essa imposição, ela vai apagando essa diversidade, ela vai traduzindo. Vamos classificar a floresta como floresta tal, árvore tal, vegetal tal. Você vai tornando o sujeito em mero objeto, sem vida. É uma imposição, ele vai impondo e vai enquadrando na visão desse conhecimento homogeneizante. Por que homogêneo? Homogêneo no sentido que está dominando, vai se sobrepondo em tudo. Só que de uma forma só, não é múltiplo, mas de uma forma. Não é das múltiplas formas.

## **Poderia falar um pouco mais sobre as retomadas indígenas? Como você tem pensado as retomadas territoriais Guarani e Kaiowá?**

Na minha percepção, a retomada é a busca do nosso tempo-espaço original como referência na construção do hoje. Na aldeia, na retomada, porque na reserva é inviável. Na retomada sim, pelo menos tem perspectiva. A reconstrução do *tekoha*, na retomada, não está na retomada só daquela área, mas na origem do tempo. O *tekoha* está trazendo esse referencial, a busca da reconstrução do *tekoha* na sua totalidade.

Como eu falei no início, os guardiões daquele lugar precisam retornar, mas ela não vai buscar os guardiões sem ter conhecimento. Então ela tem que buscar a origem. E nesse processo da reconstrução ela vai recompondo as desconexões que tinham, para gerar uma conexão maior. Ou seja, é uma construção.

Para você construir uma casa você não tem esteio, você não tem o sapé? Você vai juntando cada um para você criar uma casa, é a mesma coisa o *tekoha*. Na retomada você retoma os caminhos originais, os guardiões para que a gente possa construir a possibilidade de construir o *tekoha*. E construindo a retomada, tendo um *tekoha*, ele vai também recuperar o Guarani e Kaiowá como um todo. Através do *tekoha* o Guarani e Kaiowá se recupera, através das memórias tradicionais e assim você edifica a cultura. Então o passado é o futuro, nessa linha.

### **E qual a importância do *teko araguyje* para as retomadas?**

É exatamente isso, porque ele é produto disso. É assim que se constrói a perfeição *araguyje* na retomada. A busca não tem uma chegada, o importante é o processo da busca. Nessa busca sucessiva você cria um caminho. Daí você vai buscando melhorar a aldeia, produzir *tekoha*. Você vai. Chega um ponto que você olha nossa trajetória e vê “nossa, o meu caminho é tão interessante, tão bonito, muito legal.” Se torna *araguyje*, se torna

o tempo-espaço já pleno, chega a um nível de perfeição. E se tiver uma possibilidade de reza, casa de reza e tudo mais. Inclusive é possível se tornar, eu acredito, retomar de fato o contexto todo Guarani e Kaiowá. É a busca, né?

**Na sua tese de doutorado você fala da importância de uma figura central na organização das retomadas, o *jekoha*, que aparece como alguém que levanta e puxa as retomadas. Podemos pensar numa relação entre a educação escolar indígena e a formação de novos *jekoha*, que devem atuar no futuro?**

Exatamente. *Jekoha*, na verdade, é um sustentador. Aquilo que eu falei no início, o que é *jekoha* para mim? *Jekoha* é quando você vive naquele contexto que é o tempo-espaço, ára. Estava falando da Unidade Experimental, as pessoas já não estão mais lá. Mas elas viraram sementes. A gente se torna como semente.

Você cria uma FAIND, perfeita, uma busca, uma conquista política, é uma fruta, como uma fruta. Dentro da fruta não acontece um evento muito interessante? Dá para virar um doce, uma fruta gostosa. Mas pra isso ele passar pelo processo do *aguyje*, que é um processo de amadurecimento da fruta. Começa um grãozinho e vai, amadurece. Amadurece e vira um *tekoha* perfeito para aquela semente. Só que aquela fruta não fica eternamente madura, ele tem que explodir ali. Explode e a semente... o *tekoha* um dia tem que acabar. É a condição humana, o *tekoha* acaba um dia. Isso é fora do sistema capitalismo que estou dizendo, e as sementes pulverizam. As sementes são as pessoas, organismo que tenta reproduzir o próprio *tekoha* no espaço.

Esse é o *tekoha*, a construção sucessiva do *tekoha*. E a gente, as pessoas que conviveram naquela época e quem tenta reproduzir agora, essas são as grandes lideranças. Esse é o *jekoha*, a semente é o *jekoha*, que sustenta. Por que, o que que é *jekoha*? *Jekoha* são pessoas constituídas nas energias e na substância daquele *tekoha*,

daquela fruta. Então como a fruta, a semente dela vai produzir outro tipo de espécie de fruta? Não tem como, ele vai produzir só daquela espécie.

Então a nossa experiência de determinado *tekoha*, isso que nós temos que ver nos grandes rezadores. Os rezadores de hoje são sementes de um determinado *tekoha* no passado, e ele tenta reproduzir agora esse *tekoha*, agora. Esse é o futuro né, um pouco nessa linha de reflexão.

**Na sua tese você fala que a retomada garante o direito da diferença dos Guarani e Kaiowá. Poderia falar um pouco sobre isso?**

Sim. Na retomada, ela tem uma ausência da política, menos influência da política de Estado, na retomada ela é um pouco mais rarefeita. Então ela é mais livre, parece que têm algumas retomadas mais livres, mais distantes um pouco. O pessoal reclama, tudo bem, reclama “Ah, não tem assistência, falta disso, e tal”. Na retomada as pessoas também reproduzem a fruta que eu te falei agora, da reserva, da presença do Estado, da política pública, que é muito forte, integracionista.

Mas na retomada aparecem coisas autênticas, as roças tradicionais. A diversidade é mais possível na retomada do que na reserva. Porque a reserva está realmente enquadrada no modelo de política integracionista mesmo, de assistência muito forte.

A dependência do Estado na reserva é muito grande, na retomada é mais livre e pode, quando acontece rituais, ser cem por cento livre.

**Na atualidade, quais são as principais ameaças aos Guarani e Kaiowá e aos territórios tradicionais?**

Ameaça. Eu vejo uma grande ameaça, com todas as violências, assassinatos, que a memória pode não se encontrar mais. Memórias. Porque através do *tekoha* original, que ocupa o

espaço-tempo original da *ára ypy*, que está dentro dos Guarani e Kaiowá, se um dia já não existir mais essa memória, é a grande questão, nossa maior ameaça. Quando a maioria dos indígenas já não procura dentro de si o *tekoha*, o jeito de ser tradicional, não encontra mais. Esse é o problema. Essa é a minha preocupação.

Por isso que a escola, a própria retomada, as rezas têm que se impor. Tem que ser cotidianamente feita. Porque senão, um dia, vai ser Guarani e Kaiowá biologicamente, mas quando você vê dentro dele não vai ter mais nada de Guarani e Kaiowá. E isso vai refletindo na importância do *tekoha*, então *tekoha* é que produz o Guarani e Kaiowá. Se não tem *tekoha* não vai ter Guarani e Kaiowá. Vai ter sujeito, pessoas, mas não vai ter conteúdo, o cosmo não vai estar dentro. Cada um de nós tem um cosmo. Então essa é a maior ameaça que tem. É claro, tem ameaça de cotidiano, de morte, de tudo.

Também tem a questão jurídica, de legislação, de desmonte dos direitos indígenas. Isso reflete diretamente nessas questões. Quando anula a demarcação, quando os Guarani e Kaiowá são atacados nos seus direitos, ela vai diretamente nessas questões. Por exemplo, como que o indígena Guarani e Kaiowá vai ser indígena se não tem mais acesso à memória dos ancestrais que está no *tekoha*? Se tem um marco temporal que ataca nosso direito ao território, ao nosso modo de ser. O desmonte dos direitos indígenas ataca os Guarani e Kaiowá, na sua memória, na sua divindade. E não é só o ataque físico, tem pessoas que são atacadas fisicamente, mas também hoje a violência é tão grande que os guardiões também são atacados, eles sentem um mal-estar, é ruim. É como violentar, envergonhar os guardiões, entristecer os guardiões. Essas coisas que acontecem politicamente, o ataque aos Guarani e Kaiowá não é ataque apenas aos Guarani e Kaiowá, mas um ataque aos guardiões, como ocorre quando atacam às florestas. Atacam um monte de coisa que, muitas vezes, não é vista como sujeito, como a água, a floresta, o clima, tudo, tudo. Todos esses elementos têm seus guardiões, quando o direito

indígena é atacado, são atacados também os guardiões. Estamos chegando num nível de violência que é extremo, que você ataca até os espíritos. Imagina as crianças, as mulheres, os jovens, como são atacados.

**Pensando no contexto político que você mencionou agora, essa semana temos eleição, é uma semana importante politicamente. Como você vê a conjuntura política atual em relação aos povos indígenas e as políticas indigenistas?**

Estou com esperança de reverter isso que está aí e isso não significa que está tudo bem. A gente sabe disso, mas esperamos uma configuração política positiva para nós, que esses 4 anos foi totalmente no extremo, no desmonte dos direitos indígenas, na ausência de políticas públicas, na destruição do meio ambiente, da floresta, de tudo. Temos que lutar. E lutar no sentido de que, se existe uma política viável, contexto viável para os povos indígenas, tem que construir essa política. Retomar as experiências anteriores de lutas, no sentido de construir no campo da educação, no campo da política pública, com participação coletiva na construção dos programas de assistência. E, principalmente, é preciso pensar nas estratégias de retomar a demarcação das terras indígenas. É uma luta política que nós temos que fazer para ativar de novo todo processo demarcatório.

Precisamos começar a pensar uma política de gestão ambiental entre os Guarani e Kaiowá. A questão da gestão territorial nas aldeias, a questão da educação, a formação dos professores. Fazer um acompanhamento sistemático de todo o processo de educação escolar indígena, enfim.

Muita coisa para retomar nesse processo todo, e isso exige o protagonismo indígena. Protagonismo é busca, né? Por isso que a gente está aqui neste grande desafio na FAIND, tentando também contribuir nesse processo, fazer política de uma forma coletiva, acho que é isso.

**Muito obrigada, Eliel. Queremos agradecer em nome da Ruris. Agradecemos imensamente pela sua atenção, paciência e generosidade em compartilhar sua experiência.**

Obrigada vocês também por poder relembrar as memórias, eu fiquei emocionado. Muito bom relembrar os momentos assim, de luta. É que assim, o movimento indígena não é movimento duro. Ele cria, ele é humano, tem muita sensibilidade, cria afeto. Nossa caminhada é a nossa trajetória, é um afeto. Então a luta pela educação, pela retomada, pela escola, por tudo, gera afeto. No fim o *tekoha* é lugar do afeto, o *tekoha* é isso. Essa fruta que eu falei é um lugar de afeto, e o outro lado não é.

**Foi um momento especial de poder ouvir e registrar um pouco de sua história. Obrigada pelo tempo, pela generosidade de conversar com a gente. Te ouvindo, podemos pensar na presença dos Guarani e Kaiowá na UFGD como semente de *tekoha*, espalhando *teko* pela universidade.**

---

ELIS FERNANDA CORRADO — Antropóloga do Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica da Defensoria Pública de Mato Grosso do Sul (NUPIIR/DPMS) e Pesquisadora Colaboradora do Centro de Estudos Rurais (CERES) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH/Unicamp). E-mail: ageelis@yahoo.com.br

ALINE CASTILHO CRESPE — Professora de antropologia no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e professora no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFGD (PPGAnt/UFGD). E-mail: ac.crespe@gmail.com