

Rejane Paféj Kanhgóg



MULHERES SEMENTE

INH KÓSÎN VY INH MRÉ KONIN JÉ

Experiências de mães indígenas na
Universidade Federal do Rio Grande do Sul



ABRAPSO EDITORA

MULHERES SEMENTE

INH KÓSÎN VY INH MRÉ KONIN JÉ

Experiências de mães indígenas na
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Rejane Paféj Kanhgág
(*Rejane Nunes de Carvalho*)



ABRAPSO EDITORA

Florianópolis - 2025



A Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO) é uma entidade civil, autônoma e sem fins econômicos que reúne e organiza pessoas dedicadas ao estudo, ensino, investigação e aplicação da Psicologia a partir de um ponto de vista social no Brasil. Desde a sua criação, no ano de 1980, a ABRAPSO busca ensinar a integração da Psicologia Social com outros campos, incentivar e apoiar o desenvolvimento de ações no campo sociocomunitário, bem como garantir o compromisso ético-político de profissionais, investigadores, especialistas e estudantes da área com as populações submetidas a desigualdades e explorações sociais e econômicas, em condição de opressão ou violência de qualquer ordem, contribuindo para a transformação da sociedade brasileira no sentido da justiça e da igualdade.

Todos os anos a ABRAPSO realiza encontros regionais ou nacionais dedicados a mobilizar e estimular a dialogia acerca da Psicologia Social. O seu compromisso com a sistematização e difusão de saberes se expressam por intermédio da publicação de literatura especializada pela ABRAPSO Editora e pela Revista Psicologia & Sociedade.

Site: <http://www.abrapso.org.br/>

Diretoria Nacional da Abrapso – Biênio 2024-2025

Presidenta: Iolete Ribeiro da Silva

Tesouraria: José Fernando de Andrade Costa

1ª Secretária: Suzana Santos Libardi

2ª Secretária: Edinaldo dos Santos Rodrigues

Direção de Comunicação: Caní Jakson Alves da Silva

Direção de Relações Institucionais, Movimentos e Coletivos:

Adriana Eiko Matsumoto e Solange Struwka



ABRAPSO EDITORA

A ABRAPSO Editora é a editora da Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO). Ela busca garantir um dos objetivos estatutários da associação, qual seja, o de “propiciar a difusão e o intercâmbio de informações sobre o desenvolvimento do conhecimento e prática da Psicologia Social”. Assim, ela promove a editoração de obras de Psicologia Social propostas pelos seus associados, Regionais, Diretoria Nacional e profissionais da área, sob a forma de coleções, livros dos Encontros Nacionais da ABRAPSO e obras propostas.

Sua gestão é realizada por uma Editoria Geral e uma Editoria Executiva. A Editoria Geral é selecionada por meio de edital público junto a seus associados, sob responsabilidade de Comissão designada para esse fim. Além disso, a Editora conta com um Comitê Editorial composto por pesquisadores reconhecidos no campo e que contribuem para o desenvolvimento das ações sob responsabilidade da Editora.

<https://site.abrapso.org.br/publicacoes/editora/>

Editor científico

Emerson Rasera

Editora Executiva

Ana Lúcia Brizola

Conselho Editorial

Ana Maria Jacó-Vilela – UERJ;

Andrea Vieira Zanella - UFSC;

Benedito Medrado-Dantas - UFPE;

Conceição Nogueira – Universidade do

Minho - Portugal;

Francisco Portugal – UFRJ;

Lupicinio Íñiguez-Rueda – UAB - Espanha;

Maria Lúcia do Nascimento - UFF;

Pedrinho Guareschi – UFRGS;

Peter Spink – FGV;



A Editora da ABRAPSO utiliza a licença Creative Commons CC BY 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Esta licença permite que os reutilizadores distribuam, remixem, adaptem e desenvolvam o material em qualquer meio ou formato, desde que a atribuição seja dada ao criador. A licença permite o uso comercial.

Design e ilustração de capa

Arnoldo Bublitz

Projeto gráfico e diagramação

Arnoldo Bublitz

Apoio



**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Carvalho, Rejane nunes de
Mulheres semente, inh kósin vy inh mré konin jé:
[livro eletrônico] : experiências de mães indígenas
na Universidade Federal do Rio Grande do Sul /
Rejane Nunes de Carvalho. -- Porto Alegre, RS :
ABRAPSO Editora, 2025.
PDF

Bibliografia.
ISBN 978-65-88473-34-4

1. Ações afirmativas 2. Cultura indígena
3. Educação indígena 4. Mulheres indígenas
5. Povos indígenas 6. Universidades públicas
federais – Brasil I. Título.

25-252261

CDD-371.829

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil : Educação indígena 371.829

Aline Grazielle Benites – Bibliotecária – CRB-1/3129

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
1. CONTEXTUALIZAÇÃO DO PROBLEMA DE PESQUISA	11
2. UNIVERSIDADE, AÇÕES AFIRMATIVAS, PERMANÊNCIA E ESPECIFICIDADES	12
3. ESTIGMAS, VULNERABILIDADE, CULTURA E OS DIREITOS INDÍGENAS	14
3.1 ÍNDIO É TUDO IGUAL	14
3.2 ÍNDIO OU INDÍGENA?	15
3.3 LUGAR DE ÍNDIO É NO MATO?	16
3.4. A CHEGADA DA COVID-19	17
3.5 SAÚDE MENTAL E PANDEMIA: A DOR DA MORTE E O NÃO LUTO	18
4. CORPO, TERRITORIALIDADE E SAÚDE	22
5. PRÁTICAS DE CUIDADO COM O GESTAR, PARIR E RESGUARDAR ENTRE MULHERES KANHGÁG “ÉG KUFY MRÉ KAGAJ FÔ”	25
6. ADOECIMENTO, SOFRIMENTO E CONHECIMENTOS KANHGÁG , BUSCANDO O DIÁLOGO COM OS CONCEITOS DE COSMO PERCEPÇÃO E NORMALIZAÇÃO	27
7. METODOLOGIA	32
7.1 PİN RO NĪ	33
8. A LUTA DAS MULHERES INDÍGENAS NA UNIVERSIDADE	35
8.1. CASA DO ESTUDANTE INDÍGENA: RESISTIR PARA EXISTIR	44
8.2 INH RÉGRÉ FÁG MY JYKRE RÂN RAN (CARTAS ÀS MINHAS PARENTAS)	54
CONSIDERAÇÕES FINAIS	63
REFERÊNCIAS	65
GLOSSÁRIO REMISSIVO	67

INTRODUÇÃO

A Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) foi uma das pioneiras do estado do Rio Grande do Sul a abrir espaço na universidade pública e a criar políticas de ações afirmativas direcionadas para estudantes indígenas. Historicamente, nós, enquanto povos indígenas, exercemos o papel nos bastidores da academia, onde nos configuram como “objetos de pesquisa” ou interlocutores para tradução de conhecimentos ancestrais e saberes tradicionais de nossos coletivos, permanecendo sem acesso às vagas nos cursos universitários. Pesquisadores visitavam as aldeias para fazer seus trabalhos e reforçamos, em várias oportunidades, a necessidade de garantir formas de ingresso e um sistema de cotas para indígenas na academia. Mas, muitas vezes, as pesquisas acadêmicas realizadas não retornavam às nossas comunidades indígenas, sendo essa uma das causas de adoecimento e repulsa.

Territórios tradicionais e suas lideranças indígenas, há muito, cultivavam o sonho de abrir as portas da universidade para nossos povos, por meio de uma política específica. “Afiml, quando a UFRGS abrirá suas portas para o nosso povo?” foi a pergunta que ecoou em setembro de 2004, quando Andila Inácio Belfort, professora **kanhgág** da terra indígena Serrinha/RS, participou da Semana Acadêmica do Programa de Pós-graduação em Educação (Bergamaschi & Kurroschi, 2013).

Entretanto, nada da sociedade dominante nos é permitido sem muita luta e resistência. Um outro exemplo trazido por Bergamaschi e Kurroschi (2013) foi o encontro realizado na UFRGS em dezembro de 2006, em que representantes indígenas discutiram acerca das vagas nos cursos de graduação. Nesse encontro, João Padilha, uma liderança **kanhgág**, dizia que as sociedades indígenas não precisavam da universidade para resolver seus problemas internos, mas ficava cada dia mais marcada a necessidade de ter quadros formados para realizar a interlocução com o mundo dos **fóg** (brancos) e para assumir cargos hoje ocupados por não indígenas na condução de políticas públicas direcionadas aos povos indígenas.

Após a decisão de criar dez vagas anuais para a seleção diferenciada na UFRGS, o movimento indígena indicou os caminhos para a identificação dos estudantes indígenas, bem como para a elaboração de uma política de permanência. Iracema **Gatên** Nascimento teve papel fundamental, nos dando amor e atenção como mãe, **kujá**¹, parteira e mestra. Para submissão ao Processo Seletivo Específico para Ingresso de Estudantes Indígenas (PSE Indígenas), estudantes indígenas apresentam à universidade uma declaração de sua comunidade de origem, assinada por lideranças locais, afirmando

1 Médico espiritual/Xamã.

seu pertencimento étnico àquele grupo. O edital² não teve alterações desde a primeira publicação, não sendo atualizado, exceto pela mudança de cursos escolhidos por lideranças indígenas a cada ano, contando com a reserva de vagas. Entretanto, passados dez anos, o número de vagas se tornou muito pequeno para o número de indígenas.

A Casa do Estudante Indígena (CEI) UFRGS foi inaugurada em abril de 2022 (Figura 3, 4 e 5). No início de 2022, estudantes indígenas da UFRGS ocuparam um prédio abandonado (Figura 17 a 20) da prefeitura de Porto Alegre como uma forma de pressionar as autoridades para viabilizar a CEI, demanda antiga desse coletivo.

Entre os motivos dessa luta estava a impossibilidade de as estudantes mães conviverem com seus filhos na Casa de Estudantes da UFRGS (CEU/UFRGS) (Figura 6), como será abordado nesta pesquisa. Dentre tantas outras, essas lutas relatadas exemplificam o protagonismo indígena no processo gradual de criação da política de acesso e permanência, instituído na universidade desde 2007.

Apesar do pioneirismo da UFRGS em acolher e diplomar estudantes indígenas em seus cursos de graduação e, mais recentemente, de pós-graduação, o espaço acadêmico, muitas vezes, segue reproduzindo o racismo estrutural da sociedade que o envolve. Ainda há um despreparo da sociedade e, conseqüentemente, da universidade, para valorizar e considerar os saberes indígenas, persistindo a lógica da validade somente dos conhecimentos acadêmicos, uma visão individualista e branca.

Durante as aulas do Curso de Graduação de Psicologia, vemos vários conceitos relacionados aos moldes ocidentais de existência, enquanto a nossa própria existência é contestada. Uma das principais dificuldades assinaladas no meu TCC, intitulado “*Kanhgang Êg My Há: para uma psicologia Kanhgág*” (Carvalho, 2020), foi exatamente a ausência de disciplinas, programas ou conteúdos no Curso de Psicologia que abordassem a diversidade dos povos indígenas e que propusessem um diálogo com nossos modos de vida, nosso **Kanhgang Êg My Há** (o que nos faz bem como *kanhgág*).

O ritmo de produtividade adoeceador da universidade; o uso de textos eurocêntricos de uma sociedade dominante diferentes da nossa forma de pensar e de linguagens muito distintas e de difícil entendimento; os modos individualistas de vida incompatíveis com nossas vidas em coletivo. O contraste entre a visão cartesiana de mundo dos *fôg* e as cosmo percepções³ indígenas; os *fôg* não têm

2 Reserva de vagas para estudantes indígenas foram instituídas a partir de 2008 através da Decisão n. 134/2007 (UFRGS) do Conselho Universitário (CONSUN), que estabelecia a política de Cotas na universidade, com vigor a partir do vestibular de 2008 e mantida pela Resolução n. 268/2012 deste mesmo Conselho.

3 O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmo percepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais.

Cosmo percepção, e sim uma visão de mundo fragmentada e reducionista e essa outra forma de vivenciar o tempo, através da “ditadura do relógio” (Carvalho, 2020), são algumas das situações que ilustram o despreparo da universidade no acolhimento dos estudantes indígenas. Nesse espaço, os estudantes indígenas resistem cotidianamente. Viver o movimento indígena, viver como estudantes é algo muito mais complexo do que uma simples escolha, pois tem origem e retorno a uma coletividade. Mesmo na atualidade, temos que comprovar nossa capacidade, articulando nossos modos de viver e lutando para manter nossas especificidades e, ainda assim, sermos validados nesses espaços.

Conforme refletido no meu Trabalho de Conclusão de Curso, nós, *kanhgág* pertencentes ao grupo cultural macro-Jê, possuímos como característica central um sistema dualista, formado por duas marcas complementares que recebem os nomes de *Kamê* e *Kairu*⁴. Esses nomes remetem ao mito de origem do mundo *kanhgág* a partir de dois irmãos gêmeos, os quais criaram todas as formas de vida (os animais, as plantas etc.) e passaram a povoar a mãe terra com seu parentesco extenso e seus descendentes. Enquanto *Kamê* é simbolizado por um traço, uma linha, guerreiros linha de frente, impulsivos, *Kairu* é simbolizado por um círculo, ligados às práticas espirituais, estratégicas. Por exemplo: o sol é *Kamê*; a lua é *Kairu*; a onça é *Kamê*; o macaco é *Kairu*. Seguindo as tradições *kanhgág*, os casamentos devem ser realizados entre indivíduos de metades opostas, isto é, um indivíduo da metade *Kamê* somente poderá se casar com alguém da metade *Kairu*. Os filhos pertencerão à metade paterna: se o pai é *Kamê*, os filhos e filhas também serão da metade *Kamê* (Carvalho, 2020). Somos ensinados que nossos casamentos devem seguir regras, duas metades diferentes que se complementam seguem honrados pelos *jagrê* (espíritos da mata), seguidos pela mãe terra. Caso contrário, punições podem surgir, como foi meu caso.

Ocorre que meu pequeno guerreiro é filho de dois *kamê*. Durante os primeiros seis meses após seu nascimento, *Kafág* chorava incessantemente quando o sol se punha, incansavelmente ele chorava, sentia a dor e a falta de sua metade. “*Kafág* deveria ser *kairu*, por isso a tristeza era noturna”. Essa foi a explicação de quem tem o saber da prática, de um saber ancestral de conhecimentos, possivelmente mais diverso do que muitos filósofos que já ouvimos: minha mãe, Maria *Kairu*. Sabendo que poderíamos perdê-lo, pois seu espírito não estava aceitando ficar junto de nós, resolvemos fazer ritos para que ele permanecesse conosco. Colocamos ele no meio de nós, suas roupinhas jamais poderiam ficar

4 Organização social dos *Kanhgág* é a divisão nas metades exogâmicas, *Kamê* e *Kairu*, que se opõem e se complementam, o Sol é *Kamê* e a Lua é *Kairu*, na tradição *kanhgág* os casamentos devem ser realizados entre indivíduos de metades opostas, os *Kamê* devem casar-se com os *Kairu* e vice-versa. Os filhos, de ambos os sexos, pertencem à metade de seu pai. Esse procedimento contínuo através das gerações estabelece o caráter patrilinear da sociedade *Kanhgág*.

para o lado de fora da casa e eram colocadas ao centro do guarda-roupa em meio às roupas mais usadas e vestidas por nós.

No sétimo dia da sua existência, *Kafág* não saiu do quarto, ficou lá no escuro para que nenhum espírito o visse. Neste dia, o banhamos com ervas medicinais para que os espíritos ruins não sentissem seu cheiro. Minha mãe repetia várias vezes ao dia “*ég mré koni nî kósîn*”, isto quer dizer: “fica conosco, meu filho”. O tempo passou e minha mãe costumava dizer aos poucos: “nosso *kósîn* está junto de nós com os dois pés, e realmente ele ficou.” Hoje tem 10 anos de muito amor e carinho, meu pequeno companheiro, meu guerreiro; em eventos faz questão de realizar falas de abertura ou encerramento. Na sua maioria, expressa falas que, particularmente, me surpreendem e me encantam: “sou *Kafág*, indígena *kanhgág*, acompanho minha mãe em tudo, porque nós, indígenas, somos assim, aonde a mãe vai, os filhos vão junto”.

Trago para o texto pequenos trechos de experiências pessoais, pois são parte da minha vivência como mulher semente *kanhgág*, que não desiste de estar com o seu *kósîn*, e como estudante indígena que passou pela experiência de estar na selva de pedras (cidade) e na universidade com seu filho. Nesse espaço da universidade, retomado como território indígena a partir da nossa presença enquanto coletivo, experienciamos as mesmas adversidades, sofremos em nossos corpos as violências do pré-conceito⁵, da discriminação e do racismo que estrutura a sociedade dominante. Enfrentei diversas dificuldades, debati incansavelmente pelos meus direitos junto a outras mulheres indígenas, mães e estudantes em uma universidade pública, sem desistirmos de estarmos com nossos filhos.

Dados apurados pelas autoras Bergamaschi e Kurrosch (2013) apontam o crescimento da busca feminina pelo ensino superior, em especial no ano de 2012, em que tivemos 48 mulheres indígenas inscritas no processo seletivo, em comparação com os 31 do sexo masculino. Esses números, com o passar dos anos, foram se ampliando ainda mais. O ingresso na universidade faz com que muitas mães indígenas tivessem que deixar os filhos aos cuidados de outras pessoas na comunidade, gerando sofrimento e ansiedade e, mesmo assim, os dados mostram que ter filhos não é um empecilho para continuarem os estudos. No entanto, o fato de não haver uma estrutura que possibilite a vinda de toda a família para perto da universidade, dificulta a permanência das estudantes indígenas que já são mães, pois, para se manterem na universidade, terão que passar dias e até semanas distantes de suas aldeias. No modo de vida e na educação indígena é incomum a separação, principalmente enquanto seus filhos são pequenos.

São várias as pesquisas que apontam a questão do sofrimento das mães estudantes indígenas na UFRGS (Bergamaschi & Kurrosch, 2013; Brito, 2016; Carvalho, 2020; Domingos, 2016; Garcia, 2019). No entanto, nada foi feito ou

5 Como me refiro à noção de preconceito neste texto.

adaptado na universidade para acolher nossas diferenças. Bergamaschi e Kurrosch (2013) constataram que há uma prática acadêmica que “timidamente” está se modificando, mas isso está longe de reverter todo o sofrimento que carregamos ao longo da nossa formação. São inúmeras as situações que configuram tensões e conflitos, principalmente relacionados às diferentes temporalidades, a qual chamo de “ditadura do relógio” (Carvalho, 2020), que nos impõe essa homogeneização dos tempos e dos espaços de aprendizagem na academia, uma espécie de normalização disciplinar dos nossos corpos.

Temos convicção que esse é um processo que só pode ocorrer na relação, na vivência efetiva e afetiva, como temos tentado mostrar, principalmente enquanto mães estudantes indígenas na UFRGS. Dentro das universidades, enquanto estudantes indígenas e mães, nossos filhos encontram-se em segundo plano ou ao menos é o que parece ser desejado que aconteça. Ao chegar na selva de pedras, nos é imposto agir como *fóg*, algo que de modo algum acontecerá. Não somos da floresta, somos a floresta.

Durante minha graduação, duas indígenas gestantes tiveram complicações com seus bebês. Uma de nossas *kanhgág* ficou internada com seu filho *Penfág* durante três meses e vinte dias, no hospital, com micrognatia, definida como a deformação da mandíbula inferior menor do que o normal. Nosso segundo guerreiro, *Gokánh*, nasceu com uma parte da cabeça inchada, como se estivessem tentando arrancá-lo do ventre de sua mãe. Em nenhum desses casos, nossos *kujá* ou parteiras foram acionados. Conversando com as minhas parentes, chegamos a uma conclusão: a energia ruim dos *fóg* que nos cercava e a nossos filhos na casa de estudantes estava nos afetando. Era o *kanê kórég* (olho ruim) daqueles que não nos querem ali, prejudicando até mesmo o desenvolvimento na gestação das parentes que ali resistem para dar um futuro melhor para seus filhos, pois eles são nossa semente. Esse sofrimento vivenciado junto às parentes compõem um capítulo importante nos desafios enfrentados por uma mãe indígena na universidade (Carvalho, 2020).

Aprendemos que a maternidade é algo sagrado, levamos nossos filhos para a mata, ensinamos como pedir permissão à floresta ainda na barriga, carregamos nossos pequenos depois de nascidos em cestos, em lenços pendurados nas costas, nos seios, pois em nenhum momento se separa mãe e filho, não escondemos nada, falamos de tudo, e sobre tudo. Ao contrário do que é falado na selva de pedras, não produzimos menos por termos que amamentar, nossos filhos estão em todos os espaços onde estamos, não se terceriza esse cuidado, sem falar que estamos menos preocupadas se nossas crianças estão sob nosso olhar.

Trago essa reflexão, pois me propus a pensá-la como um tema de pesquisa de mestrado no campo da psicologia social: os adoecimentos causados pela separação de mães e filhos, algo que não se separa. Por isso, escolhi como

problema de pesquisa a situação vivenciada pelas mães indígenas estudantes na UFRGS, principalmente as moradoras de casas de estudantes. Sobre ele, buscarei refletir a partir do que chamo de psicologia *kanhgág*. Tendo em vista as diferentes cosmologias e modos de viver dos *fóg* e do povo *Kanbgág*, questiono os entendimentos de sofrimento e adoecimento de mulheres indígenas que são mães e têm seus filhos afastados por políticas de moradia universitária durante a formação acadêmica.

1. CONTEXTUALIZAÇÃO DO PROBLEMA DE PESQUISA

Com as ações afirmativas, pessoas indígenas passaram a cursar diferentes graduações e pós-graduações na universidade. Junto com a entrada dessas pessoas, elas também trazem seus modos de vida e concepções de mundo, que muitas vezes entram em conflito com a vida universitária. A partir da minha própria experiência como pesquisadora, mãe, *Kanbgág* e estudante na UFRGS, passei por situações de sofrimento por me ver obrigada a me separar do meu filho durante a graduação. Esse trabalho se justifica pela perspectiva indígena, principalmente de mulheres *Kanbgág* estudantes acadêmicas que frequentam a universidade, e não têm suas vozes e cosmo percepções⁶ considerados na formulação de políticas universitárias. Assim, a dissertação propõe um diálogo sobre as diferentes temporalidades e modos de vida, como o *Kanbgang Êg My Há* (o que nos faz bem como *kanhgág*).

O trabalho tem objetivo de refletir sobre a situação vivenciada pelas mães indígenas estudantes acadêmicas na UFRGS, visando subsidiar a elaboração de propostas que considerem os preceitos do que chamo de Psicologia das florestas, para compor ações afirmativas adequadas à nossa realidade. Além disso, pretende propor um diálogo sobre as diferentes temporalidades e modos de vida, como o *Kanbgang Êg My Há*, para que cada vez mais as políticas universitárias, disciplinas e programas de diferentes cursos, principalmente o do curso de psicologia, compreenda e possa adequar seu currículo para a abordagem de outras experiências de vida e maternidade. A dissertação também tem o intuito de trazer vozes de mulheres indígenas que tendem a ser silenciadas em nossa sociedade, valorizando seus conhecimentos.

6 Socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí formulou essa expressão cosmo percepção para mostrar que a percepção está para além da visão, no livro “A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos” publicado originalmente em 1997 oferece uma nova maneira de compreender o papel social da mulher. O termo “cosmovisão”, que é usado no ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmo percepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais.

2. UNIVERSIDADE, AÇÕES AFIRMATIVAS, PERMANÊNCIA E ESPECIFICIDADES

Ao falar da universidade, não posso deixar de relembrar, junto aos parentes e pesquisadores da área, o passado sombrio e a relação colonial que as instituições de ensino têm com os povos indígenas no Brasil. Essa questão não é central na dissertação, mas trago alguns trabalhos para pensar sobre a relação da universidade com estudantes indígenas. Segundo Bergamaschi, Doebber e Brito (2018), as escolas surgem nos territórios para cristianizar indígenas, desvalorizando línguas, conhecimentos e modos de vida. Hoje em dia, há legislações específicas que conferem o direito à diferença e a escolas de educação diferenciada, com especificidades dos povos indígenas. Com o crescente número de escolas em aldeias, mais indígenas se interessam por continuar os estudos em universidades.

Somente em 1988, com a Constituição Federal, que o país rompe com a ideia de integrar indígenas na sociedade nacional. Apesar disso, Bergamaschi, Doebber e Brito (2018) dizem que só na década de 2000, principalmente com o ProUni⁷, houve maior abertura para estudantes entrarem nas escolas privadas. Posteriormente, foram instituídos programas de ações afirmativas através da Lei Federal de licenciaturas interculturais n. 12.711/2012.

Na UFRGS, as reservas de vagas para estudantes indígenas foram instituídas a partir de 2008 através da Decisão n. 134/2007 do Conselho Universitário (CONSUN), que estabelecia a política de Cotas na UFRGS⁸, com vigor a partir do vestibular de 2008 e mantida pela Resolução n. 268/2012⁹ desse mesmo Conselho. Schweig e Schaan (2020) ressaltam que há milhares de indígenas no Rio Grande do Sul e que apesar de ter sido uma vitória do movimento indígena a conquista da reserva de 10 vagas anuais para estudantes indígenas, tinha-se esperança de que esse número fosse aumentando gradualmente. Segundo Gersem Baniwa Luciano (Luciano, 2010 citado por Brito, 2016), são inúmeras as razões que levam indígenas a entrar no ensino superior:

7 Programa Universidade para todos

8 Disponibilidade de 30% das vagas gerais do vestibular ao acesso de estudantes oriundos de escolas públicas e deste público um percentual de 50% para estudantes autodeclarados negros. No que tange aos estudantes autodeclarados negros, a despeito do que reivindicava o movimento negro, preconizou o caráter social e num plano adjacente o caráter racial, uma vez que esse estudante deve ser oriundo de escola pública.

9 A maior inovação desta decisão foi a criação da Coordenadoria de Acompanhamento das Ações Afirmativas na UFRGS, com *status* de pró-reitoria e possuindo estrutura própria, constituída por um coordenador, um vice-coordenador e um conselho consultivo, composto por oito áreas de conhecimento da universidade e por representantes docentes, técnicos-administrativos e discentes, e representantes da sociedade civil ligados às ações afirmativas. Essa ação traz outro patamar à política de cotas na UFRGS.

[o] interesse dos povos indígenas pelo ensino superior está relacionado à aspiração coletiva de enfrentar as condições de vida e marginalização, na medida em que veem a educação como uma ferramenta para promover suas próprias propostas de desenvolvimento, por meio do fortalecimento de seus conhecimentos originários e do incremento de suas capacidades de negociação, pressão e intervenção dentro e fora de suas comunidades. (Luciano, 2010 citado por Brito, 2016, pp. 41-42)

Trabalhos como os de Schweig e Schaan (2020), Bergamaschi, Doeber e Brito (2018), Domingos (2016), Garcia (2019) e Brito (2016) analisam a questão dos estudantes indígenas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, trazendo experiências de mães e mulheres indígenas dentro dessa universidade. Os trabalhos, realizados em diferentes períodos e em distintas áreas de conhecimento, abordam o sofrimento e as vivências de mulheres e mães indígenas que são atravessadas pela rotina e por políticas universitárias.

O antigo lugar de moradia (Casa do Estudante Universitário — CEU) dos estudantes acadêmicos coloca inúmeras questões que trazem sofrimento aos indígenas, tendo em vista sua relação com o território e com os parentes. No entanto, conforme Schweig e Schaan (2020), universitários se sentem sem escolha, pois os territórios são distantes e as passagens intermunicipais são caras. Essas inúmeras experiências diferentes podem se refletir em exclusão, processos de diferenciação e mal-estar físico, mental e espiritual. Os autores também afirmam que a universidade tem um caráter “inclusivista”, ou seja, os indígenas podem acessar a universidade, mas isso não pressupõe mudanças e aberturas da instituição para receber esses alunos. Assim, a universidade é território indígena, ao mesmo tempo em que separa os mesmos de sua territorialidade.

A universidade deveria ser um espaço de acolhimento, de apoio e de incentivo às diferenças e que aprende com elas, pois é a partir da pesquisa da diversidade que ela se torna pluriversal¹⁰. Em outras palavras, colorindo a universidade com conhecimentos interculturais. O domínio do paradigma eurocêntrico nas ciências explica o distanciamento de saberes ancestrais que, historicamente desfavorecidos, tentam resgatar suas respectivas relações com a selva de pedras que nega a essência e desrespeita os modos de ser e de viver indígenas. Em algum momento teremos voz e deixaremos ecoar os saberes de um povo, colorindo com urucum e jenipapo e descolonizando corpos.

Neste sentido, é importante salientar que a experiência, da universidade retomada como território indígena, no contexto das organizações indígenas, é de extrema importância. Por ser determinante na expectativa de continuidade dos estudos, como também no sentido e nos rumos de pesquisas acadêmicas, no

10 Aza Njeri, pesquisadora e professora de África e Afro diáspora, explica o significado de uma educação pluriversal, que reconhece todas as perspectivas como válidas, sem eleger um único ponto de vista.

desejo de, cada vez mais, contribuir na consolidação da atuação das instituições em relação às comunidades e aos povos indígenas, a partir da qualificação acadêmica alcançada, disseminando conhecimentos ancestrais.

3. ESTIGMAS, VULNERABILIDADE, CULTURA E OS DIREITOS INDÍGENAS

O último censo realizado em 2010 (IBGE) revelou alguns dados importantes sobre a população indígena no Brasil. Somos 896 mil indígenas falantes de mais de 274 línguas distintas e 305 etnias, e o novo censo muito provavelmente nos trará algo mais próximo da realidade, pois hoje somos muito mais. De maneira oposta do que muitos acreditam, o número de pessoas indígenas sobe a cada ano, hoje é proporcional a 0,4% da população nacional.

Por muitos séculos, éramos vistos como uma existência frágil, atípica e transitória, que desapareceria com o passar do tempo, inevitavelmente, seja por meio de violências premeditadas como escravidão, extermínio por epidemias, ou por políticas de aniquilação como aquelas desempenhadas por missões religiosas e pelo Estado dominante.

Ainda permanece na sociedade um imaginário controverso sobre os povos originários que remete a sua existência ao passado, a lugares afastados e a um estereótipo típico do pensamento eurocêntrico/colonial: o “índio” como um ser primitivo, infantil e atrasado, o “índio” despido, de cabelos lisos e cocar, sem diferença entre as especificidades culturais de cada etnia e para sempre congelado no tempo. Como consequência desse imaginário empobrecedor, que reproduz a ideia de que indígenas são todos iguais, suas identidades são constantemente apagadas e negadas.

A ideia do indígena isolado e o ideal fenotípico (olhos puxados, cabelos lisos, por exemplo) funcionam como máquinas de extermínio e reprovação cultural, que negam o reconhecimento ao indígena de “carne e osso”, dificultando a sua existência a partir dos seus modos tradicionais de vida, a luta pela terra e o acesso aos seus direitos.

Os tempos mudam e nós indígenas também. Mas continuamos lutando pelo direito de existência e respeito à cultura viva. Se você, fôg, não é mais igual ao seu tataravô, por que nós, enquanto indígenas, também não podemos mudar? Agregar novos hábitos, como usar roupas ou tecnologia, não nos faz menos indígenas. Continuamos lutando para manter nossas identidades e culturas.

3.1 ÍNDIO É TUDO IGUAL

Um dos problemas mais recorrentes no modo como os povos indígenas costumam ser notados pela sociedade dominante é a expectativa de semelhança

entre os povos, ou seja, de que do sul ao norte os brasileiros “índios” são todos idênticos. Quando concluímos que existem no país mais de 305 etnias indígenas hoje, estamos afirmando que cada etnia tem suas especificidades culturais, um modo de ser, viver e estar, projeto esse que é reafirmado constantemente para as gerações que estão por vir, sementes ancestrais.

Compreender a realidade dos povos indígenas implica o reconhecimento de que possuímos comportamentos específicos para tratar conflitos internos e externos. As práticas em nosso território são diversas, assim como as perspectivas particulares de noções de saúde, corpo e doença. Formas de estrutura social múltiplas com diferentes princípios de representatividade e liderança.

Além de organizar as formas de atenção à saúde, principalmente de agravos transmissíveis, ISTs, hepatites virais, tuberculose entre outros, é preciso dar importância a essas diferenciações e concepções de corpo/território, sexualidade e relações de gênero, modos de vida e formas de cura.

3.2 ÍNDIO OU INDÍGENA?

Do meu ponto de vista, a palavra índio perdeu o seu sentido. É uma palavra que só desqualifica, remonta a preconceitos. É uma palavra genérica. Esse generalismo esconde toda a diversidade, riqueza e humanidade dos povos indígenas. Quando a gente usa a palavra índio, estamos nos reportando a duas ideias. Uma é a ideia romântica e folclórica. É isso que se comemora no dia 19 de abril. Aquela figura do desenho animado, com duas pinturas no rosto e uma pena na cabeça, que mora em uma oca em forma de triângulo. Há a percepção de que essa é uma figura que precisamos preservar, um ser do passado. Mas os indígenas não são seres do passado, são do presente.

A segunda ideia é ideologizada. A palavra índio está quase sempre ligada à preguiça, selvageria, atraso tecnológico, a uma visão de que o índio tem muita terra e não sabe o que fazer com ela. A ideia de que o índio acabou virando um empecilho para o desenvolvimento brasileiro.

As pessoas ainda pensam que índio e indígena é a mesma coisa. Não é. O próprio dicionário diz isso. A palavra indígena diz muito mais a nosso respeito do que a palavra índio. A palavra índio gera uma imagem distorcida. Já indígena quer dizer originário, aquele que está ali antes dos outros. (Munduruku, 2016).

A palavra “indígena” tem sido cada vez mais utilizada nos últimos anos, diz muito mais a nosso respeito do que a palavra “índio”. Indígena quer dizer originário, enquanto “índio” é considerado um termo raso e pejorativo, pois foi utilizado pelos colonizadores europeus para se referir ao erro histórico do descobrimento do Brasil, remete a estereótipos preconceituosos associados aos povos indígenas, como preguiçosos ou como selvagens.

Respeitar o termo “indígenas” é considerar a identidade dos povos originários, com suas especificidades, que não são homogêneos e possuem suas próprias intitulações. É reconhecer como parte da diversidade cultural brasileira ancestral.

Perante os problemas enfrentados pelos povos originários, a Constituição Federal de 1988 assegurou, em seu Capítulo VIII, conhecido como Dos Índios, no Art. 231 — direito a viver de acordo com a sua própria organização e cultura, cabendo ao Estado brasileiro respeitar os seus costumes e especificidades culturais e demarcar os seus territórios que foram roubados.

A discussão sobre a utilização dos termos “indígena” e “índio” é de extrema importância, pois tem um impacto ligado diretamente à forma como somos percebidos e tratados na sociedade. É importante que todos nós tenhamos consciência da importância de valorizar a diversidade cultural brasileira e de respeitar as diferentes formas de autoidentificação de cada povo para, desse modo, contribuir para uma sociedade mais justa.

3.3 LUGAR DE ÍNDIO É NO MATO?

Nos últimos anos cresceu surpreendentemente o número de indígenas em universidades no Brasil

Tabela 1- Censos da Educação Superior, anos 2010-2018

2010	2018
De acordo com o Centro Indígena de Estudos e Pesquisa (CINEP), em 2010 havia cerca de dez mil indígenas no Ensino Superior, dos quais 100 matriculados em cursos de pós-graduação.	Quase uma década depois, em 2018, o Censo da Educação Superior, produzido pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP) indicou a existência de 57.706 estudantes universitários indígenas.

Fonte: INEP

Essa nova presença nas universidades tem promovido inúmeros episódios de pré-conceito, racismo e violências diversas, que acabamos nos questionando o porquê de buscar o Ensino Superior.

Na madrugada de sábado, dia 19, o estudante de veterinária Nerlei Fidelis, indígena Caingangue e cotista da UFRGS, foi agredido por um grupo de rapazes que, segundo testemunhas, seriam estudantes de engenharia daquela universidade e mais um estudante da PUCRS. A agressão se deu diante da

moradia estudantil da UFRGS, no centro de Porto Alegre. Segundo Nerlei, tudo aconteceu quando o grupo de rapazes começou a provocá-lo dizendo 'o que estes indígenas estão fazendo aí', o que gerou uma discussão e em seguida as agressões. Imagens da câmera de segurança da moradia mostram Nerlei, acompanhado de seu sobrinho Catã, sendo brutalmente espancado a socos e chutes, mesmo caído. *Portal Gedelés* (2016, 23 de março). Indígena Kaingang cotista é espancado na UFRGS.

A violência cometida aponta que aquele “índio” estava no lugar errado, visto que deveriam estar na “floresta”, no “mato”, na “tribo” ou em “buracos”. Essa visão racista parte de um imaginário que não aceita a existência dos povos indígenas associado a lugares de privilégio, negando possibilidades de transitar por diferentes espaços. Com isso, surgem movimentos de resistência de que sim, vamos usufruir de direitos e acessos às instituições oferecidas aos demais “cidadãos brasileiros”.

O censo do IBGE de 2010 mostra que cerca de 36,2% da população autodeclarada indígena encontra-se em territórios urbanos, fora das terras indígenas. Muitas são as razões que levam os indígenas a viver em centros urbanos, como preferencialmente reafirmo, em ‘territórios urbanos’, onde a busca por oportunidades, empregos e educação são um diferencial. Neste ponto, saliento a demora na demarcação dos territórios, o tamanho insuficiente de territórios já demarcados, a violência cometida por invasores do agronegócio, fazendeiros e madeireiros ilegais.

Os indígenas não perdem as suas identidades indígenas por residirem em território urbano. Eles continuam dedicados a suas redes de parentesco extenso, que os conecta com seus territórios de origem, designa suas casas na selva de pedras como ponto de referência para suas famílias, proporcionando acesso a recursos e serviços públicos, ausentes em seus territórios. Na selva de pedras muitos povos constituem bairros indígenas e até mesmo territórios urbanos como a aldeia.

3.4. A CHEGADA DA COVID-19

Com a chegada do vírus SARS-COV2 em Porto Alegre/RS, quase a totalidade dos estudantes indígenas regressou para suas comunidades. Entre Nonoi e duas outras terras próximas, retornaram cerca de 15 estudantes indígenas. Todos respeitaram o isolamento social imposto pelo coronavírus e, por isso, buscaram manter-se informados tanto sobre o que estava acontecendo em suas aldeias quanto sobre o que estava sendo discutido na universidade. Embora a grande maioria estivesse concentrada no interior do estado, tiveram aqueles que vieram de estados distantes, como Amazonas, da cidade de São Gabriel da Cachoeira, e esses também voltaram para suas comunidades.

Em que pese o alívio de poder retornar à aldeia, tivemos dificuldades de dar sequência às atividades acadêmicas à distância, pois o ensino remoto precisa de acesso à internet rápida e outras adaptações que nossos espaços não dispõem. Problemas como a falta de aparelhos eletrônicos, internet ruim, falta de apoio pedagógico e ausência de local adequado, fez com que o ensino remoto para os alunos indígenas fosse extremamente precário.

As dificuldades evidenciaram também os problemas históricos de inclusão dos indígenas ao ensino superior. O ensino recebido ao longo da vida varia muito de território para território, trazendo a carência em relação à cultura acadêmica e a conteúdos acadêmicos, refletindo nas disciplinas introdutórias dos cursos.

Convivemos com a incerteza da conclusão do curso superior. Sem apoio da academia no que diz respeito ao apoio pedagógico, além de termos que deixar disciplinas para mais além por não conseguirmos acompanhar toda a grade curricular. O prazo para formatura fica ainda maior, pois deixar alguns semestres significa prolongar o período de sacrifício na universidade.

3.5 SAÚDE MENTAL E PANDEMIA: A DOR DA MORTE E O NÃO LUTO

A covid-19 acarretou um número elevado de malefícios, perdas e mudanças nos modos de cuidado e despedida, condições essas que dificultaram o processo do luto. Apresento um panorama teórico, indicando elementos presentes na pandemia com potencial para interferir no luto e um levantamento de iniciativas adaptadas a tal contexto.

A pandemia levou a mudanças na forma tradicional de experienciar a morte, demonstrando não só o adoecimento mental ou físico, nos convocando a repensar conceitos e (re)criar perspectivas acerca da morte e não luto, ressaltando a importância da rede de apoio espiritual, coletiva (*kujá*) e saúde mental a partir das especificidades de cada povo.

Fortalecer ações de cunho social e comunitário, reconhecendo os diferentes níveis da diversidade, são demandas que envolvem as vivências peculiares e ancestrais. Objetivo, assim, compreender as singularidades do não luto no âmbito da covid-19. Saliento a importância da criação e da adaptação de estratégias voltadas ao cuidado da saúde mental e espiritual nos processos de luto.

Caixão lacrado, corpos nus envolvidos em uma lona preta, como pedir perdão ao nosso parente, chorar pelos seus?

Esse processo do não luto nos adoeceu e deixou marcas, criando um rastro de tristeza e violência em nossos corpos, trouxe doenças como depressão, ansiedade, doenças essas que eram desconhecidas até então em nossos territórios.

O luto é uma parte em que encerramos um ciclo para iniciar outro e quando não temos acesso a esse ciclo é como se este não terminasse. Por isso, é indispensável serem feitos os ritos como um modo de encerrar esse ciclo.

A pandemia teve consequências muito graves para os povos originários. Nós, enquanto povos indígenas, historicamente estamos enfrentando vírus dos mais diversos, trazidos pelo colonizador, sendo expostos a viroses, em particular a infecções respiratórias como a covid-19.

Viroses e doenças como essas causaram o genocídio de territórios inteiros e contribuíram como parte da história forçada de contatos. Ritos de passagem de um parente têm um papel fundamental em nossa cultura, assim como descrito em meu TCC.

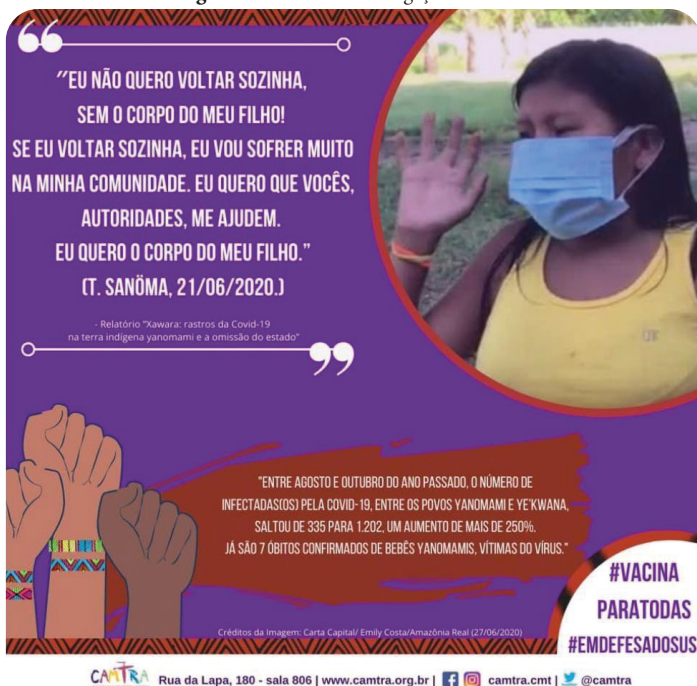
Kikikói (ritual do kiki) é o ritual dos mortos. Os rezadores rezam nos quatro cantos do espaço onde será feito o kikikói, tochas são acesas nos quatro cantos do local com ervas tradicionais, duas tochas são acesas na forma de bloqueio espiritual para que os kujás se preparem. Essas duas tochas simbolizam as duas metades, Kamê/Kairu. Na data do evento as quatro tochas são acesas, sempre representando as metades; o local deve estar bem-preparado, pois ali virão espíritos de vários espaços, mesmo os não chamados. As duas metades Kamê e Kairu separadamente banham suas metades contrárias, ou seja, Kairu banha Kamê e vice-versa. O banho é uma homenagem aos mortos; a família solicita o ritual e os kujás, as parteiras, os kofás da aldeia preparam-se em espírito, colhem as ervas que serão usadas no ritual. Também se usa o kiki para nomear aqueles que ainda não têm nomes tradicionais, seguindo as marcas. À noite, em volta de uma fogueira, com cantos e danças, pinturas com carvão da fogueira e água são feitas para proteger os participantes. Konkéi (cocho) é uma concha benzida da árvore mais forte e mais dura da mata; todos ficam ao seu redor, batidas de sygsy3 são cantados, seu som traz calma, como se fosse uma preparação, todos juntos, pois nesse momento é perigoso se distanciar do grupo. Por isso, nos rituais os kujá vão na frente, porque sem-terra não temos saúde. Além do poder de cura, os kujá têm a capacidade de ver além do presente, ver como será a vida daqueles que compõem o grupo.

Ao amanhecer, quando o rá (sol) nasce, todos se juntam, todas as metades, pois juntas se complementam. Já com as cruzes dos mortos benzidas pelos rezadores, seguem para o cemitério; chegando lá primeiro, Kamê finca a cruz no túmulo, depois kairu, rezas e danças no local seguidas do sygsy3 sagrado em rituais. Na saída, os Kamê saem na frente como manda o ritual, os Kairu os seguem. Ramos são colhidos no caminho como forma de enfeite, chegando ao local, sagrados cantos, danças e rezas em volta da fogueira, kiki é servido a todos, a bebida que simboliza a morte, por isso que quando ingerida faz os vivos se sentirem tão fortes quanto os mortos, depois que todos bebem da bebida da alma dos mortos, konkéi é virado para baixo e assim se encerra o culto dos mortos. (Carvalho, 2020, p. 48)

Preservar tradições milenares espirituais ao longo do processo de contato com a sociedade dominante, a despedida aos mortos é entendida como indispensável para o bem-estar do parente que encerra seu ciclo, assim como sua comunidade.

O texto “*Mães Yanomami imploram pelos corpos de seus bebês*”, publicado em junho de 2021, pelo jornal *El país*, reforça dados aqui apresentados, ao manifestar o desrespeito e o descaso por parte da sociedade dominante para com o sofrimento dos povos originários.

Figura 1. Material de divulgação nas redes



Fonte: Camtra Mulher Trabalhadora, 12 de fevereiro de 2021.

“Sofri para ter essa criança. E estou sofrendo. Meu povo está sofrendo. Preciso levar o corpo do meu filho para a aldeia. Não posso voltar sem o corpo do meu filho.” (mãe yanomami)

A realização das cerimônias fúnebres assegura a separação entre o mundo dos vivos e dos mortos. Acredita-se que os *kuprig* (espírito) dos parentes, voltam em nossos sonhos para inquietar e cobrar as regras ancestrais descumpridas, como já descrito na pesquisa anteriormente mencionada (Carvalho, 2020). É uma questão umbilical entre território e corpo, processo esse que pode perdurar meses, ou até anos, de um *kuprig* em sofrimento, adoecendo também seu território de origem.

A cerimônia tem duração de 24 horas com fogueiras acesas, rezas, ritos, cantos, medicina tradicional, a qual é colocada junto do corpo falecido. Cantos e danças em volta do ente querido que fez a passagem. A comunidade nesse período vive um luto, chora seus mortos, após a fogueira ser apagada é sinal de que os dois mundos já se encontram em sintonia, ajudando assim a ser uma passagem serena. Após esse processo, apenas o silêncio do luto.

Desassistidas pelo sistema genocida, vencemos uma pandemia com recursos de nossa própria cultura, como chás e benzimentos feitos por *kujá*, técnicas medicinais ancestrais milenares.

Cuidados como a quarentena, o distanciamento e o fortalecimento da medicina tradicional, posteriormente a vacina, permitiram que o território ao qual pertencem não sofrêssemos graves impactos. Como a selva de pedras, momento de impactos marcantes fortaleceram os vínculos, inclusive na extração e produção dos *vênhkagtá*. A medicina tradicional nos manteve vivos, além de fortalecer a espiritualidade, o medo foi constante, mas a esperança volta com a vacina.

Em seu livro *A queda do céu*, Davi Kopenawa (2010) relata a morte de sua mãe durante uma epidemia de sarampo. Seu corpo foi sepultado em um local desconhecido até hoje.

Nunca pude chorar a minha mãe como faziam nossos antigos. Isso é uma coisa muito ruim. Causou-me um sofrimento muito profundo, e a raiva desta morte fica em mim desde então...e só terá fim quando eu mesmo acabar. (Entrevista *Jornal online Made for Minds*, 2020)

Ocorreram até hoje o total de:

Tabela 2. Número de casos confirmados e óbitos indígenas por COVID-19, até 2022

63225 Confirmados (SESAI)	893 Óbitos (SESAI)	1289 Óbitos (APIB)*
---------------------------------	--------------------------	---------------------------

Fonte: Página oficial Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Dados atualizados: 15/03/2022

*Os dados da Sesai, obtidos a partir dos boletins epidemiológicos divulgados pelo órgão, não levam em consideração os óbitos de indígenas em contexto urbano.

Os dados ainda são preocupantes, pois, historicamente, somos afetados por doenças e vírus trazidos pela sociedade dominante, sendo os líderes os mais afetados, que se colocam em risco indo para a selva de pedras em busca de melhorias para seus territórios, buscando saúde e educação de qualidade.

A violência cultural expressa nestas situações é manifestada por meio de uma sucessão de fatos que revelam o despreparo dos órgãos competentes em lidar com elas, através de questões éticas e morais.

4. CORPO, TERRITORIALIDADE E SAÚDE

O território é muito importante para os *Kanbgág*. É da terra, dos parentes e de todo o cosmos que a territorialidade se compõe para produzir a saúde. Nesse sentido, quero conversar com textos da antropologia que estudam questões referentes à corporalidade, saúde e territorialidade *Kanbgág*, como Rosa (2011), Marechal (2015) e Schweig (2018). Concordo com Patrícia Carvalho Rosa (2011) quando diz que falar da casa e das doenças é também falar de política e da cultura. Assim, os cuidados com a saúde e com a vida *Kanbgág* implicam uma série de ações que envolvem território, parentes, ervas e relações que constroem e fortalecem o corpo indígena. Essas relações fazem parte do entendimento de saúde *Kanbgág*, de modo que espaços que não permitem que essas relações aconteçam, ou se as relações são permeadas de maus olhados, por exemplo, afetam não só a saúde individual da pessoa, mas de todo o coletivo.

Sergio Baptista da Silva (2014) descreve a cosmo-ontologia *Kanbgág* como um sistema que enfatiza a corporalidade. Esse trânsito dos humanos e extra-humanos possibilita uma relação entre alteridades de diversos domínios cosmológicos com trocas contínuas de propriedades materiais e imateriais entre esses outros. Esses corpos construídos precisam da incorporação de essências e qualidades dos outros seres predados. Essas substâncias/essências/potências incorporadas nos corpos compõem a pessoa *Kanbgág*. Assim, a corporalidade *Kanbgág* vai sendo fabricada a partir dessas relações que vão se constituindo com a família, parentes, colegas, espíritos, animais e plantas. Ao refletirmos sobre essa dimensão do corpo para os *Kanbgág*, estamos falando de relação, de múltiplas dimensões, que é individual, mas ultrapassa a noção de pessoa, envolvendo uma multiplicidade entre corpo, mente, espiritualidade e território.

Todos os grandes princípios de saúde têm um reflexo no território. É de suma importância compreender o conceito de território para que se consiga aplicar, na realidade de um povo, os princípios das políticas de saúde pública: universalidade, igualdade, equidade, descentralidade e integralidade, estão diretamente relacionados à compreensão da ideia de território.

O território é importante para nós, povo *Kanbgág*, porque desejamos nos conectar e nos (re)encontrarmos com a fonte ancestral, fonte essa de todos os componentes necessários à vida e sua autonomia. A alimentação sem veneno, a saúde através dos *v nbkagtâ kanbgág*, recursos financeiros a partir da sua economia tradicional, como a coleta de *mrúr* (cipó) e *vôn* (taquara) para confecção de

artesanato tradicionais, e os conhecimentos e a *kânbró* (sabedoria) dos *kofás*¹¹, isso inclui toda uma espiritualidade ancorada na relação com a *nân gá* (floresta) e todos os seres que nela habitam *pó, goj, ka*, (pedras, água, árvores etc.).

Antes de entender essa relação, é preciso compreender e responder a pergunta: afinal, o que significa território? Um monte de terra legalmente demarcada? Município ou Estado, um local ocupado pelo homem? Uma área subordinada ao poder de determinada autoridade? Não existe um único entendimento, muito menos apenas uma definição. Acredito que com várias pesquisas em constante transformação seja possível entender cada vez mais o território para além da demarcação de fronteiras físicas.

É preciso que na formação de saúde o conceito de território leve em consideração as questões culturais, especificidades e práticas sociais de um povo, para que se reconheça que os sujeitos que ali vivem não são apenas um certo número de diabéticos, hipertensos, gestantes e bebês, mas sim uma ancestralidade inteira, na mãe terra sagrada, nos rios, no canto e dança, nos afazeres e respeitos com a diversidade de cada território, redes de conexão com o visível e o não visível, um forte componente da cultura viva, das linguagens, da subjetivação. Certamente podemos pensar num território mais vivo do que apenas ruas, propriedades e edifícios.

A perspectiva ideológica do conceito de território híbrido entre povos e natureza traz compreensões para além de seu sistema operante moderno, e é a que mais se aproxima das sociedades indígenas. Nesse caso, compreende-se território para sua sobrevivência, como modo de vida, possuindo, portanto, valor de uso ancestral. Traz ainda, um sentido espiritual de corpo, mente, espírito e território, sendo corporalidade-terra, que vai além de usufruir os recursos naturais em benefício próprio e do “ter”, o “ser”.

Na visão do indígena Baniwa (2006), o território é fundamental para as condições de vida no sentido de um bem material como fator de produção, mas também como o ambiente para as diferentes formas de vida. Para ele, o território “é o conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos, tradições que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva” (p. 101). Baniwa (2006) acrescenta que, para os povos indígenas, o território compreende a própria natureza dos seres naturais e sobrenaturais, onde o rio não é simplesmente o rio, mas inclui todos os seres, espíritos e deuses que nele habitam. Para os índios, o invisível faz parte do visível, assim como os não-humanos fazem parte dos humanos. “O mundo dos mortos, dos espíritos e dos deuses não está em outra dimensão cósmica, está na própria natureza que constitui o território indígena . . . os deuses indígenas não existem sem a natureza real e concreta” (Baniwa, 2006, pp. 101-103).

Território indígena é sinônimo de diversidade, cuidado e conservação ambiental. Aproximadamente 80% da biodiversidade do nosso planeta está em territórios indí-

11 Velhos sábios.

genas, ampliando a fauna e flora, protegendo as nascentes, matas e animais das mais diversas espécies com formas de ocupar seu espaço e viver em harmonia com a natureza.

A forma de manejo sobre a biodiversidade tem um papel fundamental na formação de distintas paisagens do Brasil, em todos os biomas, seja no Cerrado, na Amazônia, na Mata Atlântica, no Pampa, no Pantanal ou na Caatinga, usando os recursos naturais de uma forma que não coloca em risco o ecossistema. Além disso, desenvolvendo práticas adequadas de manejo, mostrando a importância para a conservação da biodiversidade brasileira, a exemplo da terra¹² indígena de Mangueirinha, que ainda preserva uma das últimas florestas de araucárias nativas do mundo.

Entretanto não há desafio maior para nós, povos indígenas, que possa se comparar com a imposição da colonização dos desejos, a fim de vencer o individualismo, o imediatismo e a ganância *fóg*; ao mesmo tempo em que saudamos o sagrado da nossa terra, com suas riquezas naturais (minerais, florestais, hídricos etc.). Ser coletiva e sagrada é essencial, alguns a vêem como apenas uma fonte de exploração, sem se importar com as consequências, colocando em risco sua própria existência,

pois **a relação dos indígenas com a floresta é umbilical**. Quando nossas **crianças nascem, enterramos o umbigo na porta da nossa casa**, para que os espíritos dos nossos filhos não sejam capturados pelos vênih-kuprig kórég (espíritos ruins). **O vínculo com o território é tão forte que quando a pessoa morre, ela precisa voltar para sua terra de origem, por isso o território para nós é onde estão enterrados nossos umbigos**. A quebra desse preceito pode nos trazer sofrimento psicológico, como os *fóg* falam. (Carvalho, 2020, p. 19, grifo nosso)

Seguramos o sol e o céu para não caírem e queimarem nossas cabeças. Garantir a existência de territórios indígenas é garantir a vida, nossa cultura, nossa história, nossas sementes. Desastres naturais (que, infelizmente, não são tão naturais assim) ouvíamos dos *kofás* nas contações de histórias: “caso a exploração em nossos territórios não cesse, não existirá mais o ser humano”.

Assim, corpo, território e saúde são um só, de forma que o balanço de um é o equilíbrio de outro, consequência essa de saúde ou de sofrimento, físico, mental ou espiritual. Hoje a grande luta dos povos indígenas é garantir a manutenção de suas terras livres de invasores e em condições ambientais que nos permitam viver de acordo com os nossos modos de vida.

A sensação de bem-estar sobre o sentido de lugar sagrado, “território” é um espaço da existência plena do coletivo, as raízes ancestrais de uma conexão diária nos modos de viver e ser indígena.

12 Terras indígenas: são as terras indígenas de que trata o art. 231 da Constituição Federal de 1988, direito originário dos povos indígenas, cujo processo de demarcação é disciplinado pelo Decreto n. 1775/1996.

5. PRÁTICAS DE CUIDADO COM O GESTAR, PARIR E RESGUARDAR ENTRE MULHERES KANHGÁG “ÊG KUFY MRÉ KAGAJ FÔ”

A gestação é período próprio de preparação para a chegada de um novo integrante da família, os nossos *kósín*. São esperadas diversas alterações no comportamento da mulher e da família, com o objetivo de contribuir para o nascimento de uma criança saudável e para um parto tranquilo. Nesse sentido, os saberes ancestrais sobre a gestação entre as mulheres *Kanhgág* são essenciais desde o início:

para não sofrer no parto nos primeiros dois ou três meses, já peço *vênhkagtá*¹³ do mato, vou tomando para criança ficar bem no lugar assim, bem pequeninha, mas nasce forte assim é fácil para nascer.

A sabedoria dos *kofás*, parteiras e *kujá* sobre os *vênhkagtá* e comidas na gestação são imprescindíveis para evidenciar as características *kanhgág*, por exemplo, a altura mais baixa que a dos não indígenas, os *fóg*, como chamamos. Não comer moela de galinha para que o útero não fique rígido, não passar por cima de cipó (*mrur*) para que a criança não se enrole no cordão umbilical, dentre outros preceitos que são passados de geração para geração.

Ao contrário das não indígenas que muitas vezes reduzem suas atividades físicas na gestação, as mulheres *Kanhgág* se exercitam, fazem muitas caminhadas para buscar *kumí*¹⁴ e taquara, para pescar, para ir ao rio refrescar o corpo e deixar a criança mais calma, especialmente a mulher *kairu* que traz a espiritualidade da mãe água e tem seus partos muitas vezes dentro dos rios. Dormir é apenas à noite, caso contrário a criança fica com preguiça de nascer. Já dizia minha mãe, Maria *kairu*: “os *kanhgág* nascem de cócoras e não deitados”. Nas primeiras horas do parto, são tomados os remédios do mato (*vênhkagtá*) que ajudam na expulsão do bebê em menor tempo possível. Essa vivência é entendida como algo natural e inevitável: como teias de aranha, se entrelaçam saberes ancestrais e nossas sementes que germinam e nascem para continuar o tronco *kanhgág*.

Na cultura *kanhgág*, assim como a gestação e o puerpério, o parto é algo coletivo. Todo parentesco extenso comemora e se prepara para a chegada de mais um integrante do grupo. As mais velhas da família trabalham juntas com uso da medicina tradicional até o nascimento. Após o nascimento, a criança fica sobre a barriga da mãe pelo tempo que for necessário. O corte umbilical é feito com uma taquara ou o fio da taquara, conforme desejo da família, que é passada no fogo para quebrar qualquer energia ruim do ambiente e para não pegar ar no umbigo.

13 Medicina tradicional.

14 Folha da mandioca brava.

Os homens fazem fogueira e chimarrão com seus *vênhkagtá* em cima do fogo, mandando para longe qualquer *vênh-kupríg korég* que possa sentir o cheiro da criança. Sendo esse o primeiro rito de cuidado pós-parto entre mãe e filho, placenta e coto umbilical são enterrados e cobertos por *vênhkagtá* de preferência embaixo de uma árvore frutífera, um tronco de serno (madeira velha e dura que não quebra facilmente) para que a criança seja um guerreiro forte, saudável e que alcance a longevidade.

No pós-parto a alimentação se torna mais restrita. Antigamente se comia *pixé* (grão de milho com cinza) para aumentar a produção de leite. Tomamos nossos chás para o puerpério, chamados de “*vênhkagtá* para recaída”. Acredita-se que tomar banho gelado pode fazer com que a puérpera adoça mental e espiritualmente, assim como não se lava a cabeça até o término do resguardo. Deve-se também seguir uma dieta em que as puérperas não devem comer comida fria, ao contrário dos viúvos, que só devem comer comida fria durante os primeiros seis meses de luto. A dieta adequada descarta totalmente as comidas do *fóg* (não indígena), adotando apenas nossas comidas típicas nas quais o fogo, a fumaça, a cinza e a água são ingredientes indispensáveis. Alimentar-se de peixe assado na taquara (*krakufār kénpu*) e sopa de galinha no puerpério, dentre outros cuidados, são de extrema importância para o povo *kanhgág*.

Somos preparadas culturalmente para gestar e parir nossos filhos em casa, com ritos que descrevo neste capítulo. No entanto, essa realidade está ficando cada vez mais escassa nos dias de hoje. Atualmente, é realizado o acompanhamento pré-natal e quando se inicia o trabalho de parto, as mulheres são encaminhadas ao hospital mais próximo. As orientações passadas durante esse acompanhamento pela equipe de saúde na aldeia é de que o parto deve ser hospitalar, ambiente esse que descarta totalmente nosso modo de ser e viver indígena, desrespeitando um saber ancestral que desequilibra um ciclo e que traz a fragilidade aos nossos corpos, que são violentados com práticas invasivas e perturbadoras, causando dor e desconforto.

A falta de autonomia e de entendimento das mulheres *kanhgág* quanto aos motivos do parto hospitalar, em especial, aquelas que realizaram cesáreas, resultaram em uma experiência negativa do momento do parto, trazendo um sofrimento psicológico e espiritual não só para a mãe, mas para a família toda e para o seu *kósín*.

Partejar é uma arte milenar. As parteiras *kanhgág* aprenderam o ofício sem manual, apenas observando a prática que vem de gerações na família e que começa com o apoio às grávidas. De cócoras, entre as pernas das mulheres, elas celebram cada nascimento e lavam seus braços e mãos com *vênhkagtá* como uma forma de esterilizar e tirar qualquer resquício de energia ruim. As parteiras *kanhgág* guardam os segredos de quando no mundo não havia jalecos brancos, nem hora marcada

para a chegada de um *kósín*. Aprenderam com suas *Nã*¹⁵, *kenké*¹⁶, *jamré*¹⁷ e avós, que aprendiam com outras mães, tias e avós. São os saberes da floresta repassados de geração em geração que as fazem conhecer mais o poder das ervas e dos ventres, de formas múltiplas e diversas da medicina ocidental.

Aprendi com as parteiras que a coleta de *vênhkagtá* na mata deve acontecer em determinadas fases da lua e deve ser feita nas primeiras horas da manhã, muitas delas antes do sol nascer. Só é colhida a planta que nasce espontaneamente. Ao localizar *vênhkagtá*, inicia-se um diálogo entre dois mundos que se entrelaçam na língua materna com o espírito da *vênhkagtá*. Explica-se para a planta a necessidade pela qual precisa-se retirar parte de suas folhas ou casca, ajudando-a após a se curar, pois entendemos que ela sente dor e precisa ser cuidada. Passar banha de caça nas mãos, puxar a barriga e endireitar a criança, encaixando-a na posição correta dela vir ao mundo, reduzindo o risco e o desconforto da mulher. Esses conhecimentos estão ameaçados e desaparecem conforme as cidades e seus hospitais chegam aos nossos territórios.

A mulher *kanhgág* executa um papel importante na construção dos corpos *kanhgág*, sobretudo, nas práticas de cuidado e auto atenção utilizados para a família e coletivo. Por meio do preparo de ritos, banhos, ervas e chás, criando uma rede de apoio entre si. Rocha considera a corporalidade (Rocha, 2005, p. 72) como privilégio para mulher *kanhgág*, “uma vez que são as mulheres que, na esfera doméstica, exercem o controle sobre os corpos dos membros de sua família”. Os saberes *kanhgág* sobre trazer ao mundo nossas sementes são passadas de geração em geração, reforçando a essência da maternidade como algo possível a toda mulher. A partir desses ensinamentos aprendemos que somos várias: mãe, *mynh sí* (mãe mais nova). *mynh kofá* (mãe mais velha) e que o cuidado é coletivo. Assim como a educação, os saberes ancestrais, as mulheres carregam em si uma biblioteca ambulante, um museu vivo de conhecimento do corpo e do espírito.

6. ADOECIMENTO, SOFRIMENTO E CONHECIMENTOS *KANHGÁG*, BUSCANDO O DIÁLOGO COM OS CONCEITOS DE COSMO PERCEPÇÃO E NORMALIZAÇÃO

Uma das formas de tratar sobre adoecimento é a partir de estudos sobre *kujá* dentro da antropologia, e trabalhos sobre saúde indígena, mas principalmente, ouvindo os *kujá* e *kofá* sobre o assunto. Para nós, saúde é estar junto com parentes e com o mato. Nossos grandes conhecedores sobre saúde são nossos *kujá*, que são visitados

15 Mãe biológica.

16 Irmã mais velha, conforme as marcas do dualismo, *kamê kairu*.

17 Cunhada, conforme as marcas do dualismo, *kamê kairu*.

pelos *jagrê* que deixam suas marcas nos remédios do mato, os *v nhkagtá*. Tudo isso se relaciona com as marcas *Kamê* e *Kairu*. Existe uma série de regras e relações que são estabelecidas a partir disso. Se desrespeitamos as regras, muitas vezes, temos consequências na saúde. Desse modo, nós *Kanbgág* sempre temos que ter cuidados para deixar o corpo forte, como diz minha mãe sobre a rotina universitária dos *fóg* (não indígenas): “você quer virar *fóg*? Fecha esse corpo, sai dessa vida de relógio!”

Sergio Baptista da Silva (2002), em seus estudos com os *Kanbgág*, tenta entender a origem das doenças para o nosso povo. A partir de entrevistas, sugere que elas estariam relacionadas ao *Númbe* (Silva, 2002, p. 6), o mundo dos mortos. Isso mostra a complexa relação e entendimento de adoecimento e sofrimento *Kanbgág* que estão relacionados aos nossos modos de viver. Quatro elementos são essenciais para se trabalhar saúde, são elas: saúde mental, saúde espiritual, território e corpo. Os doentes precisam de tratamento dos *kujá*, mas como acessar os tratamentos e ações necessárias para ter um corpo forte (*Tar/Tón*) *Kanbgág*?

Nesse sentido, cabe o questionamento sobre as possibilidades de que a CEI se configure como um espaço possível para que o coletivo indígena universitário produza saúde em meio ao adoecimento trazido pela selva de pedra.

A partir de um olhar da psicologia social em conjunto com os conceitos de normalização, de Foucault (2009) e de cosmovisão, a partir das colocações de Kopenawa (2016), Krenak (2020), Munduruku (2015, 2017), Baniwa (2013) e Núñez et al. (2020).

Segundo Krenak: “a vida é transcendência, está para além do dicionário, não tem uma definição” (Krenak, 2020, p. 29). Na cosmovisão indígena dos povos originários, se fala sobre a percepção e integração como um todo, do mundo invisível e espiritual, esse do ar, da água, das florestas, que por sua vez é ignorada pela ciência. A cosmovisão *kanbgág* tem a ver com as nossas relações com o mundo espiritual. É disso que trata, por exemplo, a narrativa *gá tón* (mãe terra sagrada): entendemos a própria terra como alimento para o espiritual.

É a partir dessa perspectiva que vamos tecendo diretrizes, como as tranças da *sukríg* (aranha) e das cestarias, que vamos estabelecendo as normas e as formas de nos relacionarmos com o mundo dos seres humanos e não humanos, visíveis e não visíveis. Uma relação entre mente, corpo, espírito e território; estando tudo conectado. É a maneira de nós indígenas nos relacionarmos não como uma parte dos seres, mas dentro de uma relação complexa entre todos os seres. Nosso parentesco extenso, *rêgrê*¹⁸, *kenkê*, *jamré*, todas as folhas de árvores, todos os animais, tudo isso faz parte de nossa construção como sujeito.

É sobre essa comunicação com o todo que se refere a cosmovisão/cosmopercepção indígena. Pedimos licença para retirar, por exemplo, uma casca de árvore; temos

18 Irmão de sangue, irmão de marcas conforme o dualismo, *kamê* — *kairu*.

limites para pegarmos remédios na mata, pois respeitamos a saúde das árvores. Respeitamos o espaço de outrem pois, se não pedirmos licença, desrespeitaremos o espaço de nossos parentes e, conseqüentemente, fazemos mal a nós mesmos e ao nosso coletivo, causando um desequilíbrio que pode gerar conseqüências irreparáveis, visto que nós, seres humanos, dependemos da saúde das florestas. “Peço licença para entrar no território de vocês. Eu venho questionar esse olhar quadrado que o ocidente desenvolveu e que exclui olhares circulares” (Munduruku, 2017).

Na nossa relação com o mundo espiritual, os espíritos nos influenciam. A Mãe Terra e os seres que nela habitam, todos têm um espírito, todos respiram e, desde a barriga da mãe, vivemos o mundo de nossos pais. 2020).

Faz parte do nosso *Kanhgág Êg My Há* (Carvalho, 2020), a demarcação e a proteção dos nossos territórios; o acesso a uma outra forma de produção de alimentos sem venenos; entrar em nossas matas pedindo permissão; poder abraçar uma árvore; sentir o cheiro das matas, o cheiro da chuva molhando a terra, o cheiro de vida. Em resumo, é nossa conexão com a Mãe Terra. Nós sorrimos e festejamos nosso território-corpo, pois o primeiro território que descolonizamos é o da nossa pele.

Carl Gustav Jung já dizia: “ser normal é a meta dos fracassados” (JUNG, 2011). E, segundo Foucault:

[a] normalização disciplinar consiste em primeiro colocar um modelo, um modelo ótimo que é construído em função de certo resultado, e a operação de normalização disciplinar consiste em procurar tornar as pessoas, os gestos, os atos, conformes a esse modelo, sendo normal precisamente quem é capaz de se conformar a essa norma e o anormal quem não é capaz. Em outros termos, o que é fundamental e primeiro na normalização disciplinar não é o normal e o anormal, é a norma . . . se trata muito mais de uma normação do que de uma normalização. Perdoem-me o barbarismo, mas é para melhor salientar o caráter primeiro e fundamental da norma. (Foucault, 2009, p. 75)

Na universidade, nós, mães indígenas, nos sentimos “anormais”, como se estivéssemos fazendo algo de muito errado, por não estarmos seguindo a normalização imposta pelas regras do *fôg*, por sua cosmo percepção, mas, com esse conceito, podemos pensar ao contrário: vamos ter uma identificação ao normal e ao anormal, vamos ter uma identificação com as diferentes normalidades e a operação de normalização vai fundamentar-se e realizar diferentes sistematizações de normalidade atuarem umas em relação às outras. Ou seja, o “normal” seria que deixássemos nossos *kósín* aos cuidados de terceiros para nos ocuparmos dos estudos. O que poderia ser visto como situação das mais favoráveis, mas que vemos como a mais desfavorável.

Conforme explica Foucault, temos aqui algo que parte do “normal” e que se serve de certas regras consideradas, deste modo, mais normais do que outras, mais pertinentes que as outras. Portanto, essas distribuições que irão servir de norma:

A norma está em jogo no interior das normalidades diferenciais. O normal é que é primeiro, e a norma se deduz dele, ou é a partir desse estudo das normalidades que a norma se fixa e desempenha seu papel operatório. Logo, eu diria que não se trata mais de uma normação, mas sim, no sentido estrito, de uma normalização. (Foucault, 2009, p. 83)

Quando nós, mães indígenas, ingressamos nos cursos de graduação ou pós-graduação da UFRGS, já há essa normalização que disciplina nossos corpos e produz sofrimentos. Sendo assim, proponho o questionamento: como podemos, a partir dessa reflexão, desconstruir esse modelo e pensar formas respeitosas, éticas e livres de produção e trocas de conhecimento na universidade?

A universidade enquanto aliada na luta dos povos indígenas simboliza um processo de desconstrução e reconstrução por toda extensão de uma trajetória intercultural de elementos que incorporam projetos de vida e futuro. A necessidade de mudança para que esta se torne cada vez mais território indígena, de modo que reconheça experiências como o bilinguismo e seus resultados satisfatórios junto aos *kanhgág*, ensino esse que perpassa a educação e se torna aliada na luta dos povos indígenas, em todos os âmbitos.

Avanços estão sendo constatados, no entanto, uma série de questões continuam se impondo e permeiam a trajetória de autonomia dentro das universidades, sendo esse ainda um desafio em busca de respeito à identidade e especificidades de um povo.

Desse modo, cabe-nos, enquanto povos originários, nos apropriarmos do pensamento hegemônico como condição para defesa dos nossos conhecimentos ancestrais e culturais, em relação ao conhecimento dominante. Uma vez que conhecendo e dominando as bases dos *fög*, sua maneira de viver, agir e pensar, podemos desenvolver estratégias de re-existência em meio à sociedade patriarcal e capitalista, não no sentido de ocupar o papel do *fög*, muito menos de atacar, mas pela consolidação da luta de coletivos pelos direitos indigenistas. Perante essa perspectiva é possível a criação de diálogos mais simétricos entre a sociedade dominante e os povos indígenas.

Nós povos indígenas, em especial o povo *kanhgág*, ao qual faço parte, experienciamos nossa trajetória de vida e resistência através da oralidade, mas, ao nos inserirmos em espaços acadêmicos, como indígenas pesquisadores desempenhamos o desafio de redigir nossa pesquisa, elaborar palavras que consiga traduzir um conceito que expresse não apenas nossa visão, mas a de um pensamento coletivo ancestral.

Além do mais, o desafio da escrita mais acadêmica na pesquisa, dificuldade essa enfrentada diariamente por nós enquanto universitárias e pesquisadoras,

contribui para nos limitar e engessar o percurso da reprodução de conhecimentos ancestrais, em defesa de assegurar os conhecimentos de povos. Então, o que representa a pesquisa para os povos indígenas?

Para nós enquanto povos indígenas, a pesquisa tem um significado implícito na própria história, sob o olhar do imperialismo ocidental e da ciência. Em nossas pesquisas, contestamos o lugar da escrita, das teorias impostas e das histórias. Sabemos também que a convivência com o espaço da pesquisa e com os pesquisadores não representa a melhor das experiências, uma vez que nosso papel, historicamente, se constituía de objeto a ser pesquisado.

O conhecimento e a ciência ocidental favoreceram-se com a colonização dos povos indígenas, conhecimento esse, produzido por meio da violenta colonização usado para colonizá-los ainda mais. Práticas de pesquisa e sistemas de coleta de informações, explicam os processos de dominação e usurpação de conhecimentos ancestrais. Nos mostrando como se estabeleceu a superioridade do conhecimento eurocêntrico/ocidental, certificando que nas bases científicas de pesquisa ocidental, as participações indígenas raramente são mencionadas. Prática essa muito usada ainda no século XXI, pesquisadores se deslocam até territórios ou centros acadêmicos em busca de dados sobre indígenas, elaboram suas pesquisas, usufruem de seus títulos e não regressam para dar retorno aos pesquisados, sendo esse um dos desapontamentos frequentes quando se trata de pesquisas com povos indígenas.

Em meu encontro com o universo da pesquisa acadêmica, foi um misto de atravessamentos entre indígena e universidade, ciência e espiritualidade. A universidade me foi apresentada como acolhedora, inclusiva. De maneira oposta, vivi traumas que jamais se distanciaram, mas que me fortaleceram, ainda que em muitos momentos me sentisse oprimida e, por vezes, silenciada por alguns professores. Lembro-me de uma aula em específico, na qual professores e colegas discutiam sobre ouvidores de vozes. Mas algo não condizia com o modo de ser do meu povo, então questionei: “professora ouvir vozes nem sempre é ruim, meu povo ouve vozes e esse é um sinônimo de saúde”. Imediatamente ouvi a seguinte frase: “você não pode trazer isso em aula, Rejane, não é comprovado cientificamente e na psicologia trabalhamos apenas com conceitos cientificamente comprovados”. Reprimida, me calei momentaneamente, muitas vezes nos tornamos restritos à nossa liberdade de expressão, passos fundamentais para garantir objetividade.

No trabalho de conclusão do curso de graduação em Psicologia concretizei o sonho de salientar os passos de caráter científico sem a perda dos conhecimentos ancestrais, exibindo as questões relativas ao nosso **kanhgág èg my há** (o que faz bem para nós **kanhgág**) **para uma psicologia decolonial** (Carvalho, 2020). Trazendo a psicologia das florestas, dos rios, dos encantados, dos nossos **jagrês, kujá**, dos nossos **kofús**, que carregam consigo uma biblioteca inteira de conhecimentos ancestrais para resistir e existir.

Enquanto mulher/mãe indígena e pesquisadora, percebo a necessidade de trazer para este espaço reflexões sobre outras formas de produção de conhecimentos. Uma forma de mostrar esse espaço como retomada. A universidade enquanto território para mulher e mãe indígena cientista, para a nossa luta e resistência, que busca a partir da pesquisa, um mundo melhor, enquanto povos originários, semente da ancestralidade.

7. METODOLOGIA

Esta pesquisa se propôs, inicialmente, a realizar um retorno para algumas experiências pessoais numa autoetnografia, método alternativo (no sentido da alteridade do nativo) que se liga bem à perspectiva pós-colonialista, pois

rejeita as meta-narrações, os meta-temas, independentemente das condições de possibilidade de assumir a palavra. Os dados auto etnográficos, definidos como as expressões da experiência pessoal, aspiram a ultrapassar a aventura propriamente individual do sujeito. (Fortin, 2009, p. 84)

Além disso, tive a pretensão de acompanhar o cotidiano das mulheres/mães indígenas na CEI (Casa do Estudante Indígena) durante o período de novembro de 2022 a janeiro de 2023 e, nesse tempo, realizar rodas de conversa, ou melhor, *pîn ró nî* (que na língua *kanhgág* significa ao redor da fogueira) para pensar questões pertinentes ao ser mãe indígena na universidade, sendo esse o tema disparador das conversas. O *pîn ró nî* é o meio de mantermos nossas conversas sagradas, trazendo aqueles que já se foram, mas é, também, ao redor da fogueira que nos conectamos com a força ancestral e o foco, trazendo seu toque de carinho para o coletivo, pois, antes de nós, vieram eles, nossos ancestrais, nossos guerreiros que lutaram por seus coletivos. Sou *Pafêj Kanhgág*, filha de Maria *kairu*, neta de Domingas, mãe de *Kafág*, filha da floresta. Sou semente dessas mulheres que foram violentadas, violadas, mas nunca desistiram de mim para ecoar suas vozes silenciadas pelo pré-conceito.

Nossa estratégia metodológica aproximou-se da pesquisa-intervenção que, conforme Rocha e Aguiar, “consiste em uma tendência das pesquisas participativas que busca investigar a vida de coletividades na sua diversidade qualitativa, assumindo uma intervenção de caráter socioanalítico” (2003, p. 66). A pesquisa-intervenção buscou acompanhar o cotidiano das práticas, no caso as nossas práticas tradicionais *pîn ró nî*, “criando um campo de problematização para que o sentido possa ser extraído das tradições e das formas estabelecidas, instaurando tensão entre representação e expressão, o que faculta novos modos de subjetivação” (Rocha & Aguiar, 2003, p. 66), nossos modos de ser *kanhgág*.

A pesquisa buscou problematizar os discursos instituídos e colonizadores, inclusive aqueles produzidos como científicos, substituindo-se a fórmula “conhecer

para transformar” por “transformar para (re)conhecer”, adequando o apontado pelas autoras citadas anteriormente. (Re)conhecer-se dentro da tradição é buscar suas raízes, sendo essa a pesquisa-intervenção que se inscreve junto ao meu povo, o povo *kanhgág* e principalmente ao lado das minhas parentes, mães *kanhgág* na universidade. Com elas irei dialogar no nosso *pîn rô nî*, com as nossas *kofá*, refletindo juntas sobre as situações vivenciadas por nós, mães indígenas na UFRGS.

Peço licença para entrar no território de vocês. Eu venho questionar esse olhar quadrado que o ocidente desenvolveu e que exclui olhares circulares. (Munduruku, 2017, *online*)

7.1 PÎN RO NÎ

As especificidades culturais colocam inúmeros desafios, entre eles a necessidade de ferramentas adequadas para o entendimento do fazer saúde mental a partir das perspectivas indígenas, através dos ensinamentos orais de cada território, respeitando os modos de ser e viver indígena. Nosso método de educação e saúde ocorre ao redor do fogo, *pîn* é sagrado, pois inclusive os animais o reverenciam e nós somos parte dele, mantendo um equilíbrio para aquecer não só o corpo, mas a espiritualidade. A ideia de falar sobre uma metodologia ancestral é marco para meu povo, pois, para os *fóg*, ler um livro e, a partir dele, trabalhar seus conceitos, se trata de conhecimento, então lhes trago os conhecimentos de um método ancestral, da chama nos olhos da onça, que nos traz um presságio e alerta, na força do sabiá que, com seu pequeno bico, tenta apagar os incêndios na floresta, nas vozes dos *jagrês*, “guias da mata”, que nos ensinam o discernimento, o afeto em coletivo e o respeito com a floresta, o pedido de licença ao entrar na mata, ao tirar uma folha de árvore, para assim termos um equilíbrio no corpo, na mente, na espiritualidade, para um corpo sadio. Na chama nos pés, mãos e olhos do boitatá, que foi amaldiçoado, mas nos traz caminho para que possamos ter uma determinada direção; para alguns, apenas contos, para meu coletivo, uma vivência diária, resistindo para que a saúde mental, a partir do bem viver indígena, seja considerada.

Trabalhar *Pîn rô nî* na Casa do Estudante Indígena, é trabalhar raízes, as quais fazemos questão de manter viva essa chama. Todo um coletivo de mulheres com seus filhos nos ombros, nos seios, no cesto, para narrar suas histórias de vida e resistência na universidade, como as teias de *sukríg* que se entrelaçam e ficam mais fortes a cada linha. Quando se fala em tempo, nossa temporalidade é outra, mais lenta, entretanto me parece mais consistente. Com os pés descalços, em contato com a mãe terra, iniciamos o rito ao acender o fogo, nos darmos as mãos, saudarmos o sagrado da existência da vida, em conjunto com o preparo das nossas comidas tradicionais, tendo como exemplo, o êmi (bolo na cinza).

Figura 2. Imagem alusiva às mulheres indígenas.



Fonte: A Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA)

Começam as trocas de olhares, cada uma à vontade para que chore, cante ou ria e conte sua história. Ao longo dos encontros realizados, compartilhamos experiências e fizemos ecoar nossas vozes no primeiro dia de encontro, houve um momento coletivo de explicação dos objetivos da pesquisa e apresentação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), para o uso de imagens e gravações de vídeo ou áudio¹⁹. Há pelo menos 10 anos, as mães do coletivo indígena UFRGS aguardavam por esse dia, serem ouvidas sem regras coloniais impostas, sem o olhar de julgamento que enfrentam diariamente na selva de pedras.

Em vários momentos nos questionamos sobre essa “saúde mental” que oprime, rejeita e humilha mulheres, pelo fato de desejarem viver sua maternidade de uma maneira digna. Desde sempre o fogo — *Pîn rô nî* — está presente na vida do meu povo *kanhgág*, seja feito com gravetos e pedras para fazer fálscia ou no cano da taquara com palha, esfregando até que comece a sair fumaça. Ao iniciar o fogo, são utilizados somente elementos naturais. O uso de elementos externos à cultura, como álcool, por exemplo, pode afastar os espíritos ancestrais que vêm para proteger.

Ao redor de uma fogueira, o território é espaço de vida e fazemos uso da terra, de modo consciente em relação ao meio ambiente, evitando que os resultados das nossas ações o prejudiquem. Nossas técnicas de manejo remontam a séculos e o elemento chave é a proteção e o cuidado. Por isso, é o método ideal para ouvir ao nosso modo.

Ao redor do fogo, nos desenvolvemos enquanto sujeitos, nas histórias contadas pelos *kujá* e *kofás*, aprendemos a pintar nossos grafismos, seja para luta ou para festa, dança, preparo dos nossos alimentos tradicionais, trabalhar os ritos e a medicina tradicional, cuidado com nosso coletivo. Após passar por um ritual com o *kujá*, devemos seguir uma dieta, a qual descarta totalmente as comidas do *fóg*, apenas seguindo nossas comidas típicas: peixe assado na taquara (*krékufār kénpu*), bolo assado na taquara (*émi kénpu*), folha da mandioca brava (*kumi*), para as quais o fogo, a fumaça, a cinza, em conjunto com a água, são ingredientes indispensáveis

8. A LUTA DAS MULHERES INDÍGENAS NA UNIVERSIDADE

“A palavra da mulher é sagrada como a terra
(Aniceto Xavante)

A violência por ser mulher/mãe é estrutural na sociedade e tem como origem a construção desigual do lugar das mulheres por uma sociedade patriarcal, portanto, a desigualdade de gênero é a base de todas as formas de violências e privações contra mulheres que se estruturam, se legitimam e se perpetuam.

19 O projeto foi aprovado no Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Psicologia UFRGS.

Figura 3, 4 e 5. Fotos das atividades realizadas na CEI (Casa do Estudante Indígena)



Fonte: fotos de Ana Luisa Teixeira (2022).

*“Nós, mulheres indígenas,
Somos raiz deste chão
Somos fortes para parir
Cuidar e dar educação
O homem é só semente
Que fecunda e nasce gente.
E mulher, terra para a criação.”
(Auritha Tabajara)*

Nos últimos séculos, a mulher indígena experimentou diversas conquistas relacionadas à sua forma de ser e estar no mundo, resistindo há mais de 523 anos e sendo pilar de seus territórios, adaptando-se às conjunturas sociais, intelectuais

e políticas. Com essa ocupação da mulher indígena, a liberdade de agir e de se expressar ficou mais latente, ecoando vozes que retomam espaços que nos foram roubados com muita violência. O empoderamento, a mobilização social e a participação política de mulheres indígenas só crescem, fortalecendo a atuação de mulheres indígenas em espaços de decisão dentro e fora de suas comunidades.

Figura 6. Divulgação de atividade alusiva às mulheres indígenas



Fonte: Documentário “*Mulheres indígenas: Vozes por direitos e justiça*” Banco de Imagens ATL (2018).

Indígenas empossadas em diferentes instâncias, tal como Joenia Wapichana, primeira mulher indígena a assumir a presidência da FUNAI²⁰ e Sônia Guajajara, primeira ministra indígena, frutos de uma luta ancestral incessante das **kofá**. Essas mulheres indígenas, tal como **Fen’Nó**, mulher **kanhgág**, que lutou para demarcar seu território, resultando na demarcação de 998 hectares em 1986, hoje aldeia indígenas Toldo-Chimbandue, em Chapecó/SC; minha mãe, Maria **Kairu**, primeira mulher indígena **kanhgág** a ocupar cargo público no município de Nonoai/RS; Andila **Kanhgág**, primeira mulher indígena a ocupar um cargo na FUNAI; Tuíra Kayapó, ativista dos direitos indígenas e do meio ambiente, Iracema **Gatên**, que esteve junto das mulheres indígenas a frente da retomada da Casa do Estudante Indígena, entre tantas outras, apresentam fatos que contrariam a história oficial e evidenciam a trajetória de mulheres que tiveram atuação destacada na sociedade, abrindo caminhos para outras, lutando por seus direitos

20 A Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) é o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro. Foi criado pela Lei n. 5.371, de 5 de dezembro de 1967.

de cidadania, emancipação, e conseguindo ocupar vários espaços pioneiros na sociedade, na política, na educação, nas ciências, entre outros, se tornando corpos políticos demarcando territórios.

Todos esses exemplos mostram que é hora de reescrever a história com o protagonismo das mulheres originárias, sementes que resistem às violências e erguem suas vozes como em um canto. Que batem os pés na terra, com seus chocalhos nas mãos, com os rosto sofrido das marcas de um povo violado constantemente, com sol e chuva acampadas em barracas com seus filhos, lutando por seus direitos. Urucum, jenipapo e uma enorme vontade de viver são suas armas.

Mulheres indígenas têm feito história na luta por direitos indigenistas e pela quebra de estereótipos. Vale ressaltar que, por muito tempo, ficamos na invisibilidade, fazendo somente trabalhos nas aldeias, sem ganhar espaços para decisões dentro de nossos próprios territórios. Chegar aos cargos de poder e conseguir ocupar espaços com muita garra e coragem, é viver um eterno desafio, de lutar, de ocupar espaços e de sermos protagonistas da nossa própria história. A Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) é uma grande articulação de mulheres indígenas de todos os biomas do Brasil e mobiliza mulheres indígenas pela garantia dos direitos à vida.

“A mãe do Brasil é indígena, ainda que o país tenha mais orgulho do seu pai europeu que o trata como filho bastardo. Brasil, sua raiz vem daqui do povo ancestral.” Música: A mãe do Brasil é indígena - Myrian Kerexu e voz de Maria Bethânia.

Figura 7. Mulheres *kanhgág* na frente de batalha: protagonismo feminino na Terra Indígena Toldo Chimbangue (2022).



Fonte: Imagem documentário Fendô - tributos a guerreira (Penna Filho, 2000).

Figura 8. Maria Kairu, primeira mulher indígena *kanhgág* a ocupar cargo público no município de Nonoai/RS, em 1986.



Fonte: Arquivo pessoal

Figura 9- Mãe indígena Andila - A Primeira mulher indígena *kanhgág* a assumir a FUNAI e Susana, sua filha.



Fonte: Arquivo Susana Andréa Inácio Belfort (2021).

Figura 10. Líder guerreira *kayapó*, ativista dos direitos indígenas e do meio ambiente



Fonte: <https://www.museudeimagens.com.br/india-tuira/> (Kokrajmoro, Amazonas, 1989)

Após esse registro fotográfico, tirado no 1º Encontro das Nações Indígenas do Xingu, realizado em Altamira, no ano de 1989, a luta pelos direitos indígenas recebeu visibilidade internacional.

Figura 11. Matéria da APIB

Para mulheres indígenas, empoderamento é lutar por seus territórios

15/ago/2019



Fonte: Foto de Lia Bianchini, para a cobertura colaborativa da Marcha das Mulheres Indígenas, site da APIB.

Figura 12- Matéria sobre a posse da primeira mulher indígena a assumir a Funai



Fonte: Instagram oficial Joenia Wapichana.

Figura 13. Posse das Bancada do Cocar, mulheres indígenas na Câmara de Deputados



Fonte: Instagram Oficial ANMIGA.

Figura 14. “A Amazônia é mulher. Quem tem o dom de gerar vida em seu próprio ventre lhe dá mais valor”



Fonte: Facebook de Mídia Índia 2022.

Figura 15. Filhos da Floresta



Fonte: Di kayapo via Facebook Mídia Índia.

Eu sou filha da selva, dos rios e da mãe terra. Sou parente dos animais e das plantas, de meus **jamré** e **rêgrê**, do invisível e do visível. O vento é meu parente, ouvindo seu sopro que aprendi a voar, correndo juntos, como um só, varrendo as folhas secas do inverno. Cada ser humano tem o seu animal e isso se reflete no seu comportamento diário. Os espíritos **kanhgág** se dividem entre **kamê**; guerreiros, impulsivos, arteiros e curiosos, e **kairu**, centrados, pensadores, calados e curandeiros, metades que se opõem e se complementam.

Foi no mato, correndo, que aprendi a sina de uma psicóloga **kanhgág**, a profissão que me faz por inteiro parte dessa imensidão verde. Sigo os passos de minha mãe, Maria **Kairu**, primeira professora na aldeia, com apenas a 4ª série do ensino fundamental. Ela venceu as estatísticas, é uma sobrevivente. Mulher indígena **kanhgág** que, aos dois anos de idade, perdeu sua mãe, nascida na aldeia indígena de Nonoai/RS, a sua própria existência é uma vitória. Ela superou a pobreza, o preconceito, a violência e hoje, Nonoai pode se orgulhar de ter sido berço da primeira professora indígena **kanhgág**, concursada e se aposentando com 35 anos de trabalho público na prefeitura.

***Nurvênh** essa história da cidade de Nonoai, não é bem contada, ela se chama **Nurvênh** (o que não dorme), mas sabe como é os **fóg**, contam a versão deles, pra não ficar feio pra eles, mas o nome da cidade é esse que to falando. (Maria **Kairu**)*

Mulheres/mães indígenas lutam, desde muito tempo, por seu protagonismo. A colonização e suas violências, dentre as inúmeras barbáries, nunca as impediram de lutar. Desde a colonização, há mais de 523 anos, os povos indígenas que aqui habitam enfrentam muitos desafios para garantir sua sobrevivência, mas com o passar do tempo aprendemos que escrever é uma arma para nossa luta e que a oralidade não vale praticamente nada na selva de pedras. Estudadas ou não, as mulheres indígenas lideram e trazem o fortalecimento e o protagonismo do movimento indígena dentro e fora de seus territórios, atuando à frente de lutas como demarcação de terras, educação, mas, sobretudo, pela saúde de seus territórios. Não havia a necessidade de escrever nossa história, como o **fóg**, pois esta fica registrada na memória do nosso povo, nos cantos, danças e contação de história ao redor do fogo; a tradição oral é o nosso modo de ser e viver indígena.

“A terra é feminina e é quem dá todos os frutos: água, minério, alimento, árvores, animais. Essa terra que germina, que gera tudo isso, nós somos essa terra”. (Cristiane Julião Pankararu)

“*Território: nosso corpo, nosso espírito*” não é apenas uma frase de efeito, nossa visão de mundo é coletiva e cíclica, nos empoderamos em prol das nossas próximas gerações, nossas sementes. Mulheres e homens se juntam para um só propósito: o bem-estar dos territórios, dos netos, dos filhos e dos que ainda virão.

8.1. CASA DO ESTUDANTE INDÍGENA: RESISTIR PARA EXISTIR

A Casa do Estudante Indígena foi reivindicada desde o primeiro edital, lançado em 2008. Lideranças e estudantes se reuniam periodicamente para trabalhar estratégias em conjunto com a universidade, a qual se mostrou omissa no que diz respeito a algumas demandas dos indígenas. Os nomes das entrevistadas indígenas foram modificados para preservar suas identidades. Todos os nomes estão na língua *kanhgág* de forma a não expor as parentas que me contaram suas histórias.

Kanîn nos relata:

na verdade, era como você sabe, uma pauta muito antiga do coletivo indígena, das mães indígenas, tinha a discussão sobre retomar um espaço da UFRGS, para servir de moradia, a gente já tava cansado de esperar pela UFRGS, sabíamos que se não fizessemos isso, não conseguiríamos um espaço para os estudantes indígenas. Sempre temos receio, né, de como vai ser, se vai ser perigoso, ainda mais que tínhamos nossos filhos, mas não tinha muita o que pensar, aí, em uma das reuniões, decidimos a data e viemos para Porto Alegre, era no meio do semestre também, é o tipo de coisa que, se pensar muito, não é realizada, porque a gente sabe do sofrimento que é fazer uma retomada e o perigo que corremos. No dia da ocupação chovia muito, o lugar era inabitável, nossa só de lembrar não sei como conseguimos.

A retomada pelo coletivo indígena se iniciou em 30 de março de 2022, quarta-feira, após 25 dias de muita resistência ocupando o antigo prédio da Secretaria Municipal da Produção, Indústria e Comércio (SMIC/Porto Alegre), localizado em frente ao campus central da UFRGS. Sem luz ou água, portas ou janelas, sendo apenas mais uma carcaça em meio à selva de pedras. Ali, estudantes indígenas da UFRGS, de diversos cursos e etnias como, por exemplo, *kanhgág*, *xokleng*, *baré*, *guarani*, *potiguara*, reivindicavam a Casa do Estudante Indígena (CEI), a fim de atender às necessidades para sua existência e permanência na Universidade. Ancestralidade de diversos biomas se somam por uma causa, moradia apropriada, respeitando as especificidades culturais de cada povo.

A retomada começa a ganhar visibilidade, integrantes de movimentos sociais e simpatizantes se somam na luta por moradia digna, *Kanîn* nos lembra:

Como teve muita repercussão, até em nível mundial, a UFRGS decidiu fazer alguma coisa, né, porque tava ficando feio pra universidade, sabe que eles só se importam com a imagem da universidade, as mídias nos ajudaram muito.

Nas madrugadas chuvosas, muitas mãos seguravam lonas e pilares de madeira para não desmoronarem. Nas reuniões, as justificativas burocráticas (esta tecnologia de *fóg*) arrastavam as conclusões, como folhas são levadas pelos ventos. O tempo passava mais lento, já a ânsia por uma moradia para nossos *kósín* era como a *nor-kokog* (coruja), olhos e ouvidos bem atentos: “temos pressa, pois a espera já dura mais de 523 anos”.

Após dias de muita luta e resistência na retomada, foi oferecido ao nosso coletivo indígena duas possibilidades: a primeira seria a creche da UFRGS, desativada há pelo menos dois anos e que, após muitas negociações, foi liberada para visitação. Posteriormente, seriam feitas as reformas e, mais além, seria disponibilizada para moradia do coletivo. A segunda possibilidade nunca nos foi apresentada, pois decidimos, naquele instante, ao visitá-la, que não esperaríamos mais 15 anos de negociação. Iniciou aí a retomada da CEI, estrategicamente organizada pelo coletivo: foi ocupada uma sala, em seguida mais uma, determinadamente até conseguirmos as chaves do local. Fomos nos organizando pouco a pouco. Cada mãe com seu filho, formando nosso cantinho de paz, adequando-o às nossas especificidades e, dentro das dependências da UFRGS, podendo nos articular para outras pautas, inclusive a permanência na CEI.

Hoje, a Casa do Estudante Indígena acomoda aproximadamente 11 famílias, totalizando 41 indígenas das etnias baré, potiguara, guarani nhândewa, mbyá guarani e kanhgág. Desses, apenas dois moradores não têm filhos, sendo 39 de alunos da graduação e dois da pós-graduação.

A Casa do Estudante Indígena não é apenas mais uma casa. É a retomada ancestral de territórios que foram aniquilados. É o fortalecimento de um coletivo dos originários dessa terra, pois, na CEU, é cada um no seu quadradinho de pedras, cada indivíduo em seu quarto, sem falar, no silêncio adocedor, como se ele fosse sanar todo choque cultural. A vida indígena é muito além: é ver os filhos juntos, ao redor do fogo, crescendo e aprendendo a viver coletivamente; é experienciar o preparo das comidas típicas; são os risos altos; é abraçar uma árvore; é tomar banho de chuva; são as visitas dos nossos *kofás* (velhos sábios) que aquecem a alma, sinônimo de saúde não só da mente, mas do corpo e do espírito; é a troca de saberes essencial para evolução do ser humano.

Figura 16. Comunicado da universidade

Publicado edital para ingresso de estudantes indígenas – UFRGS



As inscrições para o Processo Seletivo Específico para Ingresso de Estudantes Indígenas (PSE Indígenas 2022) abrem na próxima segunda-feira, dia 28, e podem ser realizadas até 18 de abril no site www.ufrgs.br/coperse/pseindigenas. Conforme a política de Ações Afirmativas da UFRGS, são oferecidas 10 vagas destinadas exclusivamente a candidatos indígenas egressos do Sistema Público de Ensino Médio, sendo uma vaga para cada um dos cursos a seguir: Ciências Jurídicas e Sociais (Direito) Diurno; Enfermagem; Geografia Licenciatura Diurno; Medicina; Nutrição; Pedagogia Licenciatura; Políticas Públicas Bacharelado Noturno; Psicologia Diurno e Serviço Social Bacharelado Noturno. As informações completas sobre o PSE Indígenas 2022 estão disponíveis no Manual do Candidato e no edital na página da [Coperse](http://www.ufrgs.br/coperse).

Figura 17. Indígenas dos povos *kanhégá*, Xokleng e Guarani iniciaram ocupação na tarde de domingo (06/03), ocupam prédio e cobram que a UFRGS construa a Casa do Estudante Indígena no RS.



Fonte: *Brasil de Fato*. Alass Derivas Google, 2022.

Figura 18. Estudantes da UFRGS e lideranças ocupam prédio abandonado e cobram espaço para indígenas. Imóvel cedido pela prefeitura à universidade está abandonado há cinco anos. Lideranças reivindicam espaço para moradia estudantil condizente com sua cultura e tradições



Fonte: Extra classe 25. Igor Sperotto/ Publicado em 7 de março de 2022.

Figura 19. Estudantes indígenas dos povos kanhgág, Xokleng e Guaraní retomam um prédio da Prefeitura de Porto Alegre.



Fonte: Redação *Balaíada Google*, março/2022.

Figura 20. Estudantes indígenas da UFRGS ocupam prédio no centro de Porto Alegre. Grupo de estudantes indígenas da UFRGS, em sua maioria mães, reivindicam a construção de uma Casa do Estudante Indígena.



Fonte: Redação *Brasil de Fato*, Alass Derivas *Google*, 07 de março de 2022.

Figura 21. Os estudantes em cena: a memória coletiva sobre a inclusão na universidade.



Fonte: Por Rosane Caminski Ferreira, 2014.

A retomada do coletivo indígena da UFRGS, focado em obter condições de moradia digna, foi composto, em sua maioria, por mulheres e, principalmente, por mães. Mulheres essas que lutam todos os dias, com seus filhos, na selva de pedras, seja no interior de um cesto nas costas, em um lenço amarrado nas costas, vendendo artesanato ou na sala de aula de uma universidade. Ressalto a importância do espaço da Casa do Estudante Indígena (CEI), que foi retomado, para a manutenção das especificidades culturais de um povo e que são de extrema importância para os povos indígenas: ritos, rezas, comidas típicas, em resumo, as experiências culturais tradicionais vividas por nosso povo e que fazemos questão de não perder.

Não basta o acesso, dispúnhamos de direito à permanência, que foi contestada desde o início, visto que tínhamos que nos moldar ao padrão eurocêntrico (*fôg*) para que, assim, pudéssemos viver na selva de pedras. Saliento que esse processo é adoeceador não apenas para um indivíduo, mas para um território: nossos costumes, nossa cultura é o que nos mantém saudáveis e fortalecidos. Sofremos diariamente com o etnocídio que nos rotula, com o pré-conceito. Sofremos violências e todo tipo de opressão por levar as vozes que ecoam em nossos territórios.

A retomada universitária representa uma ferramenta de luta para os povos indígenas que vai além do acesso e da permanência, visa o fortalecimento em conjunto com o povo, seja ele espiritual ou físico, uma atuação profissional mais fortalecida, dando visibilidade às necessidades e às demandas de seus territórios. Universidade como espaço de saberes ancestrais e trocas, não apenas de produção ou reprodução de conhecimentos oriundos da sociedade predominante.

Além disso, diante dos recentes movimentos em prol da acessibilidade e da permanência dos estudantes indígenas na universidade, a Casa do Estudante Indígena (CEI), conquista alcançada recentemente, após muito tempo e luta, ainda é um desafio.

Kusê: *Eu fui tomar café com meu filho e a catraca estava com defeito, fiquei 50 minutos esperando, tava preocupada por causa que tô atrasada já, iria levar o meu kósin depois tinha aula, então eu disse pega um papel e anota o nome e número de cartão, me responderam que não podiam fazer isso, bem grosseiros, me falaram para esperar, quase oito horas conseguiram arrumar o sistema.*

Kusê: *O pessoal da cozinha faz cara feia para as crianças.*

Kusê: *Nosso feijão tem o caldo grosso feito com carinho e aqui é só água.*

Sisî: *A comida é requentada, minha menina passou mal a noite toda depois de comer no RU, passei a noite em claro com minha filha.*

Sisî: *Eu tenho muito medo do preconceito, essas coisas que a gente passa, imagina só uma criança tendo que lidar. Eu cuido muito disso, tento proteger dos constrangimentos, porque eu sei que eles sentem, é inevitável. Que nem a questão do estranhamento, quando a gente vai no RU, levei meus kósin, qualquer criança ali sente que a gente perde a dignidade, parece que ali não é nosso lugar sabe.*

Kanîn: *Não vou ao RU desde meu primeiro ano na faculdade. Prefiro ficar na CEI, fazer um arroz e feijão que meu filho vai comer.*

Kanîn: *Aquela época era um pouquinho melhor, podia pegar fruta, pão no café e depois comer fora de horário, agora a comida é controlada, uma fatia de queijo, tudo contado.*

Konhkó: *Nossas crianças quando vão para o RU passam mal, a comida está cada vez pior.*

Konhkó: *Fui tomar café, daí tem direito a 4 fatias de pão, 2 sanduíches, só que não como dois, aí eu trazia para meu kósin, colocava na torradeira e ele comia, quando tinha presunto e queijo, agora não tem mais, daí não vê que a mulher foi lá na mesa falou alto que eu não deveria ter pegado mais pão, me humilhou na frente de todo mundo, aí falei pra ela, tudo isso por um pão, ainda fez eu erguer os pão para contar quanto de presunto e queijo tinha. Pensei em fazer uma denúncia, mas só parei de ir ao RU, por*

causa do olho ruim de alguns. Eles desrespeitam total as mães ali, não só as mães indígenas, é muito constrangedor, por isso não vamos.

Kusê: *Se tivesse uma ajuda de custo, nós fazíamos a comida do nosso jeito e não precisava ser humilhada.*

Relatos como esses demonstram uma parte sombria da sobrevivência de mães indígenas com seus filhos na universidade. O alimento é algo sagrado para nós indígenas: o alimento deve ser feito naquele momento, quando o corpo o reclama, visto que acreditamos que espíritos que não foram embora e vivem em nosso meio são capazes de se alimentar da energia que o alimento pode expelir quando cozido e armazenado. Com isso, resquícios de alimentos estão sendo armazenados naquele local, sendo esse a causa de muitos dos adoecimentos. Não vivemos a hora do relógio assim como descrito em meu trabalho (Carvalho, 2020).

O adoecimento dos indígenas com a universidade vem da existência de um 'fuso horário' que é preciso seguir mesmo sem se estar acostumado. Nós habitamos outra temporalidade: comemos e dormimos quando temos vontade. Aqui, na cidade, na selva de pedras, a carga horária é muito pesada e é preciso se adequar à universidade. É cobrada uma escrita formal acadêmica que nunca nos foi apresentada, com os professores dizendo que temos que ser igual a todos na academia. Além disso, há o afastamento dos familiares, ficamos longe de nossas famílias, dos nossos parentes, das nossas aldeias. Desistir da universidade pode ser pela 'saúde mental' como se diz na universidade, mas na verdade é muito mais pela não adequação da universidade à presença indígena, somos obrigados viver a vida do fóg, falar, escrever e se comportar como tal, pois não estão preparados ainda para receber nossa cultura, nossa dança, nosso canto, nossa alegria. (Carvalho, 2020, p. 37)

Para os povos indígenas, em especial meu povo, alimentar-se é um rito para o corpo e dedicamos grande parte do tempo em atividades relacionadas à alimentação. Isso porque é necessário produzir os alimentos: criar animais, como galinhas e porcos; realizar a caça e pesca; ir em busca de frutos no mato; preparar a roça e colher. Esse trabalho exige tempo e perspicácia. Também é indispensável a produção e manejo das ferramentas e dos utensílios como armadilhas, zarabatanas, canoas, cestos, arcos e flechas, dentre outros necessários para realizar as tarefas de sobrevivência de um povo que luta por seus territórios invadidos e saqueados.

Preparar a terra para a roça é tarefa dos homens. Em um primeiro momento, eles derrubam um tanto de mato, longe dos rios para o mesmo não ficar doente e secar. Depois de um tempo, com o mato derrubado e seco, coloca-se fogo para limpar a área, os galhos e restos de árvores viram cinzas que são usadas como adubo.

Com o rio poluído, peixes estão morrendo, a caça virando esporte de burgueses e os costumes e vivência de um povo desaparecendo pouco a pouco pela ganância

do ser humano que trata a terra como moeda de troca, sendo que para o povo *kanhgág* esta é sagrada e mãe, pois dela nasce a semente ancestral para a vida.

O alimento nos primeiros anos de vida de nossos *kósín* possui valores culturais e afetivos que despertam o paladar ancestral, fundamental para a constituição do sujeito e das especificidades de cada povo. Isso se reflete mais ainda quando se trata dos alimentos preparados pelas mãos de seus pais, sem veneno, alimentos plantados e colhidos com o pedido de permissão, respeito aos *jagrês* (espíritos das matas) e aos animais. O cultivo da memória ancestral, consequência direta dessa alimentação, traz como benefício a saúde física, mental e espiritual que se apresenta posteriormente com o desenvolvimento de cada sujeito.

Contudo, a mudança nos hábitos alimentares dos povos indígenas tem sido promovida pelo governo e pela mudança brusca do clima em conjunto com o uso de agrotóxicos. A caça está cada vez mais escassa, não há território para plantio e o pouco que resiste acaba sendo escravo do arrendamento de soja, obrigando indígenas a entrarem no mercado escravista do trabalho braçal, sendo muitos em frigoríficos. Além disso, também observamos a incorporação de vários produtos industrializados chegando às aldeias indígenas por meio de compras, pelas cestas fornecidas pelas empresas e por órgãos governamentais, sem falar na alimentação nas escolas indígenas.

Na CEI hoje, somos 90% mães indígenas buscando ocupar espaços que são nossos por direito. Junto de nosso seio vêm nossos *kósín*, no ventre uma ancestralidade toda, que carece da assistência da universidade. Com os horários regradados da universidade, não temos acesso a creches ou políticas públicas que possam nos dar o direito de cuidadores indígenas. E a alimentação, como mencionado acima, ainda é a causa de uma sensação desagradável dos olhares de estranhamento. Assim, o cuidado das crianças é dividido entre as mães para que se possa ter uma permanência. Lutamos muito pela Casa do Estudante Indígena, para que possamos receber nossos filhos, nossos *kofás*, nossos *kanhká kar* (parentesco extenso) que vêm para a selva de pedras vender seus artesanatos.

Recordo-me de tantos sofrimentos e humilhações para que eu pudesse estar junto de meu filho e pudesse estudar.

Sisi: É como se fossem donos de nossos corpos, ao invés de darem estrutura, se for da minha vontade eu vou engravidar, não posso ser culpabilizada por uma responsabilidade que não é só minha. O estado não dá estrutura para a mulher para nada, nem pra trabalhar nem estudar, então a responsabilidade da criança deveria ser uma responsabilidade além, não só da mãe e pai, uma estrutura, mas o estado dar subsídio pra gente, não a gente ter que se adequar, da instituição por si nos acolher inteiro, não de nos culpabilizar ou então dizer que precisamos se cuidar, que precisamos usar preservativos, isso chega a ser bem ofensivo.

Sisi: *Uma colega do curso falou bem assim 'hoje vim toda desarrumada, vim igual uma mãe'. Eu fiquei pensando, será que ser mãe é tão feio assim, então são coisas que a sociedade está acostumada a rotular, tu és mãe, tu tens que andar desleixada, isso não é verdade.*

Kanîn: *Raiva e desprezo por nossos filho na CEU faz nossos filhos não se desenvolver, ninguém gosta de sofrer, se fosse pra escolher claro que nos ia querer ficar nos nossos territórios, só que a gente entende também que com o avanço da tecnologia estamos sendo praticamente sufocados pela cidade, a gente sente uma necessidade de estar entrando nesses espaços, pra dar uma vida melhor pros nossos filhos e ajudar nosso povo, porque é isso, querendo ou não, a gente não gosta, mas tem, pra gente poder se defender e tentando ajudar nosso povo kanhgág.*

Kanîn: *A lavagem cerebral é tão grande que se sentimos erradas de viver da cultura da gente, sempre nos chamaram de pagãos porque não vivemos como os fóg, antigamente as mulheres tinham vários parceiros e os homens também isso era normal, só que hoje em dia não se pode mais, aí eles querem nos imitar agora, relacionamento aberto agora está na moda.*

Konhkó: *Quando descobri que estava grávida fui embora, não contei para ninguém porque sabia que eu ia sofrer.*

Konhkó: *Muitas das bolsas não são para as mães porque não fecham os horários.*

Goj: *Mudei de curso e minha professora me disse que eu tinha que me cuidar para não ter mais filhos para conseguir terminar meu curso.*

Goj: *No ano que entrei na recepção dos calouros, nos falaram que com filho não podia ficar na CEU, então nos ensinaram a ir ao posto de saúde e pegar anticoncepcional. Pior que era uma turma que entrou só de mulheres e todas engravidaram.*

A universidade é um divisor de águas na afirmação da minha identidade *kanhgág*. Antes não nos vivíamos em espaços onde constantemente tivéssemos que enfrentar o pré-conceito e discriminação por ser indígena de uma forma tão violenta. A CEI é território indígena, de afirmação de nossas identidades. Mas ainda sofremos com a burocracia da “sociedade moderna”, e com a demora para com o projeto de adaptação e reforma da creche para moradia CEI. Lidamos com a dificuldade estrutural da creche para atender as famílias devido à divisão dos quartos, dos banheiros, dentre outros. Não é oferecido suporte às mães e às

crianças em idade da educação infantil, para as mães indígenas dedicarem-se às aulas da faculdade. Banheiros infantis entupidos, teto com goteiras, funcionários que nos tratam com indiferença, são alguns dos exemplos da dificuldade que viemos enfrentando. Mas o fato de estarmos em coletivo, com os nossos *kósín* e *kofás*, é o que nos dá força para seguir a luta por um território universitário, com nosso fogo de chão, com comidas típicas, nos modos de ser e viver indígena.

É desse umbigo ancestral que afloram curas ancestrais: para o corpo, para o espírito, para o microcosmos que somos. Nesta teia em que estamos imersos, um apelo, a doença é a desconexão do corpo com o mundo ancestral a que pertencemos. A partir de reflexões escrevo cartas endereçadas a minhas parentas, a fim de estabelecer um diálogo informal sobre ser mãe/universitária, assunto de relevância coletiva.

Aqui e agora semeio uma nova esperança, união, equilíbrio, ousadia, fé, força, superação. Para que todas as gerações passadas e futuras sejam agora, neste instante, cobertas por um *ta no* (arco-íris) que cura e restaura o corpo e a alma. Somos mulheres, *ég tí sî fág jakrê pére mu vy* (sementes da ancestralidade);

Agradecemos a floresta, porque sabemos que é dela que viemos.

Honramos nossa ancestralidade porque reconhecemos que a força de uma árvore se encontra em suas raízes mais profundas.

Herveiras, rezadeiras, mulheres da sabedoria para todos os males, entre flores e folhas, histórias e sonhos, palavras e canções. Já dizia um sábio que “a flecha não acerta os covardes”.

É preciso ter como essência a reconexão com os ciclos naturais da mulher/Terra; guardar no seu mais íntimo aspecto uma guia que resgata os dons adormecidos e ancora os totens de força do feminino ancestral, formando uma base sólida de transformação para outros níveis de vida e de consciência. Neste momento crucial, na caminhada das mulheres na Terra, é essencial que todos possam resgatar suas habilidades intuitivas e seu poder pessoal e, assim, partilhar com todas as suas narrações.

“Somos filhas selvagens de nossa mãe

Aquelas que correm descalças amaldiçoando pedras afiadas

Somos filhas selvagens de nossa mãe

Não vamos abaixar nossas vozes.”

(Sarah Hester Ross)

8.2 INH RÊGRÊ FÁG MY JYKRE RÂN RAN (CARTAS ÀS MINHAS PARENTAS)

Escrever cartas é a forma que consegui expressar sentimentos, os quais não me sentia confortável de explicitar naquele instante. Sendo porta-voz, em muitos momentos, levando demandas das mães indígenas e, por outro lado, sendo somente a *mynh kofá* (mãe mais velha) que cuida, que zela, abraça e chora junto.

Não poderia demonstrar fraqueza para aquelas que esperavam minha fortaleza, sendo uma das mais velhas na casa, aconselhava baseada na minha própria experiência, nos triunfos e derrotas, em uma sabedoria ancestral de escuta, de luta e resistência.

Esse caminho chamado vida tem as suas nuances, se prestar atenção, vai se deparar com diferentes vivências que irão construir uma subjetividade. Uma vida na qual os momentos-chave e os instantes irão marcar a nossa personalidade e construirão a nossa história de vida.

Cartas endereçadas e nunca entregues, muitas vezes escritas em pedacinhos de papel e algumas queimadas, frases simples, dedicadas ao encorajamento coletivo e ao meu próprio, em busca de ecoar vozes silenciadas. Em determinados momentos, esses pedaços de vida ganham forma e se transformam em uma intriga; ouço vozes sussurrando no meu ouvido: “eu aguento mais um pouquinho”, frase essa do meu *Kafág* que, com apenas dois anos, se segurava para esperar para ir ao banheiro, caso tivesse alguém no corredor e pudesse vê-lo, nesse lugar que meu *kósín* chamava de minha “casa”.

No meu estágio básico tive a experiência de observação e do fazer clínico, em um primeiro momento fui bem recebida, mas o tempo passa e as especificidades culturais me diferem da instituição, lembro de uma reunião em que o meu *kafág* esteve comigo, chegamos e a reunião já havia começado, entramos e nos sentamos. Fones de ouvido e um celular entregue ao meu pequeno para que eu pudesse fazer o meu papel de estagiária, minutos se passam e continuamos apenas a ouvir as pautas daquela reunião em que poucos se faziam presentes por inteiro, repentinamente “mãe, mãe” mais alta “mãe” a reunião instantaneamente parou, murmúrios: “como assim tem uma criança aqui?”; “aqui não é lugar para criança”. Vozes que, mesmo em tons baixos, me deixaram quase que surda, os olhares se voltaram todos para mim. Ao final da reunião tentei sair o mais rápido possível, pois estava me sentindo muito desconfortável com a situação, à porta o diretor me aguardava: “Rejane podemos conversar?”, um frio tomou conta do meu corpo, “me desculpe, mas você não pode trazer seu filho na clínica, pois aqui iremos discutir casos e ele não pode ouvir”, com o coração apertado, apenas sinalizo que sim. De mãos dadas com meu *kósín*, saio com sentimento de derrota, “mãe, porque não posso ouvir vocês conversando? Se na aldeia ficamos todos juntos ouvindo as histórias?”. Era como se estivesse sem chão, mas não poderia enfraquecer, essa seria apenas mais uma luta travada entre território-corpo e instituição, no dia seguinte lá estava novamente com meu *kósín* na sala de espera, observando e atendendo pacientes, os dias seguiram e eu me mostrava mais forte.

O fim do estágio chega, meu trabalho é aplaudido em pé, algo que não acontecia a 10 anos na instituição, a direção me solicita novamente, mas dessa vez para agradecer: “obrigado por não ter me ouvido, só assim conseguimos enxergar e respeitar os modos de vida de seu povo”. Experiências como essa, mostram a luta pelo território-corpo, particularidades e especificidades que ecoam e estão em nossos corpos, transformando lugares e o pintando de povo.

Somos unidas, somos um só coletivo, nos fortalecemos, juntas somos mais fortes e melhores sempre. Trago essas mulheres, violentadas, violadas, colonizadas, para que as próximas gerações ocupem esse espaço de kanhgág êg my há (o que para nós faz bem), para dar voz as comunidades indígenas falarem por si, pelos seus. Sangue derramado, esse chão brasileiro é manchado pela ganância, pela ignorância, pelo capitalismo.

Mas elas estão ali, lutando por seus espaços com seus filhos sagrados, pela cura da terra, sentadas na calçada vendendo artesanato, na universidade, nos frigoríficos, no roçado, com nossas lutas. Contudo há dor maior que separar uma mãe e um filho, sentimento de morte.

Mulheres terra,
mulheres água,
mulheres biomas,
mulheres espiritualidade,
mulheres arvores,
mulheres raiz,
mulheres sementes
e não mulheres somente
guerreiras da ancestralidade.

NÓS, MULHERES INDÍGENAS,

estamos em muitas lutas em âmbito nacional e internacional.

Somos sementes plantadas através de nossos cantos por justiça social, por demarcação de território, pela floresta em pé, pela saúde, pela educação, para conter as mudanças climáticas e pela “Cura da Terra”.

Nossas vozes já romperam silêncios imputados a nós desde a invasão do nosso território.

Trago essas mulheres da resistência, tantas já se forma, mas estão em espírito nos dando força para lutar por essas mulheres silenciadas, caladas, por espaços com nossos filhos, modos de ser e viver indígena.

Carta I

“Quem e o que trago para essa pesquisa?”



Sou Rejane Paféj Kanhgág, sou mãe de Kafág, sou filha de Maria Kairu, sou neta de Domingas e sou filha da floresta. Eu trago essas mulheres pois sou a semente delas, suas continuções. Sou também semente de uma árvore, a qual tem muito sentido na minha vida. Paféj é uma árvore que dá flores brancas, amarelas e roxas, ela colore o verde na mata fechada. Árvore maleável que dificilmente quebra, ela é forte e traz alegria ao meu povo, aos olhos do meu povo. Eu sou Paféj, eu sou ipê, eu sou guerreira, eu sou mulher, eu sou kaingang.

Eu trago estas mulheres pois sou semente delas, minhas kofás (velhas sábias), minhas kujás (médicas espirituais), minhas regrês (irmãs) e minhas jamrés (cunhadas).

Eu, Rejane Paféj Kaingangue, sou semente e deixarei sementes, para que minha continuação, meus filhos, meus netos, levem a voz dos territórios indígenas kanhgág, a voz da floresta, sabedoria ancestral do meu povo.

SOMOS MUITAS, somos múltiplas, somos *mil-lheres*, cacicas, parteiras, benzedeiras, pajés, agricultoras, professoras, advogadas, enfermeiras e médicas nas múltiplas ciências do Território e da universidade.

Somos antropólogas, deputadas e psicólogas.
Somos muitas transitando do chão da aldeia para o chão do mundo.

Mulheres terra, mulheres água,
mulheres biomas, mulheres espiritualidade,
mulheres árvores, mulheres raiz,
mulheres sementes e não somente mulheres,
GUERREIRAS DA ANCESTRALIDADE.

10/10

Saiba que essas vozes ecoam.

Destinatárias: Mães indígenas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul Carta II

O sofrimento, a violência do acesso, a não permanência e a violação de direitos contra as mães indígenas na universidade me deixaram marcas, feridas que não cicatrizam e todas as vezes que penso nelas, eu choro.

Também fazem eu me colocar no lugar daquelas que ainda sofrem para resistir e para existir.

Passa um filme em minha cabeça: dias e dias pegando comida escondida para meu kosinh (filho) no RU (restaurante universitário). Sim! Como eu iria comer e deixar meu filho com fome?

Para ele ir ao banheiro, eu saía e olhava o corredor. Se estivesse vazio, eu o buscava e, caso contrário, ele me dizia: “eu aguento, mãe, mais um pouquinho!”

Dói, ao lembrar que Kafág não podia brincar como uma criança normal, chorar, fazer bagunça, jogar bola, pois me diziam que ali não era ambiente para uma criança. E eu me perguntava: por esse motivo tem muitas crianças nas ruas, morando debaixo de uma ponte?

Nosso lugar é juntos, mãe e filho não se separa. Bom, foi assim que eu aprendi. Se amarra um lençol na cabeça, nos seios ou nos ombros e nossos kosinh vão onde nós vamos, dentro de um cesto, na mata fechada, ajudando na colheita das ervas medicinais, dos êgoro (comidas típicas) no roçado, nos rituais, na venda do artesanato.

Nossa alegria, as gîr (crianças) são sagradas. Quantas pessoas nos olham com olhares de pena quando estamos no centro com nossas crianças sentadas na calçada. Não sinto! Estamos muito bem juntos. Em família dividimos tudo, vemos nossos kosinh crescer, comer, dormir. Se sentirem frio, os colocamos dentro da blusa, muitas vezes com os pezinhos de fora, por já estarem crescidos. Mas é assim, juntos, que vivemos e que nossa essência é passada. Nosso cuidado é coletivo.





Vivências violências e resistência!

Carta III

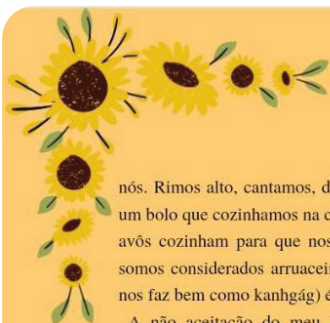
Endereçada a equidade, olá alguém aí??



Os estudantes indígenas buscam os cursos de graduação que irão cursar pela demanda das suas comunidades, a escolha é coletiva. Meus tios me diziam muito para estudar para ser advogada, para ajudar a comunidade a defender seus direitos. Então era isso que queria fazer, o curso de Direito, mas quando fui prestar vestibular na UFRGS não havia vaga para esse curso, entre os cursos oferecidos havia Psicologia. Na época não sabia muito o que fazia um psicólogo, mas nas nossas comunidades é uma profissão nova, não tinha psicologia dentro da aldeia. Então pensei que se eu conseguisse que os fôg entendessem a nossa forma de ser, o nosso Kanhgang Êg My Há (o que nos faz bem) o sentir-se vivo, o que nos faz bem enquanto kanhgág(indígenas), ajudaria muito nossa comunidade. Até então se falava muito em “loucura” no ponto de vista ocidental, mas quando ingressei no ano de 2012, para cursar Psicologia, quando fui fazendo as aulas, fui percebendo que algumas questões se encaixavam com o nosso Kanhgang Êg My Há e foi esse o começo dessa construção. Nesse mesmo período, ganhei meu presente de Tupê (deus da floresta) o pequeno Kafág, meu filho. Me tornei, então, estudante acadêmica e mãe. Enfrentei muito, lutei muito pelos meus direitos, junto a outras mulheres indígenas, por sermos mães e estudantes em uma universidade pública, sem abrimos mão de estarmos com nossos filhos. Este sofrimento vivenciado junto com as parentes compõe um capítulo importante nos desafios enfrentados por uma estudante indígena na universidade. A universidade nos dá acesso, mas não proporciona permanência.

Ao chegar na selva de pedras, que é assim que nós chamamos a cidade, nos obrigam a viver como fôg, (não indígena), algo que jamais acontecerá, nosso sangue indígena é mais forte. Com uma carga horária pesadíssima, textos e mais textos para ler, horários definidos para almoçar, horário para levantar, horário para tudo, querem nos moldar. Viver no coletivo é uma escolha nossa, lutamos desde o primeiro edital de ingresso para termos nossa casa, nosso espaço. A CEU (Casa do Estudante Universitário da UFRGS) está preparada para universitários brancos, e não guerreiros indígenas como





nós. Rimos alto, cantamos, dançamos, queremos fazer nosso êmi (bolo na cinza) que é um bolo que cozinhamos na cinza, nosso kumí (erva moura) uma folha que nossos pais e avós cozinham para que nos tornemos fortes, mas todas as vezes que nos juntamos, somos considerados arruaceiros. Nos denunciaram e nosso Kanhgang Êg My Há (o que nos faz bem como kanhgág) é questionado.

A não aceitação do meu kósig (filho) foi a pior experiência que vivi dentro da universidade. Fiquei durante cinco longos anos escondendo meu pequeno Kafág (nome próprio kanhgág) que só saía do quarto depois que verificássemos que realmente não tinha ninguém nos corredores que poderia nos denunciar. Tinha que tomar banho muito cedo ou depois da meia noite, horário em que os fóg que moram na CEU já estavam recolhidos e não o veriam, pois como não é permitido pelo regulamento, certamente fariam denúncias.

Kafág é um guerreiro, kamê pé, a luta era diária, mas nada faria desistir de um sonho, que agora era dele também. Passava o tempo e meu pequeno estava crescendo, não tinha mais como escondê-lo. Problemas surgiram, denúncias foram feitas contra nós. Meu Kafág voltou para a aldeia e chegaram os piores meses da minha vida, não conseguia estudar, não conseguia me concentrar em nada da academia, somente chorar, um sofrimento que não sei como explicar, mãe e filho não é algo que se separe.

Na minha mente passa um filme de tudo que eu passei dentro da universidade, pensava: "Querem que aqui se termine mais uma caminhada, que eu abandone, mas eu sou mais forte, nasci mulher, nasci guerreira, nasci kanhgág. Honrarei aqueles que lutaram para eu estar aqui". Com a cara e a coragem trouxe meu filho novamente para a Casa do Estudante UFRGS, um ser iluminado que com seu sorriso começou a encantar toda a casa, e mesmo aqueles que até então somente tinham olhos para os textos acadêmicos. Claro que muitas denúncias foram feitas para nos tirar da casa, mas Tupê em sua infinita bondade nos deu muitas alegrias, pessoas que lutaram e lutam para que mãe e filho permanecessem juntos, pois seria desumano separar duas almas que são uma só.

Na universidade hoje, somos 90% mães indígenas, buscando ocupar nossos espaços por direito. Junto de nosso seio vêm nossos filhos, aos quais a universidade não dá a mínima assistência. Lutamos muito pela casa do estudante indígena, para que possamos receber nossos filhos, nossos kofás (velhos sábios), nossos parentes que vêm para a cidade vender seus artesanatos. Recordo-me de tantos sofrimentos e humilhações





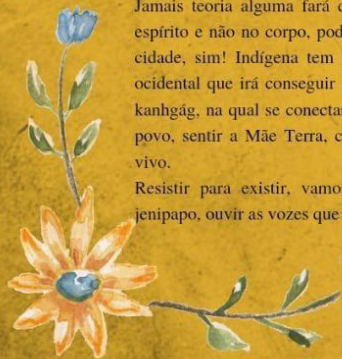
para que eu pudesse estar junto de meu filho e pudesse estudar, silenciada, violentada, dar voz a essas mulheres é resistir para existir em um mundo onde o patriarcado é cotidiano.

Meu pequeno kafág não é o único, mas foi um dos primeiros a enfrentar tudo e todos ao meu lado. Recordo como era difícil meu filho ir até o corredor, por exemplo, que lá iam me denunciar dizendo que havia crianças na Casa, meu guerreiro tomava banho somente depois da meia noite quando quase todos já estavam descansando, ir ao restaurante universitário, fora de cogitação, mas eu como mãe, não podia comer e deixar meu filho com fome, então por alguns dias até eu poder comprar um fogão elétrico, pegávamos comida no RU (restaurante universitário), mesmo sem permissão. Algo que me deixava muito triste, era ver ele perguntando o porque ele não podia viver comigo ali, onde era sua casa, sua família. Sempre fomos muito pacíficos, mas nossa presença incomoda nesses espaços, pois não entendem nosso modo de ser e viver.

Meu pequeno guerreiro é uma criança muito especial, passando algum tempo conseguiu conquistar o coração de muitos moradores da Casa. Conseguimos força para que fôssemos aceitos aqui neste local onde ele chama de lar. Sabemos que não tem infraestrutura, mas aqui é muito melhor que passar as noites embaixo da ponte, aqui estamos seguros. Hoje meu pequeno é tão conhecido que chamam de mascote da CEU, cumprimenta todos os porteiros, sabe nome por nome, fazemos festinhas como no natal, ele fica fascinado, pois é onde ele cresceu e aprendeu que, sim, têm muitas pessoas boas que nos entendem, mas não com autorização da universidade e sim por pessoas que veem minha luta e gostam do meu guerreiro. Tudo isso nos causa dor e sofrimento sim, mas seguimos cada dia vencendo um obstáculo.

Onde houver um indígena o espaço será território indígena, eles não vão nos moldar. Jamais teoria alguma fará que um indígena seja fôg, nossa essência está em nosso espírito e não no corpo, podemos falar mais academicamente, sim! Podemos viver na cidade, sim! Indígena tem urucum nas veias, não vai ser o conhecimento europeu ocidental que irá conseguir fazer uma lavagem cerebral. Volto a afirmar a psicologia kanhgág, na qual se conectar com outro mundo, ouvir vozes é se sentir vivo para meu povo, sentir a Mãe Terra, colocar seus pés no chão, dançar, fazer rituais é se sentir vivo.

Resistir para existir, vamos pintar de povo, colorir a universidade de urucum e jenipapo, ouvir as vozes que ecoam.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir esta reflexão, retomo o objetivo deste trabalho, qual seja, refletir sobre a situação vivenciada pelas mães indígenas estudantes acadêmicas na UFRGS, principalmente pela minha própria vivência na universidade com o meu *kósín*. Aponto que as ações afirmativas adequadas à nossa realidade deveriam ser constituídas por meio de um diálogo respeitoso para com as nossas diferentes temporalidades, modos de vida, preceitos do nosso *Kanbgang Êg My Há*, para que, cada vez mais, as políticas universitárias, sejam adequadas e com abordagens adaptadas a nossa presença na universidade, aprendendo com as nossas experiências de vida e maternidade. Pretendi trazer à tona as vozes das mulheres indígenas que, por tanto tempo, têm sido silenciadas em nossa sociedade, valorizando nossos conhecimentos e nossa cosmo percepção, *êg vâfy tî kân ka ri ke* (como quando um cesto é finalizado), que precisa se entrelaçar nos saberes da teia da *sukrîg* se fortalecer e iluminar.

Durante a pesquisa, dialoguei com aqueles que sempre estiveram ao meu lado nos espaços da universidade. Sempre tive o compromisso com as parentas, no sentido de demonstrar o que vivenciamos juntas na academia e a pesquisa trouxe essa possibilidade de visibilizar os adoecimentos e nossas lutas por melhores condições de permanência com respeito às nossas especificidades culturais.

Boa parte dessas mulheres que ingressam na universidade já são mães ou se tornam mães durante o percurso, e essa é uma questão que influencia bastante a permanência, pois a universidade não está preparada para atender essa especificidade, tão vital, de suas estudantes indígenas e, tampouco, das não indígenas. O percurso do meu rio, ou como eu diria na minha aldeia, *goj mág mré tî jakrê*.

Sou Rejane *Pafêj*, sou *Kanbgág*, natural da Terra Indígena Nonoai, localizada ao norte do RS. *Pafêj* é uma árvore que dá flores, brancas, amarelas, roxas, e na mata fechada ela colore o verde. Essa árvore é maleável, dificilmente quebra, é forte. Sou neta de Domingas, filha de Maria *Kairu*, mãe de *Kafág* e filha da floresta. Filha da floresta porque sou semente dessas mulheres guerreiras, que foram violentadas, violadas, mas que nunca desistiram, para que eu estivesse aqui honrando seus nomes sagrados.

Para fazer uma universidade mais compreensiva, precisamos olhar para a nossa história. Nos caminhos pela selva de pedra, a lembrança e a memória viva de um passado de extermínio dos meus ancestrais vêm com força. A imposição da forma de vida dos *fóg* (não indígenas) e o não reconhecimento das nossas diferenças pesa e machuca. Sofrimento esse muitas vezes é invisível para um modo de vida ocidental, que tenta nos formatar dentro de um padrão branco, desrespeitando todo o caminho que foi percorrido.

Por trás de todo um discurso inclusivo, ainda predomina um modo de vida racista, refletindo na própria ideia de saúde a sociedade branca, estruturada pela sociedade dominante. A selva de pedras precisa ser, cada vez mais, um território *Kanbgág*. Essa luta precisa ser, cada vez mais, uma luta de todas e todos que buscam uma sociedade mais justa e igualitária, sobretudo para nós, profissionais da área da saúde mental. Isso porque o cumprimento de nosso código de ética exige que sejamos profissionais éticos, comprometidos com a transformação social e a superação das injustiças.

Nós, povos originários, temos trajetórias marcadas por muita garra, luta, força e superação. Diversos profissionais de saúde indígena realizam o percurso formativo na intenção de retornar aos nossos territórios e levar outras vozes.

Trago essa pesquisa para compreender as relações étnico-raciais. Isso implica partir do pressuposto que as questões indígenas exigem necessidades como ouvir mais e impor menos as regras de uma sociedade leiga nas questões indígenas. Além disso, precisamos colocar em pauta as verdadeiras questões que produzem sofrimento nas aldeias indígenas, que em grande medida seguem desconhecidas assim como as riquezas culturais dos saberes ancestrais. Para isso, é necessário compreender as tradições e os modos de vida dos povos indígenas.

Pîn ro ni é onde desenvolvemos e exercitamos a memória ancestral, assim como a saúde e a educação. É ali que ouvimos as histórias de luta e de resiliência de um povo que apenas quer viver sem ser tutelado ou moldado. Não somos índios, somos indígenas, com mais de 305 etnias, com nossas particularidades e especificidades culturais.

Eu, Rejane *Pafêj*, sorrio e festejo meu território-corpo, pois o primeiro território que descolonizo é o da minha pele, é o do meu corpo. Vamos pintar a universidade de urucum e jenipapo, pois onde houver um indígena, será território indígena. No espaço de produção de conhecimento e na regência dele, agora podemos ter nossas representações validadas e referenciadas em nossas formações, elaboradas há muito mais de cinco séculos.

REFERÊNCIAS

- Baniwa, Gersem** (2006). *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. MEC/Secadi; LACED/Museu Nacional.
- Baniwa, Gersem** (2013). Lei das Cotas e os povos indígenas: mais um desafio para a diversidade. *Cadernos de Pensamento Crítico Latino-Americano*, 34(35), 18-21.
- Bergamaschi, M. A., Doebber, M. B., & Brito, P. O.** (2018) Estudantes indígenas em universidades brasileiras: um estudo das políticas de acesso e permanência. *Rev. Bras. Estud. Pedagogia*, Brasília, 99(251), 37-53.
- Bergamaschi, Maria Aparecida & Kuroschi, Andreia R. S.** (2013). Estudantes indígenas no ensino superior: o programa de acesso e permanência na UFRGS. *Políticas Educativas*, Porto Alegre, 6(2), 1-20. <http://seer.ufrgs.br/index.php/Poled/article/>
- Brito, Patrícia Oliveira** (2016). *Indígena-mulher-mãe-universitária: o estar-sendo estudante na UFRGS* [Dissertação de Mestrado em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS].
- Carvalho, Rejane N.** (2020). *Kanhgág êg my há: para uma psicologia kaingang* [recurso eletrônico] Porto Alegre: ABRAPSO.
- Domingos, A.** (2016). *O bem viver Kaingang: Perspectivas de um modo de vida para construção de políticas sociais com os coletivos indígenas* [Trabalho de Conclusão de Curso, Serviço Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS].
- Fortin, Sylvie** (2009). Contribuições possíveis da etnografia e da auto-etnografia para a pesquisa na prática artística. *Revista Cena*, Porto Alegre, 7, 77-88.
- Foucault, Michel** (2009). *Segurança, território e população*. Martins Fontes.
- Garcia, G. M.** (2019). *O Caminho se faz ao andar: aprendizado e educação junto as mulheres indígenas kaingang* [Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS].
- JUNG, Carl Gustav.** (2011) A prática da psicoterapia. Editora Vozes Limitada.
- Kopenawa, David** (2010). *A queda do céu*. Companhia das Letras.
- Krenak, Ailton** (2020) *A vida não é útil*. Companhia das Letras.
- Luciano, Gersem José Santos et al.** (Orgs.). (2010). *Olhares indígenas contemporâneos*. CINEP. <https://repositorio.ufopa.edu.br/jspui/handle/123456789/1050>
- Marechal, Clementine** (2015). *Eu luto desde que me conheço como gente: territorialidades e cosmopolítica Kanhgág enfrentando o poder colonial no sul do Brasil* [Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS].
- Munduruku, Daniel** (2015). *O banquete dos deuses: conversa sobre a origem e a cultura brasileira*. Global Editora.
- Munduruku, Daniel** (2017). "Eu não sou índio, não existem índios no Brasil" (Entrevista ao historiador José Rivair de Macedo). *Nonada*. <http://www.nonada.com.br/2017/11/daniel-munduruku-eu-nao-sou-indio-nao-existem-indios-no-brasil/>

Núñez, Geni, Barbosa, Andrieli, Guedes, Marina, & Oliveira, Mariza (2021).

Partilhar para reparar: tecendo saberes anticoloniais. In R. Fernandes & A. Domingos/Kaigang (Orgs.), *Políticas Indigenistas: contribuições para a afirmação e defesa dos direitos indígenas* (pp. 153-167). Editora da UFRGS/CEGOV.

Rosa, Patrícia Carvalho (2011). “Para deixar crescer e existir”: sobre a produção de corpos e pessoas kaingang [Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília/DF].

Rocha, C. C. (2005). *Adoecer e curar: processos da sociabilidade Kaingang* [Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis/SC].

Rocha, Marisa Lopes & Aguiar, Katia Faria (2003). Pesquisa-intervenção e a produção de novas análises. *Psicologia Ciência e Profissão*, 23(4), 64-73.

Schweig, Ana Letícia Meira (2018). *Educação pela Terra: professores Kaingang, territorialidades e políticas estatais* [Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS].

Schweig, A. L. M. & Schaan, E. S. (2020). Conhecimento, localidade e ciência: os estudantes universitários indígenas e a universidade. In *Laboratório de alteridades: ensaios antropológicos* (pp. 193-208). Editora da UFCSPA.

Silva, Sergio Baptista (2002). Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. *Horizontes Antropológicos*, 8(18), 189-209.

Silva, S. B. (2014). Cosmo-ontologia e xamanismo entre coletivos kaingang. In E. Fleck (Org.), *Religiões e religiosidades no Rio*

Grande do Sul: manifestações da religiosidade indígena (pp. 69-96). ANPUH.

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2007). *Decisão nº 134/2007*.

Autor/ Conselho Universitário. <http://www.ufrgs.br/eenf/ensino/graduacao/saude-coletiva/documentos-legais/decisao-consun-134_2007>

GLOSSÁRIO REMISSIVO

Catãï: Mosca.

[p. 17]

êg mré koni nî kósîn: Fica com nós meu filho.

[p. 9]

êg tî sî fág jakrê pére mu vy: levando os saberes das mais velhas.

[p. 54]

êg vâfy tî kân ka ri ke: Como quando se termina um balaio.

[p. 63]

êmi: Bolo na cinza. (comida tradicional)

[p. 33]

êmi kénpu: Bolo assado na taquara (comida tradicional)

[p. 35]

fóg: Não Indígena.

[p. 6, 7, 10, 11, 14, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 33, 35, 43, 45, 49, 51, 53, 63]

Gatên: Terra forte.

[p. 6, 37]

gá tón: Mãe sagrada em espírito.

[p. 28]

goj: Água.

[p. 23]

goj mág mré tî jakrê: Saberes dos rios compridos.

[p. 63]

Gokánh: Nome próprio.

[p. 10]

Inh rêgrê fág my jykre rânran: Escrevendo meus pensamentos para minhas parentas.

[p. 54]

Jagrê: Guias animais.

[p. 8, 28]

jamré: Cunhado(a).

[p. 27, 28, 43]

ka: Árvore.

[p. 23, 63]

Kairu: Nome que remete ao mito de origem kanhgág a partir de dois irmãos gêmeos, os quais criaram todas as coisas (os animais, as plantas etc.) e passaram a povoar a mãe terra com os seus parentes, descendentes, simbolizado por um círculo, espirituais, estratégicos. Por exemplo: lua é Kairu; o macaco é Kairu.

[p. 8, 19, 28, 37, 39, 43, 63]

Kamê: Esse nome remetem ao mito de origem do mundo kanhgág a partir de dois irmãos gêmeos, os quais criaram todas as coisas (os animais, as plantas etc.) e passaram a povoar a mãe terra com os seus parentes, descendentes, o kamê é simbolizado por um traço, uma linha, guerreiros linha de frente, impulsivos, é Kamê; a onça é Kamê.

[p. 8, 19, 28]

kanê kórég: Olho Ruim.

[p. 10]

Kanhgág: Indígena.

[p. 7, 8, 11, 22, 25, 27, 28, 29, 32, 37, 63, 64, 65]

Kanhgang Êg My Há: O que faz bem para nós indígenas.

[p. 7, 11, 63]

kânhró: Saberes tradicionais.

[p. 23]

kenkê: Irmão mais velho, conforme as marcas do dualismo, kamê kairu.

[p. 27, 28]

Kikikói: Ritual dos mortos.

[p. 19]

Konkéi: Cocho feito de araucária.

[p. 19]

krakufār kénpu: Peixe assado na taquara.

[p. 26]

Kujá: Médico espiritual/Trabalha com ervas e benzimentos.

[p. 6, 10, 18, 19, 21, 25, 27, 28, 31, 35]

kumî: Mandioca Brava.

[p. 25, 35]

kuprîg: Espírito.

[p. 20, 24, 26]

mrûr: Cipó.

[p. 22]

mynh kofá: Mãe mais velha.

[p. 27, 54]

mynh sî: Mãe mais nova.

[p. 27]

Nã: Mãe biológica.

[p. 27]

nãn gá: Terra sagrada.

[p. 23]

nor-kokog: Coruja.

[p. 45]

Nurvênh: O que não dorme.

[p. 43]

Paféj: Ipê.

[p. 32, 63, 64]

Penfág: Gralha.

[p. 10]

pîn ró nî: Ao redor do fogo.

[p. 32, 33]

pó: Pedra.

[p. 23]

rêgrê: Irmão conforme a marca tribal kaingangue.

[p. 28, 43, 54]

sukrîg: Aranha.

[p. 28, 33, 63]

Sygsy: Chocalho.

[p. 19]

ta no: Arco íris.

[p. 54]

vênh-kuprîg kórég: Espírito ruim.

[p. 21, 25, 26, 27]

Vênhkagtá: Remédio do mato.

[p. 24]

vôn: Taquara.

[p. 22]