

# MULHERES SEMENTE, *ÎNH KÓŠIN VY ÎNH MRÉ KONÎN JÉ*: EXPERIÊNCIAS DAS MÃES INDÍGENAS ESTUDANTES NA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

REJANE NUNES DE CARVALHO / REJANE PAFÉJ KANHGÁG<sup>1</sup>  
UFRGS, BRASIL  
<https://orcid.org/0009-0005-8994-8942>

ROSA MARIS ROSADO<sup>2</sup>  
SMS-PA, BRASIL  
<https://orcid.org/0000-0002-3391-0196>

ROSANE AZEVEDO NEVES DA SILVA<sup>3</sup>  
UFRGS, BRASIL  
<https://orcid.org/0000-0001-6486-0630>

---

**RESUMO EM KANHGÁG<sup>4</sup>:** *Jykrê tág tá êg ny fág mré mynh sí fág vãsan toj ke vê, fág kanhró ken gé, fág kósín génh ká tí sí fág rára rí ke. Êg vême pére êg tá mú ka êg tá fóg ag my êg ví mêgmê ke tí, vêsyrénh êg tá ty, êg kósín ag mré, vê êg ty êg kanhró ma mú, ky êg tóg fóg ag my êg jykrê kanhrân rá ken gé, êg tá ki UFRGS kí nén ú há hán sór vê. Êg jykrê kanhrân ty pîn ro ní mré ke vê, êg tí sí fág, kar êg mynh kar fág mré ke vê. Sa jág má tó sí hán jé, êg jykrê tá ko ní, pére mú êg tá tí, ka êg vême mêg ní, êg pí tá ú ní, êg tu kar vê ga tág tí.*

**PALAVRAS-CHAVE EM KAINGANG:** *Mynh kanhgág Fag, tí sí Fag jykrê, mynh fag kósín mré vãsan, pîn rô ní.*

**RESUMO:** *Esse trabalho propõe uma análise sobre a situação vivenciada pelas mães indígenas estudantes na UFRGS, trazendo uma reflexão sobre as experiências dessas mulheres e suas estratégias de luta e resistência, sobretudo no que se refere à maternidade. Busca-se fornecer subsídios para que as políticas universitárias garantam a permanência dessas estudantes, considerando as especificidades culturais dos povos indígenas, seus conhecimentos e modos de vida. Foram realizados encontros ao redor do fogo, pîn ro ní em kaingang, com indígenas estudantes na universidade, propiciando o compartilhamento de suas experiências. Nos apontamentos finais destacam-se que as ações afirmativas na universidade devem ser construídas por meio de um diálogo respeitoso com as experiências de vida acadêmica e maternidade que a presença indígena coloca para a universidade.*

---

<sup>1</sup> Psicóloga e Mestra em Psicologia Social e Institucional/UFRGS. E-mail: [rejane06carvalho@hotmail.com](mailto:rejane06carvalho@hotmail.com)

<sup>2</sup> Coordenadora da Política de Atenção à Saúde para Povos Indígenas do Núcleo de Equidades em Saúde da Secretaria Municipal de Saúde em Porto Alegre. E-mail: [rosadomar.geo@gmail.com](mailto:rosadomar.geo@gmail.com)

<sup>3</sup> Doutora em Educação e docente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional/UFRGS. E-mail: [rosane.neves@ufrgs.br](mailto:rosane.neves@ufrgs.br)

<sup>4</sup> A linguagem materna é um repositório de conhecimentos coletivos e individuais de transmissão por gerações com o objetivo de contribuir para a valorização, revitalização e salvaguarda de línguas indígenas. Trago o que é legítimo e originário, pois a língua portuguesa não é a língua materna kanhgág. Por isso, para fins desta publicação, está inserida como segunda língua.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Mães indígenas universitárias, ações afirmativas, processos de subjetivação, maternidade kaingang.*

**ABSTRACT:** *This work proposes an analysis of the situation experienced by indigenous mothers studying at UFRGS, bringing a reflection on the experiences of these women and their strategies of struggle and resistance, especially with regard to motherhood. The aim is to provide subsidies for university policies to guarantee the permanence of these students, considering the cultural specificities of indigenous peoples, their knowledge and ways of life. Meetings were held around the fire, pîn ro nî in Kaingang, with indigenous students at the university, enabling the sharing of their experiences. In the final notes, it is highlighted that affirmative actions at the university must be built through a respectful dialogue with the experiences of academic life and motherhood that the indigenous presence poses to the university.*

**KEYWORDS:** *Indigenous university mothers, affirmative actions, subjectivation processes, Kaingang motherhood.*

---

## Introdução

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) afirmam que somente na década de 2000, principalmente com o ProUni, houve maior abertura para estudantes entrarem nas escolas privadas. Posteriormente, foram instituídos programas de ações afirmativas através da Lei Federal nº 12.711/2012 (BRASIL, 2012). Algumas universidades têm ingresso de estudantes indígenas por meio de licenciaturas interculturais.

Na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), reservas de vagas para estudantes indígenas foram instituídas a partir de 2008 através da Decisão 134/2007 (UFRGS, 2017) do Conselho Universitário – CONSUN, que estabelecia a política de Cotas na universidade, com vigor a partir do vestibular de 2008 e mantida pela Resolução 268/2012 desse mesmo Conselho.

Com a implementação das ações afirmativas na universidade, pessoas indígenas passaram a cursar diferentes graduações e pós-graduações. Junto com a entrada dessas pessoas, também são trazidos seus modos de vida e concepções de mundo que, muitas vezes, entram em conflito com a vida universitária. Vários estudos já foram realizados em torno dessa temática, como, por exemplo, Brito (2016), Domingos (2016), Ferreira (2014), Garcia (2017) e Rosa (2015). A partir da própria experiência da Rejane Paféj, como pesquisadora indígena, mãe Kaingang e estudante na UFRGS, que passou por situações de sofrimento e se viu obrigada a se separar do seu filho durante o curso de graduação em Psicologia, busca-se refletir sobre as condições de permanência das estudantes indígenas que são mães durante a realização de seus cursos. Esse artigo é um fragmento da dissertação de mestrado em Psicologia Social e Institucional de Rejane que se propôs a fazer uma reflexão sobre a situação vivenciada pelas mães indígenas estudantes na UFRGS, trazendo as vozes dessas mulheres para um diálogo com as diferentes temporalidades e modos de vida, como o *Kanhgág Êg My Há* (o que nos faz bem como Kaingang). Pelo protagonismo dessa pesquisadora indígena, esse artigo passa a ser registrado em primeira pessoa.

Sou Rejane Paféj, sou Kanhgág, natural da Terra Indígena Nonoai, localizada ao norte do estado do Rio Grande do Sul. Paféj 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.

A divulgação dessa pesquisa enseja fornecer subsídios para que as políticas universitárias possam se abrir a outras experiências de vida e maternidade.

Trabalhos de pesquisa como os de Schweig e Schaan (2020), Bergamaschi, Doebber e Brito (2018), Domingos (2016), Macedo (2019) e

Brito (2016) analisam a questão dos estudantes indígenas na UFRGS, trazendo experiências de mães e mulheres indígenas dentro dessa universidade. Os trabalhos, realizados em diferentes períodos e distintas áreas de conhecimento, abordam o sofrimento e vivências de mulheres e mães indígenas que são atravessadas por rotinas acadêmicas e 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 parentes. No entanto, conforme Schweig e Schaan (2020), universitários se sentem sem escolha, pois os territórios são distantes e as passagens 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 estes alunos. Assim, a universidade é território indígena, ao mesmo tempo em que separa os mesmos de sua territorialidade.

### Corpo, territorialidade e saúde

O território é muito importante para os *Kanhgág* (como nós kaingang nos denominamos). 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 *Kanhgág*, como Carvalho 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 *Kanhgág* 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 *Kanhgág*, 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.

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, esperava-se que esse número fosse aumentando gradualmente. Segundo Gersem Baniwa Luciano (2010), são inúmeras razões que levam indígenas a entrar no ensino superior:

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, p. 08)

Sergio Baptista da Silva (2014) descreve a cosmo-ontologia Kaingang 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 *Kanhgág*. [...] Assim, para o autor, essa a corporalidade Kaingang vai sendo fabricada a partir dessas relações que vão se constituindo com a família, parentes, colegas, espíritos, animais e plantas. Assim, ao refletirmos sobre essa dimensão do corpo para os *Kanhgág*, 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 se refletem no território. É sem dúvida importante compreender o conceito de território para que se consiga efetivar, na realidade de um povo, aquilo que as políticas de saúde vêm recomendando: universalização, igualdade, equidade, descentralização e integralidade estão diretamente relacionadas à ideia de território.

A importância do território para nós, povo *kanhgág*, é focada no desejo de nos conectar e nos reencontrarmos com a fonte ancestral, fonte essa de todos os componentes necessários à vida e sua autonomia. A alimentação sem veneno, obviamente, a saúde através dos *vēnhkagtã kanhgág*, recursos financeiros a partir da sua economia tradicional, como a coleta de *mrûr* (cipó) e *vân* (taquara) para confecção de artesanatos tradicionais, e os conhecimentos e a *kânhró* (sabedoria) dos *kofá* (mais velhas e velhos), isso inclui toda uma espiritualidade ancorada na relação com a *nân gá* (floresta) e todos os seres que nela habitam: pó, goj, ka e outros seres (pedras, água, árvores, etc.).

(...) 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 *vēnh-kuprîg kórêg* (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).

É preciso que na formação em 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. Esses sujeitos carregam uma ancestralidade inteira, na mãe terra sagrada, nos rios, no canto e na dança, nos afazeres e no respeito para 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, enfim, de um território vivo.

### **Práticas de cuidado no gestar, parir e resguardar entre mulheres *kanhgág***

A gestação é período próprio de preparação para a chegada de um novo integrante da família, os *kosîn*. 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.

A sabedoria dos *kofá*, parteiras e *kuja* sobre os *venhkagtá* e comidas na gestação são imprescindíveis para evidenciar as características *kanhgág*. Por exemplo, a altura mais baixa que a dos não indígenas, os *fóg*. 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 *kumî* 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 de trabalho de parto, são tomados os remédios do mato (*venhkagtá*) 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 que é passada no fogo para quebrar qualquer energia ruim do ambiente e para não pegar ar no umbigo.

Os homens fazem fogueira e chimarrão com seus *venhkagtá* em cima do fogo, mandando para longe qualquer *vênh-kuprîg korég* (espíritos) 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 *venhkagtá*, de preferência embaixo de árvores frutíferas, um tronco de corno (madeira velha e dura que não quebra facilmente), para que a criança seja um forte guerreiro, 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 “*venhkagta* para recaída”. Acredita-se que tomar banho gelado pode fazer com que a puérpera adoça mentalmente 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 (*krakufâr 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 descrevi na dissertação de mestrado (Carvalho, 2023). 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 são 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 somente para a mãe, mas para a família toda e para o seu *kosîn*.

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 *venhkagtá* 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 *kosîn*. Aprenderam com suas 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, muitas vezes até mais que a medicina ocidental.

A mulher *kanhgág* executa um papel importante na construção dos corpos, 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 (2005, p. 72) considera a corporalidade como privilégio para a 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 passados 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 sî* (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.

## Metodologia

A pesquisa aqui relatada se propôs a 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 para as 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, trazendo seu toque de carinho para o coletivo, pois antes de nós vieram eles, nossos ancestrais, nossos guerreiros que lutaram por seus coletivos.

Nossa estratégia metodológica aproximou-se da pesquisa-intervenção que, conforme Rocha & Aguiar (2003, p. 66), “consiste em uma tendência das pesquisas participativas que busca investigar a vida de coletividades na sua diversidade qualitativa, assumindo uma intervenção de caráter socioanalítico”.

Buscamos acompanhar o cotidiano das práticas, no caso as nossas práticas tradicionais, como o *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” (idem, p. 66), afirmando nossos modos de ser *Kanhgág*.

Desta forma, 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 por Rocha & Aguiar (2003). No diálogo com as mães indígenas na universidade, em

volta do nosso pîn ró nî, com as nossas kofá, refletimos 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).

### ***Pîn ro nî***

As especificidades culturais colocam inúmeros desafios, entre eles a necessidade de ferramentas para o entendimento do fazer saúde mental na perspectiva indígena, através dos ensinamentos por meio da oralidade de cada território. O método de educação e saúde refere-se 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 o povo *kanhgág*, pois para os *fóg* ler um livro e a partir dele trabalhar seus conceitos, se trata de conhecimento. Então, trazemos 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 *jagrê* “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.

Desde sempre o fogo – *Pîn rô nî* – está presente na vida do meu povo *kanhgág*, seja feito com gravetos e pedras para produzir faísca 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 nos proteger.

Ao redor de uma fogueira, o território é espaço de vida e fazemos uso da terra, de modo consciente em relação ao ambiente, evitando que os resultados das nossas ações o prejudiquem. As técnicas de manejo remontam há muitos 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 *kujà* e pelos *kofá*, aprendemos a pintar nossos grafismos, seja para luta ou para festa, a dançar, a preparar nossos alimentos tradicionais, a trabalhar ritos e a medicina tradicional, a cuidar de nosso coletivo. Após passar por um ritual com o *kujà* devemos seguir uma dieta, a qual descarta totalmente as comidas do *fóg*, apenas seguindo nossas comidas típicas. Fogo, fumaça, cinza em conjunto com a água são ingredientes indispensáveis. Peixe assado na taquara (*krêkufâr kénpu*), bolo assado na taquara (*êmi kénpu*), folha da mandioca

brava (*kumî*). Trabalhar *Pîn rô nî* na casa do estudante indígena, é trabalhar nossas raízes, fazendo 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 *sukrîg* (aranha) que se entrelaçam e ficam mais fortes a cada linha. Quando se fala em tempo, nossa temporalidade é outra, mais lenta. Entretanto, mais consistente. Com os pés descalços, em contato com a mãe terra, iniciamos o rito ao acender o fogo, nos damos as mãos, saudamos o sagrado da existência da vida em conjunto com o preparo de nossas comidas tradicionais, tendo, como exemplo, o bolo na cinza (*êmi*). Começa a troca 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 áudio<sup>5</sup>.

Há pelo menos 10 anos, as mães do coletivo indígena UFRGS aguardavam por esse dia, de serem *ouvidas* sem regras coloniais impostas, sem o olhar de julgamento que enfrentam diariamente na selva de pedras. Em vários momentos nos questionamos que “saúde mental” é essa que oprime, rejeita e humilha mulheres, pelo fato de desejarem viver sua maternidade de uma maneira digna? Mulheres/Mães indígenas lutam, desde sempre, por seu protagonismo. A colonização e suas violências 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. Com estudo ou não, as mulheres indígenas lideram e trazem o fortalecimento e protagonismo do movimento indígena dentro e fora de seus territórios, atuando à frente de lutas como demarcação de terras, educação e saúde de seus territórios. Não havia a necessidade de escrever como o *fóg* nossa história, pois ela está registrada na memória do nosso povo, nos cantos, danças e contação de histórias ao redor do fogo que marcam a tradição oral e o nosso modo de ser e viver indígena. “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 em um só propósito: o bem-estar dos territórios, netos, filhos, enfim, daqueles que ainda virão.

Os indígenas não perdem as suas identidades indígenas por residirem em território urbano. Continuam dedicados às suas redes de parentesco extenso que os conectam com seus territórios de origem, designam 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”, cidade, muitos povos

---

<sup>5</sup> O projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Psicologia/UFRGS (CAAE 65322322.2.0000.5334).

CARVALHO, Rejane Nunes de; ROSADO, Rosa Maris; SILVA, Rosane Azevedo Neves da. Mulheres semente, *Înh kósin vy ình mré konîñ Jé*: experiências das mães indígenas estudantes na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 2, p. 220-239, mai./ago. 2023.

constituem bairros indígenas e até mesmo territórios urbanos como a aldeia.

### **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 fim de que as demandas referentes aos indígenas pudessem ser atendidas. No entanto, muitas omissões e procrastinações ocorreram ao longo desse tempo. 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 kaingang, xokleng, baré, guarani, potiguara, reivindicavam a Casa do Estudante Indígena (CEI), a fim de atender às necessidades para sua existência e permanência na Universidade.

*Kanîn*<sup>6</sup>, 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, pois a gente já tava cansado de esperar pela UFRGS. Sabíamos que se não fizéssemos 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 muito 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 o sofrimento que é fazer uma retomada e o perigo que corremos. No dia da ocupação chovia muito, o lugar era inabitável, só de lembrar não sei como conseguimos.

Ancestralidade de diversos biomas se somam por uma causa: moradia apropriada, respeitando as especificidades culturais dos povos indígenas. 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 a nível mundial, a UFRGS decidiu fazer alguma coisa, né, porque tava

<sup>6</sup> Os nomes das entrevistadas indígenas estão na língua kaingang de forma a não expor as parentes que contaram suas histórias.

CARVALHO, Rejane Nunes de; ROSADO, Rosa Maris; SILVA, Rosane Azevedo Neves da. Mulheres semente, *Înh kósín vy ình mré konîn Jé*: experiências das mães indígenas estudantes na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 2, p. 220-239, mai./ago. 2023.

ficando feio pra universidade. Sabe que eles só se importam com a imagem da universidade e 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 dos *fóg*) arrastavam as conclusões, como folhas são levadas pelos ventos. O tempo passa mais lento, já a ânsia por uma moradia para nossos *kosîn* 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 visita. 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 visitarmos o prédio da antiga creche da UFRGS, que não esperaríamos mais 15 anos de negociação. Iniciou aí a retomada 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, incluindo a permanência na CEI.

Hoje, a casa do estudante indígena acomoda aproximadamente 11 famílias, totalizando 41 indígenas das etnias Baré, Potiguara, *Nhãndewa guarani*, *Mbya guarani* e *Kanhgág*. Desses, apenas dois moradores não têm filhos, sendo 39 estudantes de graduação e dois da pós-graduação. A casa do estudante indígena não é apenas mais uma casa. É a retomada ancestral por territórios indígenas que foram aniquilados. É o fortalecimento de um coletivo dos povos originários dessa terra, pois na CEU é cada um no seu quadradinho de pedras, cada indivíduo em seu quarto, sem falar, no silêncio adoeceador, 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, o preparo das comidas típicas; são os risos altos; é abraçar uma árvore; é tomar banho de chuva; são as visitas dos nossos *kofá* (nossos velhos sábios) que aquecem a alma, sinônimo de saúde não só da mente, mas do corpo e espírito; é a troca de saberes essencial para a evolução do ser humano.

A retomada do coletivo indígena da UFRGS, focada em obter condições de moradia digna, foi composta 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 retomado Casa do Estudante Indígena (CEI) para a manutenção das especificidades culturais que são de extrema importância para os povos indígenas: ritos,

rezas, comidas típicas, em resumo, as experiências culturais tradicionais vividas por nossos povos e que fazemos questão de não perder.

Não basta o acesso à universidade, é preciso garantir o direito à permanência que nos foi contestado desde sempre, visto que teríamos que nos moldar ao padrão eurocêntrico (*fóg*) para assim vivermos na selva de pedras. Saliento que esse processo é adoecedor não apenas para um indivíduo, mas para todo o coletivo: nossos costumes e nossa cultura são o que nos mantêm 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 permanência, visando ao fortalecimento, seja ele espiritual ou físico, do conjunto dos nossos povos, dando visibilidade às necessidades e demandas de nossos territórios. Universidade como espaço de saberes ancestrais e trocas, e não apenas de reprodução de conhecimentos oriundos da sociedade predominante. Apesar da conquista alcançada recentemente, após muito tempo e luta, da Casa do Estudante Indígena (CEI), ainda existem muitos desafios a serem superados.

**Kusê:** - Eu fui tomar café com meu filho e a catraca estava com defeito, fiquei 50 minutos esperando, tava preocupada por causa que tava atrasada já, iria levar o meu *kosîn* e 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 às oito horas conseguiram arrumar o sistema.

**Kusê:** - O pessoal da cozinha faz cara feia pras crianças. Nosso feijão tem o caldo grosso feito com carinho e aqui é só água.

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

**Sîsî:** - 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 *kosîn*. Qualquer criança ali sente que a gente perde a dignidade, parece que ali não é nosso lugar, sabe?

**Kanîn:** - Não vou ao RU (Restaurante Universitário) 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 *kosîn*, colocava na torradeira e ele comia, quando tinha presunto e queijo. Agora não tem mais. Daí num 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 no 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 fazia 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 estão sendo armazenados naquele local, sendo essa a causa de muitos dos adoecimentos. Não vivemos a hora do relógio (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 iguais 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 para a manutenção da “saúde mental”, como se diz na universidade, mas na verdade é muito mais pela não adequação da universidade à presença indígena. Somos obrigados a viver a vida do *fóg*, falar, escrever e se comportar como tal, pois os *fóg* não estão preparados para receber nossa cultura, nossa dança, nosso canto, nossa alegria. (CARVALHO, 2020)

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 que foram 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 que estes não fiquem doentes e sequem. 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 e são usados como adubo.

Com o rio poluído, o peixe está morrendo, a caça virando esporte de burguês e os costumes e vivências de um povo morrendo pouco a pouco pela ganância do ser humano que trata a terra como moeda de troca, sendo que para o povo *kanhgág* a terra é sagrada e mãe, pois dela nasce a semente ancestral para a vida. O alimento, nos primeiros anos de vida de nossos *kosîn*, 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, fundamentais para 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 usado para o arrendamento da soja, obrigando os *Kanhgág* 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 que não são adequadas às especificidades culturais.

Voltando à CEI, hoje somos 90% mães indígenas, buscando ocupar espaços que são nossos por direito. Junto de nosso seio vêm nossos *kosîn*, no ventre, uma ancestralidade toda, aos quais a universidade não dá a mínima assistência. Com os horários regradados da universidade, não temos acesso a 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 indígenas para que se possa ter uma permanência. Lutamos muito pela CEI, para que possamos receber nossos filhos, nossos *kofá*, nossos *kanhkã kar* (parentesco extenso) que vêm para a selva de pedras vender seus artesanatos.

São muitos sofrimentos e humilhações para que se possa estar junto aos nossos filhos e estudar.

**Sisî:** - 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 subsídios 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.

**Sisî:** - 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 é mãe, tu tem que andar desleixada. Isso não é verdade.

**Kanîn:** - Raiva e desprezo por nossos filhos na CEU faz nossos filhos não se desenvolver, ninguém gosta de sofrer. Se fosse pra escolher claro que nós 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 que fazer pra gente poder se defender e tentando ajudar nosso povo *Kanhgág*.

**Kanîn:** - A lavagem cerebral é tão grande que nos sentimos erradas de viver da cultura da gente. Sempre nos chamaram de pagãs porque não vivemos como os *fóg*. Antigamente, as mulheres indígenas tinham vários parceiros e os homens também, isso era normal. Hoje em dia não se pode mais. Aí eles querem nos imitar agora, relacionamento aberto agora tá na moda.

**Konhkó:** - Quando descobri que estava grávida fui embora, não contei pra 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 no posto de saúde e pegar anticoncepcional. (Risos) 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 víamos em espaços onde constantemente tivéssemos que enfrentar o pré-conceito e a discriminação por sermos indígenas de uma forma tão violenta. A CEI é território indígena, de afirmação de nossas identidades. Mas, ainda sofremos com a burocracia da “sociedade ocidental” e com a demora para

com o projeto de adaptação e reforma da CEI para moradia. Lidamos com a dificuldade estrutural da casa para atender às famílias, devido à divisão dos quartos, dos banheiros, dentre outros. Também não é oferecido suporte às mães e às crianças em idade de educação infantil para que as mães indígenas possam se dedicar às aulas da faculdade. Banheiros infantis e entupidos, teto com goteiras, funcionários que nos tratam com indiferença, são alguns dos exemplos da dificuldade que temos enfrentado. Mas o fato de estarmos em coletivo, com nossos *kosin* e *kofá*, é o que nos dá força para seguirmos a luta por um território universitário, com nosso fogo de chão e comidas típicas, nosso modo de ser e viver indígena. É desse umbigo ancestral que afloram curas ancestrais para o corpo, para o espírito, para o microcosmos que somos. Nessa teia em que estamos imersos, a doença é a desconexão do corpo com o mundo ancestral ao qual somos pertencentes.

Ser mãe indígena universitária é um assunto de relevância coletiva. Semeamos esperança, união, equilíbrio, ousadia, fé, força e superação. Para que todas as gerações passadas e futuras sejam agora, neste instante, cobertas por um *ta no* (arco-íris) que cure e restaure o corpo e a alma. Somos mulheres *êg tî 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. Erveiras, 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”. Temos como essência a conexão com os ciclos naturais da Mulher/Mãe/Terra que guarda no seu íntimo uma guiança 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 as suas narrações.

## Considerações finais

Para concluir, retomo o objetivo deste trabalho, refletindo sobre a situação vivenciada pelas mães indígenas estudantes acadêmicas na UFRGS, principalmente pela minha própria vivência na universidade com o meu *kosin*. 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 *Kanhgág Êg My Há*, para que cada vez mais as políticas universitárias sejam adequadas e com abordagens adaptadas à nossa presença na universidade, aprendendo com as nossas experiências de vida e maternidade. Procurei trazer à tona as vozes das mulheres indígenas que por tanto tempo têm sido silenciadas em nossa sociedade, valorizando nossos conhecimentos e nossa cosmopercepção, *êg vâfy tî*

*kân ka ri ke* (como quando um cesto é finalizado), que precisa se entrelaçar saberes como a teia da *sukrîg* (aranha), se fortalecer e iluminar.

Durante a pesquisa, dialoguei com aqueles que sempre estiveram ao meu lado na selva de pedra, 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 durante o percurso acadêmico. E essa é uma questão que influencia bastante na permanência, pois a universidade não está preparada para atender essa especificidade tão vital de suas estudantes indígenas e, tampouco, daquelas não indígenas. 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* e o não reconhecimento das nossas diferenças pesam e machucam. Sofrimento esse que muitas vezes é invisível para um modo de vida ocidental, que tenta nos formar para um padrão branco, desrespeitando todo o caminho que foi percorrido.

Por trás de todo um discurso inclusivo, ainda predomina um modo de vida que privilegia a estrutura da sociedade dominante. Nós, povos originários, temos trajetórias marcadas por muita garra, luta, força e superação. Esse artigo procurou apontar para a importância de produzir uma escuta diferenciada das questões apresentadas pelas indígenas estudantes na universidade, sendo preciso, para tanto, que sejam considerados seus saberes ancestrais, suas tradições e modos de vida.

## Referências Bibliográficas

BRASIL. Ministério da Educação (MEC). Portaria nº 389, de 9 de maio de 2013. Cria o Programa de Bolsa Permanência e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, 13 maio 2013. Seção 1, p. 12.

BERGAMASCHI, M. A.; DOEBBER, M. B.; BRITO, P. O. Estudantes indígenas em universidades brasileiras: um estudo das políticas de acesso e permanência. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, v. 99, n. 251, p. 37-53, 2018.

BRITO, P. O. **Índigena-Mulher-Mãe-Universitária o estar-sendo estudante na UFRGS**. 2016.

CARVALHO, R. N. Kanhgang Êg My Há: para uma psicologia Kaingang. **Dissertação de Mestrado**. Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional. UFRGS, 2020.

DOMINGOS, A. **O Bem Viver Kaingang**: Perspectivas de um modo de vida para construção de políticas sociais com os coletivos indígenas. 2016.

FERREIRA, B. Educação kaingang: processos próprios de aprendizagem e educação escolar. **Dissertação de mestrado**, UFRGS, Porto Alegre, 2014.

FERNANDES, J. **Índio – esse nosso desconhecido**. Cuiabá: UFMT, 1993.

GARCIA, G. de M. **O Bem Viver Kaingang e a Universidade**: uma etnografia sobre o protagonismo dos estudantes indígenas Kaingang da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2017.

LESSA, L.; NÚÑEZ, G. Luta e pensamento anticolonial: Uma entrevista com Geni Núñez. **Revista Epistemologias do Sul**, v. 5, n. 2, 2021.

LUCIANO, G. J. S.; OLIVEIRA, J. C.; HOFFMANN, M. B. **Olhares indígenas contemporâneos**. Brasília: Centro Indígena de Pesquisas, 2010.

MARECHAL, C. **"Eu luto desde que me conheço como gente"**: territorialidades e cosmopolítica Kanhgág enfrentando o poder colonial no sul do Brasil. 2015.

NÚÑEZ, G. Partilhar para reparar: tecendo saberes anticoloniais. **POLÍTICAS**, p. 153, 2020.

ROSA, P. C. **Para deixar crescer e existir**: sobre a produção de corpos e pessoas kaingang. 2011.

ROCHA, C. C. da. Adoecer e curar: processos da sociabilidade Kaingang. **Dissertação de Mestrado**. Florianópolis, UFSC, 2005.

ROCHA, M. L.; AGUIAR, K. F. Pesquisa-intervenção e a produção de novas análises. **Psicologia Ciência e Profissão** [online]. 2003, vol.23, n.4.

CARVALHO, Rejane Nunes de; ROSADO, Rosa Maris; SILVA, Rosane Azevedo Neves da. Mulheres semente, *Înh kósín vy ình mré konîh Jé*: experiências das mães indígenas estudantes na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 2, p. 220-239, mai./ago. 2023.

SCHWEIG; A. L. M; SCHAAN, E. S. Conhecimento, localidade e ciência: os estudantes universitários indígenas e a universidade. In.: **Laboratório de alteridades: ensaios antropológicos**. Porto Alegre : Ed. da UFCSPA, 2020. Recurso on-line (p.193 - p. 208).

SILVA, S. B. da. Cosmo-ontologia e xamanismo entre coletivos kaingang. In: FLECK, E. C. D. (Org.). **Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul**: manifestações da religiosidade indígena. São Paulo: ANPUH, 2014. v. 3, p. 69-96.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL (UFRGS). Decisão nº 134/2007. Porto Alegre, 2007. Disponível em: <[http://www.ufrgs.br/eenf/ensino/graduacao/saude-coletiva/documentos-legais/decisao-consun-134\\_2007](http://www.ufrgs.br/eenf/ensino/graduacao/saude-coletiva/documentos-legais/decisao-consun-134_2007)> Acesso em 20 de março de 2022.

---

Recebido em: 03/06/2023 \* Aprovado em: 26/08/2023 \* Publicado em: 31/08/2023

---