



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE – FURG  
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO EM CIÊNCIAS



**INCLUSÃO, FEMINISMO E VIOLÊNCIA: PROBLEMATIZANDO AS  
EXPERIÊNCIAS DAS MULHERES INDÍGENAS NA FURG.**

Karina da Silva Molina

RIO GRANDE, 2022.

Karina da Silva Molina

**INCLUSÃO, FEMINISMO E VIOLÊNCIA: PROBLEMATIZANDO AS  
EXPERIÊNCIAS DAS MULHERES INDÍGENAS NA FURG.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências, da Universidade Federal do Rio Grande – FURG, na linha de pesquisa “Discursos, culturas e subjetividades na Educação em Ciências”, como requisito para a obtenção do título de Doutora.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Paula Regina Costa Ribeiro.

RIO GRANDE, 2022.

## Ficha Catalográfica

M722i Molina, Karina da Silva.  
Inclusão, feminismo e violência: problematizando as experiências das mulheres indígenas na FURG / Karina da Silva Molina. – 2022.  
288 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande – FURG, Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências, Rio Grande/RS, 2022.

Orientadora: Dra. Paula Regina Costa Ribeiro.

1. Mulheres indígenas universitárias 2. Ações afirmativas  
3. Equidade 4. Problematização 5. Governamentalidade 6. Violência  
7. Colonialidade 8. Feminismo indígena I. Ribeiro, Paula Regina Costa II. Título.

CDU 396

Catlogação na Fonte: Bibliotecário José Paulo dos Santos CRB 10/2344.

Karina da Silva Molina

**INCLUSÃO, FEMINISMO E VIOLÊNCIA: PROBLEMATIZANDO AS  
EXPERIÊNCIAS DAS MULHERES INDÍGENAS NA FURG.**

Banca examinadora da tese de doutorado do  
Programa de Pós-Graduação em Educação em  
Ciências, da Universidade Federal do Rio  
Grande – FURG.

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Paula Regina Costa Ribeiro (Orientadora)  
Universidade Federal do Rio Grande – FURG

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Maria Colling  
Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Suzana Cavalheiro de Jesus  
Universidade Federal do Pampa – UNIPAMPA

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Kamila Lockmann  
Universidade Federal do Rio Grande – FURG

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Joanalira Corpes Magalhães  
Universidade Federal do Rio Grande – FURG

RIO GRANDE, 2022.

*Parem de nos matar, parem de violar e estuprar nossos corpos todos os dias!  
Eu peço respeito a todas nós mulheres porque somos infinitas,  
somos terra, somos universo, somos infinitas!*

Shirley Krenak  
Maio/2022  
FURG

*Dedico esta tese à memória da minha mãe, a mulher mais forte que já conheci.  
O gosto amargo da saudade de mãe tem me feito redescobri-la dentro de mim,  
renascendo neste mundo aonde nunca me imaginei existir sem ela.*

## AGRADECIMENTOS

A idealização do projeto desta tese, o desenvolvimento da pesquisa, a produção da escrita, ainda que etapas realizadas por mim, tiveram inspiração, contribuição e apoio de diversas pessoas que fizeram e fazem parte da minha vida enquanto mulher, mãe, filha, neta, esposa, irmã, estudante, pesquisadora, técnica administrativa em educação da FURG. Para além do caminho percorrido ao longo desses três anos de curso, este trabalho reflete a trajetória de uma vida, abraçada por familiares, amigos/as, colegas, professores/as, pessoas que mobilizaram e mobilizam este meu caminhar, sonhando comigo, lutando comigo, segurando a minha mão, me ensinando. A todas essas pessoas agradeço imensamente, nominando algumas, em especial, neste momento derradeiro.

Começo agradecendo à professora Paula Ribeiro, renomada e inspiradora pesquisadora, a quem tenho orgulho de chamar de minha orientadora, orientadora top, pela disponibilidade e acolhida carinhosa lá em 2019, como aluna ouvinte, na disciplina “Seminário: Corpo, Gênero e Sexualidade nas Práticas Educativas e Culturais II”, possibilitando meu primeiro contato com os estudos feministas e foucaultianos. Agradeço a confiança no meu projeto, abrindo as portas do GESE para a minha pesquisa; a dedicação e o incentivo às minhas escritas, com retornos rápidos e contribuições valorosas; e a generosidade ao compartilhar seus “confetos” (conhecimentos e afetos), tornando-me uma pesquisadora melhor, uma mulher melhor, uma pessoa melhor.

Às pesquisadoras que, também, muito me inspiraram e inspiram, escolhidas e convidadas com muito carinho e reconhecimento para comporem a Banca de Qualificação e Defesa desta tese, professoras Ana Maria Colling, Suzana Cavaleiro de Jesus, Joanalira Magalhães e Kamila Lockmann, meu agradecimento por terem prontamente aceito o convite e por todas as importantes sugestões e contribuições, que enriqueceram e refinaram à minha pesquisa. Não posso deixar de mencionar minha admiração pela professora Kamila, a quem persegui, no melhor dos sentidos, ao longo do curso, buscando mergulhar em seu profundo e instigante conhecimento acerca de Michel Foucault, a começar, também lá naquela mesma disciplina, em 2019, como aluna ouvinte, quando me apaixonei pelo conceito de governamentalidade, passando por mais quatro disciplinas por ela ofertadas, elevando meu ainda raso conhecimento e minha paixão pelo filósofo.

Agradeço ao meu grupo de pesquisa, querido GESE, e seus/suas integrantes. Num momento inesperado de pandemia e distanciamento social, nossos encontros online ampararam-

nos, motivaram-nos, não nos deixando esmorecer. Mais que isso, possibilitaram uma troca, uma empatia, uma amizade que vai além de textos, referências ou dicas sobre o Comitê de Ética ou a Plataforma Brasil. São aqueles “confetos” da nossa líder que se multiplicam e vão agregando em nossas pesquisas, em nossas vidas.

Ainda que amparada legalmente pela possibilidade de afastamento para pós-graduação, enquanto servidora pública federal da FURG, manifesto aqui meu agradecimento a esta Universidade, Instituição em que trabalho e aonde realizei minhas duas graduações, meu mestrado e agora o doutorado, na pessoa da professora Cleuza Dias, Reitora à época da autorização do meu afastamento, com quem tive a oportunidade de trabalhar bem de perto no Gabinete da Reitora, também, uma mulher inspiradora, primeira Reitora desta Universidade, exercendo lindamente esse papel de gestora, num contexto, por certo, ainda muito machista; e na pessoa do professor Milton Asmus, meu chefe em 2019, quando ainda exercia minhas atividades profissionais na Secretaria de Relações Internacionais, alguém que, sendo um pesquisador reconhecido internacionalmente, sempre destacou a importância do doutoramento na qualificação profissional dos servidores da FURG, me incentivando nessa busca, desde a parceria na liberação informal para assistir aulas como aluna ouvinte até o apoio à formalização do afastamento, a partir da aprovação na seleção do doutorado.

A FURG faz parte da minha vida há muito tempo, de modo que muitas pessoas se fizeram e se fazem presentes nesta minha trajetória. Lembro aqui como muita gratidão os professores João Carlos Cousin e Ernesto Casares Pinto, Reitor e Vice-Reitor à época da minha nomeação na FURG, gestores imensamente comprometidos, com quem, trabalhando no Gabinete do Reitor, pude compreender a importância das ações afirmativas para a democratização do ensino superior. Da mesma forma, agradeço aos professores Danilo Giroldo e Renato Dias, atuais Reitor e Vice-Reitor da FURG, os quais lideraram uma gestão de excelência que reconhece a importância das diferenças na construção de uma sociedade mais justa, manifestando de forma especial meu carinho pelo professor Renato, quem, além de ser um grande pesquisador, também, das relações de gênero, foi meu professor no curso de Direito, um docente dedicado e comprometido com a formação de seus/suas alunos/as.

Agradeço a Maria Rozana Almeida, minha chefe, pela segunda vez, hoje, na Secretaria de Integridade, Transparência e Controle Social, pela confiança ao me convidar a integrar uma equipe tão competente, cuidando de um assunto tão caro a uma instituição, quanto a sua integridade, e também pela oportunidade de poder priorizar a finalização do doutorado, pois mesmo com a saída de uma colega e o conseqüente acúmulo de atividades, possibilitou minha

licença integral para finalizar a escrita da tese. Nesse sentido, aproveito para agradecer a amiga Taís Legemann, colega de trabalho e de mestrado, cuja dedicação e conhecimento sobre a área em que atuamos muito me inspira. Ainda, agradeço à amiga Rozana, que viu potencial na minha ideia de pesquisa, lá em 2018, numa conversa informal de confraternização de final de ano, considerando a perspectiva teórica na qual desenvolvia sua tese à época, fazendo uma ponte com a nossa querida orientadora, professora Paula, o que me levou a cursar aquela mesma disciplina como aluna ouvinte, no ano seguinte, etapa fundamental para a construção do projeto de pesquisa.

Michelle Protásio e Fabiana Stein, colegas servidoras da FURG e de PPGEC, Fafá colega de GESE, ainda, assim como a Rozana, de novo, agradeço a generosa disponibilidade e desprendimento em compartilhar seus pré-projetos com memorial, utilizados em seus processos de seleção do doutorado, para que eu pudesse ter uma ideia da organização, formatação, escrita do texto, possibilitando a construção do meu, vinda com a consequente aprovação na minha seleção. Agradeço ao grupo de WhatsApp “Leituras Queer” e seus/suas integrantes, Fabiani Caseira, querida, Fabizinha, Marisa Pires, Ana Paula Feijó, Viviane Machado e William Rodrigues, que muito mais que um grupo criado para facilitar o desenvolvimento de uma disciplina, tornou-se um SOS rápido e supereficiente para diversos assuntos, regado à muita empatia e carinho desses/as colegas tão queridos/as, em especial a Marisa, que foi minha primeira professora de Língua Portuguesa, minha matéria preferida para toda a vida, no Ensino Fundamental, na Escola Estadual Tellechea, cujas lembranças sempre acalentam meu coração.

Também trago aqui Bárbara Formentin e Susana Geppert, agradecendo a parceria de um trabalho em grupo realizado para uma disciplina, o qual me marcou bastante, considerando os difíceis conceitos que estudamos e as belas discussões que travamos, sendo que com a Bárbara, a parceria começou um pouco antes, com a produção de um capítulo de livro, sob a orientação da professora Joanalira, resultando num lindo e afetivo trabalho do qual me orgulho bastante. Destaco o carinho que tenho pela Susana, também colega servidora da Universidade, mas minha primeira chefe, quem me recepcionou no Gabinete do Reitor lá em 2008 e com que eu aprendi tanto da FURG, da sua estrutura, dos seus documentos, quanto do comprometimento com aquilo que fazemos enquanto técnicas administrativas em educação.

São momentos que me marcaram ao logo do curso, que contribuíram não apenas para o desenvolvimento da pesquisa, mas para a minha própria formação, enquanto pesquisadora. Nesse sentido, finalizando esta primeira etapa de agradecimentos, não poderia deixar de agradecer profundamente às mulheres indígenas universitárias da FURG que inspiraram esta

pesquisa. Obrigada *Ayra, Niara, Maya, Maiara, Moema, Aritana, Kauane, Nina e Moara*, por compartilharem comigo suas histórias de vida e de luta, superando uma vida de preconceito e discriminação por serem exatamente o que são, mulheres indígenas, e que, por serem exatamente o que são, mulheres indígenas, tornam-se exemplos da força da mulher nesta sociedade ainda tão machista.

Agora, de forma muito especial, agradeço à minha família e amigos/as, pessoas que caminharam e caminham comigo, para além desses três anos de doutorado, apoiando, dando colo, sentindo orgulho por cada conquista, incentivando um pouco mais ou apenas estando ali, ou aqui dentro, do coração, mostrando que não estou sozinha. Como já mencionei anteriormente, grande parte deste curso de doutorado foi vivenciado em meio à pandemia do coronavírus, que nos isolou socialmente, nos distanciou uns dos outros, nos deixou sós em meio à incredulidade aos acontecimentos que nos cercavam do lado de fora e à tristeza por tantas mortes de pessoas conhecidas ou não, próximas ou não, perdas que nos fizeram e nos fazem refletir sobre a vida, sobre o amor, sobre a saudade, sobre tanto, sobre tudo.

Ainda que não de Covid, perdi pessoas importantes ao longo desses três anos, um pouco antes também, e não posso deixar reconhecer sua importância na minha vida, na minha trajetória, naquilo que me tornei, que sou. Começo lembrando aqui de uma amiga muito especial, a Sheila Maagh, *in memorian*, com que aprendi muito sobre amizade, dedicação e superação, seja referente ao que for que estejamos priorizando naquele momento, um cachorrinho doente, um amigo com dificuldades, o trabalho, os estudos. Ainda que o ideal não exista, querida Sheila, contigo aprendi o quanto ele se torna real quando vamos superando as adversidades que a vida nos coloca com muito zelo e amorosidade nas nossas atitudes.

Lembro aqui também do meu querido vô e padrinho Joaquim Sardão, *in memorian*, pessoa inteligente e divertida, grande entendedor de tudo e mais um pouco, cujas conversas provocadoras instigavam o pensamento desta causídica, como me chamava, à época da faculdade de Direito. Agradeço imensamente o incentivo aos estudos, desde os cuidados financeiros, em determinado momento da minha vida, até os debates travados sobre política que tanto me ensinaram e me impulsionaram a querer saber mais para discutir contigo, meu vô querido!

Trago aqui também a lembrança da minha vó Aldiva Ribeiro, *in memorian*, pessoa mais amável que já conheci, com o olhar mais doce, o cheiro mais cheiroso, o abraço mais afetuoso, sempre presente na minha vida, sempre com muito amor para dar, mesmo quando adolescente, dona da verdade, resolvia ir embora de casa e ir morar com ela, que era a paciência em pessoa.

Obrigada pela oportunidade de retribuir te trazendo para morar comigo, até o fim, me ensinando sobre a delicadeza da espera, minha amada vó!

E por falar em vó amada, lembro com o coração apertado da melhor vó do mundo, segundo meu filho, que compartilhou comigo a dor da perda da vó, só que tão cedo, apenas com sete aninhos, minha querida mãe Marli Ribeiro, *in memoriam*, sempre comigo. Esse “sempre comigo” esteve presente em cada lista de agradecimentos dos meus trabalhos na vida acadêmica quando chegava a vez de citar o nome dela, frase tão simples, mas tão cheia de significado... especialmente nesta escrita da tese, duramente atravessada pela tua ausência física aqui do meu lado, como sempre foi... mas cuja presença transborda em meu coração, imaginando, esperançosamente, o quão orgulhosa estarias de mim neste momento, mãe. Obrigada por estares **sempre comigo!**

Agradeço a minha querida irmã Awdren Ribeiro, hoje colega servidora da FURG, colega do PPGEC e colega de grupo de pesquisa, de quem tanto me orgulho. Nossa cumplicidade, por certo, vem de muito tempo, desde as brigas bobas, porém ferrenhas quando pequenas, até esta parceria agregadora que nos preenche a vida, refletida na alegria da convivência dos nossos filhos/as que brincam juntos/as, brigam juntos/as, com toda certeza, e crescem juntos, neste núcleo familiar que, agora, nos tem por base, um suporte com quem sempre podemos contar.

Ao meu marido Angelo Molina, parceiro de uma vida, já há mais de 20 anos, meu agradecimento pelo apoio às escolhas que fiz ao longo desta caminhada que impactaram e impactam a rotina familiar que vimos construindo até então. Obrigada pelo companheiro leal e pai dedicado que te tornaste, com quem pude contar em tantos momentos da minha vida, acolhendo, cuidando, confiando, incentivando das mais diversas maneiras possíveis. É muito bom compartilhar a vida contigo!

Quanto ao meu filho Marcello Molina, não tenho palavras para mensurar o quanto sou grata por tê-lo na minha vida, pela dádiva que é ser sua mãe. Amor da minha vida, meu sonho realizado, vivo por ti e para ti e agradeço o parceirinho que te tornaste da tua mãe que ainda estuda!

Enfim, minha gratidão a Deus por chegar até aqui e por ter feito essa caminhada acompanhada de pessoas tão especiais na minha vida. Obrigada a todos/as!

## RESUMO

Esta tese de doutorado, foi desenvolvida no âmbito da linha de pesquisa “Discursos, culturas e subjetividades na Educação em Ciências”, do Programa de Pós-Graduação de Educação em Ciências – PPGEC, da Universidade Federal do Rio Grande – FURG. Objetiva tecer interlocuções com as experiências das mulheres indígenas da FURG, a fim de problematizar seus processos de constituição enquanto mulheres indígenas universitárias. Por meio de uma pesquisa narrativa, entrevisto nove estudantes indígenas matriculadas nos cursos de graduação da Universidade, partindo da ideia de que estar na universidade representa um importante passo na luta das mulheres indígenas por igualdade de gênero, considerando os aspectos culturais das sociedades indígenas. Levando em conta que as mulheres indígenas saem de suas aldeias e conhecem possibilidades outras de existência, para além daquelas presumidas para uma mulher, voltadas ao casamento e à maternidade, tomo por base um referencial teórico baseado nos estudos feministas e de gênero e apresento dois eixos de análise: a invisibilidade das mulheres indígenas e a sua cidadania limitada, acionando conceitos de feminismo indígena, decolonialidade e interseccionalidade e discutindo a presença feminina em espaços públicos, estranhando tudo que está posto e naturalizado para a condição de mulher, em especial, de indígena, duplamente invisibilizada pelo discurso masculino e colonizador da inferioridade feminina, como indígena e como mulher. Nesse sentido, abordo o eixo analítico da questão da violência contra as mulheres indígenas, evidenciando padrões culturais que envolvem a aplicação da Lei Maria da Penha no contexto indígena. Numa perspectiva teórico-metodológica pós-estruturalista dos estudos de Michel Foucault, a partir dos conceitos de problematização, subjetivação e governamentalidade, apresento o eixo analítico das ações afirmativas e a governamentalidade neoliberal democrática, buscando problematizar a presença das mulheres indígenas no ensino superior e compreender como esta possibilidade outra oferecida a essas mulheres vem se constituindo, contornando as verdades produzidas pelo discurso das políticas públicas inclusivas, de igualdade de oportunidades a minorias historicamente excluídas no Brasil. Ainda, apresento o último eixo de análise desta pesquisa, os deslocamentos no imperativo de inclusão e a formação neofascista da governamentalidade, a partir do cenário político de discursos fascistas de gestão pela morte, mesmo que social, diante de práticas de exclusão que se fortalecem nos dias atuais, contra os povos indígenas, discutindo as noções de in/exclusão, de racismo de Estado e necropolítica, enquanto elementos que caracterizam a racionalidade política neoliberal contemporânea brasileira. A partir dessas discussões, finalizo a escrita da tese, apresentando o conceito foucaultiano de reproblemática como uma possibilidade de resistência a situações que insistem em se fazer presentes, ainda que no contexto acadêmico, como o machismo e a violência doméstica, que acompanham os homens indígenas até a universidade, evidenciando a necessidade de se problematizar o seu próprio comportamento, num trabalho de si sobre si mesmo, enquanto uma estratégia política de existência, na qual existir significa resistir, abrangendo uma exi(resis)tência para além das questões de gênero, mas de toda uma população.

**Palavras-chave:** mulheres indígenas universitárias; ações afirmativas; equidade; problematização; governamentalidade; violência; colonialidade; feminismo indígena.

## ABSTRACT

This doctoral thesis, developed within the scope of the research line “Discourses, cultures and subjectivities in Science Education”, of the Graduate Program in Science Education – PPGEC, of the Federal University of Rio Grande – FURG, seeks to make dialogues with the experiences of indigenous women at FURG, in order to problematize their constitution processes as indigenous university women. Through a narrative research, I interview nine indigenous students enrolled in undergraduate courses at the University, based on the idea that being at the university represents an important step in the struggle of indigenous women for gender equality, considering the cultural aspects of indigenous societies. Taking into account that indigenous women leave their villages and know other possibilities of existence, in addition to those ones assumed for a woman, aimed at marriage and motherhood, I take as a basis a theoretical framework based on feminist and gender studies, I present two strands of analysis: the invisibility of indigenous women and their limited citizenship, triggering concepts triggering concepts of indigenous feminism, decoloniality and intersectionality, discussing the female presence in public political spaces, surprising everything that is put and naturalized for the condition of woman, in particular, the indigenous, doubly invisible by the masculine and colonizing discourse of female inferiority, as an indigenous and as a woman. In this sense, I approach the analytical strand of the issue of violence against indigenous women, highlighting cultural patterns that involve the application of the Maria da Penha Law in the indigenous context. In a post-structuralist theoretical-methodological perspective of Michel Foucault's studies, based on the concepts of problematization, subjectivation and governmentality, I present the analytical strand of affirmative action and democratic neoliberal governmentality, seeking to problematize the presence of indigenous women in college education and to understand how this other possibility offered to these women has been constituted, circumventing the truths produced by the discourse of inclusive public policies, that is, equal opportunities to historically excluded minorities in Brazil. Still, I present the last strand of analysis of this research, the displacements in the imperative of inclusion and the neo-fascist formation of governmentality, from the political scenario of fascist discourses of management by death, even if social, in the face of exclusion practices that are strengthened in the nowadays, against indigenous peoples, discussing the notions of in/exclusion, State racism and necropolitics, as elements that characterize a displacement in contemporary Brazilian neoliberal political rationality. From these discussions, I conclude the writing of the thesis, presenting the foucaultian concept of reproblematicization as a possibility of resistance to situations that insist on being present, even in the academic context, as in the case of machismo and domestic violence, that that follow indigenous men until the university, evidencing the need to problematize one's own behavior, in a work of oneself on oneself, as a political strategy of existence, in which to exist means to resist, embracing an existence beyond gender issues, but of an entire population.

**Keywords:** university indigenous women; affirmative actions; equity; problematization; governmentality; violence; coloniality; indigenous feminism.

## LISTA DE ABREVEATURAS E SIGLAS

ABNT	Associação Brasileira de Normas Técnicas
AGIR	Associação das Guerreiras Indígenas de Rondônia
AMARN	Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro
AMITRUT	Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Taracará, Rio Uaupés e Tiguié
ANMIGA	Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
ATIX	Articulação dos Povos Indígenas do Xingu
CAAE	Certificado de Apresentação de Apreciação Ética
CAID	Coordenação de Ações Afirmativas, Inclusão e Diversidades
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEAMECIM	Centro de Estudos Ambientais, Ciências e Matemática
CEP-FURG	Comitê de Ética em Pesquisa da FURG
CEU	Casa do Estudante Universitário
CIDEC-Sul	Centro Integrado de Desenvolvimento do Ecossistema Costeiro e Oceânico da Região Sul
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CIR	Conselho Indígena de Roraima
COEPEA	Conselho de Ensino, Pesquisa, Extensão e Administração
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
COMDIM	Conselho Municipal dos Direitos das Mulheres de Rio Grande
CONEP	Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
CONSUN	Conselho Universitário
COPERSE	Comissão Permanente do Processo Seletivo
CNS	Conselho Nacional de Saúde
DOI-Codi	Destacamento de Operações de Informação – Centro de Operações de Defesa Interna
FBSP	Fórum Brasileiro de Segurança Pública
FNDE	Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FURG	Universidade Federal do Rio Grande
GESE	Grupo de Pesquisa Sexualidade e Escola
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IFES	Instituição Federal de Ensino Superior
IJSN	Instituto Jones dos Santos Neves
INA	Indigenistas Associados
INKA	Instituto Kaingang
INEP	Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira
INESC	Instituto de Estudos Socioeconômicos
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

ISA	Instituto Socioambiental
LII	Licenciatura Intercultural Indígena
MEC	Ministério da Educação
MPU	Mostra da Produção Universitária
ONGs	Organizações não Governamentais
PBP	Programa de Inclusão no Bolsa Permanência
PDE	Programa Institucional de Desenvolvimento do Estudante
PET	Programa Especial de Treinamento
PRAE	Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis
PROAI	Programa de Ação Inclusiva
PROAAf	Programa de Ações Afirmativas
PROAAf-PG	Programa de Ações Afirmativas na Pós-Graduação
PROFIAP	Mestrado Profissional em Administração Pública em Rede
PROGRAD	Pró-Reitoria de Graduação
PROLIND	Programa de Apoio à Formação Superior de Licenciatura Indígena
PROPESP	Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
PPGEC	Programa de Pós-Graduação de Educação em Ciências
PNAES	Programa Nacional de Assistência Estudantil
PSOL	Partido Socialismo e Liberdade
PUC-GO	Pontifícia Universidade Católica de Goiás
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
FURG	Universidade Federal do Rio Grande
SECADI	Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade
SEPIR	Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SESU	Secretaria de Educação Superior
SIM	Sistema de Informações sobre Mortalidade
SINAN	Sistema de Informação de Agravos de Notificação
SISB	Sistema de Gestão da Bolsa Permanência
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
STF	Supremo Tribunal Federal
TIs	Terras Indígenas
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UnB	Universidade de Brasília
UFPR	Universidade Federal do Paraná
FURG	Universidade Federal do Rio Grande

## LISTA DE TABELAS

Produções encontradas .....	41
Caracterização das mulheres indígenas entrevistadas .....	54

## LISTA DE FIGURAS

Mapa da localização das aldeias de Rio Grande .....	38
Gráfico com a situação dos/as estudantes indígenas da FURG .....	174

## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	20
PRIMEIRA PARTE – CONTEXTUALIZAÇÃO DA PESQUISA.....	23
CAPÍTULO 1 – A MULHER QUE ME CONSTITUO(IU).....	24
1.1 Feminismo a gente traz de casa! .....	24
1.2 Mas por que as mulheres indígenas? Um projeto de tese que surge.....	28
1.3 Delineando a pesquisa.....	34
CAPÍTULO 2 – TRAJETÓRIA METODOLÓGICA .....	36
2.1 Explorando o campo .....	37
2.1.1 O Encontro das Mulheres Indígenas de Rio Grande .....	37
2.1.2 Estado da arte .....	40
2.2 Uma pesquisa narrativa a partir da experiência .....	43
2.2.1 A entrevista narrativa .....	48
2.2.2 A análise dos dados .....	54
CAPÍTULO 3 – CONHECENDO AS ETNIAS KAINGANG E GUARANI .....	58
3.1 Alguns dados demográficos acerca da população indígena brasileira.....	61
3.2 Os/as Kaingangs e Guaranis gaúchos/as.....	63
3.3 As configurações de família Guarani: a separação e a rede de apoio feminina.....	64
3.4 O sistema de metades Kaingang: a patrilinearidade, o parentesco e a hierarquia. ....	67
3.5 Os vínculos femininos .....	71
3.5.1 A defesa da terra e o Direito: uma rede de mulheres que se torna ainda maior .....	73
SEGUNDA PARTE – APRESENTAÇÃO DOS EIXOS DE ANÁLISE.....	80
CAPÍTULO 1 – A INVISIBILIDADE DAS MULHERES INDÍGENAS .....	82
1.1 A colonialidade do gênero invisibilizando as mulheres indígenas .....	82
2.2 O resultado da colonialidade de gênero .....	88
CAPÍTULO 2 – AS MULHERES INDÍGENAS E A VIOLÊNCIA: UMA QUESTÃO CULTURAL (?) .....	96
2.1 Uma violência que não passa .....	97
2.2 As marcas da violência para além dos corpos .....	106
2.3 Uma violência naturalizada historicamente .....	113

CAPÍTULO 3 – AS MULHERES INDÍGENAS CIDADÃS .....	122
3.1 A cidadania feminina para além de quatro paredes .....	123
3.2 A potencialidade de um feminismo indígena .....	132
3.3 Uma perspectiva interseccional e decolonial .....	145
CAPÍTULO 4 – AS AÇÕES AFIRMATIVAS E A INCLUSÃO INDÍGENA NA UNIVERSIDADE .....	154
4.1 As mulheres indígenas em outro lugar: no ensino superior .....	154
4.2 Contextualizando a inclusão indígena na universidade .....	164
4.3 As ações afirmativas na FURG .....	173
4.4 A educação como caminho para a visibilidade da mulher indígena .....	179
CAPÍTULO 5 – PROBLEMATIZANDO AS AÇÕES AFIRMATIVAS .....	190
5.1 Uma atitude problematizadora .....	190
5.2 A subjetivação indígena .....	195
5.3 A governamentalidade neoliberal democrática .....	204
CAPÍTULO 6 – AS ÊNFASES DA CONTRADITÓRIA DEMOCRACIA BRASILEIRA .....	212
6.1 A inclusão como um imperativo e seus deslocamentos .....	212
6.2 A exclusão que se anuncia .....	223
6.3 A gestão pela morte .....	231
6.4 A eliminação do supérfluo e a face fascista da governamentalidade atual .....	236
TERCEIRA PARTE – CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	247
AO FIM E AO CABO, RESISTIR EXISTINDO! .....	248
REFERÊNCIAS .....	257
APÊNDICE 1 – CONVITE .....	274
APÊNDICE 2 – ROTEIRO DE ENTREVISTAS .....	275
APÊNDICE 3 – FOTOS APRESENTADAS DURANTE AS ENTREVISTAS .....	276
APÊNDICE 4 – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO .....	282
APÊNDICE 5 – TABELA COM A SITUAÇÃO DOS/AS ESTUDANTES INDÍGENAS NA FURG .....	286

## APRESENTAÇÃO

A presente tese de doutorado trata da pesquisa desenvolvida no âmbito da linha de pesquisa “Discursos, culturas e subjetividades na Educação em Ciências”, do Programa de Pós-Graduação de Educação em Ciências – PPGEC, da Universidade Federal do Rio Grande – FURG. Estruturalmente, esta escrita está organizada em três partes: uma contextualização da pesquisa; a apresentação dos eixos de análise; e as considerações finais. Partes que se constituem a partir das experiências que formaram a pesquisadora que hoje me tornei, ao encontro do que Jorge Larrosa (2011) fala sobre o conceito de experiência, enquanto aquilo que nos acontece e que nos toca, desde as vivências que perpassam minha trajetória pessoal e profissional, até as experienciadas no decorrer do próprio doutorado e minha formação acadêmica.

Ainda, crendo na força das palavras e que elas determinam nosso pensamento, pois pensamos a partir delas e pensar consiste em dar sentido ao que somos e ao que nos acontece, conforme aponta o referido autor (2002), o modo como nos colocamos diante de nós mesmos, dos outros e do mundo em que vivemos também tem a ver com as palavras e a como agimos em relação a tudo isso. É nesse sentido que as palavras dispostas nesta escrita de tese se constituem, refletindo a maneira como minhas experiências me tocaram e me tocam, provocando meu pensamento e me posicionando no mundo.

Assim, a primeira parte contextualiza a pesquisa, apresentando um capítulo que conta a minha trajetória, em uma perspectiva pessoal, acadêmica e profissional, as quais se entrelaçam, delineando o objeto de pesquisa e os objetivos da tese. A seguir, discorro acerca dos aspectos metodológicos referentes ao desenvolvimento desta investigação, apresentando os movimentos realizados, tanto para uma aproximação empírica, quanto para dar início, efetivamente, à produção dos dados, ocorrida por meio da entrevista narrativa. Enquanto um tipo de pesquisa no campo educacional que lida com as experiências a partir da filosofia, utilizo a investigação narrativa como estratégia metodológica, numa perspectiva teórico-metodológica analítica dos estudos foucaultianos.

Também realizo nesta primeira parte da tese um breve estudo acerca das etnias Kaingang e Guarani, no sentido de conhecer um pouco mais da cultura das minhas interlocutoras, especialmente, considerando algumas características evidenciadas nas narrativas, como a patrilinearidade, o sistema de parentesco, os vínculos femininos e a relação com o curso de Direito. Ainda, trago alguns dados demográficos acerca da população indígena brasileira e gaúcha, bem como das terras e comunidades indígenas no Rio Grande do Sul.

Na segunda parte, apresento os eixos de análise da pesquisa, quais sejam: a invisibilidade e colonialidade das mulheres indígenas; a violência contra a mulher indígena; a cidadania limitada das mulheres indígenas e os movimentos decoloniais; as ações afirmativas e a governamentalidade neoliberal democrática; e os deslocamentos no imperativo da inclusão e a formação neofascista da racionalidade política contemporânea. Num primeiro momento, discuto a questão da colonialidade enquanto esta dominação que se perpetua por diferentes domínios, dentre os quais o gênero, legitimando a invisibilidade das mulheres indígenas. Um apagamento da mulher indígena que vai além de uma identidade não branca inferiorizada e silenciada, resultando na violência contra essas mulheres, dado produzido por esta pesquisa, a partir das experiências de violência por elas narradas.

A partir disso, considerando o aumento da violência contra as mulheres e as dificuldades culturais que perpassam o alcance da Lei Maria da Penha no contexto indígena, o capítulo cinco propõe uma reflexão acerca de alguns elementos que caracterizam a violência contra a mulher indígena, como a culpa, o descrédito, a naturalização. Desse modo, apresento algumas das situações de violência experienciadas pelas mulheres indígenas universitárias da FURG, seja na aldeia, seja na universidade.

A seguir, articulamos a luta feminina por cidadania às potencialidades de um feminismo indígena, que vem tomando forma, com a mulher indígena saindo cada vez mais das aldeias, em busca de outros espaços, fortalecendo não apenas a luta da mulher indígena, pela garantia de seus direitos, mas também, de todo seu povo, e rompendo com os padrões estabelecidos, reduzidos ao âmbito privado do casamento e da maternidade, considerando a construção da cidadania feminina pública. Dentre esses espaços, o estado da arte destaca a universidade, a educação superior enquanto uma aliada nesta luta, a qual precisa de um olhar decolonial e interseccional para a visibilidade da mulher indígena.

Na próxima seção, trago a presença das mulheres indígenas em espaços outros que não o doméstico, em especial, o espaço da universidade, apresentando uma breve contextualização histórica e legal acerca da instituição das ações afirmativas inclusivas, de forma geral e no âmbito da FURG. Ainda, articulando alguns movimentos desta pesquisa, evidencio o papel que a educação superior tem desempenhado, enquanto aliada na luta pela visibilidade da mulher indígena, sobretudo a partir das narrativas das mulheres indígenas da Universidade.

No capítulo seguinte, apresento os pressupostos teórico-metodológicos que dão suporte à proposta de problematizar a presença das mulheres indígenas no ensino superior, que se dá por

meio das ações afirmativas. Os conceitos de Michel Foucault da problematização, subjetivação e governamentalidade possibilitam questionar as verdades estabelecidas nas nessas políticas públicas inclusivas, de oferecer igualdade de oportunidades a grupos minoritários. Assim, articulando tais conceitos, discuto a razão política e as tecnologias de governo envolvidas à inclusão indígena no ensino superior.

Considerando as práticas de exclusão que vêm se fortalecendo nos dias atuais, entendo que esta problematização a que me proponho perpassa os processos de inclusão e exclusão, dos quais os povos indígenas, em especial, vêm sendo alvo. A partir de outros princípios que não os democráticos sendo acionados, comprometendo certas políticas e materializando a exclusão, abordo neste capítulo os deslocamentos que o contexto contemporâneo do país provoca na governamentalidade neoliberal brasileira, como a noção de in/exclusão, uma reconfiguração do racismo de Estado e a necropolítica.

Por fim, a última parte da tese apresento as considerações finas desta pesquisa, discutindo a possibilidade da perpétua reproblemática proposta por Foucault, enquanto um mecanismo de resistência aos problemas que permanecem ou ressurgem, como no caso do machismo indígena que acompanha os homens indígenas até a universidade. Isso implica problematizar o seu próprio comportamento, num trabalho de si sobre si mesmo, o que também possibilita um exercício ético que funciona como uma estratégia política de existência, na qual existir significa resistir.

## PRIMEIRA PARTE – CONTEXTUALIZAÇÃO DA PESQUISA

Nesta primeira parte da tese contextualizo a pesquisa por meio de três capítulos. Inicialmente, conto um pouco da minha trajetória, em uma perspectiva pessoal, acadêmica e profissional, as quais, entrelaçadas, delineiam o objeto de pesquisa e os objetivos da tese. Num segundo momento, apresento a trajetória metodológica desenvolvida, a partir dos movimentos realizados, tanto para uma aproximação empírica, quanto para dar início, efetivamente, à produção dos dados, ocorrida por meio da entrevista narrativa. Enquanto um tipo de pesquisa no campo educacional que lida com as experiências a partir da filosofia, utilizo a investigação narrativa como estratégia metodológica, numa perspectiva teórico-metodológica analítica dos estudos foucaultianos. Por fim, realizo um breve estudo acerca das etnias das minhas interlocutoras, no intuito de conhecer um pouco mais da cultura Kaingang e Guarani, considerando algumas características evidenciadas nas narrativas, como a patrilinearidade, o sistema de parentesco, os vínculos femininos e a relação com o curso de Direito, apresentando ainda alguns dados demográficos acerca da população indígena brasileira e gaúcha.

## CAPÍTULO 1 – A MULHER QUE ME CONSTITUO(U)

*Mãe, devo minhas flores às nossas raízes.*

Neste capítulo inicial da tese, apresento um pouco da minha trajetória de vida, em especial, as experiências familiares que me atravessam enquanto mulher, enquanto feminista, enquanto filha, enquanto mãe, num estudo que busca dar voz a um grupo específico de mulheres, as mulheres indígenas, e suas lutas. Quando paro para pensar no que eu acredito, nos valores que sustentam a minha vida, constituindo meu modo de ser e de estar no mundo, não sozinha, com o outro, a outra, as outras mulheres, as mulheres indígenas, a quem me alio nesta tarefa, entendo estar, assim, fortalecendo o âmbito coletivo de lutas que abraçam a todas as mulheres. Ainda, num segundo momento, relato brevemente o percurso profissional e acadêmico que me traz até aqui, pesquisando as mulheres indígenas da Universidade Federal do Rio Grande – FURG. Um percurso fortemente marcado pela ideia de que, simplesmente, existindo, aqui, neste espaço que não era para ser seu, essas mulheres resistem, com esta pesquisa servindo como um espaço outro de visibilidade a sua resistência.

### **1.1 Feminismo a gente traz de casa!**

Lembro que quando era pequena, cinco, seis anos, adorava brincar com conjuntinhos de chá, tinha vários bulezinhos, xícaras, pires. Uma vez, dentre tantas outras, entretida, com toda aquela linda mesa posta no chão do meu quarto, de repente, sou surpreendida por aquelas pisadas quebrando minhas xicarazinhas... era um primo meu. Eram rotina aquelas visitas que acabavam em quebradeira, assim como a mãe dele repor meus brinquedos quebrados e ele voltar a fazer, porque *menino é assim mesmo*.

Cresci atravessada por dois aspectos que se ressaltam nessas minhas vivências infantis: atividades domésticas e culinárias são coisas de mulher, ela nasce para isso e é feliz com isso, plenamente realizada, e homem é violento, é da sua natureza, não tem como mudar. Hoje, ainda que entenda que ‘não se nasce uma mulher, torna-se uma’<sup>1</sup>, não havendo uma essência da qual

---

<sup>1</sup> Frase clássica de Simone de Beauvoir, constante do livro *O Segundo Sexo*, para quem, nenhum destino biológico, psíquico, econômico define o papel da mulher na sociedade, de modo que sexo e gênero são elementos diferentes na constituição dos homens e das mulheres, sendo o primeiro fator biológico, ligado à constituição físico-química do corpo humano, e o segundo construído pela sociedade, mas ambos construídos socialmente. Daí o ser homem

emergimos, mas uma vida real que vai nos constituindo, a relação entre as mulheres e o trabalho doméstico, por certo culturalmente construída, tem seu principal aporte na ideia de naturalização dessas funções.

Nesse sentido, as posições de sujeito/a atribuídas a homens e mulheres instauram socialmente a diferença e a hierarquia entre os gêneros masculino e feminino, as quais se perpetuam com o passar dos tempos, muito em razão de as próprias mulheres absorverem esses discursos como verdadeiros. Com efeito, a subjetivação feminina contribui para a sua própria opressão<sup>2</sup> e para as desigualdades entre os gêneros feminino e masculino.

Então, minha mãe, uma dona de casa ‘raiz’, como costuma dizer minha irmã, não era uma feminista. Crescemos sendo educadas para saber como se arruma uma casa, varrer, passar pano no chão, tirar o pó – *mas eu tirei ontem*, costumávamos argumentar, sendo contrariadas imediatamente: *todo dia tem pó!* Nesse mesmo sentido, seguiam seus contra-argumentos aos ideais adolescentes da filha mais velha que dizia que ia estudar e trabalhar, pagando para alguém fazer a lida doméstica: *para saber mandar, tem que saber fazer!*

Era com orgulho que ela dizia a todos/as, especialmente, aos seus futuros genros, às épocas de namoro e noivado de cada uma de suas prendadas filhas, que elas sabiam cuidar da casa e cozinhar muito bem, do salgado ao doce, do feijão à sua gloriosa massa com molho branco aos mil e um queijos, do bolo simples para o café da tarde à sua torta de limão, *com massa de verdade e não de bolachinha! Elas sabem fazer tudo!* Ao fim e ao cabo, hoje em dia, uma tende à organização da casa e a outra, aos dotes culinários dessa mulher forte, que com uma filha de oito e outra de seis anos, retorna a sua cidade natal, sem dinheiro, separada de um marido, de quem aguentou bebida, violência e traição, para recomeçar e mostrar a uma sociedade ainda machista, em pleno final do século XX, que *mulher separada cria filhas decentes e de bem sim, elas vão estudar sim e não vão acabar grávidas não, eu tenho certeza*, retrucava a minha mãe. Como eu ouvia isso...

Ora, será que ela era uma feminista?! Muito jovem, foi trabalhar no peixe<sup>3</sup>, atividade pesada que mais tarde se manifestou em sua saúde debilitada, enfrentando os desmandes de um

---

ou mulher não estar naturalmente dado, mas envolver uma performance social, ao longo da história, de acordo com cada cultura e com os padrões de comportamento que determina para cada gênero.

<sup>2</sup> Referência a outro clássico da escritora francesa, também em *O Segundo Sexo*: “o opressor não seria tão forte se não tivesse cúmplices entre os próprios oprimidos”.

<sup>3</sup> Empresas de industrialização de pescado, localizadas em Rio Grande, parque industrial pesqueiro, cuja capacidade instalada e na produção executada chegou a alcançar o segundo posto nacional, na década de 60. MARTINS, César Augusto Avila; RENNERT, Marco Antônio Gama. **Industrialização de pescado no município do Rio Grande**: da gênese ao final do século XX. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/article/view/37507>>. Acesso em: 31 mai. 2021.

pai autoritário<sup>4</sup>, que não permitia, por exemplo, que ela fumasse, porque isso *não era coisa de mulher direita*, inclusive, agredindo-a fisicamente, com um tapa no rosto, que jogou o cigarro longe. Depois de um tempo na indústria pesqueira, enquanto morava ainda na casa de seus pais, minha mãe muda-se para Porto Alegre, sozinha, por certo, libertando-se dos padrões patriarcais que tolheram sua infância e adolescência, marcadas pelo machismo desse pai conservador.

No ginásio<sup>5</sup>, ganhou um concurso de melhor redação e o prêmio era uma espécie de intercâmbio, que lhe permitia passar um tempo numa cidade aqui do Rio Grande do Sul mesmo, na casa e escola de um menino que, por sua vez, passaria uns dias na casa e escola dela. Contudo, seu pai não a deixou ir, sabe-se lá o que poderia acontecer com uma menina *solta por aí*, afinal, ela não era *dessas*. Da mesma forma, o curso de Enfermagem, sonho de profissão da minha mãe, o qual ela não pode sequer tentar, porque filha dele não ia ser *amante* dos médicos.

Já adulta, vivendo na capital, a profissional bem-sucedida, melhor vendedora da loja de roupas, para de trabalhar para se casar, ser mãe e dedicar-se à família, suas duas filhas e o marido, tornando-se uma *exímia cozinheira e dona de casa*<sup>6</sup>. Foram nove anos de um casamento com um marido e um pai alcoólatra e violento, o qual, mesmo depois de parar de beber, continuava agressivo, a ponto de se contar nos dedos os momentos felizes vividos por essa família, cujo fim anunciava-se após uma infidelidade constatada, diante das duas crianças, em plena Rua da Praia, movimentado local no centro de Porto Alegre.

Colocar um marido violento para fora de casa, o qual negava-se a custear as despesas da sua família, restando a essa mulher, a mais forte que já conheci, ter de sustentar suas filhas fazendo lanches (bolo, cachorro quente, negrinho e branquinho), de madrugada, para vender na escola das crianças, pela manhã, representa a maior luta feminina de todos os tempos, uma luta que constantemente se repete, em diversas famílias, em diversos locais do mundo. Ela encarou sozinha uma separação litigiosa, em 1989, em outra cidade, longe da sua família e sem o apoio da família do ex marido, mesmo diante da traição, exceto financeiro, por algumas vezes, do padrasto dele<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Um avô muito caro a mim, de quem guardo lindas recordações, mas que festejou durante uma semana (segundo contam as histórias familiares) o nascimento do seu único filho homem, em detrimento do nascimento das cinco filhas mulheres.

<sup>5</sup> O ginásio constituía o estágio educacional que se seguia ao ensino primário e que antecedia o ensino médio. Corresponhia aos quatro anos finais do atual ensino fundamental.

<sup>6</sup> Referência à frase dita por uma das minhas madrastras sobre minha mãe, que lembro que fiz questão de lhe contar, do alto da minha sabedoria, aos dez anos de idade. Minha mãe a repetia, constantemente, em diversos momentos, com certo orgulho, algumas vezes, de forma irônica, em outras.

<sup>7</sup> Meu outro avô querido, e meu padrinho, que seguiu nos cuidando de longe, acompanhando nossa trajetória, mesmo separado da minha vó paterna, a qual, anos mais tarde, fez as vezes do filho, pagando a pensão alimentícia das netas.

Essa foi a mulher que me criou, que me tornou a mulher que sou hoje. Ela, que nunca foi feminista, que se orgulhava de sua excelência na lida da casa e da cozinha, na condição de mulher separada, retornou para Rio Grande, voltou a trabalhar, como empregada doméstica, comprou casa e seguiu a vida, também não baixou a cabeça para os desmandes de um marido que jamais a respeitou. Não aceitou discursos como *pensa bem, ele é teu marido*, ou *homem trai mesmo e mulher aceita*, ou ainda *pensa nas tuas filhas e no exemplo que tu vais estar dando a elas* (o meu preferido), libertando-se daqueles mesmos padrões patriarcais e conservadores da sua família e de uma sociedade, que agora quer a manter num casamento falido, (re)construindo a mulher lutadora que se tornou.

E não é que ela era feminista mesmo?! Toda mulher que luta contra a ideia de que mulher tem que aceitar tudo de um homem, seja a violência, seja o discurso de que seu lugar é em casa, é uma feminista. Esse é o exemplo que ela deu a suas filhas, mulheres e mães, não tão exímias cozinheiras e donas de casa como ela mesma gostaria, mas fortes e destemidas, que estudaram e não acabaram grávidas, pelo menos, não fora do casamento, como se pressupunha, enquanto meninas criadas por uma mulher separada, conforme os padrões sociais daquela época.

Minha mãe é sim minha referência para tudo que sou, dentre tantas referências, por certo, para a pesquisadora que apresenta, neste texto, sua pesquisa de tese, sobre um grupo de mulheres que carregam muito fortemente essa exata ideia, do quanto a vida doméstica é natural à constituição da mulher, considerando os padrões de comportamento determinados por sua cultura a cada gênero. Vejo na mulher indígena que busca um novo espaço, para além daquele doméstico, dentro das comunidades, dentro das aldeias, sob o olhar atento dos maridos, pais, lideranças<sup>8</sup>, muitas vezes, um espaço de violência, doméstica ou não, como tem mostrado este estudo; vejo em sua luta por visibilidade, por melhores condições de vida para sua família, para seus/suas filhos/as, ainda que em meio a preconceitos, seja de etnia ou de gênero, dentro da universidade ou fora dela; vejo nessa mulher um pouco da minha mãe, que não se dizia feminista, como muitas mulheres indígenas também não, mas que assim se tornam, para si mesmas, nesta luta constante, e para seus/suas filhos/as, irmãos/ãs, sobrinhos/as, que as tomam como referência de vida, outro dado desta pesquisa, assim como eu para com minha mãe, tomando-a como referência para além dos livros que tenho lido.

---

<sup>8</sup> Referência a uma observação realizada num encontro de mulheres indígenas da cidade do Rio Grande, aldeadas e universitárias, no ano de 2019, como forma de me aproximar das sujeitas da minha pesquisa e da realidade que as cercam, cujos detalhes serão apresentados no decorrer do presente texto. O referido encontro, ainda que de mulheres indígenas, para tratar, especificamente, de demandas de seu interesse, foi cercado de homens indígenas, aldeados e universitários.

## 1.2 Mas por que as mulheres indígenas? Um projeto de tese que surge.

Mulher não indígena falando de mulher indígena? Muito já me questionei e fui questionada acerca deste lugar de fala que ocupo. Desde a seleção para o doutorado, esta inquietação tem me perpassado, acerca da minha condição de mulher branca pesquisando a mulher indígena: como eu me vejo fazendo a pesquisa a que me proponho, adentrando um mundo tão diferente do meu? Esta pergunta feita a mim durante a apresentação do projeto por um membro da banca, no processo seletivo permaneceu comigo por bastante tempo<sup>9</sup>.

Inspirada pela postura do colega Ailton<sup>10</sup> de Melo (2020<sup>11</sup>), do Grupo de Pesquisa Sexualidade e Escola – GESE, diante da própria pesquisa, que envolve uma narrativa histórica acerca da culpa da mulher, destacando não ter a intenção de ser mais um homem a “(re)pensar, (re)contar, (re)escrever a histórias das mulheres”, passei a posicionar-me da mesma forma. Ainda que a cada entrevista, desde a época da pesquisa que desenvolvi no mestrado (2018), na qual também conversei com os/as estudantes indígenas da FURG, os alunos e as alunas indígenas sempre tenham sido bastante receptivos/as e, de certa forma, gratos/as, no sentido se ter mais um/a não indígena trabalhando na causa deles/as, de antemão, manifesto meu respeito a cada mulher indígena a quem me dirijo e me referencio neste estudo, num profundo desejo de não ser apenas mais um/a branco/a falando de índio/a, entendendo que pesquisar a respeito de determinada temática, torna-a cada vez mais conhecida e, conseqüentemente, mais forte.

Interessante o que assinala Karina Bidaseca (2011, p. 69 – tradução minha), acerca de as vozes silenciadas pelos poderes serem, em si, “irrecuperáveis”, de forma que o/a subordinado/a não pode falar não porque é mudo/a, mas porque lhe falta espaço para a enunciação, sendo a própria enunciação que transforma o/a subordinado/a. Poder falar, assim, é sair da posição de subalternidade, deixar de ser subordinado/a. A questão é que enquanto o/a subalterno/a for subalterno/a, ele/a não poderá falar, de modo que a única opção política possível para a

---

<sup>9</sup> Ao apresentar os movimentos iniciais da pesquisa, no próximo capítulo, destaco algumas reflexões constantes do diário de campo que percorrem este caminho do lugar de fala que ocupo e dos estranhamentos que me atravessam, enquanto pesquisadora, mas que acarretam numa posição empática e respeitosa, não apenas para com as sujeitas da minha pesquisa, mas para com toda a causa indígena.

<sup>10</sup> Por uma questão política, optei por referenciar também o primeiro nome das/os autoras/es, quando o cito pela primeira vez no texto. Isso se justifica pelo propósito de dar visibilidade às mulheres a quem me refiro ao longo desta escrita, ainda que essa decisão esteja em desacordo com as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT).

<sup>11</sup> Apresentação das pesquisas do PPGEC, na disciplina Seminários em Educação em Ciências, no dia 3 de setembro de 2020.

subalternidade é justamente deixar de ser subordinado/a, ou seja, intensificar a voz, torná-la sua, em certo sentido longe da representação.

Uma representação impregnada de valores ocidentais, por exemplo, considerando-se quem tem a voz, de fato, esbarrando na complexibilidade de dois mundos culturais tão diferentes, conforme argumenta a referida autora (2011, p. 80 – tradução minha), sobre a carência que evidencia tal paradoxo, perfeitamente aplicável ao Brasil atual: “a de uma discussão real sobre as possibilidades de construção de um Estado multicultural em nosso país. Após a representação assumida pelas mulheres feministas, logo caiu no esquecimento, ‘colonizada’ por uma questão predominantemente moral”. Dessa forma, busco aqui tornar esta tese de doutorado um espaço de fala das mulheres indígenas, não por meio de uma colonialidade que catequiza, um feminismo que desconsidera aspectos culturais importantes, colonizando também, na medida em que trava uma luta, a partir de uma problemática que abrange a mulher branca apenas, ou reproduzindo como se é, mas problematizando os significados que vão sendo produzidos, compreendendo os movimentos e potencializando resistências.

Nesse sentido, sinto-me, com efeito, muito próxima dos/as indígenas da Universidade, especificamente, no que diz respeito ao doutorado e à pesquisa com as mulheres indígenas universitárias, porque o fato de ser mulher, por certo, me une a elas, além de tudo que expus, anteriormente, referenciando minha mãe, enquanto uma mulher lutadora que buscou outros espaços que não aqueles a ela impostos pelo pai, pelo marido e por uma sociedade machista e conservadora. Mas também, destaco que, servidora da FURG que sou há quase 15 anos, acompanhei de perto a construção do então Programa de Ação Inclusiva – PROAI da Universidade, ainda quando estava cursando Direito. Lotada no Gabinete do Reitor<sup>12</sup>, trabalhando, diretamente, com os/as gestores/as, ao longo desse tempo, lembro até hoje as palavras do Reitor<sup>13</sup>, à época da instituição do referido Programa, no ano de 2009, dizendo à comunidade universitária que a FURG era muito ‘branca’ e que essa realidade precisava mudar, algo assim.

Essa fala provocou-me a refletir sobre o quanto, realmente, este lugar plural que deve ser uma universidade permanecia elitizado, quanto mais ‘branco’. Isso vai, exatamente, de encontro a própria origem da palavra universidade, do termo latim ‘universitas’, isto é, universo, enquanto um lugar que pressupõe uma pluralidade, não apenas de áreas do conhecimento, mas

---

<sup>12</sup> Setor da Universidade por onde passam e de onde emanam todas as decisões administrativas da Universidade, o que me proporcionou um enorme crescimento humano e profissional, e aonde exerci os cargos de Chefe da Divisão de Administração do Gabinete (2009 a 2012) e Assistente de Chefe de Gabinete (2014 a 2015).

<sup>13</sup> Prof. Dr. João Carlos Brahm Cousin, Reitor da FURG de 2005 a 2012.

também de pessoas<sup>14</sup>. Tais reflexões fizeram-me olhar para o lado, para traz, buscando enxergar, primeiramente, negros e negras ao meu redor, questionando-me, por exemplo, quantos colegas negros/as eu tinha, tanto naquele momento, servidora pública federal, estudante de Direito, ambiente bastante privilegiado, quanto, anos atrás, na minha primeira graduação, no curso de Letras Português/Inglês<sup>15</sup>, bem menos elitizado. E a resposta foi dois colegas negros/as, um homem e uma mulher, estudantes de Letras, num intervalo temporal de dez anos.

A partir daí, tornei-me uma grande defensora das ações afirmativas, temática sempre muito polêmica, estritamente, relacionada ao Direito Constitucional, área que mais interessava quando estudante, considerando os princípios norteadores de um Estado Democrático de Direito, como o da equidade, não por acaso, no qual estão baseadas tais políticas públicas inclusivas. De certa forma, essa discussão potencializava algumas dúvidas que surgiram, a medida em que os/as alunos/as indígenas passaram a frequentar a FURG, que começava a mudar de cor, evidenciando o choque cultural tamanho que também se fazia presente no ambiente universitário.

Lembro de uma colega servidora da Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis – PRAE comentar acerca da necessidade de se compreender que a percepção de mundo dos/as indígenas é, em muitos aspectos, diferente da nossa. Ela relata como exemplo uma reunião com lideranças indígenas, da qual participou certa vez, com pauta e teto, como tantas outras que se faz, na rotina administrativa, ‘tipicamente estruturada de forma capitalista, com um sistema de produção previamente estabelecido, com horário e pautas a serem vencidas’. Chegando ao fim do encontro, ela encerrou a reunião, considerando que todos os assuntos previstos haviam sido tratados, quando foi abordada por um dos indígenas presentes, o qual lhe explicou que um

---

<sup>14</sup> A primeira universidade do mundo, a Universidade de Bolonha, na Itália, a própria origem da palavra "universidade", que data de 1088, foi fundada como um local para intercâmbio de conhecimento de todas as áreas, uma pluralidade de áreas que levaria à aplicação do termo 'universitas', ou "universo" em latim, do qual veio a palavra universidade. Disponível em: <<https://economia.uol.com.br/empregos-e-carreiras/noticias/redacao/2020/12/20/universidades-mais-antigas-do-mundo.htm?cmpid=copiaecola>>. Acesso em: 9 jun. 2021. Por outro lado, na Idade Média, o termo 'universitas' era usado para designar o grupo de estudantes e professores que formavam os primeiros centros de ensino superior fora das ordens religiosas, vindo estudantes de toda a Europa para tal, de modo que se respirava um ambiente universal. Disponível em: <<https://etimologia.com.br/universidade/>>. Acesso em: 9 jun. 2021.

<sup>15</sup> Ingressei no curso de Letras Português/Inglês da FURG, no ano de 2000, muito em razão de um gosto e facilidade com as Línguas Portuguesa e Inglesa, durante o Ensino Médio. Fui professora de inglês durante três anos (2003 a 2005) na escola de idiomas CCAA, aonde também concluí os níveis básico, intermediário e avançado do curso, de 1996 a 2002. Após esse breve, porém bastante proveitoso período na área do ensino, em busca de novas possibilidades e muito incentivada por meu pai, que, demitido aos 50 anos, recomeçou sua vida profissional, tornando-se servidor público federal e cursando Direito, sua segunda graduação, três anos após ter me formado em Letras, ingressei também no Direito, da FURG.

assunto não se encerra em razão dos pontos de pauta, pois eles são discutidos por um dia inteiro se for preciso, até que se chegue ao consenso necessário<sup>16</sup>.

Com efeito, as questões culturais manifestam-se de forma muito forte na população indígena. A língua, por exemplo, é uma das manifestações culturais que fundamentam a identidade de um povo, elemento essencial na construção da sua subjetividade, ligando as novas gerações à herança cultural da comunidade a que pertencem. A imposição da língua portuguesa aos/às estudantes indígenas universitários/as remonta à colonização e configura como uma barreira para a permanência desses/as alunos/as na Universidade, conforme constatei na investigação do mestrado (2018). Quer dizer, não mais à margem da sociedade, trazidos/as para dentro da universidade, cidadãos/ãs de direitos, diante de tantas diferenças e consequentes dificuldades de inserção, meu questionamento era se, de fato, esses/as alunos/as se sentiam incluídos/as, na medida em que a lei cumpria o seu papel, oferecendo igualdade de oportunidades a minorias discriminadas por determinado período histórico, razão de ser das ações afirmativas.

Muito mais que a lei em si, meu interesse durante o curso de Direito focava-se na norma<sup>17</sup>, que envolve entender a origem da normatização das condutas, a história de sua criação, o que, por certo, amplia os horizontes na compreensão da aplicação da lei. Nesse sentido, investigar o real e o concreto alcance da aplicação das leis foi o que sempre acabou chamando minha atenção ao longo dessa segunda graduação e nos meus estudos posteriores.

Dessa forma, na pesquisa desenvolvida no mestrado em Administração Pública, meu objetivo era avaliar as ações afirmativas da FURG, sob a ótica dos/as alunos/as indígenas, buscando compreender como se dava o processo de inserção indígena, a partir da luta pelo reconhecimento de sua identidade. Essa temática surge, então, primordialmente, daquelas minhas inquietações acerca do real alcance das normas, no sentido de estar-se fazendo justiça, de forma efetiva, no caso, aos povos indígenas, reparando séculos de discriminação, por meio das ações afirmativas, com base na função que as políticas públicas teriam de corrigir

---

<sup>16</sup> Conforme diário de campo produzido durante minha pesquisa no mestrado (2018), trata-se da fala da colega Sirlei Schirmer na reunião avaliativa dos processos de inclusão dos estudantes indígenas e quilombolas, ocorrida no dia 14 de novembro de 2017, organizada pelas Pró-Reitorias de Graduação – PROGRAD e Assuntos Estudantis – PRAE da FURG, por meios de suas respectivas Diretorias, Pedagógica e de Desenvolvimento do Estudante, que contou com tutores, coordenadores de curso e professores, no intuito de analisar, refletir e avaliar o que se tinha até então na Universidade, para melhorar o processo inclusivo.

<sup>17</sup> Cabe esclarecer que me refiro aqui à norma jurídica, a qual, em síntese, diz respeito ao plano fático e valorativo de uma situação da vida que, configurada, implica a necessidade de um comportamento.

desigualdades raciais presentes na sociedade, acumuladas ao longo de anos, protegendo minorias discriminadas em determinado período histórico.

Ou seja, considerando o fato de que a temática das ações afirmativas e das cotas nas universidades encontrava-se – ainda se encontra, frequentemente, em discussão na sociedade, minha ideia era ouvir os/as sujeitos/as diretamente envolvidos/as nesse processo e atentar para suas percepções e sentimentos, quanto à sua inserção no ensino superior, enquanto acadêmicos/as indígenas. Os resultados da pesquisa apontaram um esforço institucional para a inserção indígena na FURG, reconhecido pelos/as próprios/as estudantes indígenas, por meio das ações afirmativas voltadas, especialmente, a sua permanência. No entanto, esses resultados evidenciaram também situações discriminatórias e preconceituosas vivenciadas no ambiente acadêmico, ainda nos dias de hoje e, mesmo que em um ritmo menor, as quais refletem uma necessidade de luta constante pelo reconhecimento da identidade indígena, destacada, inclusive, entre eles/elas mesmos/as, os/as acadêmicos/as indígenas.

Assim, dos/as 37 estudantes indígenas matriculados/as nos cursos de graduação da FURG no ano de 2018, 17 disponibilizaram-se a conversar comigo, dentre os/as quais, cinco acadêmicas, cujos relatos evidenciaram, de uma maneira geral, visto que não era o objeto da investigação, a luta que a mulher indígena também trava dentro das comunidades indígenas, sociedades historicamente machistas, em que as mulheres aparecem como sujeitos/as invisíveis e os homens, sempre, como superiores a elas. Destaco, em especial, a fala de uma das entrevistadas que me marcou bastante, aguçando minha curiosidade, enquanto pesquisadora, em continuar estudando o universo indígena: em determinado momento da entrevista, quando perguntei a qual etnia pertencia, ela, imediatamente, ressaltou que, ainda que em sua certidão apenas conste o nome do seu pai, da etnia Kaingang, ela também era Guarani, etnia da sua mãe, salientando o quanto lhe incomodava o machismo que permeia a vida da mulher indígena, desde que nasce, carregando apenas o sobrenome do pai.

Com efeito, a mulher indígena carrega essas desigualdades entre homens e mulheres de forma muito mais categórica que as mulheres não indígenas, em razão dos aspectos culturais, fortemente, presentes nas sociedades indígenas, nas quais o papel do homem e da mulher é definido, exatamente, em razão da diferença entre o sexo masculino e o feminino, de modo que o homem é o cacique, na maioria das vezes, e a mulher, a dona de casa, a mãe, no máximo, a artesã, que, em casa, consegue realizar as três atividades de uma só vez. Ir para a universidade representaria, assim, uma conquista à essa mulher indígena, enquanto sujeita constituída dentro

da aldeia – a mulher indígena mãe e artesã, vendendo seus filtros do sonho<sup>18</sup>, com os/as filhos/as a tira colo, cena comum aos moradores do Cassino, que frequentam o supermercado de maior movimento do bairro e a Avenida Rio Grande, principal do balneário.

Cabe, mais uma vez, neste momento da escrita, referenciar o primeiro movimento da pesquisa, que muito agregou na ligação que estabeleci(ço) com essas mulheres, aproximando-me delas a cada passo do percurso: o encontro de mulheres indígenas da cidade do rio grande, aldeadas e universitárias, realizado em 2019. Esse encontro, para além da possibilidade de compreender o quanto a mulher aldeada está refletida na mulher universitária e vice-versa, em seus anseios e receios, esperanças e lutas, potencializou enxergar meu próprio reflexo em ambas as mulheres indígenas ali presentes: a maternidade, todas ali presentes, mulheres e mães.

Por óbvio, ainda que não seja uma mulher indígena, sou mulher e sou mãe, e, acompanhando, empaticamente, assim, cada mãe no compartilhar suas vivências maternas, especificamente, daquelas que envolvem sua culpa frente à discriminação e ao preconceito para com seus/suas filhos/as ou por ter de deixá-los/as com os avós em suas comunidades para virem estudar, me vi reconhecendo minhas próprias culpas naqueles relatos. Ora, culpas essas impostas às mulheres por sociedades patriarcais, machistas e conservadoras, indígenas ou não. Assim, todos aqueles filtros dos sonhos, muito além de artesanatos à venda, dispostos lado a lado, como uma barreira colorida de proteção, guardavam aquelas mães mulheres indígenas, que em seguida abririam seus corações, tocando as demais mães ali presentes, evidenciaram que antes de mais nada, somos mulheres e assim nos identificamos umas com as outras, a tal ponto de eu precisar sair dali naquele dia com meu filtro dos sonhos debaixo do braço e, assim, de mãos dadas com todas aquelas mães, com todas aquelas mulheres.

A luta da mulher indígena, com efeito, é árdua e, ainda que romantizando o que representa uma mulher indígena estar na universidade, para ser reconhecida, a acadêmica indígena tem que se sujeitar aos padrões aqui dentro estabelecidos, espaço que não é o seu, completamente diverso, com costumes diferentes, mas a ela proporcionado por meio das ações afirmativas, políticas públicas que teriam como objetivo oportunizar condições de igualdade e cidadania a indivíduos que se encontram a margem da sociedade. Para mim, sempre esteve claro o espírito<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> O filtro dos sonhos é um símbolo místico indígena, relacionado à tradição e espiritualidade do mundo dos sonhos. Utilizado como amuleto de proteção, purifica as energias e evita que sonhos ruins invadam o sono, além de trazer sonhos bons, sabedoria e sorte.

<sup>19</sup> Segundo *Do Espírito das Leis*, obra do autor francês Charles de Montesquieu, as leis são relações cujo espírito é preciso determinar, pois a letra varia de acordo com os lugares e as circunstâncias. Tratam-se de relações que envolvem a forma de governo, a religião, os costumes, o comércio, o clima etc.

das leis que as instituíram: compensar séculos de exclusão de determinados povos, refletida nas desigualdades raciais, e conseqüentemente sociais, que caracterizam o Brasil.

Entretanto, buscando uma aproximação com os estudos realizados neste Programa, por intermédio de uma amiga doutoranda no mesmo, nesse primeiro semestre de 2019, assisti como aluna ouvinte a disciplina “Seminário: Corpo, Gênero e Sexualidade nas Práticas Educativas e Culturais II”, cuja proposta envolvia o estudo de conceitos-ferramentas foucaultianos, como a problematização, a subjetivação e a governamentalidade. A partir desses encontros, para além de um juízo de valor acerca do que representa o ensino superior na vida das acadêmicas indígenas, sob a inquietação provocada pela leitura inicial do filósofo Michel Foucault, fui delineando meu projeto de pesquisa de tese, que buscava compreender a presença feminina indígena na FURG, continuando o diálogo com essas mulheres.

Ademais, indo ao encontro da relevância política da temática para a área da Educação, entendo que este trabalho tem potencial para colaborar com a produção teórica acerca da temática das políticas públicas educacionais, envolvendo a presença indígena na universidade, considerando o fato de que, no momento político no qual estamos vivendo, vem se tornando cada vez mais necessário fortalecer o campo teórico e sua produção de conhecimento sistematizado acerca da população indígena, em especial, as mulheres indígenas. No breve levantamento bibliográfico realizado neste estudo, que será apresentado no decorrer do texto, acerca do que se tem produzido atualmente sobre mulheres indígenas e educação, foi possível constatar que a temática dos trabalhos tende a restringir-se a mulheres indígenas no âmbito das comunidades, envolvendo diversidade cultural e relações de gênero na escola indígena ou o papel das mulheres na organização sociocultural indígena, sendo a maioria deles voltados à saúde da mulher indígena.

### **1.3 Delineando a pesquisa**

Parto da **tese** de que estar na universidade representa um importante passo na luta das mulheres indígenas pela igualdade de direitos entre homens e mulheres indígenas, enquanto sujeitas constituídas dentro das aldeias, considerando os aspectos culturais que caracterizam as sociedades indígenas, nas quais a diferença entre o sexo masculino e o feminino marca o papel do homem e da mulher de forma bem mais contundente que a sociedade não indígena. Problematizar a presença das mulheres indígenas no ensino superior, a qual se dá por meio das

ações afirmativas, permite compreender como esta possibilidade outra na vida das mulheres indígenas veio se constituindo e ainda se constitui, bem como, os movimentos e tensões que produz, para além do espírito da das leis que instituíram essas políticas públicas inclusivas, qual seja, a igualdade de oportunidades a minorias historicamente excluídas no Brasil.

No caso desta pesquisa, as mulheres indígenas saem de suas aldeias, conhecem outros contextos, outras mulheres, outros homens, enfim, possibilidades outras de existência, que não aquelas, por óbvio, esperadas para uma mulher, em especial, a indígena, culturalmente marcada para o casamento e a maternidade, estranhando tudo isso que está posto e naturalizado para elas e para os homens indígenas na aldeia. Dessa forma, esta investigação tem como **objetivo geral**, tecer interlocuções com as experiências das mulheres indígenas da Universidade Federal do Rio Grande – FURG, a fim de problematizar seus processos de constituição enquanto mulheres indígenas universitárias. Os **objetivos específicos** consistem em:

- Discutir, a partir das experiências narradas, os significados produzidos pelas mulheres indígenas acerca de suas vivências na aldeia e na universidade;
- Investigar os processos de subjetivação que constituem as mulheres indígenas universitárias;
- Analisar as experiências de violência narradas pelas mulheres indígenas universitárias, numa articulação com a colonialidade, na constituição das mulheres indígenas;
- Problematizar, a partir das narrativas, os discursos que envolvem a lógica das ações afirmativas.

Dessa forma, a seguir, trago os aspectos metodológicos que envolvem esta investigação, evidenciando os movimentos realizados para o seu desenvolvimento, começando por aqueles utilizados como uma forma de aproximação do objeto discursivo. Em seguida, a partir, de uma abordagem teórica acerca da pesquisa narrativa enquanto o estudo da experiência, apresento os movimentos que colocam em prática essa estratégia metodológica, abordando o instrumento escolhido para a produção dos dados, além da análise dos mesmos.

## CAPÍTULO 2 – TRAJETÓRIA METODOLÓGICA

Esta pesquisa se dá numa perspectiva teórico-metodológica, que utiliza alguns conceitos do filósofo francês Michel Foucault, quais sejam, problematização, subjetivação e governamentalidade. Trata-se de um caminho teórico-metodológico que permite teorizar a respeito do que investigo aqui, ou seja, como se constituem as mulheres indígenas universitárias da FURG, a partir de interlocuções com as suas experiências, objeto que, por meio das discussões e articulações que esses conceitos foucaultianos possibilitam, é analisado ao longo desta escrita, uma opção de análise que entendo favorecer esse teorizar, num ir e vir teórico, metodológico e analítico, colocando o pensamento em constante movimento. De acordo com Alfredo Veiga-Neto (2009, p. 86), “uma ação de reflexão sistemática, sempre aberta/inconclusa e contingente, sobre determinadas práticas, experiências, acontecimentos ou sobre aquilo que se considera ser a ‘realidade do mundo’”.

A partir disso, considerando o que apresenta Jiani Bonin (2014, p. 40) sobre a construção da pesquisa, que “certas práticas experimentadas pelo pesquisador além, de constituir bases de consolidação da investigação em processo, quando concomitantemente teorizadas e refletidas, podem ser efetivamente lugar de aprendizado do domínio metodológico da investigação”, este segundo capítulo apresenta os movimentos realizados para a construção desta pesquisa de tese. Início pelos movimentos exploratórios, que contextualizam o campo e aproximam-me do meu objeto investigativo, no caso, a observação de um encontro de mulheres indígenas ocorrido na cidade, um breve levantamento bibliográfico acerca do estado da arte, bem como uma contextualização histórico-normativa acerca das ações afirmativas na FURG, além de um resgate discursivo envolvendo a atuação política do atual Governo Federal.

Logo em seguida, trago os movimentos operatórios, que consistem na própria produção dos dados da pesquisa, introduzindo, num primeiro momento a abordagem metodológica escolhida, a partir do entendimento de que a investigação narrativa consiste no estudo da experiência. É por meio dela que esta tese de doutorado se desenvolve, sendo a entrevista narrativa o instrumento utilizado para a produção dos dados.

## 2.1 Explorando o campo

Uma pesquisa exploratória possibilita uma “aproximação ao fenômeno concreto a ser investigado, buscando perceber seus contornos, suas especificidades, suas singularidades [...], a partir de várias angulações possíveis que interessam ao problema/objeto em construção”, segundo Bonin (2014, p. 43). Pode envolver diversos movimentos, dentre os quais, um “levantamento de dados já existentes”, constantes de outras pesquisas ou instituições, uma “imersão direta no ‘campo’”, por meio de uma observação direta do objeto investigativo e/ou “de procedimentos mais intensivos e estruturados, como a aplicação de entrevistas ou de questionários a grupos ou sujeitos de interesse da pesquisa” (*Ibid.*, p. 43), exatamente, como os movimentos realizados nesta pesquisa de doutorado, abaixo discriminados.

### 2.1.1 O Encontro das Mulheres Indígenas de Rio Grande

Para uma aproximação com o corpus deste trabalho, num primeiro movimento de pesquisa, realizamos uma observação no *Encontro de Mulheres Indígenas de Rio Grande*, ocorrido em 18 de outubro de 2019, no Bairro Cassino, oportunidade que nos possibilitou um primeiro contato com algumas das mulheres indígenas universitárias da FURG, sujeitas desta investigação, e também, com algumas daquelas aldeadas da região. O evento tinha como objetivo principal a união e o compartilhamento das demandas e especificidades das mulheres indígenas na cidade do Rio Grande, enquanto um espaço para discutir políticas públicas na saúde, educação e políticas afirmativas, entre trocas de saberes e vivências das mulheres indígenas, tendo o mesmo sido organizado pelo Conselho Municipal dos Direitos das Mulheres de Rio Grande – COMDIM.

No município do Rio Grande, conforme dados da Coordenadoria Municipal de Políticas Públicas para Povos Indígenas, disponibilizados durante o *Mini-colóquio de Políticas Sociais: políticas para mulheres e meninas em evidência no município do Rio Grande*, realizado em setembro de 2020, de forma online, a população indígena tem em média 110 indivíduos, divididos em duas etnias e três aldeias: etnia Guarani Mbya – aldeia Yiembré (Palma) e aldeia Pará Rokê (Domingos Petrolina) – e etnia Kaingang – aldeamento Goj Tang (Cassino). São 31 famílias, com 57 mulheres e 53 homens. A cidade conta ainda com os/as 41 estudantes

indígenas da FURG, sendo 19 homens e 22 mulheres. A seguir, apresento um mapa da cidade do Rio Grande, com a indicação da localização das referidas aldeias.

Figura 1: Mapa da localização das aldeias de Rio Grande.



Fonte: Google Maps.

Dessa observação e seu do diário de campo, construímos algumas narrativas a partir da fala de algumas mulheres indígenas oriundas de aldeias da cidade. Conforme afirmam Jean Clandinin e Michael Connelly (2015), o diário de campo é uma valiosa forma de registro, dentre os diversos instrumentos possíveis, capazes de resultar em valiosos textos de campo a serem utilizados em uma investigação narrativa, como o destacado abaixo. O trecho que segue traz reflexões importantes, que solidificam a relação da pesquisadora com as sujeitas da sua pesquisa, estabelecendo um elo, uma confiança, considerando ambos os lados, em especial, o meu para com o meu objeto de pesquisa. O/a próprio/a autor e autora (2015) preparam o caminho para tal entendimento.

Desde a seleção para o doutorado, especialmente, a apresentação do projeto, a inquietação acerca da minha condição de mulher branca pesquisando a mulher indígena me perpassa e estar naquele encontro, apenas dois meses após o processo seletivo, me fez reviver a pergunta feita a mim por um dos membros da banca: *como eu me vejo fazendo a pesquisa a que me proponho, adentrando um mundo tão diferente do meu? Foi isso... era isso que ele tava querendo dizer... e agora?! O sentimento de não pertencer àquele lugar, de estar invadindo, de estar todo mundo me olhando e pensando: “o que ela está fazendo aqui?” me acompanhou na chegada ao local em que ocorreria a roda de conversas. Faltava-me, inclusive, coragem para me aproximar dos participantes que comigo estiveram durante as entrevistas do mestrado (2018), já conhecidos meus<sup>20</sup>, portanto, indo ao encontro do que destacam Clandinin e Connelly (2015, p. 109), de que “no início, os princípios de colaboração são incertos e as combinações frágeis. Às vezes, tal situação perdura ao longo da pesquisa e o pesquisador pode se sentir como um invasor”. No entanto, a experiência dos relatos daquelas pessoas tão simples e suas vivências tão complicadas nesta realidade tão diferente da sua – as aldeias ou comunidades indígenas – toca o coração e me faz voltar ao começo de tudo, misturando minhas experiências, em especial, minha formação em Direito e minha ânsia pela concretude da justiça, com as experiências dos participantes. *Será isso mesmo? A lei não alcança a todos e a justiça não se concretiza para essas mulheres, para essas mães?* Eis a minha relação com as participantes da minha pesquisa. Por óbvio, ainda que não seja uma mulher indígena, sou mulher, sou mãe, assim, como não acompanhar aquela mãe em suas lágrimas ao falar de sua tristeza ao ver o receio de sua filha em voltar para a escola? Como não ter compaixão e não sofrer com uma mãe que diz nada poder fazer para que sua filha se sentisse melhor, reconhecendo uma culpa, que certamente não lhe cabe, mas, simplesmente, por ser mãe, lhe suga, enfatizando que é ela quem deveria conseguir cuidar e proteger sua filha? Como bem destacam o referido autor e autora (2015, p. 121), “a pesquisa narrativa é relacional” e que mãe não tem esse sentimento?! Apaixonada pelas participantes da minha pesquisa me vejo, então, ao fim daquele encontro, bem mais que isso, na verdade, curiosamente tão inserida naquela roda de conversa, aonde, a princípio, me senti tão deslocada, tensão que pesquisadores narrativos inevitavelmente experimentam, apontam tal autor e autora (2015).*

Essa roda de conversa contou com a presença de algumas lideranças femininas do município, além de algumas mulheres integrantes de comunidades locais. É importante destacar que os maridos dessas mulheres, ainda que sem participação ativa, com espaço para fala, estavam presentes no encontro. Também participaram da roda de conversa três alunas da Universidade Federal do Rio Grande – FURG. Alguns alunos indígenas da Universidade também estiveram presentes.

Todas as mulheres sentaram em círculo, estando presentes não apenas as mulheres indígenas, mas também algumas não indígenas, dentre as quais, lideranças locais representantes

---

<sup>20</sup> Havia entrevistado dois acadêmicos indígenas da FURG, presentes no Encontro de Mulheres Indígenas, durante a minha pesquisa de mestrado (2018).

do COMDIM, da Coordenadoria Municipal das Mulheres, simpatizantes à causa indígena, de forma que, inicialmente, todas que quisessem tomar a palavra puderam, especialmente, no sentido de destacar a importância de encontros assim. Num segundo momento, todas as mulheres presentes se apresentaram, contando um pouco de sua história, de suas demandas, preocupações, no caso das mulheres indígenas, bem como do seu envolvimento com a causa, o porquê de ali estarem, considerando as não indígenas. Os homens ali presentes permaneceram de pé, ao redor do círculo, como espectadores de todas aquelas falas, mas também, de certa forma, numa posição de vigilantes, controladores.

Dessa forma, essa etapa da pesquisa, para além de uma aproximação com algumas das mulheres indígenas universitárias da FURG, sujeitas desta investigação, possibilitou um contato com mulheres indígenas que vivem nas comunidades indígenas. Essa interação entre as mulheres indígenas aldeadas e as universitárias, de certa forma, vislumbra a importância do ensino superior não apenas para as mulheres indígenas, mas para a comunidade, no sentido de haver uma esperança para mudar a realidade de preconceito e discriminação que as cercam, pelos diferentes espaços pelos quais circulam.

### 2.1.2 Estado da arte

De acordo com Bonin (2014, p. 40), “toda pesquisa que se compromete efetivamente com o avanço do conhecimento necessita colocar-se em diálogo com a produção do campo onde se insere (e de outros afins) no que concerne à problemática investigada”, de modo que realizar “a pesquisa da pesquisa”, ou seja, um levantamento, um mapeamento das pesquisas realizadas, torna-se uma prática relevante, na medida em que coloca o/a pesquisador/a em contato com essa produção, situando-o/a neste processo de reflexão aprofundada daqueles trabalhos que se mostrem relevantes, no sentido de se “avançar com e a partir deles”. (*Ibid.*, p. 41).

Dessa forma, num segundo movimento de pesquisa, realizei um levantamento no Portal de Periódicos da Capes, acerca do que se tem produzido, atualmente, sobre mulheres indígenas universitárias. Os descritores utilizados foram “mulher indígena universitária”, “mulher indígena” e “universidade” e/ou “educação” e/ou “ações afirmativas”, a partir de 1988, quando foi promulgada a Constituição Federal, momento em que os/as indígenas passariam a ser cidadãos/ãs de direito, até os dias atuais.

Foram encontrados 16 artigos, conforme quadro abaixo, abordando diversas temáticas acerca do papel das mulheres dentro da organização sociocultural indígena, além de investigações envolvendo gênero e indígenas na América Latina, dentre os quais, o cotidiano da mulher indígena, movimento, luta e conflitos, cidadania e direito à cidade, educação, trabalho, violência de gênero dentro das aldeias, exclusão, invisibilidade e juventude indígena, conforme quadro que segue.

Tabela 1: Produções encontradas

<b>Título</b>	<b>Autores</b>	<b>Revista</b>	<b>Ano</b>
Uma viagem às histórias do cotidiano das mulheres da floresta	Cristina Wolff	<i>Hucitec</i>	1999
<i>Género y sustentabilidad: nuevos conceptos para el movimiento indígena</i>	Lourdes Guala	<i>Polis Revista Latinoamericana</i>	2004
<i>Ciudadanía, género e conflicto em pueblos indígenas</i>	Olga Restrepo	<i>Convergencia</i>	2005
A luta indígena e a cidade: a sociedade envolvente	Marilda Maracci	Geografares	2008
Educação, trabalho e gênero na sociedade indígena: estudo sobre os Kaingang de Faxinal no Paraná	Rosângela Faustino, Vanessa Novak e Simone Lança	Revista Emancipação	2010
<i>Haciendo visible lo invisible. Violencia de género y entre generaciones en una comunidad indígena colombiana</i>	Fanny Delgado e Colombia Enríquez	<i>Invest Educ Enferm.</i>	2010
<i>Sexo/género, clase, raza: feminismo descolonial frente a la globalización.</i>	Sabine Masson	<i>Andamios</i>	2011
A escola indígena tem gênero: explorações a partir da vida das mulheres e professoras Xakribá	Isis Teixeira e Ana Maria Gomes	Práxis Educativa	2012
Os indígenas e o direito a cidade: negação e invisibilidade em Manaus	Norma de Sousa	Em Pauta	2014
<i>Transnacionalismo e género em uma comunidade indígena de Oaxaca</i>	Adriana Cruz-Manjarrez	Les Cahiers ALHIM	2014
<i>La perspectiva de género en la comprensión de la masculinidad y la sobrevivencia indígena en México</i>	Rufino Díaz-Cervantes	<i>Agricultura, Sociedad y Desarrollo,</i>	2014
<i>Género, sexualidad y cuerpo. Campo juvenil y jóvenes universitarios indígenas de San Luis Potosí, México</i>	Daniel Domínguez e Consuelo Lozano	<i>Cuicuilco</i>	2015
<i>Mujeres, indígenas, gays y lesbianas en México. ¿Comunidades Excéntricas?</i>	Rosa Jiménez e Mónica Contreras	<i>Revista de Estudios de Género</i>	2016
As fronteiras da exclusão: o processo identitário e multifacetado do indígena	Vania Guerra	<i>The Specialist</i>	2018
<i>Mujeres-Indígenas y decisiones políticas.</i>	Andrea Gigena	<i>La Ventana</i>	2018
A questão indígena no Serviço Social: um debate necessário na profissão	Wagner do Amaral e Jenifer Bila	Em Pauta	2020

Fonte: dados de pesquisa (2019-2020), autoria própria.

Destes, três artigos foram selecionados por evidenciarem como se constituem as mulheres indígenas enquanto sujeitas dentro de suas comunidades e, a partir disso, a importância da educação superior para a visibilidade da mulher indígena: “Educação, trabalho e gênero na sociedade indígena: estudo sobre os Kaingang de Faxinal no Paraná”<sup>21</sup>; “*Género y sustentabilidad: nuevos conceptos para el movimiento indígena*”<sup>22</sup>; “*Género, sexualidad y cuerpo – Campo juvenil y jóvenes universitarios indígenas de San Luis Potosí, México*”<sup>23</sup>.

Cabe destacar que esse movimento, para além de introdutório, no sentido de buscar articular a tese às demais pesquisas que até então vinham sendo realizadas, mostrou-se um movimento de cunho teórico, possibilitando ampliar a discussão do tema com outras pesquisas. Dessa forma, os trabalhos selecionados compuseram o corpus de análise, considerando os aspectos relevantes que apresentaram, os quais foram ao encontro dos dados que as narrativas foram produzindo ao longo do desenvolvimento da pesquisa, dentre os quais, a violência doméstica contra as mulheres indígenas, a realidade da mulher indígena aldeada, a educação superior como uma possibilidade outra às mulheres indígenas.

De acordo com Bonin (2014, p. 43), uma pesquisa teórica implica entender a teoria como “proposições e tentativas de compreensão do objeto de conhecimento do nosso campo, produto de esforços contextual e historicamente situados, cujo valor é dado pela possibilidade que oferecem para a compreensão dos objetos investigados”. Para além de uma revisão de literatura, é preciso “realizar a teoria na pesquisa”, construindo e articulando “proposições teóricas que permitam compor um quadro compreensivo para a especificidade do problema/objeto investigado”. (*Ibid.*, p. 44).

Nesse viés, diante dos discursos e ações excludentes e racistas envolvendo os povos indígenas brasileiros, que vêm ameaçando a jovem democracia brasileira, desde antes do início do atual Governo Federal, já durante sua campanha eleitoral, cujo processo de governmentação pressupõe um outro pensamento político, econômico e social, que não aquele do qual emerge a Carta Magna de 88, tornou-se relevante articular a problematização da lógica das ações afirmativas à racionalidade política atual. Dessa forma, num terceiro movimento de pesquisa<sup>24</sup>, realizamos um levantamento desses discursos e ações que se destacam e se perpetuam no atual

---

<sup>21</sup> Disponível em: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/emancipacao/article/view/Emancipacao.v.10i1.3413-50>>. Acesso em: 15 mai. 2019.

<sup>22</sup> Disponível em: <<http://journals.openedition.org/polis/7284>>. Acesso em: 30 abr. 2019.

<sup>23</sup> Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/pdf/cuicui/v22n62/v22n62a8.pdf>>. Acesso em 8 mai. 2019.

<sup>24</sup> Este terceiro movimento de pesquisa integra o primeiro artigo produzido ao longo do desenvolvimento desta pesquisa de tese, submetido em janeiro de 2021, à revista *Cadernos de Pesquisa*.

Governo Federal, bem como uma contextualização histórica e normativa das ações afirmativas para estudantes indígenas da FURG, buscando compor tal quadro compreensivo para a especificidade do objeto da minha investigação.

No que diz respeito aos documentos normativos da Universidade, utilizei o site da Secretaria Executiva dos Conselhos, unidade responsável pelo assessoramento aos Conselhos Superiores da FURG, Conselho Universitário – CONSUN e do Conselho de Ensino, Pesquisa, Extensão e Administração – COEPEA<sup>25</sup>. Ainda, também foram utilizados para pesquisa os sites das Pró-Reitorias de Graduação – PROGRAD e Assuntos Estudantis – PRAE. Quanto aos discursos do atual Governo Federal, foi realizada uma investigação online, envolvendo uma coleta de informações em sites de busca na internet, a partir de pesquisas midiáticas.

## **2.2 Uma pesquisa narrativa a partir da experiência**

Tendo apresentado os movimentos exploratórios desta pesquisa, quais sejam, a observação no Encontro de Mulheres Indígenas de Rio Grande, um levantamento bibliográfico acerca do estado da arte, uma contextualização histórico-normativa acerca das ações afirmativas na FURG e um resgate discursivo envolvendo a atuação política do atual Governo Federal, discorro a seguir sobre o que constitui o movimento operatório da investigação, centrado na pesquisa narrativa. Assim, parto da ideia de que “o atrativo principal da narrativa como método é sua capacidade de reproduzir as experiências da vida, tanto pessoais como sociais, de formas relevantes e cheias de sentido”, segundo apontam Paula Ribeiro e Dárcia Ávila (2013, p. 71). Essa abordagem metodológica configura como uma possibilidade interpretativa para a pesquisa educacional, “em especial no campo da constituição e formação dos sujeitos”, pois “é no processo de narrar e ouvir histórias que os sujeitos vão construindo tanto os sentidos de si, de suas experiências, dos outros e do contexto em que estão inseridos”. (*Ibid.*, p. 71-72). De fato, conforme Larrosa (2011, p. 4), “a questão da experiência tem muitas possibilidades no campo educativo”.

Uma investigação narrativa consiste exatamente no estudo da experiência, como ela é vivida e contada. Mais do que isso, mais do que contar histórias, mais do que viver histórias, a

---

<sup>25</sup> O Conselho Universitário – CONSUN é o órgão máximo deliberativo da FURG, destinado a traçar a política universitária e a funcionar como órgão recursal das decisões tomadas pelo Conselho de Ensino, Pesquisa, Extensão e Administração – COEPEA, órgão superior deliberativo da Universidade em matéria administrativa, didático-científica, tecnológica e cultural.

experiência é entendida como um fluxo que muda, que é caracterizado pela interação contínua do pensamento humano com o ambiente pessoal, social e material (Dilma MELLO, Shaun MURPHY e Jean CLANDININ, 2016).

Em uma perspectiva foucaultiana, a experiência dá-se partir de uma trama de discursos e práticas, jogos de verdade que (con)formam aquilo que somos, em cada lugar e cada momento. Uma experiência que é concreta, histórica e culturalmente situada, “que cria o sujeito, não um sujeito universal, mas uma singular forma de sujeito: uma subjetividade”. (Maximiliano LÓPEZ, 2011, p. 46).

López (2011, p. 47) assinala que o conceito de experiência se vincula ao conceito de dispositivo, este “conjunto heterogêneo de discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas [...] sempre inscrito num jogo de poder”. Quer dizer, é a partir desses elementos que as experiências se constituem, no sentido de como os dispositivos vão, historicamente, capturar, subjetivar, moldar os/as sujeitos/as, devendo-se atentar para a “existência dessas instituições em toda a sua variedade e multiplicidade [...] e, assim, tornar histórico o que fora escondido da história”, nas palavras de Joan Scott (1998, p. 299).

Interessante destacar o que argumenta a referida autora (1998), sobre o privilégio do visível. Scott (1998, p. 300) destaca a necessidade de “uma ampliação do quadro, uma correção da visão incompleta ou infiel” da história normativa convencional das evidências, na medida em que não considera “aqueles esquecidos e apagados dos relatos sobre o passado”. Ora, “histórias são escritas a partir de perspectivas ou pontos de vista fundamentalmente diferentes – e até irreconciliáveis – nenhuma das quais é completa ou completamente ‘verdadeira’”. (*Ibid.*, p. 300).

Há que se contar a história, buscando “legitimidade na autoridade da experiência, a experiência direta dos outros”, evidenciando o que fora anteriormente ignorado sobre esses outros, trazendo à tona “as dimensões da vida e das atividades humanas normalmente consideradas sem valor suficiente para serem mencionadas pelas histórias convencionais”. Histórias convencionais que, por certo, partem de “construções hegemônicas de mundos sociais que afirmam a superioridade política do homem branco”. (Joan SCOTT, 1998, p. 300).

Com a história, agora, sendo contada, considerando aquele outro/a que foi esquecido/a, apagado/a, a referida autora (1998, p. 302) alerta para que a evidência da experiência não se torne, então, a evidência do fato da diferença, apenas, seguindo a lógica da reprodução, ainda que com diferentes sujeitos/as, mas “uma maneira de explorar como se estabelece a diferença,

como ela opera, como e de que forma ela constitui sujeitos que veem e agem no mundo” (*Ibid.*, p. 302), contestando os sistemas ideológicos estabelecidos. Quer dizer, é preciso um exame crítico do seu funcionamento, suas categorias de representação, indígena/não indígena, homem indígena/mulher indígena, como as abordadas nesta investigação, as premissas sobre o que essas categorias significam, como elas operam, suas noções de sujeitos, origem, causa.

E são os processos históricos que, através do discurso, das verdades que estabelecem, dos jogos de verdades, posicionam os/as sujeitos/as e produzem suas experiências. “Não são os indivíduos que têm experiência, mas sim os sujeitos é que são constituídos através da experiência”, destaca Scott (1998, p. 304). A experiência diz respeito “a influências externas aos indivíduos – condições sociais, instituições, formas de crença ou percepção – coisas ‘reais’ fora deles às quais eles reagem, e não inclui seus pensamentos ou reflexões”. (*Ibid.*, p. 307).

No mesmo sentido, para Larrosa (2011, p. 5), “a experiência é ‘isso que me passa’, não isso que passa”, um acontecimento ou o passar de algo que não sou eu, que não depende de mim, que não é resultado de minhas palavras, nem de minhas ideias, nem sentimentos, nem projetos, nem intenções, que não depende nem do meu saber, nem de meu poder, nem de minha vontade. “‘Que não sou eu’ significa que é ‘outra coisa que eu’”, que eu digo, que sei, que sinto, penso, posso, quero. “Não há experiência, portanto, sem a aparição de alguém, ou de algo, ou de um isso [...] que é exterior a mim, estrangeiro a mim, estranho a mim, que está fora de mim mesmo, que não pertence ao meu lugar [...]”. (*Ibid.*, p. 6).

Tal constatação vai ao encontro do que acontece a partir da experiência vivenciada pelas participantes desta pesquisa, as acadêmicas indígenas da FURG. O ambiente universitário por si só, na vida de qualquer estudante, indígena ou não, traz significativas mudanças em seu dia a dia, novas perspectivas, quanto mais para as mulheres indígenas universitárias. Com efeito, para além de um juízo de valor acerca do que a possibilidade de ir para a Universidade pode representar à mulher indígena enquanto sujeita constituída dentro da aldeia – a vó que cuida dos/as netos/as, a mãe que também é artesã e que precisa vir pra cidade vender seus produtos, com os/as filhos/as a tira colo, dentro da universidade, a acadêmica indígena depara-se com uma vivência universitária que é completamente diversa da sua, na comunidade, com conhecimentos, práticas, costumes diferentes, tendo que sujeitar-se aos padrões estabelecidos.

Nesse sentido, levando em consideração que a investigação narrativa se dá “no meio do viver e do contar, do reviver e recontar histórias de experiências que compuseram as vidas das pessoas, em ambas as perspectivas: individual e social”, e que a “investigação narrativa é uma forma de compreender a experiência”, conforme assinalam Clandinin e Connelly (2015, p. 51),

por meio das narrativas, é possível conhecer e compreender os atravessamentos que perpassam as mulheres indígenas universitárias. Com efeito, são suas experiências em suas relações familiares, profissionais, sociais, entre outras, que constituirão estas novas sujeitas que elas se tornarão.

De acordo com Scott (1998, p. 309), “experiência significa ‘o ser social’ – as realidades vividas da vida social, especialmente os domínios afetivos da família e da religião, e as dimensões simbólicas da expressão”. Eis a dimensão psicológica da experiência, incluindo “ideias de influência externa e sentimentos subjetivos, o estrutural e o psicológico” (*Ibid.*, p. 309), de modo que as pessoas não apenas vivenciam suas experiências apenas como ideias, no âmbito do pensamento e de seus procedimentos; elas vivenciam suas experiências como sentimento também, o qual, assim como normas, obrigações familiares, valores, crenças, é passado culturalmente, precedendo tais formas de expressão e, assim, oferecendo “um escape de uma forte determinação estrutural”. (*Ibid.*, p. 310). Quer dizer, “as formas através das quais se lida com a experiência desafia qualquer predição e foge de qualquer definição limitada ou determinação”, sendo a experiência única, pessoal, podendo ter diferentes significados para cada sujeito. (*Ibid.*, p. 310).

É bem o que Larrosa (2011, p. 6) diz, que “o lugar da experiência sou eu”, é em mim, em minhas palavras, ideias, sentimentos, projetos, intenções, em meu saber, meu poder ou em minha vontade. Ainda, a experiência consiste em um movimento de ida e volta: ida porque a experiência envolve um movimento de exteriorização, de saída de si mesmo, indo ao encontro do acontecimento, daquele ‘isso’ que passa; e volta porque a experiência supõe que o acontecimento afeta a si, produzindo efeitos no que é, pensa, sente, quer. “O sujeito da experiência se exterioriza em relação ao acontecimento, que se altera, que se aliena”. (*Ibid.*, p. 7).

Cabe destacar a experiência do “contra-dispositivo de dessubjetivação” trazida por Maximiliano López (2011, p. 50). Por certo, “todo dispositivo implica um processo de subjetivação” – sem o qual, aliás, não se governa, mas coage – em que os corpos vão assumir “a sua liberdade e a sua identidade de sujeitos no próprio processo de seu assujeitamento”. Trata-se da “maneira pela qual os corpos se tornam sujeitos. Sempre sujeitos históricos e espacialmente situados, mas também, sempre sujeitos assujeitados”. (*Ibid.*, p. 49). Quando não sujeitos, quando a experiência histórica e os dispositivos que lhe dão forma atuam como um contra-dispositivo de dessubjetivação, questionando a própria identidade produzida, também se produz no seu exercício uma subjetividade, liberando “o sujeito da sua própria identidade e das

amarras que ela traz consigo” (*Ibid.*, p. 52), vislumbrando-se possibilidades outras que não apenas a sujeita mulher indígena esposa e mãe, pensando nas discussões propostas nesta pesquisa.

É possível recusar o/a sujeito/a que se é, que se tornou, a partir desta individualidade que há tempos vem sendo imposta, promovendo novas formas de subjetividade. “Uma experiência da própria experiência”, que questiona os limites da experiência histórica e interrompe os dispositivos, por meio dos quais tem se chegado a ser o que é, “numa experiência de nosso ser histórico e político, uma experiência da contingência da própria experiência de si”, como quando se pensa nas questões da colonialidade, por exemplo, cujos resquícios fazem parte, de tantas formas, da constituição das mulheres indígenas aqui evidenciadas. (LÓPEZ, 2011, p. 53).

Trago, ainda, a característica de ser relacional da pesquisa narrativa, configurando como um tipo de processo colaborativo entre pesquisador/a e participantes, conforme Clandinin e Connelly (2015), buscar compreender as narrativas das mulheres indígenas universitárias torna-se algo inspirador, pois acaba por nos possibilitar refletir sobre o que hoje nos constitui mulheres. Quer dizer, as experiências e narrativas dessas mulheres por certo também nos atravessarão enquanto pesquisadoras.

Nesse viés, a pesquisa narrativa não é apenas metodológica. Cecília Galvão (2005, p. 330) apresenta a narrativa como um processo ontológico, considerando que somos, ainda que parcialmente, constituídas pelas histórias que contamos aos/às outros/as e a nós mesmos, acerca das experiências que vamos tendo. Há uma “função de partilha de experiências, de reconstrução de identidade, de comunidade, de tradição, mesmo que temporariamente”, de modo que “histórias orais dão passado histórico às pessoas nas suas próprias palavras. E ao dar-lhes um passado, também as ajuda a criar um futuro”. Cabe destacar que “não temos acesso direto à experiência dos/as outros/as, lidamos apenas com representações dessa mesma experiência por meio do ouvir contar, dos textos, da interação que se estabelece e das interpretações que são feitas”. Ainda, pode-se dizer que a narrativa implica uma negociação de poder, representando, de certa forma, uma “intrusão pessoal na vida de outra pessoa”. (*Ibid.*, p. 330).

Tais jogos de poder, assim como visões de mundo, representações aparecem, por certo, nas entrevistas narrativas, instrumento escolhido para a produção dos dados narrativos deste estudo, que são compreendidas como uma arena de significados, convocando o/a entrevistado/a a falar sobre si, suas experiências. As entrevistas configuram como eventos discursivos complexos, nos quais não apenas entrevistador/a e entrevistado/a atuam na produção do discurso, mas também as imagens, as representações, as expectativas que envolvem as partes,

desde o momento em que elas ocorrem até sua escuta e análise. Com efeito, o/a pesquisador/a, os relendo, os reconstruindo, traz outros sentidos aos discursos (Rosa SILVEIRA, 2007).

### 2.2.1 A entrevista narrativa

As entrevistas narrativas enquadram-se num plano investigativo de caráter qualitativo, do tipo descritivo, em que se procura “interpretar e compreender histórias complexas, tendo em conta os significados, as experiências e as emoções num determinado acontecimento ou contexto social”, segundo Bárbara Martins e Virgínia Ferreira (2016, p. 620). É um método de pesquisa não estruturada e de profundidade, que conduz o/a entrevistado/a a sua memória, “recordando-se de acontecimentos, experiências pessoais que tendem a ser detalhadas em forma de sequência de acontecimentos ligados entre si”, com uma “lógica temporal específica, com princípio, meio e fim, localizando-a no tempo e no espaço, a partir de suas perspectivas e representações”. (*Ibid.*, p. 620).

Com efeito, de acordo com Camila Muylaert *et al* (2014), as entrevistas narrativas não são ferramentas estruturadas, pois aprofundam aspectos específicos da vida dos participantes, revelando tanto suas histórias de vida, quanto aquelas entrecruzadas no contexto situacional, tendo como base a ideia de reconstruir acontecimentos sociais, a partir do ponto de vista dos/as entrevistados/as. Podem evidenciar aspectos desconhecidos ou nebulosos da realidade social, partindo de discursos individuais, de modo que “narrar o vivido ou passar ao outro a experiência de vida, torna a vivência que é finita, infinita”. Assim, “a narrativa é fundamental para a construção da noção de coletivo”. (*Ibid.*, p. 194).

Jónata Moura e Adair Nacarato (2017, p. 16) entendem que a entrevista narrativa é utilizada por pesquisas em diferentes áreas do conhecimento, especialmente, por estudos que tomam as histórias de vida como foco de análise. Busca “romper com a rigidez imposta pelas entrevistas estruturadas e/ou semiestruturadas”, permitindo “identificar as estruturas sociais que moldam as experiências pela sua dinâmica própria de geração de textos narrativos”. (*Ibid.*, p. 16).

Trata-se de um gênero discursivo que se caracteriza pela possibilidade de se subverter, questionar, ressignificar, configurando como um jogo de interlocução em que entrevistador/a e entrevistado/a interagem em uma relação de poder. O/a entrevistador/a, de um lado, querendo saber, questionando, conduzindo as entrevistas, conforme seus propósitos, por vezes

encurralando o/a entrevistado/a, e por outro, sendo regulado/a por perguntas e comentários dele/a, fazendo com que, em algumas situações, o assunto se desvie de seu interesse. O/a entrevistado/a, por sua vez, se utiliza de diversas estratégias de fuga, substituição, subversão dos tópicos propostos, se nega a falar sobre determinados pontos, se mantém silencioso/a, reinventando-se como personagem, a partir de experiências culturais, cotidianas, cujos discursos os atravessaram e ressoam em suas vozes (SILVEIRA, 2007).

É sabido que as entrevistas narrativas têm uma importante característica colaborativa, pois a história vai emergir a partir da interação, da troca, do diálogo entre entrevistador/a e participantes. Nesse sentido, há engajamento entre os/as interlocutores/as, sensibilizando e fazendo o/a pesquisador/a conhecer as experiências do/a entrevistado/a, de acordo com as suas próprias, abrindo-se para diferentes possibilidades de interpretação, transcendendo-se assim o papel tradicional destinado a cada um/a deles/as (Camila MUYLAERT *et al*, 2014).

Juliana Caixeta e Fabrícia Borges (2017) apontam que na abordagem qualitativa de pesquisa em desenvolvimento humano, a produção do conhecimento se estabelece numa relação dialógica entre pesquisador/a e participante. É a partir dessa interação que os sentidos são produzidos, de modo que as narrativas consistem em um “conjunto de estruturas linguísticas e psicológicas, transmitidas e transformadas pela cultura, construídas pelo nível de conhecimento do indivíduo e suas características pessoais. A cultura constrói a narrativa e vice-versa”. (*Ibid.*, p. 70).

Esta especificidade interativa das informações construídas em investigações sobre o desenvolvimento humano tem priorizado técnicas de pesquisa que envolvem as narrativas, desde meados do século XX, como diários, cartas e histórias orais, mecanismos importantes, que valorizam a reflexão. Caixeta e Borges (2017) destacam a importância do que está acontecendo no momento da narração, havendo uma articulação entre o presente, o passado e o futuro, em que se projetam experiências e ações para o futuro, resignificando-se o passado, a partir do recordar e narrar experiências. As informações de pesquisa são resultados de construções sociais.

Muylaert *et al* (2014, p. 195) ressaltam que relatos orais são valorizados por não serem encontrados em documentos. Ainda, nas entrevistas narrativas, a memória é considerada seletiva, de maneira que os/as entrevistados/as lembram daquilo que podem, esquecendo-se de alguns eventos, deliberada ou inconscientemente, tornando-se “importante aquilo que a pessoa registrou de sua história, o que experienciou, o que é real para ela e não os fatos em si (passado versus história)”. Enquanto representações ou interpretações do mundo, não estando, portanto,

abertas à comprovação, as entrevistas narrativas não podem ser julgadas como verdadeiras ou falsas, uma vez que expressam a verdade, de um ponto de vista, em determinado tempo, espaço e contexto sócio histórico.

A consciência e a autoconsciência humana implicam toda uma construção da identidade pessoal, de uma subjetividade que se articula temporalmente, de modo que “o sujeito se constitui para si mesmo em seu próprio transcorrer temporal”, nas palavras de Larrosa (1994, p. 30). Contudo, “uma recordação não é apenas a presença do passado [...], uma pista ou um rastro, que podemos olhar e ordenar como se observa e se ordena um álbum de fotos”, mais que isso, “implica imaginação e composição, implica um certo sentido do que somos, implica habilidade narrativa”. Com efeito, “essa articulação temporal é de natureza essencialmente narrativa”. (LARROSA, 1994, p. 30).

A partir da interessante relação da metáfora da memória com a etimologia das palavras *narrar* e *contar* que propõe o referido autor (1994, p. 30), consistindo o narrar em “levar para frente, apresentando de novo o que viu e do qual conserva um rastro em sua memória”, e o contar em “numerar, ordenar os rastros que conservam o que se viu”, sendo a partir dessa ordenação que se constitui o tempo da história, é possível constatar que o tempo da vida que articula a subjetividade não é linear e abstrato. Ele se converte em tempo humano ao organizar-se, narrativamente, sendo que o eu se constitui no tempo para si mesmo na unidade de uma história. “Por isso, o tempo no qual se constitui a subjetividade é tempo narrado. É contando histórias, nossas próprias histórias, o que nos acontece e o sentido que damos ao que nos acontece, que nos damos a nós próprios uma identidade no tempo”. (*Ibid.*, p. 31).

Dessa forma, a narrativa nos proporciona a “compreensão da própria vida como uma história que se desdobra, assim como a compreensão da própria pessoa como a personagem central dessa história”. (*Ibid.*, p. 31). E assim vamos nos constituindo, a partir que que se produz nesses constantes exercícios de narração e auto narração, nos quais estamos implicados, cotidianamente, em especial, considerando as experiências que nos atravessam, como o estar na Universidade, para as participantes desta pesquisa, sujeitas tão diversamente constituídas até então.

Com efeito, “cada pessoa se encontra já imersa em estruturas narrativas que lhe pré-existem e em função das quais constrói e organiza de um modo particular sua experiência, impõe-lhe um significado”. Assim, a consciência de si não é algo que “progressivamente se descobre e aprende a descrever melhor. É, antes, algo que se vai fabricando e inventando, algo

que se vai construindo e reconstruindo em operações de narração e com a narração”. (*Ibid.*, p. 32).

A partir desse embasamento da escolha metodológica, o qual vai ao encontro do entendimento de Bonin (2014, p. 42), é interessante ressaltar que “no plano da construção do objeto empírico, é crucial investir na reflexão sobre os métodos” e do que eles permitem pensar, problematizar e visualizar a natureza deste conhecimento que está sendo produzido. Esta reflexão é importante porque, ao longo da caminhada de construção da pesquisa, em confluência com os processos de aproximação empírica e de visualização de especificidades que o fenômeno apresenta, vão acompanhando as práticas investigativas e propiciando o domínio do seu sentido. Desse modo, imbuída desses pressupostos metodológicos referentes à pesquisa e à entrevista narrativa, buscamos entrevistar as mulheres indígenas universitárias da FURG, matriculadas nos cursos de graduação.

### **2.2.1.1 Produzindo os dados**

O quarto movimento da pesquisa já introduz a investigação narrativa como estratégia metodológica, de modo que das 16 estudantes indígenas matriculadas nos cursos de graduação da FURG até o final do ano de 2020<sup>26</sup>, sendo três no curso de Medicina, três no curso de Psicologia, quatro em Direito Diurno, uma em Direito Noturno, quatro em Enfermagem, uma Educação Física, uma em Administração e uma no curso de História Licenciatura, nove entrevistas foram realizadas, sendo seis antes da qualificação do projeto de doutorado e três depois, todas de forma *online*, por meio do aplicativo para videoconferência *Google Meet*. Encaminhamos um convite (Apêndice 1), apresentando a pesquisa e convidando as estudantes indígenas para uma conversa, num primeiro momento, via e-mail e, posteriormente, por *WhatsApp*, por intermédio da PRAE, que nos forneceu uma lista com o contato das alunas.

Cabe destacar que as entrevistas começaram após o projeto ter sido aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade – CEP-FURG e pela Comissão Nacional de Ética em

---

<sup>26</sup> Ainda que desde 2020, outras duas seleções indígenas tenham ocorrido na FURG, devido à pandemia, o cronograma do Processo Seletivo 2021 Específico para ingresso de Estudantes Indígenas foi suspenso, em razão da bandeira preta instaurada pelo Governo do Estado do Rio Grande do Sul, à época, de modo que o ingresso dos/as estudantes indígenas aprovados/as em 2021 ocorreu já em meio à análise dos dados produzidos até então. O mesmo aconteceu no que diz respeito à seleção deste ano, por certo, cujo ingresso dos/as estudantes indígenas aprovados/as em 2022 ocorreu em 25 de abril, conforme Edital do Processo Seletivo 2022 Específico Processo Seletivo Específico para Ingresso de Estudantes Indígenas. Apesar disso, destaco que na tabela com a situação dos/as estudantes indígenas na FURG constam todos/as os/as alunos/as indígenas matriculados/as em 2021 e 2022.

Pesquisa – CONEP, Certificado de Apresentação de Apreciação Ética – CAAE 34247320.6.0000.5324, por meio do parecer nº 4.274.905. Ainda, as mulheres indígenas entrevistadas assinaram um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (Apêndice 4).

O roteiro construído para as entrevistas constitui-se de seis questões formuladas de forma ampla (Apêndice 2), abrangendo diversos aspectos comuns de determinada temática, como vivências na aldeia, infância e juventude, experiências na universidade, colegas e professores/as, perspectivas para o futuro, dentre outras, permitindo uma fala ampla e livre, sem interrupções. Também apresentamos algumas fotos (Apêndice 3), ao longo da conversa, de momentos do processo de inserção indígena na FURG, desde as primeiras conversas entre a gestão e as lideranças indígenas, até a formatura de uma das primeiras mulheres indígenas graduadas na Universidade, no segundo semestre de 2016, uma dinâmica que se mostrou bastante interessante, pois trouxe à tona elementos de experiências e perspectivas importantes para a construção das narrativas dessas mulheres. Destacamos ainda que as entrevistas foram sendo gravadas e transcritas, para uma melhor compreensão e registro das narrativas.

Atentando às questões éticas e ao direito à confidencialidade, não será divulgada a identificação das acadêmicas indígenas entrevistadas. Assim, no intuito de valorizar e homenagear a cultura dessas mulheres, optei por utilizar pseudônimos que se referem a nomes femininos indígenas<sup>27</sup>, cujos significados dizem muito sobre cada estudante que se dispôs a conversar com esta pesquisadora, bem como sobre as mulheres observadas no Encontro de Mulheres Indígenas, previamente mencionado, além das estudantes indígenas egressas da FURG, citadas em algumas narrativas, evidenciadas posteriormente neste texto. A partir de um olhar atento, busquei, assim, estabelecer uma ligação afetuosa e harmoniosa entre os pseudônimos e todas essas mulheres indígenas presentes nesta investigação.

Dessa forma, caracterizamos, a seguir, cada uma das nove acadêmicas indígenas entrevistadas, na ordem cronológica em que as entrevistas ocorreram, apresentando um quadro com todas as informações.

1. *Ayra*, que significa *filha*, ingressou na FURG em 2019, no curso de Direito. Da etnia Guarani, nasceu em Garibaldi/RS, tem 20 anos, é solteira e não tem filhos. *Ayra* foi a primeira mulher indígena universitária a ser entrevistada nesta pesquisa.

---

<sup>27</sup> Os nomes femininos indígenas foram, brevemente, pesquisados em sítios eletrônicos, dentre os quais, <<https://www.dicionariodenomesproprios.com.br/nomes-indigenas-femininos/>>, <<https://www.minhavidacom.br/materias/materia-19698>> e <<https://cursodebaba.com/no-mes-indigenas-femininos/>>. Acesso em 28 jun. 2021.

2. *Niara*, que significa *mulher determinada*, ingressou na FURG em 2018, no curso de Direito. Da etnia Kaingang e da etnia Guarani, nasceu em Erval Grande/RS, tem 23 anos, é solteira e não tem filhos. Niara é a inspiração deste projeto, por assim dizer, entrevistada durante a investigação realizada no mestrado, em 2018, ressaltou o quão injusto era ter em seu documento apenas a origem paterna, enfatizando as duas etnias a que pertencia.
3. *Maya*, que significa *mãe*, ingressou na FURG em 2016, no curso de Direito. Da etnia Guarani, nasceu em Planalto/RS, tem 41 anos, mantém uma união estável e é mãe.
4. *Maiara*, que significa *mulher sábia*, ingressou na FURG em 2017, no curso de Educação Física. Da etnia Kaingang, nasceu em Irai/RS, tem 26 anos, é casada e é mãe.
5. *Moema*, que significa *aquela que adoça*, ingressou na FURG em 2017, no curso de Direito. Da etnia Kaingang, nasceu em Tapejara/RS, tem 24 anos, é solteira e não tem filhos. Moema já havia conversado comigo, na ocasião do mestrado, em 2018, mostrando-se bastante receptiva a uma segunda conversa.
6. *Aritana*, que significa *cacique de uma tribo*, ingressou na FURG em 2018, no curso de Direito. Da etnia Guarani, nasceu em Planalto/RS, tem 38 anos, é solteira e é mãe.
7. *Kauane*, que significa *guardião dos segredos*, ingressou na FURG em 2020, no curso de Enfermagem. Da etnia Kaingang, nasceu em Tapejara/RS, tem 21 anos, é solteira e não tem filhos.
8. *Nina*, que significa *protetora da fertilidade*, ingressou na FURG em 2015, no curso de Psicologia. Da etnia Kaingang, nasceu em São Valentim/RS 21 anos, é solteira e não tem filhos.
9. *Moara*, que significa *ajuda a nascer*, ingressou na FURG em 2016, no curso de Enfermagem. Da etnia Kaingang, nasceu em Tapejara/RS, tem 24 anos, é solteira e não tem filhos.

Tabela 2: Caracterização das mulheres indígenas entrevistadas.

<b>Entrevistada</b>	<b>Ano de ingresso</b>	<b>Curso</b>	<b>Etnia</b>	<b>Idade</b>	<b>Estado civil</b>	<b>Filhos</b>	<b>Cidade natal</b>
Ayra	2019	Direito	Guarani	20	Solteira	Não	Garibaldi/RS
Niara	2018	Direito	Guarani e Kaingang	23	Solteira	Não	Erval Grande/RS
Maya	2016	Direito	Guarani	41	União estável	Sim	Planalto/RS
Maiara	2017	Educação Física	Kaingang	26	Casada	Sim	Irai/RS
Moema	2017	Direito	Kaingang	24	Solteira	Não	Tapejara/RS
Aritana	2018	Direito	Guarani	38	Solteira	Sim	Planalto/RS
Kauane	2020	Enfermagem	Kaingang	21	Solteira	Não	Tapejara/RS
Nina	2015	Psicologia	Kaingang	21	Solteira	Não	São Valentim/RS
Moara	2016	Enfermagem	Kaingang	24	Solteira	Não	Tapejara/RS

Fonte: autoria própria.

Cabe destacar que todas as acadêmicas indígenas do curso de Direito foram entrevistadas, sem qualquer planejamento, apenas na medida em que os retornos aos convites para as entrevistas foram sendo dados. Ainda, evidenciamos ao longo das conversas com as mulheres indígenas entrevistadas da FURG um grau de parentesco que também as une: Aritana e Maya são irmãs, inclusive, ambas irmãs da segunda indígena formada pela FURG (foto constante do Apêndice 3); Ayra e Niara são sobrinhas de Aritana, Niara sobrinha de Maya também, e ambas, Ayra e Niara, sobrinhas da segunda indígena graduada na Universidade; Moara e Moema são irmãs. O curso de Direito e as relações familiares entre essas mulheres potencializaram algumas discussões e articulações teóricas, as quais posteriormente serão apresentadas nesta escrita.

### 2.2.2 A análise dos dados

A partir da “caixa de ferramentas” de Foucault (2006, p. 52), para quem todos os seus livros podem assim constituírem-se e, ao abri-los, podemos nos servir desta ou daquela frase, ideia e/ou análise, exatamente como “de uma chave de fenda, ou uma chave-inglesa, para produzir um curto-circuito, desqualificar, quebrar os sistemas de poder, inclusive, eventualmente, os próprios sistemas de que meus livros resultaram”, é que a análise dos dados da presente investigação pretende adequar o seu curso. Segundo Kamila Lockmann (2013, p.

43), entender os conceitos como ferramentas nos abrem algumas possibilidades de análise, de modo que “as ferramentas teóricas escolhidas para operar direcionam o olhar no trabalho investigativo, golpeiam algumas verdades construídas e nos fazem abandonar outros conceitos”. Essas ferramentas teóricas, conforme Larrosa (1994, p. 2), “transformam a experiência que as pessoas têm de si”, nos levam a “pensar de outro modo relações pedagógicas aparentemente tão díspares”.

Daí a necessidade de se olhar “na estreiteza e singularidade de sua situação”, determinando as condições de sua existência, as correlações que se estabelecem, aquilo que exclui. “Não se busca, sob o que está manifesto, a conversa semi silenciosa de um outro discurso: deve-se mostrar por que não poderia ser outro, como exclui qualquer outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionado a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar”. (Michel FOUCAULT, 2002, p. 31).

Com efeito, conforme descrevem Hubert Dreyfus e Paul Rabinow (2010), essas ferramentas atuam na busca de entendimentos sobre a forma de fazer pesquisa, olhando a história, as práticas sociais na minúcia, na singularidade, nas discontinuidades, evitando a profundidades dos fatos, buscando a superfície dos acontecimentos, os detalhes, as menores mudanças, os contornos sutis no interior de uma trama histórica. Assim, este estudo envolve uma busca pelo contexto prático ao qual estão associadas as ações afirmativas, empreendendo uma análise genealógica que evidencie as relações de força que incidem sobre elas, para pensar a constituição das mulheres indígenas universitárias, a partir da instituição dessas políticas públicas que inserem na sociedade cidadãos/ãs marginalizados/as, problematizando-as como instrumentos que corrigem desigualdades no interior de uma trama histórica.

Dessa forma, numa perspectiva teórico-metodológica, por meio dos conceitos-ferramentas problematização e subjetivação, bem como através da noção metodológica de governamentalidade, do filósofo francês, é que a análise dos dados é realizada. Os dados são produzidos a partir das narrativas das mulheres indígenas universitárias da FURG, partindo, assim, das histórias contadas por elas nas entrevistas.

É importante destacar que uma entrevista, instrumento metodológico amplamente utilizado em pesquisas na área da Educação, de acordo com Lockmann, (2013, p. 44), não se constitui em um “instrumento de revelação da verdade”, sendo que o interesse do/a pesquisador/a “não deve apontar para o sujeito falante, supostamente autor do seu discurso”, mas para “os discursos coletados pela entrevista como pertencentes a uma ordem discursiva mais ampla que os controla, os regula e os posiciona como verdadeiros ou falsos”. Trata-se de

“um controle ou uma determinada ordem sobre a produção do discurso”, denominada por Foucault de ordem discursiva (*Ibid.*, p. 45). A produção dos discursos na sociedade “é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade”. (Michel FOUCAULT, 2004, p. 9).

Cabe ressaltar que o “querer-saber não está próximo de uma verdade universal”, que dá às pessoas um “exato e sereno controle da natureza”. Pelo contrário, este querer-saber “não cessa de multiplicar os riscos; ele sempre faz nascer os perigos; abate as proteções ilusórias; desfaz a unidade do sujeito; libera nele tudo o que se obstina a dissociar-lo e a destruí-lo”. (*Id.*, 2007, p. 22).

Com efeito, os/as entrevistados/as encontram-se imersos em jogos de saber e poder que os constituem e regulam aquilo que dizem numa determinada época e numa determinada sociedade, de forma que o foco do/a pesquisador/a não está em analisar especificamente o discurso dos/as entrevistados/as ou interpretar o significado de suas palavras, mas perceber como ele está inserido em uma racionalidade que estabelece o que pode ser dito, o que tem validade ou o que precisa ser anulado, interdito ou excluído. Esse controle do discurso permite que alguns ditos possam ser pronunciados em determinados espaços sociais e por determinadas pessoas ou que, sofram uma interdição discursiva (Kamila LOCKMANN, 2013).

Portanto, esta tese se orienta pela hipótese de que há uma ordem discursiva mais ampla que pode delimitar os discursos das mulheres indígenas universitárias, que vêm de organizações socioculturais, em sua maioria, chefiadas por homens, tendo em vista sistema de cacicado, por meio do qual, historicamente, os caciques e demais lideranças políticas costumam ser do sexo masculino. A concepção de igualdade de gênero nessas sociedades envolveria uma mudança cultural, na forma de pensar e agir dos povos indígenas, já uma atribuição de “papéis” iguais entre homens e mulheres colide com o que ocorre de fato: esses “papéis” são determinados pelos padrões culturais da comunidade, marcados conforme o gênero, atribuídos exatamente com base na diferença sexual (masculino-feminino). A realidade das mulheres indígenas enquanto sujeitas constituídas em suas aldeias reflete uma dupla exclusão, uma dupla invisibilidade: de etnia e de gênero, tanto para com as sociedades dominantes quanto para as comunidades em que vivem e estar na Universidade representa a possibilidade de tornarem-se visíveis. Esta é a ordem discursiva na qual estão inseridas as participantes desta pesquisa.

Assim, nos próximos capítulos, trago as articulações realizadas entre dados empíricos produzidos nos movimentos da pesquisa, especialmente, as análises das narrativas das mulheres indígenas entrevistadas com os/as teóricos/as com quem dialogo no desenrolar desta tese. Desse modo, a seguir, a partir de alguns elementos culturais que circundam minhas interlocutoras, destacados no decorrer deste estudo, apresento algumas das características culturais dos povos indígenas que explicam alguns dados produzidos por esta investigação, reforçando a visibilidade e tornando esta investigação um espaço de escuta da mulher indígena e da sua luta para resistir e existir nesta sociedade, na qual estão inseridas e para a qual foram trazidas, democrática e colonialmente. Ainda, destaco alguns dados censitários acerca da população indígena no Brasil e no Rio Grande do Sul, especialmente, relacionadas aos povos Kaingang e Guarani.

### CAPÍTULO 3 – CONHECENDO AS ETNIAS KAINGANG E GUARANI

Consoante com a perspectiva pós-estruturalista<sup>28</sup> dos Estudos Culturais, os quais abrem espaço para novas concepções e trazem à tona a discussão acerca das identidades culturais marginalizadas pelo discurso dominante, atentando para a presença do outro nos mais diversos espaços discursivos e sociais, esta pesquisa tem como foco as mulheres indígenas universitárias da FURG, que são de origem Kaingang e Guarani. Ainda que tendo estado sempre presente nos acontecimentos, esse outro “foi silenciado, ou, em momentos de aparição, sempre foi marginalizado ou colocado numa relação subalterna da história”. (Carlos BORGES JUNIOR, 2016, p. 94).

A abordagem dos Estudos Culturais permite inscrever-se novas – mas que sempre fizeram parte – perspectivas no debate, sem que o discurso hegemônico interfira no processo. Trata-se de uma releitura da história da cultura, repleta de conceitos rígidos e absolutos, definitivos e prescritivos, hegemônicos e dominantes, num movimento contrário ao que estava posto, das margens para o centro, entendendo a cultura como uma rede de práticas e relações que constituem a vida cotidiana, não uma forma de vida global, mas modos de vida diferentes, reconhecendo-se as diferentes alteridades presentes nessas práticas sociais e questionando a universalidade desses conceitos. de formação social, poder cultural, dominação e regulação, resistência e luta”. Com efeito, “o cotidiano é todo ele constituído por traços culturais. As pessoas elaboram e reelaboram suas relações culturais a partir do convívio com outras pessoas e culturas”. (*Ibid.*, p. 82).

Nesse viés, Adelia Ribeiro *et al* (2017, p. 153) apresentam “a dissolução dos lugares antes ocupados pelo ‘sujeito universal’ e põem em cena as diferenças, exclusões e margens, rejeitando qualquer projeto totalizador bem como a ideia de uma razão fundacional”. Aqui, considero importante atentar para os discursos que falam das mulheres sempre no geral, colocando a questão da diferença sempre num segundo plano, invisibilizando-a ou simplesmente agindo como se ela não existisse, segundo argumenta Ana Colling (2018), de forma que não há uma única forma de ser mulher, especialmente, no que diz respeito às mulheres indígenas, cuja realidade cultural, histórica, dentre tantos outros aspectos, é ainda maior. Da mesma forma, as nas mulheres indígenas também não constituem uma categoria

---

<sup>28</sup> É interessante ter em mente que entre o estruturalismo e o pós-estruturalismo faz-se uma radical revisão da noção fundamental de ‘estrutura’, a qual constituía-se de relações sociais sem sujeito, processos passíveis de serem universalizados, que, agora, envolve um processo de significação incerto, indeterminado, instável, em aberto. (Adelia MIGLIEVICH-RIBEIRO *et al* 2017, p. 146-147).

universal, daí a relevância de apresentar as duas etnias das mulheres indígenas universitárias da FURG.

Assim, rejeitando a concepção de estrutura e leis universais, reconhecendo uma história cultural crítica que se concentra nas discontinuidades das estruturas, o pós-estruturalismo entende que as formas de conhecimento vão acontecer a partir de micro relatos, micronarrativas, aproximando-se de um multiculturalismo e optando-se pelas minorias, quaisquer que sejam elas – sexuais, de gênero, de raça, etnia, as quais jamais serão essencializadas, articulando-se à ideia da “cultura como uma unidade complexa: a ‘unidade na diferença’”, nas palavras de Ribeiro *et al* (2017, p.147). Tem-se a questão pós-colonial nos Estudos Culturais evidenciando os “efeitos indeléveis da colonização nas culturas dos colonizados (e vice-versa)”, com uma reorganização mútua do local e do global, voltando o seu olhar “para os sujeitos subalternizados e para a superação de seus silenciamentos e invisibilidade”. (*Ibid.*, p. 148).

Stuart Hall (2003, p. 61) fala em um localismo, algo novo, uma sombra que acompanha a globalização, que retorna para “perturbar e transtornar seus estabelecimentos culturais”. Trata-se do “retorno do particular e do específico – do especificamente diferente – no centro da aspiração universalista panóptica da globalização ao fechamento”. Não é estável, tampouco trans histórico, contudo, “resiste ao fluxo homogeneizante do universalismo com temporalidades distintas e conjunturais”. Não se guia por um “impulso político determinado por um conteúdo essencial, mas por uma articulação com outras forças”, emergindo das margens para o centro.

Dentre os efeitos diferenciadores causados pela globalização, Hall (2003, p. 59-60) destaca a ‘proliferação subalterna da diferença’, algo que escapa a seu controle, para além de sua tendência dominante, que tenta ‘homogeneizar’, controlar tudo dentro de sua órbita, atrelando a seus propósitos mais amplos. Tem-se “um paradoxo da globalização contemporânea o fato de que, culturalmente, as coisas pareçam mais ou menos semelhantes entre si”, diante dessa proliferação das ‘diferenças’, que Hall (2003, p. 60) descreve como o “eixo ‘vertical’ do poder cultural, econômico e tecnológico”, o qual “parece estar sempre marcado e compensado por conexões laterais”, produzindo uma “visão de mundo composta de muitas diferenças ‘locais’, as quais o ‘global-vertical’ é obrigado a considerar”. Nas palavras do referido autor, “um sistema de conformação da diferença, em vez de um sinônimo conveniente de obliteração da diferença.” (*Ibid.*, p. 59).

Ainda, quanto a esse fazer desaparecer a diferença, Adélia Ribeiro e Lilian Prazeres, (2015, p. 44) destacam “a condição da mulher em meio a essas relações de subalternidade, que

além de estar submetida ao sistema, vive sob a égide do sujeito masculino, subalterno ou não”. Há um duplo desaparecer no percurso do sujeito subalterno que segue o caminho da diferença sexual, pois apesar de serem ambos sujeitos da insurgência, persiste a dominação masculina na construção ideológica de gênero. “Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade.” (SPIVAK *apud* Adélia RIBEIRO e Lilian PRAZERES, 2015, p. 44).

Nesse sentido, para além da estudante entrevistada à época da investigação realizada no mestrado (2018) e seu relato acerca do machismo que permeia as sociedades indígenas, em especial, no seu caso, que carrega apenas o nome do pai, da etnia Kaingang, conforme apresentado anteriormente, enquanto fator que impulsionou meu interesse em seguir pesquisando a presença indígena na Universidade, em nível de doutoramento, outros elementos culturais que circundam minhas interlocutoras destacaram-se no decorrer deste estudo. A patrilinearidade e as configurações de parentesco, por exemplo, são algumas das características culturais desses povos que explicam alguns dados produzidos por esta investigação, como a própria herança Kaingang do nome do pai e não da mãe, acima mencionada, além da rede de apoio de mulheres Guaranis mães, solteiras, separadas.

Dessa forma, tornou-se extremamente relevante explorar as particularidades culturais que atravessam as mulheres indígenas universitárias da FURG, que se dispuseram a compartilhar um pouco de suas histórias de vida comigo neste trabalho, não apenas com o intuito de estabelecer as ligações necessárias para compreender e analisar os dados produzidos por meio de suas narrativas. Sobretudo, busco seguir a trilha do respeito que dedico a essas mulheres, refletido no espaço de escuta que desejo ver representado nesta tese, contribuindo para a visibilidade da mulher indígena e da luta desses povos para resistirem nesta sociedade em que estamos vivendo.

Assim, apresento neste capítulo alguns dados demográficos acerca da população indígena brasileira, bem como algumas informações sobre as Comunidades e Terras Indígenas localizadas no Rio Grande do Sul, em especial, referentes aos povos Kaingangs e Guaranis, salientando tratem-se de verdades produzidas a partir de um olhar não indígena. Quer dizer, a perspectiva pós-moderna e pós-estruturalista, sob a qual me proponho a desenvolver esta pesquisa de doutorado, parte do entendimento de que a verdade é a consolidação de uma moral, é uma construção histórica, que considera certos aspectos naquilo que toma como verdadeiro, por determinado período histórico. Estes, assim, podem ser questionados diante da superficialidade na qual se apresentam, como aqueles oriundos de estatísticas, saberes

relevantes àquilo que se aprazem, enquanto elementos importantes às tecnologias biopolíticas de governo, desenvolvidas para atender demandas sociais específicas, mas produzidos, com efeito, a partir de um sistema de valores tidos como importantes em dado momento.

Ainda, conforme mencionado anteriormente, trago algumas características da cultura dessas etnias, evidenciadas ao longo do desenvolvimento desta tese, especialmente instigadas a partir da qualificação do projeto de doutorado. A partir desse momento, em meio a outras estudiosas dos povos ameríndios, busquei dialogar com pesquisadoras indígenas, cujo olhar, agora, por certo, permitiu-me um aprofundamento um tanto mais potente na compreensão das verdades que constituem as sujeitas da minha pesquisa.

### **3.1 Alguns dados demográficos acerca da população indígena brasileira**

Segundo dados da Fundação Nacional do Índio – FUNAI (2020)<sup>29</sup>, desde 1500 até a década de 1970, a população indígena brasileira decresceu acentuadamente, com muitos povos extintos, quadro que começou a dar sinais de mudança nas últimas décadas do século passado. A partir de 1991, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE incluiu os indígenas no censo demográfico nacional, constatando-se que o contingente de brasileiros que se considerava indígena cresceu 150% na década de 90.

Nesse sentido, conforme dados do Censo Demográfico realizado pelo IBGE, em 2010<sup>30</sup>, a população indígena brasileira soma 817.963 mil pessoas, representando 305 diferentes etnias, com o registro de 274 línguas indígenas no país, sendo que cerca de 17,5% da população indígena não fala a língua portuguesa. Há registro também no órgão indigenista oficial brasileiro de 69 grupos indígenas não-contatados, além de grupos requerendo o reconhecimento de sua condição indígena junto àquele órgão federal indigenista. Ainda, 517 mil encontram-se distribuídos pelas 688 terras indígenas reconhecidas no Brasil (FUNAI, 2020).

Um dado importante revelado pelo último Censo foi o aumento da proporção de indígenas urbanizados, contabilizando 502.783 que vivem em zonas rurais e 315.180 que habitam zonas urbanas brasileiras. Nesse sentido, cabe destacar que a população indígena enfrenta, em sua

---

<sup>29</sup> FUNAI. **Fundação Nacional do Índio**, 2020. Atuação. Disponível em: <<https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/quem-sao>>. Acesso em: 17 jun. 2022.

<sup>30</sup> Os dados apresentados tem cerca de 12 anos, mas trata-se do último Censo populacional realizado no Brasil. Por esta razão, pesquisei outros números mais atuais em sites oficiais ou reportagens, tendo encontrado, efetivamente, pouca atualização.

grande maioria, uma acelerada e complexa transformação social, na medida em que necessita buscar novas respostas para a sua sobrevivência física e cultural, além de garantir uma melhor qualidade de vida às próximas gerações. Dentre os problemas concretos enfrentados pelas comunidades indígenas destacam-se as invasões e degradações territoriais e ambientais, a exploração sexual, o aliciamento e uso de drogas, a exploração de trabalho, inclusive, infantil, a mendicância, o êxodo desordenado que acaba gerando grande concentração de indígenas nas cidades (FUNAI, 2020).

Ainda, o Censo de 2010 registrou que os povos indígenas estão presentes nas cinco regiões do Brasil, em todos os Estados da Federação, inclusive no Distrito Federal. A Região Norte concentra o maior número de indivíduos, 305.873 mil, sendo o Amazonas representando 55% do total da região. As regiões com menor número de indígenas são a Sudeste e a Sul, nessa ordem, sendo São Paulo no Sudeste e o Rio Grande do Sul no Sul os estados com maior número de indígenas em suas regiões. O povo Tikuna, residente no Amazonas, em números absolutos, foi o que apresentou o maior número de falantes e conseqüentemente a maior população. Em segundo lugar, em número de indígenas, ficou o povo Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul e em terceiro lugar os Kaingang da região Sul do Brasil (FUNAI, 2020).

Segundo informações do Atlas Socioeconômico do Estado do Rio Grande do Sul (2020)<sup>31</sup>, publicação eletrônica elaborada pela Secretaria Estadual de Planejamento, Governança e Gestão, de acordo com o último Censo, viviam no Rio Grande do Sul, em 2010, 18,5 mil indígenas de grupos étnicos Guarani, Mbia Guarani, Kaingang e mistos. O Estado possui em torno de 140 terras indígenas, ressaltando-se que metade se encontra nas mais diversas fases de procedimento demarcatório.

No século XVII, viviam aqui pelo menos 40 povos indígenas diferentes. Atualmente, existem três povos: Kaingang, Guarani e Charrua, que somam mais de 33 mil pessoas, sendo a maioria Kaingang, 30 mil, Guarani, 2500, e uma comunidade Charrua, que vive no bairro Lomba do Pinheiro em Porto Alegre (Fabiana REINHOLZ, 2019).

A Coordenação Regional da FUNAI de Passo Fundo<sup>32</sup>, situada na Região Norte do Rio Grande do Sul, na cidade de Passo Fundo, transferida da capital Porto Alegre, em meados da década de 80, no intuito de aproximá-la das áreas indígenas Kaingangs e Guaranis, atende as seguintes Comunidades e Terras Indígenas: Borboleta, Cacique Doble, Campo Bonito,

---

<sup>31</sup> ATLAS. **Atlas Socioeconômico do Estado do Rio Grande do Sul**, 2020. Meio Ambiente. Disponível em: <<https://atlassocioeconomico.rs.gov.br/areas-indigenas>>. Acesso em: 17 jun. 2022.

<sup>32</sup> FUNAI. **Fundação Nacional do Índio**, 2020. Institucional. Disponível em: <<https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/quem-sao>>. Acesso em: 17 jun. 2022.

Carreteiro, Chêggu, Estrada do Mar, Estrela, Guarani Votouro, Guarita, Inhacorá, Irapuá, Kaaguy Poty, Kaingang de Iraí, Ligeiro, Mato Castelhana, Monte Caseros, Morro do Coco, Morro do Osso, Nonoai, Nonoai/Rio da Várzea, Passo Grande do Rio Forquilha, Rio dos Índios, Riozinho, Serrinha, Ventarra, Votouro e Votouro/Kandoia. Com a reestruturação da FUNAI, a Coordenação Regional de Passo Fundo foi desmembrada em mais 7 Coordenações Técnicas Locais, situadas nas cidades gaúchas de Cacique Doble, Irai, Miraguai, Nonoai, Porto Alegre, Tapejara e Santo Augusto, para atender a população indígena gaúcha.

### **3.2 Os/as Kaingangs e Guaranis gaúchos/as**

De acordo com Paola Gibram (2012), os Kaingang formam um grupo indígena bastante numeroso, de aproximadamente 30 mil indígenas, que habita a região planáltica do Brasil meridional, distribuídos em mais de 40 áreas indígenas, espalhadas entre os estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. A presença de indígenas Kaingang na região planáltica do Rio Grande do Sul, mais especificamente na região do Alto Uruguai, conta com mais ou menos aproximadamente 1500 anos, considerando a existência de inúmeros sítios arqueológicos. Por outro lado, esse tempo é questionado, argumentando que a presença indígena nessa região teria se dado somente após a formação dos aldeamentos, no século XIX, tendo em vista a ocupação das áreas onde territórios Kaingang estão localizados, na referida região fisiográfica, entre os rios Piratini e Passo Fundo, estar ligada às migrações indígenas durante o século XVIII.

Com efeito, com a Lei de Terras, de 1850, foram criados inicialmente os aldeamentos de Guarita, Nonoai e Campo do Meio, buscando-se concentrar a maior quantidade possível de indígenas nos territórios demarcados, liberando-se terras para o povoamento colonial europeu, representado principalmente pelos imigrantes alemães e italianos. Interessante destacar que a Lei de Terras ainda classificava os tipos de propriedades territoriais em apenas dois tipos: as terras públicas, como aquelas que eram do Império, e as terras particulares, cujos proprietários deveriam ter um título legítimo de propriedade, sendo que era nessa segunda classificação que as terras indígenas se encaixavam. Por certo, isso facilitou as alterações posteriormente feitas nos territórios indígenas, intensivamente invadidos pelos colonos da região (Paola GIBRAM, 2012).

Mariana Soares (2012) destaca que, no Estado do Rio Grande do Sul, apenas 0,37% das terras gaúchas pertencem aos coletivos indígenas das duas etnias com a maior população no Brasil, os povos Guarani e Kaingang, confirmando-se uma escassez de terras demarcadas concernentes também aos coletivos Guarani no Estado. Para além disso, Soares (2012) aponta ainda que se tratam de terras empobrecidas em qualidade e quantidade de recursos naturais, muito em razão da ação anterior dos colonizadores, terras consideradas inclusive como sobras da colonização, assim como ocorre com aquelas ocupadas pela população Kaingang.

Os Guaranis que vivem no Brasil, aproximadamente 34 mil pessoas, conforme aponta Soares (2012), estão distribuídos por outros estados além do Rio Grande do Sul: Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Mato Grosso do Sul, Pará e Tocantins. Segundo Nádia Silveira, Clarissa de Melo e Suzana de Jesus (2016, p. 12), “os povos Guarani vivem também na Argentina, no Paraguai, na Bolívia e no Uruguai”. Além disso, “a maioria dos antropólogos no Brasil considera os Guarani que habitam o território brasileiro pertencentes às parciaisidades Mbya, Nhandéva ou Chiripá, e Kaiowá”, de acordo com as referidas autoras, (2016, p. 12).

Nesse sentido, Sandra Benites e Suzana de Jesus (2016, p. 175) destacam que “os Guaranis formam uma população ameríndia que se distingue entre si de diversas formas”, dentre as quais, as parciaisidades Guaranis, termo que tem sido utilizado de um modo mais arbitrário, mas menos técnico do que a expressão ‘grupo étnico’. Silveira, Melo e Jesus (2016, p. 12) salientam que se trata de uma divisão “constantemente questionada, avaliada e recontextualizada [...] porque nomear-se ou nomear o outro como pertencente a esta ou aquela parciaisidade envolve questões cosmológicas, territoriais e políticas”. Quer dizer, “não representam fronteiras étnicas; são antes categorias relacionais que podem variar no tempo, no território, que extrapola limites nacionais e com as circunstâncias sócio históricas”. (*Ibid.*, p. 12).

### **3.3 As configurações de família Guarani: a separação e a rede de apoio feminina**

Como mencionado anteriormente, três das acadêmicas indígenas da FURG entrevistadas são da etnia Guarani, são parentes, são mães e são solteiras. Segundo Suzana de Jesus (2015, p. 132), casamentos duradouros são considerados raros entre Guaranis, “pois não se vive com alguém que não lhe possibilite estar feliz, estar bem”, não sendo importante que dure o

casamento, mas que não haja conflito. “A falta de harmonia e a impossibilidade de estar bem em um casamento é o elemento que causa as separações ou afastamentos temporários dos casais”. (Suzana de JESUS, 2015, p. 132).

Isso não quer dizer que o rompimento, ainda que comum, seja uma tarefa fácil, nem para o casal, nem para seus parentes próximos. “A conjugalidade é parte dos desafios postos em viver nesta terra imperfeita, em aperfeiçoar-se, em alcançar a grandeza de coração”, de forma que “em muitos casos, uma das soluções encontradas é passar um tempo distante ou mudar-se para outra aldeia”, ainda que em outros tantos, os relacionamentos foram desfeitos com a saída do marido de casa, sem retornar e sem dar qualquer explicação às esposas. Algumas tendem a atribuir a tal conduta masculina “uma espécie de reprodução da forma de agir do deus criador, que deixou a mulher grávida porque tiveram uma divergência de opiniões”, exemplo que acaba por influenciar alguns homens (*Ibid.*, p.132).

Nesse sentido, a referida autora (2015, p. 135) esclarece que “há uma complementaridade feminina e masculina”, no sentido de que “a harmonia do cosmos parece depender de uma relação complementar entre feminilidades e masculinidades, tanto nas esferas divinas, como no xamanismo e no cotidiano dos grupos domésticos”. Por exemplo, nos processos de concepção e nascimento de uma criança, essa complementaridade busca uma adequada recepção da criança neste mundo, refletindo-se em uma “tarefa que ao mesmo tempo empodera e desafia mulheres e homens adultos(as), colocando-os em outra esfera de relações com outros, ainda mais importante e perigosa, no qual necessitam estar unidos”. (*Ibid.*, p.137).

Em suma, nos casamentos Guaranis, o homem pode partir, mas a mulher também pode deixá-lo, sendo bastante comum mulheres Guaranis optarem por viver sozinhas, criarem seus filhos sozinhas. Isso não se observa entre os homens Guaranis, que tendem a retornar para a casa da mãe, avó ou outra parente feminina, de modo que são raros os casos de homens que vivem sozinhos são raros, exceto referindo-se àqueles que trabalham fora das aldeias (JESUS, 2015).

Interessante ressaltar que quando há uma separação antes do nascimento da criança ou naqueles em que mulheres engravidam sem estarem em um casamento, de acordo com a referida autora (2015, p. 132-134), “não podendo contar com a vigilância masculina”, visto que “o homem tem a função de vigiar o perigo e de ajudá-la a proteger-se dos seres que podem lhe afetar de modo negativo, nesta terra” essas gestantes costumam receber apoio de seus/suas parentes próximos/as para os cuidados com o bebê. Trata-se de mulheres que já criaram seus/suas filhos/as e que são mães, avós, mas também mulheres solteiras, que auxiliam suas

irmãs, primas nesse cuidado com o cuidado a criança. Com efeito, “não é somente a mãe que cria a criança. O que as Mbya-Guarani mostram é que muitas mulheres criam uma criança”. (JESUS, 2015, p. 134).

Interessante trazer a narrativa de uma das minhas interlocutoras nesta investigação, em que ela reflete sobre ainda ser possível fazer mais, no que diz respeito às ações afirmativas voltadas à permanência das mulheres indígenas na Universidade, evidenciando essa rede de apoio feminina presente na FURG também. Ela relata a dificuldade de sua sobrinha, estudante indígena mãe de um bebê, que contava apenas com o seu apoio, sua tia e de sua prima, ambas estudantes de Direito, as quais podiam levar o bebê para a sala de aula, ao contrário da mãe, estudante de Enfermagem, que não podia. *Não tem como tu deixar um bebezinho na mão de pessoas que não conhecemos, pra ela participar das aulas, então, levava ele pra dentro da nossa sala de aula, na Faculdade de Direito.* (MAYA, 2020 – entrevista).

Viviane Vasconcelos (2016, p. 202) aponta que também “é frequente se recorrer à distribuição das crianças entre as avós maternas, principalmente em casos de separações conjugais”. Existem situações em que as mães não levam os/as filhos/as do casamento anterior, ou todos/as eles/as deles, para uma nova relação. Ainda, quando o pai é uma liderança indígena de maior prestígio social, ele pode reivindicar a responsabilidade dos/as filhos/as, ficando as crianças sob os cuidados das avós paternas.

Com efeito, há uma “grande recorrência de mulheres e homens que entregaram seus filhos aos cuidados de suas mães, e que também ficaram em algum momento de suas vidas, geralmente por um longo período e desde muito cedo, aos cuidados de suas avós”. Destaca-se que de forma geral não há um afastamento físico, à medida que todos/as “residem na mesma aldeia e habitam casas muito próximas uma da outra”, o que permite que a relação entre a mãe a criança sem rupturas, com uma convivência cotidiana (*Ibid.*, p. 201).

A referida autora (2016, p. 191) ainda ressalta que às avós, tanto maternas quanto paternas, detêm maior prestígio social, tendo preferência entre os escolhidos para criar as crianças. Isso confirma o importante lugar social na cultura Guarani, dos mais velhos, considerando sua maior experiência de vida. “São importantes detentores dos conhecimentos e fazem ser respeitadas suas palavras e cumpridas suas orientações. Ser criado pelos avós significa maior acesso aos conhecimentos, considerados por eles tradicionais”. (*Ibid.*, p. 203).

No mesmo sentido, Jesus (2015, p. 134) explica porque “as avós e mulheres mais velhas são tão importantes: uma mulher que já criou crianças ensina aquelas que estão aprendendo sobre como criá-las e todas se empenham juntas nesta tarefa”. A autora (2015) proporciona uma

interessante reflexão, acerca das diferenças culturais entre indígenas e não indígenas, no que diz respeito aos relacionamentos entre mães e filhas, envolvendo a criação dos/as netos/as.

Se entre mães e avós não indígenas é comum que estas discordem e atribuam conselhos ou demonstrem atitudes diferentes frente à criança, entre as Mbya isto não é aceitável”. Não há representações do tipo “avós estragam crianças”, “avós são mais boazinhas” ou “o que a mãe não deixa a avó deixa”, como existe entre os não indígenas. A avó em nenhum momento desautoriza a mãe, ainda que pense de modo distinto. Quando a mãe aconselha, a avó reforça o conselho da mãe, e vice-versa. (JESUS, 2015, p. 134).

A referida autora (2015) relata em sua pesquisa um cotidiano das aldeias com muitas mulheres criando crianças sem estarem em um casamento, valendo-se de uma rede de apoio de parentes próximas, ligando mulheres que, em algum momento de suas vidas, criaram seus/suas filhos/as sozinhas, apoiando-se mutuamente. “Apesar de a complementaridade ser, idealmente, a chave para um adequado processo de produção de pessoas, no cotidiano da aldeia, criar crianças é uma tarefa, na maioria das vezes, feminina”, o que não significa que seja uma tarefa solitária (*Ibid.*, p. 141).

Dentre as mulheres Guaranis da FURG, há essa rede de parentesco específica. Tem-se em que uma filha que conta com a mãe e com a tia; uma irmã apoia a outra; uma segunda sobrinha – aquela Kaingang no papel, mas Guarani por parte de mãe – contando com suas tias e prima; e vice-versa. A maioria delas está solteira ou em um segundo relacionamento, tem filhos/as, todas estão longe de casa e contam com esta rede de mulheres que se apoiam mutuamente.

### **3.4 O sistema de metades Kaingang: a patrilinearidade, o parentesco e a hierarquia.**

Joziléia Kaingang (2016) constata em sua investigação que há várias mulheres Kaingangs separadas ou casadas pela segunda vez e que, inclusive, detêm com a guarda dos filhos, os quais permaneceram na residência materna, sob os cuidados e influência feminina, tendo o ex-marido voltado para a casa dos pais. Entretanto, situações como essas não costumam acontecer: quando um homem se separa, por exemplo, não é incomum levar junto os filhos para morar com a nova esposa. A referida autora (2016, p. 94) esclarece que tal cenário vem sendo modificado porque “as mulheres Kaingang hoje têm buscado a justiça não indígena para ficar com os filhos e requerer pensão alimentícia”.

Com efeito, em situações envolvendo a separação de casais e a disputa pela guarda dos filhos, o argumento da patrilinearidade, característica das sociedades Kaingangs, é acionado com frequência pelos Kaingangs, pois “os filhos pertencem ao pai e à família originária deste” (RAMOS *apud* Joziléia KAINGANG, 2016, p. 168). Mais que isso, “o filho é feito pelo homem. A ligação natural mãe-filho não faz parte da ideologia Kaingang. A mãe é, em última instância, a mulher do pai”. (VEIGA *apud* Paola GIBRAM, 2012, p. 100).

Como se pode perceber, essas afirmações privilegiam o plano masculino das relações, seja na dimensão política, seja no processo de constituição das pessoas. Nesse sentido, tem-se o sistema de parentesco Kaingang também constituído através da patrilinearidade, na medida em que o pertencimento às marcas, às metades, é de herança paterna. Trata-se da convenção mais explícita no processo de parentesco Kaingang (GIBRAM, 2012).

A organização social Kaingang baseia-se no sistema de metades, ou seja, divide-se entre pessoas kamé e kanhru, refletindo-se nas classificações de parentesco, de modo que tal divisão e a maneira como estas pessoas se relacionam, de acordo com o pertencimento às respectivas metades, é fundamental para como concebem a sociedade. Pertencer a uma das metades define uma posição em um mundo de significações, tornando possível a própria vida e os relacionamentos (*Ibid.*, 2012).

Mais que isso, “todas as coisas, animais, objetos e plantas, pertencem a um ou a outro”, segundo Kaingang (2016, p. 79), que, dentre as diversas referências acerca da origem desse sistema dual que concebe esta sociedade indígena, destaca a história dos gêmeos que saíram da montanha e originaram o povo Kaingang. Cada um teria saído por um lado: “kanhru saiu primeiro e o lado por onde ele desceu até a planície não era acidentado; já kamé saiu pelo lado acidentado e pedregoso”, sendo que esses lugares por onde saíram influenciaram suas características físicas.

Gibram (2012) explica que esse pertencimento às metades ocorre através das marcas: Kaingangs pertencentes à metade kamé são da marca riscada e os/as pertencentes à metade kanhru, da marca redonda. Kaingang (2016) destaca que todas as coisas do mundo nesse formato riscado, comprido e aberto foram feitas pela metade kamé, bem como todas as coisas do mundo com esse formato circular foram feitas pela metade kanhru, sejam plantas, animais ou objetos inanimados.

Interessante destacar que se tratam de aspectos culturais preservados por estudantes Kaingangs da FURG, ainda que referindo-se, primordialmente, ao princípio da exogamia entre as metades, expressão sociológica mais forte desta concepção dualista, segundo o qual, os

casamentos devem ser realizados entre indivíduos de metades opostas – os kamé devem casar-se com os kanhru e vice-versa, conforme evidenciado na minha pesquisa de mestrado (2018). Os/as alunos/as entrevistados/as à época destacam que tais características da cosmologia indígena não marcam apenas com que podem se relacionar, mas também sua personalidade.

Gibram (2012, p. 99) considera ainda que as metades kamé e kanhru são concebidas como assimétricas e complementares. O kamé vem primeiro, associa-se ao mais forte, ao masculino, ao sol, ao leste, ao poder político e ao xamanismo, enquanto o kanhru é o segundo, o mais fraco, o feminino, associado à lua, ao oeste e à organização do rito de segundo funeral. Diferenças comportamentais e a forma como os corpos são constituídos também refletem essa assimetria: “os kamé são mais altos, fortes e bonitos; os kanhru são baixinhos, gordinhos, mas são mais inteligentes”. (*Ibid.*, p. 99).

Ainda, no que se refere à relação de complementaridade entre as metades, Kaingang (2016), p. 84) aponta a “necessidade de ter tanto kamé quanto kanhru na liderança, porque um complementa o outro nas decisões, nas propostas e um argumenta com o outro sobre as escolhas a serem feitas na aldeia”. Isso porque as lideranças com a mesma marca não aceitam os conselhos uns dos outros, não lhe dão a devida importância. Quer dizer, kamé não aceita conselho de kamé, contudo, se for um kanhru que aconselhe, o kamé vai acatar porque respeita o oposto. Assim, as duas metades estão presentes no conjunto das lideranças das aldeias, envolvendo tanto as lideranças principais – cacique, vice-cacique, coronel, capitão – quanto os conselheiros – major, sargento, cabo e policiais.

Interessante ressaltar que esta configuração de patentes se refere às patentes hierárquicas militares, herança da época da conquista dos territórios kaingang. Quer dizer, as lideranças indígenas colaboravam com as colônias militares, recebendo condecorações e honrarias militares, além de posições e/ou cargos de comando, com base nas hierarquias militares. Durante a atuação do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, criado em 1910, para demarcar as terras indígenas, os chefes de posto do órgão, em sua maioria militares, introduziram um sistema hierárquico de poder e comando, enquanto uma nova estrutura política, aos moldes do exército brasileiro (KAIKANG, 2016).

Tratava-se, com efeito, de uma “maneira de dominar os indígenas por meio do uso dos próprios membros da comunidade, que recebiam alguns benefícios em troca da fidelidade incontestável ao chefe do posto e aplicavam penas brutais aos seus.” (*Ibid.*, p. 85). Tais “‘autoridades’ eram totalmente manipuladas e exerciam o papel de conter qualquer

manifestação contrária dos indígenas com relação aos mandos e desmandos que os chefes de posto faziam nas aldeias.” (*Ibid.*, p. 38).

Nesse viés, cabe destacar que os Kaingang têm um sistema criminal próprio, que segue uma hierarquia de crimes e punições dentro das aldeias, de modo que cada comunidade indígena, por uma questão cultural, tem um sistema prisional e uma legislação interna próprias, sendo que outras etnias podem se organizar de formas distintas. Considerando a gravidade do crime, havendo ameaça para toda comunidade, o cacique pode chamar a polícia, respondendo o acusado à Justiça fora da aldeia. Pode ainda, se no entendimento do cacique o crime foi grave, o infrator ser banido temporariamente da aldeia em que reside, sendo enviado a outra comunidade por um período que varia de um a dois anos. Em crimes menos graves, o acusado é julgado e, se for pertinente, preso no sistema de carceragem da respectiva aldeia (Cecília, ZARPELON, 2022).

Existem outros tipos de pena, a depender do crime e da avaliação do cacique, antes da prisão. Por exemplo, há a possibilidade de prestar serviços à comunidade ou executar a sentença em outra aldeia. Ainda, determinadas práticas podem não estar previstas no Código Penal, mas a comunidade considerar crime, como por exemplo o adultério, que rende cinco dias de prisão. Florencio Rékayg Fernandes, doutorando em Antropologia pela Universidade Federal do Paraná – UFPR, indígena Kaingang natural de Rio das Cobras, a maior terra indígena do Paraná, exemplifica que pela legislação interna de sua aldeia, algumas infrações podem gerar prisão, sendo o tempo mínimo de reclusão de cinco dias e o máximo de 20 dias. Desobedecer ao toque de recolher das aldeias, normalmente fixado às 23h, separação ou divórcio (20 dias de reclusão na cadeia), ameaças (cinco dias), brigas durante eventos festivos (cinco dias), são alguns exemplos (ZARPELON, 2022).

Ainda quanto às metades opostas, cabe mencionar que a questão do respeito entre ambas está presente nas relações cotidianas também, entre as pessoas que moram em uma mesma residência. Por certo, há pessoas de metades opostas que vivem juntas, na mesma casa. É comum entre mulheres que moram juntas estremecerem-se com facilidade com suas parentas consanguíneas, irmãs, mãe, por exemplo, mas se comportarem de modo amistoso com as cunhadas e a sogra. Entre os homens também há esse respeito nas relações de parentesco, em que, na maioria das vezes, o genro escuta, apoia e concorda com o sogro e os cunhados, o que normalmente não acontece com irmãos (KAINANG, 2016).

Nesse sentido, torna-se interessante destacar o que apresenta Gibram (2012, p. 92) acerca da afinidade nas relações de parentesco. O parentesco indígena, de forma geral, coloca em

primeiro plano a relação matrimonial, predominando a aliança sobre a descendência, como princípio institucional, e a afinidade sobre a consanguinidade, como princípio relacional ou afinidade potencial, dominante nos sistemas ameríndios. Considerada como um valor genérico, a afinidade potencial ultrapassa as relações efetivas de parentesco, configurando antes de tudo como condição virtual para que o parentesco possa ser atualizado, “ligando-se à alteridade, da qual seria sua primeira determinação sociológica” e explicando como se unem concentricamente “humanos e animais, co-residentes e estrangeiros, vivos e mortos, cognatos e inimigos”. O parentesco é concebido, assim, como “algo englobado pela afinidade e subordinado às relações com o exterior”. (GIBRAM, 2012, p. 93).

### **3.5 Os vínculos femininos**

Para além da herança paterna do pertencimento às metades Kaingang, a experiência de Kaingang (2016), enquanto mulher Kaingang, vai de encontro a essa ideia masculinizante do cotidiano das comunidades indígenas, constatando não ser tão evidente assim a magnitude dessa patrilinearidade Kaingang. “As relações dos filhos são muito maiores com as mães do que com os pais. O vínculo maior é o materno, inclusive com a família materna. As mulheres são as responsáveis pela educação, alimentação e convívio com as crianças”. (*Ibid.*, p. 87).

Com efeito, conforme ratifica Gibram (2012, p. 100), “a herança paterna não aparece como algo tão determinante em outros domínios, como na concepção e criação dos filhos e na constituição dos grupos domésticos”. Ainda que “relegada ao ambiente doméstico, ao papel de companheira”, à mulher ficando instituído o papel de criação, alimentação e educação dos filhos, para os Kaingang, “as mulheres sempre desempenharam papel fundamental”, nas palavras de Kaingang (2016, p. 68).

Sabe-se que a perspectiva feminina, as experiências e os posicionamentos das mulheres nos grupos ameríndios, em geral, até pouco tempo, conforme aponta Gibram (2012, p. 102), apareciam “como mero resíduo [...], relegadas à periferia, e associadas ao plano biológico das relações – em contraste com o plano masculino, associado ao centro e ao plano social e político”. Essas associações conferem um papel inferior ao domínio feminino do doméstico, na medida em que se atribui importância política apenas ao público, no âmbito do universo masculino central nas aldeias.

No entanto, ainda de acordo com Kaingang (2016, p. 68-69) “o que acontece na esfera doméstica ultrapassa essa lógica superficial, pouco ainda explorada”, pois, as mulheres estão na base de muitas de decisões políticas Kaingangs. Nesse sentido, Gibran (2012) e Kaingang (2016) argumentam que, considerando que ao plano feminino atribui-se o fator estruturante daquilo que se denominam como Casas Kaingangs, estando o próprio conceito de comunidade vinculado à mulher, a participação política das mulheres deve ser compreendida como uma extensão de seu poder na constituição dessas Casas. Ou seja, ainda que as mulheres estejam na origem das Casas Kaingangs, constituindo-se como sinônimo das comunidades, estruturando-as, tendo sua importância reconhecida, não se vislumbra “um mecanismo de ritualização deste seu poder”. (GIBRAM, 2012, p. 69).

Tem-se, assim, um domínio político que se estende ao plano doméstico, não se limitando apenas à esfera masculina de atuação, conforme aponta Gibran (2012). Quer dizer, “a política Kaingang extrapola o domínio da liderança, exclusivamente masculina, constituindo-se também nos processos de parentesco, onde se vislumbra uma centralidade de atuação feminina”. (*Ibid.* p. 103).

Com efeito, percebe-se, de acordo com a referida autora (2012), um elemento prioritariamente aglutinador nas relações de proximidade estabelecidas entre as mães, as avós, principais responsáveis pela educação e cuidado dos/as filhos/as, e os/as mesmos/as. Formam-se conexões visivelmente mais intensas do que com os pais, refletidas em algo perdurável à vida adulta, com filhas e netas, em certos casos, noras, com a incumbência de cuidar das mulheres mais velhas, as avós, bisavós, que doentes ou fisicamente debilitadas, assim, necessitam de ajuda com a preparação de alimentos, limpeza da casa, dentre outros afazeres domésticos.

Tratam-se de

Práticas femininas, portanto, que fortalecem os laços entre mulheres de diferentes gerações de um grupo doméstico, revelando uma importância normativa prioritária no processo de parentesco, face às relações patrilineares que se equacionam, sobretudo, ao domínio da regra (no caso, ao sistema de metades). (GIBRAM, 2012, p. 101-102).

Jesus (2015, p. 141) ratifica esse elo, também presente entre Guaranis, que faz com que “não raro, quando crescem, essas crianças escolhem viver perto das mulheres que as criaram, ampliando esta rede para outras gerações”. Vasconcelos (2016, p. 201-202) destaca que este

tipo de movimentação de crianças, em que são distribuídas às avós, gera laços profundos entre as essas fases geracionais alternadas, para além das noções de parentesco em si.

Interessante ressaltar o que afirma Kaingang (2016, p. 87) sobre a “a relação entre as mulheres ser de reciprocidade”. Nesse sentido, cabe salientar que essas trocas entre as mulheres não acontecem apenas entre mães, filhas e avós, envolvem outras mulheres da família também, sendo que as relações entre irmãs, tias, sobrinhas, primas e cunhadas também são bastante intensas. Ainda, muitas alianças políticas se dão através de casamentos, de forma que sogras e noras passam a contribuir para essa reciprocidade, refletindo-se no poder que a família terá, agora, dentro da comunidade com essa aliança. Para além disso, Kaingang (2016) ressalta ser comum, por exemplo, uma avó criar uma criança que não é seu neto/a de sangue, mas um/uma sobrinho/a de 3º grau que essa vó Kaingang o/a considera e o/a trata como sendo seu neto/a, cabendo a reflexão de que tais relações de parentesco caso estabelecidas em sociedades não indígenas seriam de parentes distantes.

Com efeito, entre as mulheres Kaingang, assim como entre as mulheres Guaranis, conforme mencionado anteriormente, no início deste capítulo, “existe uma rede construída por laços afetivos, sanguíneos ou não”. Essas mulheres “estão em constante troca de informações umas com as outras e muitas vezes conseguem, nessas trocas, articular ideias e as incutir nos seus companheiros de modo que eles defendam essas ideias para favorecê-las nos contextos das comunidades”. (*Ibid.*, p. 69).

### 3.5.1 A defesa da terra e o Direito: uma rede de mulheres que se torna ainda maior

Outro dado produzido pela pesquisa envolve o fato de todas as acadêmicas indígenas do curso de Direito terem sido entrevistadas, retornando aos convites para as entrevistas, o que nos possibilita vislumbrar, de certa forma, uma outra e significativa dimensão deste conflito que interpela as mulheres indígenas universitárias, do que pode significar estar na universidade para elas, para além das questões de igualdade de gênero. Está-se diante de um movimento de mulheres indígenas que fortalece a causa indígena geral, a partir de uma luta que é única, centralizada na garantia de seus territórios tradicionais, dos quais a sobrevivência desses povos depende, assim como o direito à saúde e educação diferenciadas, garantidos constitucionalmente. E uma forma de alcançar essa proteção aos territórios e às garantias que a Constituição prevê aos povos originários é por meio do curso de Direito.

Matheus Rocha (2022) apresenta o exemplo do advogado Jorge Tabajara, parte de uma geração de indígenas que encontrou no Direito uma forma de defender as garantias que a Constituição prevê aos povos originários. O indígena diz que com frequência não ia às aulas para participar de ações contra a presença de posseiros nos territórios de seu povo, destacando que hoje, a defesa do direito da população indígena não é feita mais com o arco e com a flecha, de modo que se torna imprescindível aos indígenas apoderarem-se do ordenamento jurídico, frente a um Estado que fecha os olhos quando se trata de direitos indígena. Mais que isso, desde que o atual governo assumiu a Presidência da República, a regularização de terras indígenas está travada, conforme prometido durante a campanha, em que o então candidato dizia que não haveria mais demarcação desses territórios no que dependesse dele.

Fato inédito entre os presidentes pós-redemocratização, visto que a Constituição Federal de 1988, em seu artigo 231, além de reconhecer os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam os povos indígenas, atribuiu à União competência para demarcá-las, conforme destaca Rocha (2022), o atual Presidente do Brasil, de fato, não homologou nenhuma terra indígena desde que assumiu. De acordo com o Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2020 do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, a paralisação das demarcações de terras indígenas continua sendo uma diretriz de governo.

Segundo Katiany Oliveira (2020, p. 16), “das 1.299 terras indígenas no país, 832 (64%) seguem com pendências para sua regularização. Destas, 536 são áreas reivindicadas pelos povos indígenas, mas sem nenhuma providência do Estado para dar início ao processo administrativo de identificação e delimitação”. Ainda, tem-se a constante redução do orçamento total da Funai, 0,02% do orçamento da União, o qual nunca foi suficiente para dar conta da demanda e cobrir todas as ações do órgão, desde pagamento de pessoal e previdência até ações como demarcação de terras e proteção dos direitos indígenas.

Nesse sentido, o dossiê Fundação anti-indígena: um retrato da FUNAI sob o Governo Federal, elaborado pela Indigenistas Associados – INA e o Instituto de Estudos Socioeconômicos – INESC, destaca que, dentre diversas estratégias, que “a nova Funai é ponto crucial dessa jogada. A institucionalização de uma verdadeira política antidemarcatória dentro do órgão indigenista tem sido uma das principais missões do presidente atual”. Com efeito, a primeira etapa do processo demarcatório, que envolve a identificação e a delimitação de uma terra indígena, trata daquela em que a FUNAI dispõe de maior autonomia institucional, calculando o número de delimitações de terras indígenas com o qual consegue comprometer-se

num dado período, em função de orçamento, dentre outros aspectos (INA; INESC, 2022, p. 62-63).

Ainda, é importante mencionar a da tese do marco temporal, defendida pelo atual Presidente da República e ainda sem data prevista para julgamento no Supremo Tribunal Federal – STF<sup>33</sup>, cuja aplicação implica que os povos indígenas só podem reivindicar o direito aos territórios que ocupavam até o dia 5 de outubro de 1988, data em que foi promulgada a atual Constituição. Se aprovado, o marco temporal acarretará um vácuo regulamentar que resulta em insegurança jurídica, visto que os/as indígenas que foram expulsos de seus territórios antes desse período, ficarão sem a possibilidade de reavê-los, além de inúmeros entraves ao andamento dos processos de demarcação em curso. Atualmente, há mais de 300 processos de demarcação de terras indígenas abertos no país.

A luta pela terra configura-se como a principal das lutas e jovens indígenas entrarem nas universidades foi um desejo das lideranças mais velhas, para que pudessem atuar nessa luta que é histórica. Rocha (2022) destaca o que diz a advogada Samara Pataxó, que decidiu fazer Direito por enxergar na profissão uma forma de lutar pelo acesso à terra e defender os direitos dos povos indígenas.

Também ressalta o referido autor (2022) as palavras do advogado Eliesio Marubo, que decidiu ainda jovem cursar direito, com a missão de estudar e retornar com conhecimentos que auxiliassem sua comunidade, a aldeia Maronal, na Terra Indígena Vale do Javari, no Amazonas, região que abriga o maior número de povos isolados do mundo, os quais, constantemente, nas últimas décadas, tornaram-se alvo da atuação de missionários, que entram nas comunidades para tentar convertê-las. Representando a União dos Povos Indígenas do Vale do Javari, o advogado indígena conseguiu, em 2020, que a justiça determinasse a expulsão dessas pessoas e a proibição de qualquer contato com os isolados, ressaltando que a Constituição, o domínio da língua e do pensamento não indígena tem sido suas espadas têm sido para a defesa dos interesses indígenas, os quais, inclusive, estão estabelecidos no texto constitucional, de modo que, com efeito, o Direito tem sido a última trincheira de defesa para a existência dos povos indígenas no Brasil.

---

<sup>33</sup> No dia 2 de junho de 2022, o então presidente do Supremo Tribunal Federal – STF, decidiu retirar da pauta de julgamentos do tribunal a continuidade do julgamento sobre a aplicação da tese do chamado marco temporal na demarcação de terras indígenas no país, prevista para 23 de junho. A análise do tema começou no ano passado e contava com dois votos, um contra e um a favor, quando foi interrompida, no dia 15 de setembro de 2021, em razão do pedido de vista apresentado por um ministro. Ainda não há nova data prevista. Disponível em: <<https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2022/06/21/indigenas-protestam-em-brasilia-contramarco-temporal-para-demarcacao-de-terras.ghtml>>. Acesso em: 23 jun. 2022.

Nesse sentido, é interessante o que aponta Kaingang (2015), considerando os embates envolvendo o território indígena, para além das diversas adesões à causa indígena, por meio de manifestações de apoio de entidades, organizações nacionais e internacionais, antropólogos/as, indigenistas, ecologistas, sociólogos/as, além de articulações entre vários movimentos sociais populares, no que diz respeito ao alto grau de conscientização dos/as indígenas. E essa conscientização reflete-se na importância da busca pela qualificação universitária, revelada na minha pesquisa de dissertação (2018), na qual pude conversar com 17 estudantes indígenas da FURG. Uma qualificação que tem por foco um retorno qualificado a suas aldeias, que passam a contar com seus próprios profissionais, médicos/as, enfermeiros/as, professores/as, melhorando as condições de vida das famílias e da comunidade, em geral, objetivos imediatos dos/as estudantes indígenas que buscam o ensino superior, mas também a própria causa indígena, que envolve a questão da luta pela demarcação de suas terras, fortalecendo sua competência de negociação, pressão e intervenção, dentro e fora de suas comunidades, em sua luta contínua para ter seus direitos reconhecidos e garantidos.

Cabe destacar o exemplo que a primeira estudante indígena a ingressar na FURG diz sobre a relevância deste retornar à comunidade, quando da sua formatura no curso de Enfermagem<sup>34</sup>, afirmando que seu propósito é, exatamente, trabalhar com o seu povo, para eles/as e com eles/as. Enquanto indígena falante da língua materna, Kaingang, explica a então enfermeira que os/as idosos/as conseguirão explicar o que sentem e ela poderá repassar para o médico (FURG, 2017).

Por outro lado, outros/as estudantes da FURG, ainda que não pretendam voltar às aldeias, sentem necessidade de ir além, trabalhando na luta pelos direitos indígenas em órgãos indigenistas, por exemplo, como é o caso de alguns/mas estudantes de Direito entrevistados/as durante a minha pesquisa de mestrado (2018), que refletiram acerca da ausência de indígenas representando seus direitos, seja na FUNAI, em Passo Fundo, seja em Brasília, centro das decisões sobre as questões indígenas, para além da Fundação, bem como da necessidade de outras formações que lhes proporcionem ocupar espaços outros, além de suas comunidades. Seu argumento defende a ideia de que os/as indígenas devem ocupar os espaços políticos, tendo mais representatividade, independentemente de qual seja a formação acadêmica, o que não ocorre, visto que, na maioria das vezes, pessoas não indígenas, ainda que estudosas, representam-nos/as mais diversos assuntos indígenas. Assim, tem-se também a necessidade de

---

<sup>34</sup> FURG. Estudante indígena recebe grau de Enfermagem nesta sexta, 6. 2017. Disponível em: <<https://www.furg.br/noticias/noticias-arquivo/furg-29059>>. Acesso em: 10 fev. 2022.

qualificar os/as indígenas para que possam representar a si mesmos/as na busca pela concretização de seus direitos, pois a formação acadêmica os/as prepara para participar ativamente de ações que tratam das questões indígenas, enquanto maiores interessados/as/as e conhecedores das demandas.

Com efeito, o conflito pela terra e a luta pela demarcação e recuperação de “áreas por eles tradicionalmente ocupadas em tempos imemoriais, das quais foram expulsos e obrigados a viver em aldeias vizinhas, nas periferias das cidades próximas ao seu antigo território”, conforme evidencia Kaingang (2015, p. 59), atravessa homens e mulheres indígenas, sobrepondo-se a quaisquer lutas outras que alcancem essa população ou parte dela, como as questões envolvendo a igualdade de direitos entre homens e mulheres, conforme discorreremos ao longo deste texto. A referida autora (2015) apresenta em sua pesquisa atuações femininas importantes envolvendo a retomada da Terra Indígena de Serrinha, destacando o papel de algumas mulheres indígenas, enquanto exemplos de um matriarcado que cria, educa e forma suas filhas, sobrinhas, netas, incentivando a todas à formação acadêmica e à atuação no movimento indígena.

Tem-se núcleo formado por essas mulheres Kaingang que vai se constituindo em redes maiores, como o Instituto Kaingang – INKA, instituição não governamental, composta por indígenas pertencentes ao povo Kaingang, especialistas nas áreas de saúde, educação e direito, que surge da necessidade de se atender demandas, por vezes deixadas em segundo plano pelos/as gestores/as dos órgãos que trabalhavam com as comunidades indígenas, possibilitando a busca de recursos e a realização de projetos. Ainda, de acordo com Kaingang (2015, p. 146), “nos eventos que a instituição organiza, é prioridade a paridade de gênero ou a realização de atividades que envolvam somente as mulheres”.

Nesse sentido, é interessante destacar o que uma das interlocutoras da referida autora (2015, p. 143) traz, acerca do cuidado que se teve para colocar homens no INKA, “para que não nos criassem problemas, nem deixar que eles fossem a maioria. Planejamos isso. E o INKA se tornou uma referência de poder das mulheres indígenas Kaingang fora do lar”, originando, assim, o projeto Ponto de Cultura Kanhgág Jãre, espaço público de forte atuação e domínio político das mulheres, em que acontecem reuniões, exposições, oficinas, encontros, seminários, sobre os mais diversos assuntos, possíveis projetos, recepção de pessoas e entidades que visitam a aldeia, encontros de lideranças, para expor demandas das comunidades, fortalecendo as redes que são fomentadas pelas mulheres. “Essas atuações nas instituições INKA e Ponto de Cultura colaboraram na consolidação e reconhecimento dessas mulheres enquanto líderes Kaingang”. (KAINGANG, 2015, p. 142).

Trata-se de uma rede de mulheres indígenas que vai além das configurações de parentesco, conforme vimos anteriormente, que evidencia o protagonismo dessas mulheres nos processos de retomada de terra. Ainda que enfrentando resistência para participarem dos diversos setores com os quais se relacionam, dentro e fora do contexto da aldeia, suas próprias comunidades, lideranças masculinas, Estado, sociedade não indígena, com demandas reivindicadas sob um discurso e uma prática política que se desenvolvem a partir de uma perspectiva de gênero, as vozes das mulheres indígenas se unem ao movimento indígena nacional. “O que elas buscam no momento atual é a reivindicação de direitos próprios de seu gênero e o fortalecimento de antigas lutas de seus povos, o que faz com que negociem com diferentes atores no contexto interétnico”. (SACCHI *apud* KAINGANG, 2015, p. 145).

Nesse sentido, cabe destacar que o curso de Direito é evidenciado por uma das mulheres indígenas entrevistadas nesta investigação, como um instrumento que tem lhe fortalecido e permitido que ela passe adiante essa força. Ela relata que todo o conhecimento que adquiriu lhe permitiu reivindicar outro tipo de tratamento, no caso de violência doméstica que vivenciou durante a pandemia, em seu retorno para a aldeia, que não o de ser presa juntamente com o companheiro agressor, situação comum no sistema prisional próprio das comunidades indígenas, como pude perceber em outras narrativas.

*Eu falei, ‘vocês podem até me prender, mas eu não vou ficar pra sempre aqui e um dia eu vou sair e procurar os meus direitos, agora eu sei o caminho, eu vou procurar os meus direitos e ninguém mais vai fazer isso comigo’. E aí eu não fui presa. Se fosse na época em que eu morava na aldeia... se eu não soubesse que tinha Ministério Público, direitos humanos, direito à vida acima de qualquer coisa, eu teria ficado na cadeia. Mas eu tenho um conhecimento, já participei de várias coisas, de reuniões do Ministério Público com os indígenas, então, eu já peguei uma bagagem, assim, sabe, e consegui enfrentar eles. Eu sempre digo que a FURG me fortaleceu, né, o curso de graduação me fortaleceu e hoje eu posso tá levando porque coisas boas a gente não pode ficar só pra gente, né. Eu tenho força e passei isso para muitas gurias. (ARITANA, 2020 – entrevista).*

É importante destacar que as lutas indígenas existem em decorrência dos efeitos do projeto colonizador, que, de fato, reduziram os povos indígenas a seres inferiores, irracionais, selvagens, o que se reflete hoje no desrespeito, preconceito, discriminação, violência, cerceando-os muitas vezes de seus direitos garantidos, constitucionalmente. Com efeito, a colonialidade vem mantendo viva a hegemonia colonizadora não indígena de seus saberes, modos de vida, crenças e culturas, perpetuando-se por diferentes domínios, dentre os quais o

gênero, considerando a invisibilidade da mulher indígena. Dessa forma, a seguir, numa segunda parte da tese, apresento os eixos de análise desta pesquisa, abordando inicialmente a questão da colonialidade de gênero legitimando a invisibilidade das mulheres indígenas e a violência contra essas mulheres que se apresenta como resultado disso, além de um dado produzido por esta pesquisa.

## SEGUNDA PARTE – APRESENTAÇÃO DOS EIXOS DE ANÁLISE

Nesta segunda parte da escrita da tese, apresento, na forma de capítulos, os eixos de análise da pesquisa, quais sejam: a invisibilidade e colonialidade das mulheres indígenas; a violência contra a mulher indígena; a cidadania limitada das mulheres indígenas e os movimentos decoloniais; as ações afirmativas e a governamentalidade neoliberal democrática; e os deslocamentos no imperativo da inclusão e sua formação neofascista.

No primeiro capítulo, discuto a colonialidade enquanto esta forma de dominação que se perpetua por diferentes domínios, em especial o gênero, legitimando o apagamento das mulheres indígenas e resultando na violência contra elas. A partir disso, evidenciando o aumento da violência contra as mulheres indígenas e as dificuldades culturais que envolvem a aplicação da Lei Maria da Penha no contexto indígena, no segundo capítulo, apresento algumas situações de violência experienciadas pelas mulheres indígenas da FURG, refletindo sobre alguns elementos que caracterizam a violência contra essas mulheres.

A seguir, no terceiro capítulo, proponho uma articulação entre a luta feminina por cidadania e as potencialidades de um feminismo indígena, o qual vem se fortalecendo com as mulheres indígenas ocupando cada vez mais outros espaços, para além daqueles reduzidos ao âmbito privado do casamento e da maternidade, construindo uma cidadania feminina pública, ainda que limitada. O estado da arte aponta a universidade como um desses espaços e a educação superior como uma aliada nessa luta, cujo um olhar decolonial e interseccional fortalece a visibilidade das mulheres indígenas.

No próximo capítulo, evidencio a presença das mulheres indígenas em espaços outros, em especial, o espaço da universidade, contextualizando a instituição das ações afirmativas, de forma geral e no âmbito da FURG. Ainda, articulo alguns movimentos desta pesquisa ao papel que a educação superior tem desempenhado na luta pela visibilidade das mulheres indígenas, considerando as narrativas das mulheres indígenas da Universidade.

Os conceitos foucaultianos da problematização, subjetivação e governamentalidade, pressupostos teórico-metodológicos que dão suporte à proposta de problematizar a presença das mulheres indígenas no ensino superior, constituem o quinto capítulo da tese, no qual discuto as verdades estabelecidas nas ações afirmativas, de oferecer igualdade de oportunidades a minorias marginalizadas. Assim, articulo tais conceitos, discutindo a razão política e as tecnologias de governo concernentes à inclusão indígena no ensino superior.

Por fim, levando em conta as práticas de exclusão que vêm se fortalecendo nos dias atuais, as quais acionam outros princípios que não os democráticos, comprometendo, em especial, as políticas públicas inclusivas, abordo no capítulo sexto os deslocamentos que tal contexto contemporâneo acarretam na governamentalidade neoliberal brasileira. Diante disso, entendendo que a problematização a que me proponho perpassa os processos de inclusão e exclusão, dos quais os povos indígenas, em especial, vêm sendo alvo, abordo a noção de in/exclusão, a reconfiguração de um racismo de Estado e a noção de necropolítica.

## CAPÍTULO 1 – A INVISIBILIDADE DAS MULHERES INDÍGENAS

O que se vivencia hoje, desde as experiências de preconceito e discriminação pelas quais passara e passam os/as estudantes indígenas da FURG, evidenciadas tanto na investigação realizada no mestrado (2018), como nesta pesquisa de tese, até os discursos e práticas exclusivas direcionadas aos povos indígenas pelo atual Governo Federal, as quais serão abordadas num outro momento deste texto, são resquícios da dominação colonial ainda nos dias de hoje. A negação, a exclusão, a eliminação de tudo aquilo que é diferente refletem práticas coloniais de dominação que permanecem vivas nas relações sociais, impondo saberes, culturas, crenças, por meio de discursos, práticas e atitudes que buscam manter a hegemonia de uma nação colonizadora branca sobre a diferença colonial invisibilizada e excluída não-branca.

Assim, a seguir apresentemos uma discussão sobre essa colonialidade que se perpetua por diferentes domínios, dentre os quais o gênero, visto que a inexistência da mulher vai além de uma identidade não branca inferiorizada e silenciada – o homem sempre foi o sujeito da História. Sua total invisibilidade é explicada pela colonialidade de gênero, que legitima a produção do masculino e do feminino nos corpos, a partir do corpo, da mente, da intimidade, do modo de ser normal, branco e, assim, exclui. Atento para a questão da violência contra as mulheres indígenas, destaque nesta pesquisa entre as estudantes entrevistadas, dentre as diversas formas de exclusão da diferença que vem caracterizando a Contemporaneidade, refletindo sobre o papel da colonialidade de gênero na desorganização dos papéis e dos espaços pré-coloniais ocupados por homens e mulheres indígenas, inflando masculinidades e apagando o papel feminino doméstico, desde a violência doméstica crescente até o status cultural que adquire com a brecha decolonial enviesada pela autonomia dos povos indígenas.

### **1.1 A colonialidade do gênero invisibilizando as mulheres indígenas**

O colonialismo, que vem do termo ‘colônia’, ou seja, terras novas para o cultivo, refere-se a práticas dirigidas ao estabelecimento e à manutenção de um império, de modo que as colônias ficavam sobre o domínio de um Estado. Quer dizer, o colonialismo conseguiu ocupar espaços penetrando-se pela cultura, civilizando o resto do mundo, pois o colonizador é que era civilizado, o dono de uma história, com aval, portanto, para colonizar os territórios dos incivilizados, seres inferiores, que não possuíam história, tampouco cultura, os não humanos.

Assim, o colonialismo foi um movimento de dominação, não é apenas territorial, mas cultural também, com as estruturas coloniais mantidas pela força, por certo, e ao mesmo tempo por intermédio de outras operações visavam formar mentalidades coloniais de inferioridade, de submissão, de subalternidade (Josimere GONÇALVES; Joyce RIBEIRO, 2018).

As referidas autoras (2018, p. 4) entendem que essa dominação vai permanecer viva nas relações sociais, só com uma nova roupagem: a colonialidade, assim, é mais duradoura, “mantém-se viva no saber, na cultura, no senso comum, na autoimagem, no cotidiano, no comportamento, nas crenças, nas formas de relação do trabalho, nas formas de pensar”, discursos, práticas e atitudes, tendo como objetivo a subalternização dos povos colonizados e a permanência da hegemonia da nação colonizadora.

Cabe trazer aqui a narrativa de uma das minhas interlocutoras nesta pesquisa de tese, que retrata essa tentativa de dominação duradoura, que permanece viva nas relações sociais, ao refletir sobre a luta diária indígena. No contexto universitário, com a questão da Bolsa Permanência, e de forma mais ampla, com a demarcação dos territórios, os povos indígenas estão sempre em luta, uma luta para resistir e para existir, por um passado apagado e por um futuro, uma vez que a hegemonia colonizadora permanece, agravada por um Estado, cujos discursos e ações exclusivas são claros, no que diz respeito à população indígena.

*Não basta eu estar na universidade, é preciso garantir a entrada dos outros e isso é um pensamento geral que a gente tem, porque no momento que a gente se acomoda, eles acham que tá bom e eles vão tirando aos poucos. Então, a gente sempre tá numa constante luta, é todo dia, a bolsa permanência é uma luta todo ano, sabe, pra garantir essa Bolsa Permanência porque se a gente não resistir, é uma coisa que eles tiram da gente. É a mesma coisa, por exemplo, se tu for olhar no parâmetro geral dos indígenas, a questão do território, é uma briga que não termina, sempre vai ter uma disputa de terra. E uma disputa de terra é uma coisa que se a gente não lutar, perde, e eu acho que a gente já perdeu muito ao longo do tempo e se a gente não lutar, vai perder mais ainda, vai chegar no ponto que não vai existir indígena, se a gente não continuar lutando. O Brasil era de indígena e olha só o que sobrou, então, tipo a gente é uma resistência de muitas ancestralidades, então, é nossa obrigação representar eles e continuar lutando pra garantir esses direitos pra nós e pros próximos que vão vir. (NIARA, 2020 – entrevista).*

A colonialidade se faz presente em três bases principais: poder, saber e ser. A colonialidade do poder é aquela que se expressa no domínio político, territorial e no controle do trabalho, seus recursos e produtos, em torno do capital e do mercado mundial. A colonialidade do saber relaciona-se à questão epistemológica, à produção do conhecimento elaborado pelas ciências, em que há a apropriação cultural ou a ocultação de determinada

cultura, para a imposição de um conhecimento universalizante, no caso o ocidental, que vai inferiorizar aqueles provenientes dos saberes, conhecimentos, filosofias e pensamentos não-europeus. E a colonialidade do ser é a que trata da experiência da colonização e seu impacto não somente no imaginário, mas na própria experiência cotidiana, num processo de desumanização, que determina que os nativos não seriam humanos, mas irracionais, sem capacidades cognitivas, violentos, rudes, sem ciência, sem cultura, sem controle da sexualidade (GONÇALVES e RIBEIRO, 2018).

Maylana Santos, Clarice dos Santos e Joyce Ribeiro (2019) apresentam a racialização, mecanismo de inferiorização dos povos colonizados e suas culturas, costumes, conhecimentos, línguas, religião, permitindo, assim, o domínio, o controle e a subordinação, em relações verticalizadas e naturalizadas como verdades universais e incontestáveis. Tem-se, dessa forma, um sistema moderno/colonial, com um lado hegemônico, branco, e outro da diferença colonial, com os/as invisibilizados/as, os/as excluídos/as, dos/as não-brancos/as. Ochy Curiel (2018, p. 38) destaca a visão eurocêntrica, a modernidade ocidental assumida como emancipação, utopia, mito que definiu a superioridade dos europeus sobre os outros, considerados bárbaros, quem os/as colonizadores/as tinham que desenvolver, “mesmo se necessárias guerra e violência, vistos como culpados de sua própria vitimização”.

Nesse viés, os povos nativos do sul foram negativamente representados – “inferiores, selvagens, incultos, irracionais, indolentes, rudes, sem capacidade cognitiva, violentos, brutos, sem modos, sem controle da sexualidade, enfim, não-humanos”, nas palavras de Santos, Santos e Ribeiro (2019, p. 297) – e seus saberes ignorados. A Europa, por sua vez, considerada a civilização padrão, de modo que sua missão consistia em civilizar aqueles povos, conhecidos, então, como de terceira classe ou subdesenvolvidos.

Outra mulher indígena universitária da FURG traz em sua narrativa o impacto da experiência da colonização não somente no imaginário das pessoas de forma geral, mas na própria vivência cotidiana. Num processo de inferiorização da população indígena, o preconceito e a discriminação são as bases dessas relações verticalizadas e naturalizadas como verdades universais e incontestáveis de um sistema moderno/colonial, com um lado branco, civilizado e de outro os/as indígenas, selvagens, sem modos, incivilizados. Vê-se ainda outro elemento dessa colonialidade, mantendo viva a dominação da nação hegemônica que acha que é de um jeito, então, deve ser, a roupa, a comida, toda uma cultura que foi apropriada pelo colonizador/a e que ainda reverbera nas práticas e nas relações do dia a dia entre indígenas e não indígenas.

*Na cidade vizinha que tem lá do lado da reserva, tem 2.000 habitantes ou até menos, se eu não me engano, tu é visto, assim, como se tu fosse um animal, entende, tipo, que você não tem direito, que você tá ali, que você deve vestir a roupa que de acordo com que você é. Não é só porque você não é indígena, no caso, que tu vai ter que achar o que devo usar ou achar o que devo comer, de errado, né. Eu me lembro até hoje disso, eu tava no mercado, eu e minha mãe, aí ela pegou, tipo, a gente fez uma compra pra leva pra casa, no caso, e me lembro até hoje que eu comprei um pacote de presunto e feijão. Aí a guria pegou e me olhou, assim, do caixa e disse ‘ai, vocês comem isso aí?’ Fiquei olhando pra ela assim e disse ‘tá, e por que eu não deveria comer?’ ‘Ah, é que a gente achou que vocês só comiam comida assim, assim’. Daí, eu peguei, olhei pra ela e disse assim, ‘tá, só por que a gente é indígena, no caso, a gente tem que comer as comidas que vocês acham que a gente tem que comer?’ E daí, ela pegou e me pediu desculpa, porque ela viu que eu não gostei, então, tipo, esse negócio, assim, de tu ser indígena, tu tem que comer folha mato e mandioca que nem dizem, então, vem desde lá do começo, sabe. (MOEMA, 2020 – entrevista).*

Seguindo a trilha delineada pelo giro decolonial – momento entendido quando a América Latina, segundo Josimere Gonçalves e Joyce Ribeiro (2018), passou a ser vista como um locus de discussões em torno das relações de poder experimentadas a partir da conquista das Américas – destaca-se a teorização decolonial de María Lugones, que busca produzir a História, a partir da visão do colonizado e não mais do colonizador. Essa filósofa argentina, conforme destacam Santos, Santos e Ribeiro (2019, p. 297), busca “desconstruir a colonialidade do poder, ainda presente nas relações sócio culturais, no atual mapa do sistema-mundo moderno/colonial, mascaradas pela hierarquização racializada dos humanos”, a qual parte do “homem branco, naturalmente racional; a mulher branca, reprodutora da dominação colonial; e os não-brancos, negros, índios e mestiços, os bestializados”, o que agudiza, sobremaneira, a “exclusão de gênero, ao não representar as mulheres indígenas, negras, mestiças, por considerar que estas não podem ser representadas na categoria universal “mulher”, nem nas categorias índio e negro”. (*Ibid.*, 2019, p. 297). Dessa forma, segundo Gonçalves e Ribeiro (2018), Lugones, refletindo sobre raça e gênero, apresenta um quarto pilar de dominação, o qual denominou de colonialidade de gênero.

Assim, considerando a perspectiva dos processos de subjetivação, de acordo com Santos, Santos e Ribeiro (2019), a colonialidade do ser constitui, assim, identidades e subjetividades subalternas, inferiorizadas e silenciadas, na tentativa de garantir a hegemonia imperial. Dessa colonialidade do ser, então, origina-se a colonialidade de gênero, enquanto estratégia utilizada para legitimar a dominação e o controle colonial, no que diz respeito à produção do masculino e do feminino nos corpos, nas mentes, na intimidade, nos modos de ser, sentir, nas vivências

cotidianas, de modo a constituir identidades e subjetividades adequadas aos gêneros e sexualidades europeus, supostamente normais. Gonçalves e Ribeiro (2018) destacam que a diferença colonial, em seus aspectos materiais, econômicos, políticos e culturais, principalmente nos aspectos relativos à colonialidade do ser, baseavam-se em conceitos eurocêntricos e heteronormativos sobre gênero, em uma perspectiva biológica.

Conforme Curiel (2018, p. 39), havia uma “noção de sexo hiper-biologizado”, em que o “gênero a que se refere tem a ver com um tipo de relacionamento humano reservado ao homem branco europeu possuidor de direitos e a sua companheira, que serve ao propósito de sua reprodução como espécie”. Para Lugones, a diferenciação aplicada aos povos colonizados e escravizados “dá conta da capacidade reprodutiva e da sexualidade animal”, já que para a feminista decolonial, “as fêmeas escravizadas não eram mulheres”, sendo o gênero uma categoria moderna e colonial”. Com efeito, “as fêmeas e os machos colonizados não eram nem mulheres nem homens, nem eram considerados humanos”. (*Ibid.*, p. 39).

Segundo Paula Sampaio (2020, p. 16), a História sempre teve o homem como sujeito universal, silenciando e/ou excluindo as mulheres dessa narrativa. Com o passar do tempo, muitos estudos sobre mulheres foram surgindo, questionando as balizas tanto da História quanto do campo história das mulheres, voltadas às “dicotomias herói/heroína versus vítima, espaço público versus espaço privado e natureza versus cultura; à hierarquia de sexo; ao essencialismo e universalismo contido nos termos: homem, mulher, classe, raça, sexo, etc.”, chegando-se aos Estudos de Gênero, que problematizam a construção social, cultural e histórica do gênero. Dessa forma, “hoje, os campos de estudos ‘história das mulheres’ e ‘estudos de gênero’, cujas fronteiras são fluídas, constroem suas histórias e as das relações de gênero”. No entanto, ainda assim, “estes dois campos não contemplam as diversas formas de fazerem-se mulheres”, elegendo “sujeitos femininos prioritários para reflexão histórica”, de forma que, “no ordenamento hierárquico destes sujeitos, as mulheres indígenas estão em último lugar”. (*Ibid.*, p. 16).

Há, por certo, de acordo com a referida autora (2020), a ideia do desaparecimento pela miscigenação, processos de invisibilização dos povos indígenas ao longo da história brasileira, segundo os quais, conforme assinalam Rosa Maria Fernandes, Valesca Ames e Angélica Domingos (2017), eram estimulados a se misturarem, exatamente, para desaparecerem enquanto grupo étnico distinto e, assim, tornarem-se parte do povo brasileiro. A ideia do desaparecimento apontado por Sampaio (2020) também se dá pela morte, bem como envolvendo a prática historiográfica, a qual restringe a história dos povos indígenas ao passado

colonial, atendendo ao discurso fundacional racista e eurocêntrico. Ainda que se reconheça a diversidade étnica e dos papéis femininos na sociedade brasileira, desde a colonização, tratam-se, sobremaneira, a partir de uma perspectiva colonialista, de características, cuja representação das mulheres indígenas reduz-se aos costumes em relação ao casamento, ao trabalho, à propriedade. Mais que isso, tem-se esse desaparecimento da figura da mulher indígena, considerando a dicotomia tradição versus modernidade, em que não há nenhum espaço para o/a sujeito/a subalterno/a sexuado/a falar, exceto neste olhar eurocêntrico, colonizador e patriarcal, no qual, as mulheres indígenas são sujeitas de um passado distante, cujo viver era incivilizado, contrário ao viver civilizado das mulheres brancas, que leva a este silenciamento das mulheres do terceiro mundo.

Ainda, há a invenção de identidades coletivas para os/as indivíduos alvos da colonização, uma das marcas das violências físicas e simbólicas do projeto colonial e imperialista, desconsiderando-se as realidades socioculturais dos territórios ocupados. No caso das mulheres indígenas, destaca-se a divisão entre as etnias pertencentes a troncos linguísticos jê e tupi, em que esta era a representante positiva, e aquela, a negativa, de modo que na história dessas mulheres, a mulher da etnia tupi era tida como modelo da mulher índia do Brasil, a mulher primordial da América, ao contrário da representação, na qual a mulher indígena era tida como selvagem, feiticeira, lasciva e luxuriosa. Por um outro lado, tem-se a tese da mulher indígena submissa aos desejos do colonizador, ventre da nação mestiça, em oposição às mulheres tupinambá<sup>35</sup>, cuja a manutenção do cotidiano, com seus rituais, frente à colonização e à conversão ao cristianismo, era compreendida como resistência indígena ao projeto colonial europeu (Paula SAMPAIO, 2020).

Assim, estava em funcionamento a naturalização da mulher indígena dos povos da América como não humana, portanto, selvagem, irracional, lasciva. Isso legitimou as relações de dominação do sistema colonial, excluindo as mulheres da esfera pública colonial, e ainda, atribuindo-lhes uma condição de amoralidade, com base de sua suposta sexualidade ferosa e promíscua, a partir, por certo de uma historiografia masculina, que por meio de conceitos misóginos, cristalizaram tais imagens. “Há a elaboração da mulher indígena histórica, a construção de uma identidade histórica sobre ela”, nas palavras de Sampaio (*Ibid.*, p. 23). Com efeito, a participação das mulheres indígenas vincula-se à história da colonização, da conquista e do domínio, em que o homem é o conquistador, o desbravador e o dominador, num processo

---

<sup>35</sup> “Do tronco Tupi” (SAMPAIO, 2020, p. 27).

que categoriza como duplamente inferiores as mulheres indígenas, primeiramente, por ser mulher, e depois, por ser indígena (SAMPAIO, 2020).

De acordo com a referida autora (2020), uma história das mulheres indígenas sobre suas experiências, lugares, identidades desiguais, evidenciando suas diferenças, problematizando os estereótipos é uma história que ainda precisa ser construída, atentando para que a construção da história das mulheres em perspectiva de gênero vá além de procedimentos colonialistas enquanto barreiras para se pensar sobre mulheres indígenas como sujeitos/as da história do passado e do presente. Assim, no âmbito dos estudos decoloniais, discussões sobre “feminismos do terceiro mundo devem abarcar concomitantemente a crítica interna dos feminismos hegemônicos e a elaboração de estratégias feministas considerando autonomia, geografia, história e cultura”. (*Ibid.*, p. 24).

Quer dizer, naturalizar e universalizar deixa escapar processos histórico-culturais outros, assim como caracterizar expressões culturais como tradicionais ou não modernas, numa corrida em direção à modernidade, passando-se por cima de toda uma possibilidade de lógicas culturais próprias, de modo que há que se buscar uma compreensão acerca das mulheres indígenas na contemporaneidade como expressão de resistência, para além das marcas de colonialidade do poder e do saber. Interessante o argumento de Sampaio (2020, p. 25), referenciando determinada obra<sup>36</sup> como uma das primeiras a abordar as mulheres indígenas na história contemporânea do Brasil, a partir do campo da história das mulheres e dos estudos de gênero, trazendo uma mulher indígena falando de si, seus papéis, espaços, evidenciando que “as indígenas são capazes de falar sobre si mesmas, sem intermediários, a respeito de papéis sexuais, espaços políticos, tradições, mudanças de comportamento e sua luta por reconhecimento social” (*Ibid.*, p. 25). Isso vai ao encontro da proposta desta minha pesquisa.

## **2.2 O resultado da colonialidade de gênero**

Dentre as diversas formas de exclusão da diferença que vem caracterizando a contemporaneidade, destaco a questão da violência de gênero, a qual Rita Segato (2012, p. 108)

---

<sup>36</sup> Trata-se da “obra Nova História das Mulheres, organizada por Carla Bassanezi Pinsky e Joana Maria Pedro, publicada em 2012, apresenta vinte e dois capítulos contando uma história das mulheres nos séculos XX e XXI. No capítulo dezoito, intitulado ‘Indígenas. Depoimentos de uma militante’, a socióloga e militante Azelene Kaingang analisa os papéis dos homens e das mulheres, as mudanças de comportamento e conflitos, a importância da língua, a organização política indígenas e das mulheres indígenas na sociedade Kaingang”. (SAMPAIO, 2020, p. 25).

vincula a novas formas de guerra: “a humanidade testemunha hoje um momento de tenebrosas e cruéis inovações na forma de vitimar os corpos femininos e feminizados, uma crueldade que se difunde e se expande sem contenção”. Uma exclusão exacerbada que não apenas desconsidera, desumaniza, mas elimina, viola, mata, de forma cada vez mais hedionda, considerando a referida autora (2012, p. 109) que “a crueldade e o desamparo das mulheres aumentam à medida que a modernidade e o mercado se expandem e anexam novas regiões”, apesar de todo o aparato jurídico atual, no que diz respeito aos direitos das mulheres, vê-se hoje uma “barbárie crescente de gênero moderno, ou do que já é chamado ‘genocídio de gênero’” (*Ibid.*, p. 109).

Uma violência que não é de hoje, conforme mostra Tarcila Zea (2008 – tradução minha), destacando as operações militares realizadas nos territórios dos povos indígenas, as quais utilizavam o estupro, a escravidão sexual e o tráfico sexual de mulheres indígenas para subjugar ainda mais os povos indígenas. Aponta ainda o desenvolvimento econômico como causa, em que o tráfico sexual, para mão de obra, turismo, atraindo capital estrangeiro e resultando na mercantilização das mulheres indígenas. Também ressalta a violência doméstica e o aumento do índice de suicídios entre mulheres indígenas, especialmente entre aquelas que vivem em países altamente industrializados, causados pela alienação psicológica e pelas políticas assimilacionistas nesses países.

Segato (2012) faz uma discussão interessante sobre o patriarcado e a própria noção de gênero, introduzidos no contexto indígena com a colonialidade, diante da violência crescente que vitima as mulheres indígenas em número e grau de crueldade, não só a partir do mundo branco, mas também dentro de seus lares e sob as mãos de homens também indígenas. A autora (2012) questiona a possibilidade de se recorrer ao amparo dos direitos estatais sem que se vislumbre uma progressiva dependência de um Estado permanentemente colonizador, sob o viés da decolinialidade, considerando que o projeto histórico não coincide com o resgate da autonomia e a restauração do tecido comunitário indígena, sendo contraditório afirmar o direito à autonomia dos povos indígenas, esperando, ao mesmo tempo, que o Estado crie ou aplique leis que defendam os frágeis e prejudicados dentro dessas autonomias, como as mulheres e meninas indígenas vítimas de violência.

Tem-se um “Estado que entrega aqui com uma mão aquilo que já retirou com a outra: cria uma lei que defende as mulheres da violência à qual estão expostas porque esse mesmo Estado já destruiu as instituições e o tecido comunitário que as protegia”. (*Ibid.*, p. 110). Nesse sentido, apesar do caráter permanentemente colonial, um bom Estado será aquele que se

constitui como “restituidor da jurisdição própria e do foro comunitário, garantia da deliberação interna, limitada por razões que se vinculam à própria intervenção e administração estatal”. (*Ibid.*, p. 112). Eis a brecha decolonial que não é outra coisa senão “a devolução da história, da capacidade de cada povo de implementar seu próprio projeto histórico”, conforme apresenta Segato (2012, p. 112).

A questão que levanta autora (2012) diz respeito ao Estado retirar-se ou não, diante de tal contradição. Com efeito, a colonialidade carrega as histórias do poder, da raça, mas também das relações de gênero dentro do patriarcado, refletindo-se na

expansão dos tentáculos do Estado modernizador no interior das nações, entrando com suas instituições de um lado e com o mercado do outro: desarticulando, rasgando o tecido comunitário, levando o caos e introduzindo uma profunda desordem em todas as estruturas que existiam e no próprio cosmos. (Rita SEGATO, 2012, p. 113).

Entendo que a referida autora (2012) possivelmente prenunciava de certa forma que a luta indígena não seria fácil, tendo como arena este cenário de uma reconfiguração do Racismo de Estado de Foucault (2008), com tecnologias de governo de gestão pela morte da diferença, seja ela qual for, embasada numa racionalidade econômica neoliberal, com o mercado e a moralidade ditando as regras da exclusão daqueles que não precisam fazer parte do jogo econômico, discussão que será apresentada mais adiante nesta escrita. O olhar decolonial precisa existir não para relegar as responsabilidades do Estado à autonomia dos povos indígenas, mas para buscar reacender o que foi apagado, evidenciando que o melhor não é o branco, especialmente nos dias atuais.

Assim, ao encontro do que estabelece Lugones acerca do gênero como este novo domínio a perpetuar a colonialidade, Segato (2012, p. 116), para além de tratá-lo um dos temas da crítica decolonial, busca “conferir-lhe um real estatuto teórico e epistêmico ao examiná-lo como categoria central capaz de iluminar todos os outros aspectos da transformação imposta à vida das comunidades ao serem capturadas”. Dessa forma, dentro do pensamento feminista, tem-se três posições do gênero: a de superioridade moral das mulheres eurocentradas, que as autorizando a intervir com sua missão civilizadora-colonial / modernizadora, numa dominação de gênero, patriarcal, que é universal, transmitida às mulheres não brancas, indígenas e negras, dos continentes colonizados; a de inexistência do gênero no mundo pré-colonial; e a que identifica gênero nas sociedades pré-coloniais, ainda que diferente da do gênero ocidental, podendo ser descrita como um “patriarcado de baixa intensidade”. (*Ibid.*, p. 116).

Além disso, ainda quanto ao gênero como pilar que sustenta a colonialidade, Segato (2012, p. 117) apresenta as dimensões de uma construção da masculinidade que acompanha a humanidade desde o mundo pré-intrusão, ao longo de todo o tempo da espécie, o que chamou de “pré-história patriarcal da humanidade”. Esta masculinidade é a construção de um sujeito obrigado a adquiri-la como status, atravessando provações e enfrentando a morte, diante deste imperativo de ter que conduzir-se e reconduzir-se a ela ao longo de toda a vida sob os olhares e a avaliação de seus pares, provando e reafirmando habilidades de resistência, agressividade, capacidade de domínio do feminino, “para poder exhibir o pacote de seis potências – sexual, bélica, política, intelectual, econômica e moral – que lhe permitirá ser reconhecido e qualificado como sujeito masculino”. (*Ibid.*, p. 118).

Ora, o gênero existe, para além da forma que assume na modernidade, a qual, quando introduzida na aldeia, modifica-se perigosamente, intervindo na estrutura de relações, reorganizando-as numa ordem agora regida por normas diferentes: da hierarquia comunitária colonial e da igualdade democrática moderna. A aldeia sempre teve uma organização própria, dividida em espaços bem caracterizados, habitados por homens e mulheres, assim reconhecidos, desde a perspectiva moderna, conforme seus papéis, próprios desses espaços – “sempre existiu uma hierarquia no mundo da aldeia, um diferencial de prestígio entre homens e mulheres, também existia uma diferença”, agora, ameaçada pelo discurso de igualdade, que expele a diferença a uma posição marginal (SEGATO, 2012, p. 119).

Nesse sentido, negociar, deliberar, parlamentar, guerrear, sempre foi, ancestralmente, tarefa dos homens, sendo com eles que os colonizadores negociavam, deliberavam, parlamentaravam, guerreavam. Tem-se a posição masculina sendo promovida, com acesso privilegiado a recursos e conhecimentos sobre o mundo do poder, “inadvertidamente, enquanto se opera uma ruptura e reconstituição da ordem, mantendo, para o gênero, os antigos nomes, marcas e rituais, mas investindo a posição com conteúdos novos”, de modo que “os homens retornam à aldeia sustentando serem o que sempre foram, mas ocultando que se encontram já operando em nova chave”. (*Ibid.*, p. 120). Quanto às mulheres, tudo isso serviu aos interesses da colonização e à eficácia de seu controle, acarretando numa perda profunda do poder político feminino existente nas aldeias, ainda que não o mesmo colonizador, e numa domesticação das mulheres, cujo distanciamento e sujeição facilitaram a empreitada colonial.

Cabe trazer aqui a narrativa de uma estudante indígena entrevistada nesta investigação, que evidencia essa hierarquia exacerbada entre homens e mulheres, implicando, inclusive num caso de violência psicológica cometida por um colega indígena dentro da Casa do Estudante da

FURG. Trata-se, segundo a acadêmica, de uma agressividade que vem com os homens indígenas das aldeias e chega até a academia, refletindo a masculinidade obrigatoriamente construída desse sujeito que se afirma provando determinadas habilidades que lhe conferem o status de sujeito masculino, dentre as quais, exatamente, a agressividade e a capacidade de domínio do feminino, apesar de ter se enganado, sequer pedindo desculpas por seu erro.

*Teve um estudante indígena que bateu na minha porta, no meu quarto – a gente mora na casa do estudante – pedindo uma cuia, tipo, se não... bom aquele dia ele ia me bater, porque, a filha dele morava junto na casa e que a cuia era dele. Só que daí, eu entreguei a cuia, e a cuia era minha. Depois eu falei com a filha dele, disse que eu estava, extremamente, assustada. A filha dele foi e disse que a cuia dele tava com ela e ela mostrou, então, ele ficou com as duas cuias, não devolveu até hoje, não ouvi um pedido de desculpa, e tipo, se eu não tivesse dado aquele dia pra ele a cuia, eu não sei o que ia acontecer. Então, é pra ver, como eles estão acostumados na aldeia assim, a fazerem o que quiserem, tipo, por mais mínima que seja uma coisa, eles têm que se impor, na frente das mulheres, eles não podem, tipo, que nem ele, ele tava errado, mas um pedido de desculpa jamais ele faria, sabe. (NIARA, 2020 – entrevista).*

Ao encontro da crescente violência contra as mulheres indígenas, Segato (2012) faz uma interessante consideração, ratificando a ideia de que o patriarcado está muito mais ligado à colonialidade do que à cultura, evidenciando que a posição dos homens indígenas colonizados conta agora com a “capacidade objetificadora do olhar colonial, simultaneamente administrador e pornográfico”. (*Ibid.*, p. 120). Tem-se uma sexualidade transformada, a partir de uma moralidade até então desconhecida, que reduz o corpo da mulher a um objeto. Ainda sobre os homens, a autora (2012) destaca que “junto a esta hiperinflação da posição masculina na aldeia, ocorre também a emasculação desses mesmos homens frente aos brancos [...] e a relatividade de sua posição masculina” que sujeita os homens indígenas ao domínio soberano do colonizador, num processo que é “violentogênico, pois oprime aqui e empodera na aldeia”, acarretando prejuízo às relações intrafamiliares com mulheres e filhos”. (*Ibid.*, p. 120).

Também parte deste panorama da captação do gênero pré-intrusão pelo gênero moderno é a privatização do espaço doméstico, os quais traziam consigo, no contexto indígena, uma atuação política feminina, para além das relações de esposa e mãe, considerando os vínculos exclusivos entre as mulheres, a reciprocidade, a colaboração solidária, tanto nos rituais como nas tarefas produtivas e reprodutivas. Com efeito, “o espaço doméstico é dotado de politicidade, por ser de consulta obrigatória e porque nele se articula o grupo corporativo de mulheres como

frente política”, ou seja, “não existe o monopólio da política pelo espaço público e suas atividades”. (*Ibid.*, p. 122).

A autora (2012, p. 121) fala de um “processo do encapsulamento da domesticidade como ‘vida privada’”, dilacerando o valor do espaço doméstico e quem o habita, sua capacidade de participação em decisões que afetam à coletividade toda, com consequências fatais para a segurança das mulheres indígenas, progressivamente mais vulneráveis à violência masculina. Dessa forma, “o confinamento compulsivo do espaço doméstico e das suas habitantes, as mulheres, como resguardo do privado tem consequências terríveis no que respeita à violência que as vitimiza” (*Ibid.*, p. 121), atentando pra o fato de que tais consequências são produto da modernidade e que “o processo de modernização em permanente expansão é também um processo de colonização em permanente curso”. (*Ibid.*, p. 121).

Daí a impunidade, que se vincula exatamente a essa privatização do espaço doméstico – característica dos contextos de violência doméstica não indígena, confirmando a colonialidade do patriarcado – como espaço residual e até mesmo como algo cultural. Nesse sentido, Segato (2012) destaca que nas áreas indígenas mais preservadas, em que há mais consciência do valor da autonomia frente ao Estado, os caciques e os homens argumentam que não existe nada que o poder público tenha para falar com suas mulheres sobre violência, sustentando que seu mundo sempre foi assim, que o controle que exercem sobre elas é um controle que sempre se exerceu.

Daí a ideia de que a violência que acontece dentro das aldeias deve ficar dentro das aldeias. É isso que se pode inferir do argumento utilizado por um indígena universitário contra a proposta de uma colega indígena escrever seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) sobre a violência doméstica que acontece dentro das comunidades indígenas. A narrativa de uma das minhas interlocutoras, sobre a criação do Coletivo de Mulheres Indígenas Xondarias, evidencia a crítica dos homens indígenas da FURG ao trabalho que a colega pretende realizar sobre a violência contra as mulheres nas aldeias.

*O coletivo feminino vem por causa de nós não podermos nos expressar, por um bloqueio dos indígenas, sabe, algo da cultura, da gente se expressar demais e eles não gostarem e levarem para as lideranças, do nosso grupo se expressar e também buscar expressar o que as mulheres indígenas da aldeia sofrem pra mostrar, assim, na universidade a realidade, que não é como eles imaginam. É o TCC da Aritana, né, que ela tá fazendo sobre as mulheres, da violência contra a mulher, né, ela foi muito criticada pelos indígenas aqui da FURG sobre isso, por ela lá tá abrindo a realidade das mulheres indígenas que sofrem também. Por isso foi a ideia de abrir esse grupo e ter voz também, eles não têm mais o direito de nos mandar como eles sempre fazem. (AYRA, 2020 – entrevista).*

Nesse sentido, destaco a narrativa de Niara (2020 – entrevista), refletindo essa referida negativa dos homens indígenas universitários acerca do TCC da colega indígena e o debate que proporia sobre a temática da violência doméstica dentro das comunidades, sob a justificativa de que a cultura indígena não pode ser discutida, enquanto algo que é da ordem do privado, restrita, portanto, às aldeias, não cabendo debater tal assunto, expondo algo que sempre existiu. Ela destaca que o machismo, a submissão das mulheres indígenas, a agressão não constitui a cultura indígena, de modo que a cultura não pode justificar as ações machistas dos homens indígenas, não sendo por isso, portanto, que se luta tanto.

*A gente não é contra os homens indígenas, a gente só quer respeito porque é o que a gente fala, sabe, a gente luta tanto pelo respeito pela nossa cultura, mas, tipo, uma cultura que, por exemplo, agride, que faz tu ter uma mulher submissa, que tu faz o que tu quiser com essa mulher, isso não é uma cultura, isso pode ser o jeito que eles foram criados, sabe, mas na cultura não é assim. É um tipo diferente de dizer o que é a cultura deles, a cultura não é isso, cultura nenhuma vai ensinar isso. Então, eles querem justificar as ações machistas deles com a própria cultura, isso é errado, e é o que a gente tente explicar pra eles lá. A gente não indo contra tua cultura, a gente tá indo contra a distorção do que tu tá falando que é cultura. (NIARA, 2020 – entrevista).*

O problema é que o gênero constitui no mundo-aldeia uma dualidade hierárquica, na qual ambos os termos que a compõem, homes e mulheres, apesar de sua desigualdade, têm plenitude ontológica e política, numa relação que é de complementaridade. No mundo da modernidade não há dualidade, há binarismo e a relação binária é suplementar, sendo que um suplementa o outro, e não o complementa. Assim, “quando um desses termos se torna ‘universal’ [...], o que era hierarquia se transforma em abismo, e o segundo termo se converte em resto e resíduo: essa é a estrutura binária, diferente da dual”, nas palavras de Segato (2012, p. 122). Daí o peso de uma luta por igualdade direitos entre homens e mulheres, uma luta que, de fato, nunca pertenceu ao mundo-aldeia, mas que chegou a ele graças a colonialidade.

Tratam-se de mundos que não obedecem à organização ocidental e moderna da vida, mundos que não operam orientados pelo binarismo eurocêntrico e colonial. No mundo-aldeia, ainda que mais prestigiosa, a esfera do político não é universal, mas, como a doméstico, uma das parcialidades. Ambas são entendidas como ontologicamente completas, de forma que se torna relevante destacar que cai por terra a ideia inicial desta tese de que o contexto indígena reflete uma sociedade em que o sexo marca o que um homem e uma mulher pode e deve fazer, de forma muito mais contundente que a não indígena, considerando, exatamente, os valores

culturais envolvidos. Esses valores, com efeito, marcam os papéis do homem e da mulher, mas sob uma outra perspectiva, na qual suas diferenças se complementam, diferentemente desse binarismo que impera no contexto não indígena, em que um suplementa o outro, no sentido de acessório, secundário, de modo que a sociedade que, historicamente, não aceita a igualdade de direitos entre homens e mulheres é a não indígena e não a indígena pré colonial que sequer se importava com isso.

Apesar de um aparato jurídico de base igualitária, trazendo importante amparo para as vítimas e punição para os agressores, pelo menos, formalmente *falando*, em termos materiais, vivencia-se uma crescente de violência contra as mulheres. Assim, considerando que a violência de gênero constitui-se como uma das marcas mais fortes do projeto colonial, em especial, a violência doméstica contra as mulheres indígenas, alvo da colonialidade que permanece em funcionamento nos dias atuais, seja na aldeia, seja na universidade, a agressividade masculina, a culpa feminina, aliadas a outros fatores, como a subnotificação dos dados de violência, referentes às mulheres indígenas, além embates culturais no que diz respeito à aplicação da Lei Maria da Penha, por exemplo, são elementos que vêm ao longo dos tempos naturalizando a violência. Desse modo, a partir dessas considerações e tendo sido a violência contra as mulheres indígenas um dado produzido por esta pesquisa de tese, a seguir, apresento algumas das situações de violência vivenciadas pelas mulheres indígenas universitárias da FURG.

## CAPÍTULO 2 – AS MULHERES INDÍGENAS E A VIOLÊNCIA: UMA QUESTÃO CULTURAL (?)

A temática da violência doméstica surgiu em meio às narrativas de algumas mulheres indígenas universitárias da FURG. Aliada ao cenário de múltiplos atos de violência, dos quais as mulheres indígenas são vítimas, constantemente, desde violência doméstica, abuso sexual, estupro, assassinatos, até formas particulares de violência, como a violência ecológica, conforme destaca a representante da ONU Mulheres Brasil, Anastasia Divinskaya<sup>37</sup> (ONU, 2021), proponho aqui discorrer acerca da violência contra as mulheres, problema que atravessa as sujeitas desta investigação.

Trata-se de uma questão cultural, por certo, mas que não envolve a cultura dos povos indígenas em si, a qual não prega a violência, outra marca de uma das minhas interlocutoras, reiterada em suas narrativas, evidenciando a herança da colonialidade de gênero que atravessa a população indígena. Com efeito, a cultura do machismo e do patriarcado atropela a todas nós, mulheres, e não apenas as indígenas. Entretanto, esse direito das mulheres indígenas, de lutar contra a violência doméstica, resta em segundo plano, porque a luta pela terra abraça homens e mulheres indígenas, cultural, subsistencial, intrinsecamente, constituindo-se maior e mais importante do que a cultura da violência.

Neste capítulo, então, reflito sobre a violência, esta radical desigualdade entre homens e mulheres, bem como sobre questões envolvendo a culpa atribuída às mulheres violentadas e o quanto são desacreditadas, relacionando-se, no caso das mulheres indígenas, a violência a práticas culturais desses povos, evidenciando discursos que se perpetuam ao longo dos anos, num diálogo com uma luta específica das mulheres indígenas, que no contexto ameríndio, perde espaço, frente a um inimigo que é ainda maior, que é a luta pela causa indígena, pela demarcação dos territórios. Conforme salienta Kaingang (2015, p.141) “ao mesmo tempo, acrescentam às reivindicações indígenas gerais, as que dizem respeito às relações de gênero como, por exemplo, a violência contra a mulher”.

---

<sup>37</sup> A representante da ONU Mulheres Brasil participou de forma virtual dos debates na audiência pública “Violações e Violências contra as Mulheres Indígenas no Brasil”, organizada pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias em conjunto com a Comissão de Defesa dos Direitos da Mulher, ocorrida em 9 de setembro de 2021, em meio a 2ª Marcha das Mulheres Indígenas, em Brasília. Disponível em: <<https://www.onumulheres.org.br/noticias/discurso-da-representante-da-onu-mulheres-brasil-anastasia-divinskaya-na-audiencia-publica-violacoes-e-violencias-contra-as-mulheres-indigenas-no-brasil/>>. Acesso em: 29 jun 2022.

## 2.1 Uma violência que não passa

Dados estatísticos evidenciam que a violência, em suas diferentes formas, segue como um dos principais obstáculos ao fortalecimento das mulheres e da equidade de gênero. Segundo Colling (2020b, p. 185), o Brasil ocupa o “12º lugar no ranking mundial de homicídios de mulheres vitimadas por parentes, maridos, namorados, ex-companheiros ou homens que se acharam no direito de agredi-las”.

Em 2021, o Brasil registrou um estupro a cada dez minutos e um feminicídio a cada sete horas, segundo levantamento do Fórum Brasileiro de Segurança Pública – FBSP, publicado no dia 7 de março de 2022, véspera do Dia Internacional da Mulher, antecipando dados coletados para o Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2022, relativos à violência letal e sexual de meninas e mulheres no país. O documento foi elaborado a partir dos boletins de ocorrência das Polícias Civis das 27 unidades da federação, que consideram a classificação dada no momento do registro, contabilizando 1.319 mulheres vítimas de feminicídio e 56.098, de estupros (incluindo vulneráveis), do sexo feminino (FBSP, 2022).

Nesse sentido, Colling (2020b, p. 172) argumenta que apesar da instituição de leis igualitárias, como as que temos no Brasil – a Constituição Federal de 1988, a Lei Maria da Penha, a Lei Antifeminicídio, “de norte a sul, de leste a oeste, do barraco ao castelo”, entre indígenas e não indígenas, na universidade e na aldeia, conforme esta pesquisa tem apontado, o drama da violência contra a mulher permanece assombrando a todos/as nós. Ainda

Parece que fazem parte da paisagem natural homens assassinando suas ex-mulheres, ex-noivas, ex-namoradas, ex-companheiras, ex-amantes que se negaram a continuar os relacionamentos. Homens que matam mães na frente dos filhos, quando não matam inclusive os filhos, em ato posterior. Mulheres machucadas, queimadas, violentadas dando parte em delegacias de mulheres. Ou se calando por variados motivos. Violências simbólicas que não são representadas em atos físicos, mas que machucam tanto quanto, são também atos do cotidiano. (Ana COLLING, 2018, p. 39).

A Lei Maria da Penha, bastante mencionada pelas minhas interlocutoras nesta investigação, traz alguns pontos importantes, como a violência contra a mulher desvincular-se do tipo penal lesão corporal, possibilitando que os agressores sejam presos em flagrante ou tenham sua prisão preventiva decretada quando ameaçarem a integridade física da mulher, além de medidas de proteção frente ao risco de vida, como o afastamento do agressor do domicílio e a proibição de sua aproximação física da mulher agredida e dos filhos. Dentre outras inovações,

também estabelece as formas de violência: psicológica, moral, patrimonial, física e sexual (BRASIL, 2006).

A violência doméstica e da referida Lei, assim como os elementos culturais das etnias Kaingang e Guarani que circundam minhas interlocutoras, os quais foram apresentados anteriormente nesta escrita, consiste em outro dado produzido nesta investigação com as mulheres indígenas universitárias da FURG, permeando a vida dessas mulheres, seja quando vivenciada por suas familiares, seja por elas mesmas, dentro das comunidades indígenas de onde vêm ou dentro da própria Universidade. Nesse sentido, uma das minhas interlocutoras nesta pesquisa evidencia em sua narrativa a realidade da mulher indígena enquanto sujeita constituída dentro da aldeia, uma realidade comum a muitas e que se repete nas histórias familiares de muitas estudantes, no caso, a sua mãe. Cabe destacar o ato físico da violência considerando como o limite do relacionamento, inferindo-se que a agressividade manifestada de qualquer outra forma, como a mulher não poder falar nada, passa como algo da ordem da masculinidade e sua eterna confusão com os aspectos culturais, assim como o homem sair de casa e abandonar a família.

*Minha mãe foi um exemplo, não permitiu uma continuação, pôs limite. Agressão física foi o pior dos limites ultrapassados que poderia acontecer com ela quando ela ainda morava com o meu pai. Hoje ele não é mais assim, mas ele conta que com 20 anos, sabe, ele era acostumado, era da cultura, os homens saíam, deixavam a família em casa, ficavam dias fora de casa, a mulher não podia falar nada, era reprimida, até que chegou no ponto da agressão, não tinha mais volta. Foi quando eles resolveram ir para a cidade e lá se separaram [...], naquela época não tinha Maria da Penha, se tivesse... hoje seria diferente. (NIARA, 2020 – entrevista).*

Uma outra estudante indígena entrevistada traz um relato de violência psicológica que sofreu de seu namorado, também estudante indígena da FURG, evidenciando que a violência contra a mulher indígena tem ocorrido tanto na aldeia quanto na Universidade. Com efeito, não há local específico, condição financeira, social, intelectual, considerando o fato de o agressor ser um estudante universitário, a violência está enraizada na cultura masculina, manifestando-se nem sempre de forma física, conforme prevê a Lei Maria da Penha, mas na forma de ameaça de um namorado que não aceita o fim do namoro, incutindo medo na vítima que se nega a continuar o relacionamento. *Se eu disser que não sofri violência vou estar mentindo. Lá na universidade, eu já sofri violência psicológica do meu ex, indígena também, muito machista,*

*eu tinha muito medo de terminar, ele me ameaçava. Aqui na aldeia também já sofri bastante coisa.* (NINA, 2021 – entrevista).

Embora considerada um marco normativo na conquista dos direitos das mulheres no Brasil, mais que isso, tida por entidades e órgãos internacionais como uma das legislações mundialmente mais avançadas, além da terceira lei mais importante do mundo no combate e na prevenção da violência doméstica e familiar contra a mulher, perdendo apenas para países como Espanha e Chile, de acordo com Andréa Martinelli (2019), a Lei Maria da Penha não alcança as mulheres indígenas. A referida lei, que “cria mecanismos para coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher e estabelece medidas de assistência e proteção a mulheres nessa situação”, conforme dispõe seu art. 1º (BRASIL, 2006), contudo, não aborda as especificidades das mulheres indígenas, ratificando o quão difícil se torna contemplá-las e dialogar dentro das aldeias.

Isabela Aleixo (2019) ressalta as dificuldades com relação à aplicação da Lei Maria da Penha e o respeito à autonomia e organização social do povo indígena, bem uma reflexão por parte das mulheres indígenas, no sentido de o quanto a Lei as atende de fato, questionando, inclusive, o quão contraditório pode ser lutar tanto contra esse sistema, o não indígena, e acabar entregando um parente a ele. Segato (2012) já contrastava esse possível amparo dos direitos e uma progressiva dependência de um Estado permanentemente colonizador.

Nessa direção, destaco a narrativa de uma das alunas indígenas da FURG que traz o confronto que se estabelece quando da ocorrência de uma situação de violência doméstica, especialmente no que diz respeito à vítima, a começar pela denúncia, considerando todo o regramento da aldeia, que possui um sistema prisional próprio. Além disso, há o conflito de se recorrer à legislação não indígena, o inimigo colonizador.

*No momento em que a gente, em que as mulheres indígenas moram dentro de uma aldeia, elas têm que respeitar as regras daquela aldeia, daquele cacique, vice cacique, das lideranças que estão lá. Geralmente, essas lideranças optam por fazer algo interno, entre eles, tipo ensinar, aconselhar. Eles têm as cadeias deles, eles botam um, dois, três, quatro dias, depende do cacique. E é isso aí. Então, para elas saírem das aldeias, para ir numa legislação dos brancos, como a gente fala, elas têm que passar por cima das autoridades delas. Então, a gente vê o quanto é difícil para elas poderem ir atrás de uma Maria da Penha.* (NIARA, 2020 – entrevista).

A cultura é reiteradamente vinculada às situações de violência contra as mulheres indígenas, estando constantemente presente seja como justificativa para o crime em si, seja como meio para sua resolução. Trago aqui um caso de violência doméstica ocorrido dentro da FURG, relatado por uma das minhas interlocutoras, como uma das razões para a criação do Coletivo de Mulheres Indígenas. Trata-se de um caso em que a vítima não denunciou o agressor, sendo o caso tratado pelas lideranças indígenas, conforme o que estabelece as regras das respectivas comunidades, dele e da vítima, de diferentes etnias. Ainda que a violência tenha sido praticada fora da aldeia, foram as suas regras que trataram da resolução do caso e não a lei não indígena.

*Chegou a ter agressão dentro da universidade, só que a menina não era estudante indígena, ela era indígena, tinha vindo da área indígena pra visitar o namorado dela. O namorado dela estudava na FURG, sabe, tipo, daí teve a agressão por ele, tudo bem que ela não estuda, mas ela é uma mulher indígena e o namorado dela estuda na FURG, não foi feito nada sabe. A gente denunciou, foi feito, assim, tudo que precisava, foi analisado pelo curso dele e foi arquivado<sup>38</sup>, ano passado. A gente fez nossa parte, sabe, e foi todas essas questões que a gente resolveu 'não, a gente precisa fazer isso, a gente precisa tá unidas, a gente precisa ter um retorno da FURG também, porque enquanto não for feito nada, eles continuar fazendo cada vez pior e até que ponto isso vai chegar. Então, a gente se viu num estado que realmente precisou fazer esse coletivo. (NIARA, 2020 – entrevista).*

Conforme destaca Colling (2018, p. 40), “a violência contra a mulher é uma chaga mundial de difícil solução porque a sua naturalidade está incrustada nas mentalidades, na cultura”, de modo que, a referida legislação, ainda que fundamental, assim como outros dispositivos e discursos para a mudança comportamental, sozinha, é letra morta (*Id.*, 2020, p. 172). Assim sendo, a referida autora (2018, p. 39) aponta que “algumas frentes de luta devem ser imediatas no combate à violência contra as mulheres, devendo a naturalização com que a sociedade encara a violência ser uma das primeiras preocupações”.

Cabe destacar que a criação do referido Coletivo, que surge como uma rede de apoio entre essas estudantes indígenas, a partir do momento em que a violência contra elas passa a ocorrer reiteradamente no ambiente universitário. A estudante indígena entrevistada reflete sobre a luta por respeito contra os não indígenas se esvaziar quando indígena luta contra indígena, união

---

<sup>38</sup> A PRAE, à época, instituiu uma comissão especial para apurar o fato. Considerando o que estabelece o Regimento da Universidade, o aluno recebeu foi punido com uma advertência por escrito. Não houve denúncia na delegacia por parte da vítima, pois as lideranças tratariam da situação, que envolvia duas etnias diferentes, a do agressor e a da vítima, conforme informação que obtive, informalmente, junto a dois dos membros da referida comissão.

que deveria estar acima das questões de gênero, evidenciando as raízes coloniais que fortaleceram a dominação masculina sobre as mulheres, diluindo seu espaço político de existência, ainda que não mais na aldeia, mas dentro da academia.

*Quando esses ataques começaram a ser bastante, diariamente, a gente se viu e 'não, a gente precisa dar um basta nisso, a gente não pode continuar lutando o tanto que a gente luta por igualdade contra as pessoas brancas, sabendo que, dentro da nossa cultura, eles não tão respeitando a gente aqui dentro da universidade'. Chegou nesse ponto que a gente, literalmente, precisou, e pra gente fazer isso, antes da gente fazer o próprio Coletivo, a gente conversou com todo mundo da PRAE, tinha a Daiane<sup>39</sup>, tinha as meninas que auxiliam a gente, tinha outros professores, tipo assim, tinha muita gente junto, a gente jogou tudo o que tava acontecendo, a gente tinha feito reclamação e não tinha acontecido nada, sabe. (NIARA, 2020 – entrevista).*

Esta radical desigualdade entre os gêneros, que é a violência de uns sobre outras, e sua naturalização têm uma longa história, conforme evidencia Colling (2018, p. 41), destacando que é necessário atentar para o fato de que “falamos em violência contra as mulheres como se todas as mulheres fossem iguais e sofressem o mesmo tipo no mesmo grau de violência”. Ou seja, “falamos sempre das mulheres no geral, como se todas sofressem as mesmas dores, como se a diferença não existisse. A questão da diferença sempre sendo colocada em segundo plano ou invisibilizada”. (*Ibid.*, p. 55).

Ana Rosa (2016) apresenta o que diz a advogada Lívia Gimenes, autora de uma pesquisa sobre violência doméstica nas aldeias, atentando para o fato de que quando se fala de política de enfrentamento da violência contra a mulher, não se tem uma mulher universal. É preciso ter consciência da necessidade de se lidar com os vários perfis de mulheres em suas várias realidades diferentes, especialmente, as mulheres indígenas, cuja diversidade é ainda maior.

Isso tudo, aliado ao alerta de Oliveira (2020), sobre não existirem dados estatísticos específicos, no que diz respeito à violência doméstica e familiar contra a mulher indígena, bem como à ausência de dados gerais envolvendo violência contra as mulheres indígenas, considerando o Atlas da Violência 2021<sup>40</sup>, reduz qualquer possível análise, na medida em que

---

<sup>39</sup> Daiane Teixeira Gautério, Pró-Reitora de Assuntos Estudantis da FURG.

<sup>40</sup> Documento que retrata a violência no Brasil, principalmente, a partir dos dados do Sistema de Informações sobre Mortalidade – SIM e do Sistema de Informação de Agravos de Notificação – SINAN, do Ministério da Saúde, realizado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA e o Fórum Brasileiro de Segurança Pública – FBSP, que contaram com a parceria do Instituto Jones dos Santos Neves – IJSN. Disponível em: <<https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/1375-atlasdaviolencia2021completo.pdf>>. Acesso em: 29 jun. 2022.

desconsidera questões históricas que envolvem “mulheres índias e mulheres negras, por exemplo, que embora pertençam todas ao sexo feminino, sofrem em grau diferenciado os atos de desrespeito aos seus corpos e suas mentes”, nas palavras de Colling (2018, p. 41). Trata-se de “maus-tratos, crueldade e penalização social das mulheres, que não reconhecem fronteiras, culturas, posições econômicas ou identitárias e que, ademais, se podem registrar historicamente desde tempos antigos”. (FEMENIAS *apud* COLLING, 2018, p. 42).

Sobre esse desconhecimento dos dados sobre estupros, violência doméstica, feminicídios de indígena, há um aspecto que contribui para que permaneçam invisíveis à sociedade, o qual diz respeito a forma como as informações são coletadas nas delegacias, no sentido de que não há um padrão nacional seguido, segundo explica Samira Bueno, diretora-executiva do Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Quer dizer, cada estado, com sua própria polícia, segue uma metodologia própria, de modo que 27 polícias civis dispõem de 27 sistemas de informação, com 27 boletins e modelos de inquéritos diferentes. Ainda que sob a égide de uma mesma legislação regulamentando o trabalho de todos esses/as profissionais, o registro não acontece de forma padronizada, não há uma classificação (Humberto TOZZE, 2021). A mencionada diretora exemplifica:

A informação de cor e etnia nos boletins segue o critério de autodeclaração, como ocorre no cálculo do IBGE. Quando um homicídio acontece, explica, no primeiro registro é comum que os agentes preencham a partir de como identificam o corpo. “Quando analisamos boletins de ocorrência de mortes é comum que raça/cor que consta no B.O. apareça como ‘morena’. O que é isso? É uma mulher parda ou indígena? É comum que os operadores tragam as mais curiosas nomenclaturas possíveis. Esses são apenas alguns dos desafios que temos para medir os assassinatos de indígenas do Brasil”. (Humberto TOZZE, 2021).

Possivelmente, as mulheres indígenas, segundo avaliação da diretora-executiva do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, vêm sendo identificadas pelos policiais como pardas ou morenas. Ou ainda, há vezes em que não há qualquer identificação sobre cor ou etnia, sendo que, em termos de números, destaca Samira Bueno que em 15 dos 50 mil boletins, não há informação sobre cor, e, em 3 mil casos, o campo ‘etnia’ consta apenas como ‘outros’ (TOZZE, 2021). Uma lacuna que aumenta a invisibilidade dos crimes contra as mulheres indígenas, argumenta Ariel Bentes (2021).

Quanto à referida ausência de dados sobre a violência contra as mulheres indígenas no Atlas da Violência 2021, é importante mencionar que o documento conta com um capítulo com

dados sobre a violência contra a mulher e outro sobre a violência contra os povos indígenas, o que, aliás, evidencia a importância de se trabalhar a partir de uma perspectiva interseccional e decolonial, para que a mulher indígena possa tornar-se visível, inclusive em termos estatísticos. Ainda no que tange ao Atlas 2021, a seção que trata da violência contra a mulher detalha os índices de homicídios de mulheres negras e não negras no Brasil, para os quais, “a partir da classificação de raça/cor do IBGE, considerou-se ‘negras’ à soma das pretas e pardas, e ‘não negras’ a soma das brancas, amarelas e indígenas”, de modo que, dentre as 44% de mulheres não negras assassinadas no Brasil estão as mulheres indígenas (Daniel CERQUEIRA *et al.*, 2021, p. 38).

Ainda que sem vislumbrar uma real dimensão dos números referentes à violência contra a mulher indígena, considerando os dados de mais de dez anos do IBGE, obtidos através do último Censo, de 2010, que apontam a população indígena ultrapassando a marca de 900 mil pessoas, sendo 448 mil mulheres, o Sistema de Informação de Agravos de Notificação – SINAN, do Ministério da Saúde, traz alguns dados. Entre 2007, quando passa a vigor a Lei Maria da Penha, e 2017, pouco mais de 8 mil notificações de casos de violência contra as mulheres indígenas foram registradas no Brasil (IHU, 2021).

Há nesse documento toda uma discussão, no sentido de que “a violência contra as mulheres negras seja compreendida a partir de suas especificidades”, considerando que “elas estão desproporcionalmente expostas a outros fatores geradores de violência, como desigualdades socioeconômicas, conflitos familiares, racismo, intolerância religiosa” conforme Daniel Cerqueira *et al.* (2021, p. 40). Ainda, entendendo o racismo como um “eixo articulador das desigualdades que impacta nas relações de gênero”, tem-se a raça e o sexo como propulsores de “discriminações e subalternidades, construídas historicamente e que produzem desigualdades, utilizadas como justificativas para as assimetrias sociais”, as quais explicam a situação de maior vulnerabilidade social das mulheres negras (*Ibid.*, p. 40), e explicariam a das mulheres indígenas também, se especificadas nessa conta.

Nesse sentido, destaco a narrativa de uma das mulheres indígenas universitárias da FURG, a qual evidencia exatamente a referida necessidade de a violência contra as mulheres indígenas ser compreendida a partir de suas especificidades, considerando que elas estão desproporcionalmente expostas a outros fatores, também geradores de violência, como o sistema prisional indígena. Além das questões culturais envolvidas na questão da denúncia e da aplicação de uma legislação não indígena, as mulheres indígenas agredidas tornam-se vítimas

duas vezes, na medida em que vão presas junto com o agressor, especificidades que também lhe conferem, por certo, uma situação de maior vulnerabilidade.

*Um exemplo, uma negra, ela simplesmente vai na delegacia da mulher e faz ocorrência, com a lei do branco. Já pra nós é diferente, nós, nem pensar... se tu tá dentro da aldeia, tu não pode nem pensar ir lá na lei do branco. Tu tem que levar pro capitão que eles vão avisar o teu pai, e, geralmente, tu paga junto, além de tu ser vítima, por exemplo, de agressão, tu é vítima outra vez das próprias lideranças da comunidade porque geralmente tu vai presa junto com o agressor. (ARITANA, 2020 – entrevista).*

Ora, é a contribuição biopolítica dos dados estatísticos é exatamente esta, a possibilidade do “desenvolvimento de políticas públicas para o enfrentamento das altas taxas de violência, portanto, não pode prescindir de um olhar sobre o racismo e a discriminação e como estes fatores afetam desigualmente as mulheres”, segundo bem enfatiza Cerqueira *et al* (2021, p. 40), no Atlas da Violência 2021. Ao fim e ao cabo, entendo que há que se avançar, ampliando esse olhar, de forma que seja possível alcançar as mulheres indígenas, também pertencentes ao gênero feminino, que também têm seus corpos e suas mentes desrespeitados, resgatando o que bem lembra Colling (2018).

Atualmente, os direitos das mulheres indígenas são protegidos pela Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, pela Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas, por Pactos Internacionais, Tratados de Direitos Humanos. Além disso, leis mais igualitárias vêm sendo instituídas no Brasil, no sentido de garantir os direitos das mulheres, inclusive, indígenas, conforme mencionado anteriormente, ainda que muito recentemente, considerando o lapso temporal de pouco mais de 30 anos, desde a redemocratização, abrindo as portas do país para a cidadania.

Entretanto, é preciso enfatizar que apesar desse progresso feito com as estruturas internacionais de direitos humanos, adoção de políticas nacionais, legislação e estabelecimento de instituições dedicadas nos países membros das Nações Unidas, de acordo com Anastasia Divinskaya, representante da ONU Mulheres Brasil, em seu discurso audiência pública “Violações e Violências contra as Mulheres Indígenas no Brasil”, ocorrida em 9 de setembro de 2021, em meio a 2ª Marcha das Mulheres Indígenas, em Brasília, “a atenção sistemática global à vulnerabilidade específica das mulheres indígenas tem permanecido limitada em relação à escala dos abusos contra elas” (ONU MULHERES, 2021). Com efeito,

Nem no Brasil nem globalmente, ao aplicar instrumentos internacionais de direitos humanos na formulação e implementação de políticas e leis nacionais, não houve foco suficiente no nexos entre direitos individuais e coletivos, nem em como as formas intersetoriais de discriminação e vulnerabilidade contribuem para violações e abusos contínuos dos direitos das mulheres indígenas. Isso criou uma lacuna que tem contribuído para o progresso limitado contínuo na conquista da igualdade, respeito e proteção dos direitos, assim como a impunidade generalizada em relação aos direitos das mulheres e meninas indígenas. (ONU MULHERES, 2021).

Vulnerabilidade que alcança meninas indígenas, como aponta a referida representante da ONU Mulheres. Desse modo, não há como não trazer para este texto o impacto das mortes violentas das duas meninas indígenas, Daiane Griá Sales, no Rio Grande do Sul, e Raíssa da Silva Cabreira, no Mato Grosso do Sul, ocorridas em 2021<sup>41</sup>, crueldades que integram o contexto da violência de gênero contra as mulheres, caracterizadas como feminicídios de mulheres indígenas, nas palavras da antropóloga Joziléia Kaingang, integrante da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA (Telia NEGRÃO, 2021).

Segundo destaca Tozze (2021), esses crimes evidenciam a necessidade de tomar medidas urgentes para combater a violência de gênero contra meninas e mulheres indígenas, acendendo essa discussão entre lideranças, ativistas e parlamentares, sobretudo, diante da subnotificação dos dados nacionais sobre os feminicídios indígenas, considerando o fato de que muitas não são identificadas por suas etnias nos boletins de ocorrência. Essa falta de dados, conforme destacado anteriormente, acaba por dificultar a formulação de políticas públicas.

Nesse sentido, a deputada Joenia Wapichana, única voz indígena no Congresso Nacional e uma das mulheres promotoras da audiência pública que aconteceu ano passado, já referenciada neste texto em um momento anterior, na qual se trouxe para o debate a dupla

---

<sup>41</sup> “Daiane foi encontrada em 4 de agosto, no interior de uma lavoura próxima à Reserva Indígena do Guarita, em Redentora, município onde vivia. Desaparecida desde 31 de julho, foi achada sem vida, sem roupas e com corpo dilacerado. O corpo estava em tal estado a ponto de não ser possível identificar se os danos foram cometidos por homens ou animais. A hipótese é de que teria sofrido violência sexual. Dois suspeitos foram presos e, segundo o Ministério Público do estado, os homens não são indígenas, o que adiciona conotação racial ao crime. Em 9 de agosto, o corpo de Raíssa foi encontrado em uma pedreira desativada, próximo da aldeia de Bororó, em Dourados (MS). A menina teria sofrido estupro coletivo por membros da própria comunidade. Arrastada de casa, teria sido forçada a ingerir bebida alcoólica e chegou a desmaiar. Após gritar continuamente por ajuda, seu tio escutou os apelos, mas ao invés de socorrê-la, teria se juntado ao grupo. No fim dos abusos, ao dizer que iria denunciá-los, foi atirada de um penhasco de aproximadamente 20 metros de altura. Cinco suspeitos foram identificados. Três adolescentes foram internados em uma unidade socioeducativa e dois adultos encaminhados para o presídio estadual de Dourados. O tio Elinho Arálavo, de 33 anos, confessou à polícia e admitiu abusar da garota desde que ela tinha 5. Dias depois foi encontrado morto no presídio estadual de Dourados. O boletim de ocorrência diz suicídio.” Disponível em: <<https://revistamarieclaire.globo.com/Mulheres-do-Mundo/noticia/2021/08/invisivel-aos-olhos-femicidios-de-indigenas-escancaram-um-brasil-negligente.html>>. Acesso em: 3 jul. 2022.

discriminação, étnica e de gênero, que vitimam as mulheres indígenas brasileiras, logo em seguida dos assassinatos das meninas indígenas, chama a atenção para essa falta de dados específicos da violência contra as mulheres indígenas, seja a étnica ou de gênero. Ressalta, ainda, a parlamentar a intensificação de violências contra os povos indígenas que vem ocorrendo, especificamente contra as mulheres indígenas, afirmando que as mulheres são as mais impactadas nas invasões contra as terras e territórios indígenas, as primeiras que sofrem diretamente, porque, de fato, elas são as responsáveis, na maioria das vezes, pelo cuidado da terra, recursos naturais e acesso direto à água e ao solo (Lara HAJE, 2021).

É o que ratificam outras duas das lideranças indígenas reunidas naquela mesma audiência pública. Elisângela Baré, da ANMIGA, ressaltando que são as mulheres indígenas quem têm papel relevante e estratégico na conservação da biodiversidade e dos recursos naturais do país. Da mesma forma, Maria Betania Mota de Jesus, Secretária do Movimento de Mulheres Indígenas de Roraima, atenta para o fato de que são as mulheres dos povos indígenas desse estado, por exemplo, que ficam na linha de frente, na defesa de seu território, enfrentando as invasões de garimpeiros (HAJE, 2021). Invasões essas também parte da colonialidade de poder, agravada pela razão neoliberal que impera no Brasil, ambas mantendo-se vivas com o passar dos tempos.

## **2.2 As marcas da violência para além dos corpos**

Fideles e Gibram (2018, p. 11), em seu trabalho, que busca problematizar práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas, explorando questões de gênero associadas a questões históricas, entre os Kaingang, mas que, por certo, cabem a outras etnias, destacam que “os estupros não apenas físicos, mas mentais e existenciais pelos quais passaram as mulheres são formas de expropriação similares às invasões territoriais que fragmentaram a experiência indígena”. Quer dizer, “as violências imputadas às mulheres Kaingang hoje são resquícios das atrocidades cometidas por estruturas de poder colonial”, explicam as referidas autoras (2018, p. 11).

Nesse viés, Pietra Apurinã, antropóloga e arte-educadora que desenvolve uma pesquisa de doutorado sobre a antropologia da violência e a situação de mulheres indígenas na Universidade Federal Fluminense – UFF, afirma que hoje se tem uma herança de uma violência que data de mais de 500 anos, sendo importante lembrar que as mulheres indígenas sempre

foram violadas: pelos bandeirantes, colonizadores, jesuítas, conforme mencionado previamente (TOZZE, 2021). Joenia Wapichana também relaciona essa violência ao que chamou de tentativa de genocídio contra os/as indígenas de mais de 500 anos, à luta histórica pela terra, cultura e modo de viver, refletida numa civilização que, além de ver os povos indígenas como parte do passado, agora, quer acabar com as futuras gerações, referindo-se às meninas assassinadas (NEGRÃO, 2021).

Quanto a essas estruturas de poder colonial que há tanto tempo violam os direitos indígenas, invadindo seus territórios, violentando mulheres, seus corpos, Fideles e Gibram (2018, p. 11) apresentam uma interessante discussão, apontando que “essas violências também estão ligadas intrinsecamente à invasão de valores morais brancos”. Quer dizer “afirmações errôneas que mencionam os estupros, estupros coletivos e outras formas de violência imputada às mulheres como práticas culturais tradicionais” são proferidas pelos próprios indígenas, crença que provém, por certo, de “uma ética branca cristã, também imputada aos poucos, como sabemos, pelo colonialismo”. (*Ibid.*, 2018, p. 12).

As referidas autoras (2018, p. 11) destacam a justificativa que se costuma dar para os estupros: “mulheres estarem andando sozinhas pela noite ou estarem embriagadas”, exatamente o que ocorre no “mundo dos brancos”, em que a culpa recai sobre os ombros das mulheres, “pela violenta perspectiva machista disseminada entre os não indígenas”, no que diz respeito às mulheres sem marido, por exemplo, realidade manifesta dessa transformação que sofre a moralidade indígena. As mulheres não eram privadas de andarem sozinhas ou de se embriagarem, da mesma forma que as mulheres sem marido costumavam ser muito valorizadas, por serem mulheres fortes, mulheres que iam para a guerra com os homens.

Hoje, são “subjugadas por preconceitos moralizantes acerca de suas escolhas de viverem sem marido e preferirem criar seus filhos sozinhas” (*Ibid.*, p. 12), bem como sobre as roupas que usam, sua opção por casar ou não, ter filhos ou não, trabalhar fora ou não, justificando não apenas as violências físicas praticadas contra a mulher, mas, sobretudo, o direito de controlar seus corpos, dizendo o que devem ou não fazer, mesmo que por meio de violência, seja ela qual for. Toda a violência contra a mulher, refletida na forma de um abuso físico, sexual, emocional, digital, financeiro terão como base uma sociedade cujos preceitos, patriarcais e misóginos, naturalizam-na, quando não a incentivam (Bruna de LARA, 2015).

Trago aqui a narrativa de uma das minhas interlocutoras, que relata uma experiência de assédio vivenciada em seu local de trabalho em determinado momento de sua vida, a qual vai ao encontro dessa ideia de práticas culturais, possivelmente, provenientes de uma ética branca

cristã colonial, que se reflete numa violenta perspectiva machista que insiste em culpar a mulher, seja pelo motivo que for. O relato da acadêmica indígena entrevistada evidencia sua condição de solteira como justificativa para o assédio.

*Eu comecei a trabalhar numa empresa e nessa empresa eu fui assediada. O meu chefe tentou me agarrar, falava umas palavras que eu não gostei. Eu fiquei muito mal, acabei abandonando a empresa. Aí, eu tive a orientação de uma advogada para ir procurar o dono da empresa. Quando eu fui conversar com ele, ele disse que eu era solteira, que ele tinha direito de estar fazendo isso comigo. Eu fiquei impressionada com aquela resposta dele. Aí ele disse: 'a única coisa que eu posso fazer é botar você pra rua, até porque o nosso chefe tem 10 anos de empresa'. Daí, eu fiquei perdida né, não sabia se voltava pra casa da mãe, se continuava procurando trabalho. Eu decidi voltar pra aldeia, e voltei. (ARITANA, 2020 – entrevista).*

Dentro da própria aldeia, no que diz respeito ao sistema prisional indígena, uma das mulheres indígenas universitárias da FURG evidencia o quanto ele próprio representa uma violência contra as mulheres indígenas também, na medida em que as vítimas também vão para as cadeias indígenas, sejam vítimas de violência doméstica, sejam de violência física. Da narrativa da acadêmica indígena infere-se essa culpa atribuída à mulher, reflexo da colonialidade de gênero. Ainda, ratifica-se a ideia da cultura como justificativa para a violência, uma violência, que, portanto, não deve ser exposta ou debatida, um silenciamento e uma intimidação também considerada violência por Maya (2020), não apenas simbólica, mas levando em conta a forma agressiva como se dava, e uma violência que também a subjuga, conforme se percebe já no início de sua fala.

*A violência existe em todo lugar, né, dentro da aldeia, não sei de que forma posso dizer, mas sempre tem, né [...]. Alguns estudantes indígenas mesmo não queriam que falássemos sobre isso aqui dentro da FURG, pra mim isso já é uma violência, fomos tratadas de uma forma bem agressiva por alguns, que não querem ainda que a gente debata. Existe muito nas aldeias, a violência contra a mulher, várias, psicológica, a violência sexual, muitas vezes apanham do marido e ainda, dentro das aldeias, são punidas também pelas lideranças. Não querem que traga pra dentro da universidade. Temos um grupo de mulheres e procuramos abordar sobre a violência contra mulheres. Lá dizem que é cultura. Até, a Aritana no seu TCC vai debater sobre isso e tem um e outro que diz 'não, tu não vai poder falar desse assunto porque os caciques não vão aceitar', porque isso e aquilo, sabe, te intimidando. Não dá. Lá na aldeia, quando eu era criança, eu lembro que tinha muitos os casos, o homem aprontava e a mulher era punida junto, na lei interna. (MAYA, 2020 – entrevista).*

Kaingang (2015, p. 141) destaca o alcoolismo nessa ceara dos efeitos do colonialismo, evidenciando uma percepção feminina indígena de algo que “fragiliza o movimento e faz das mulheres lideranças conscientes do papel que terão que representar para que possamos demarcar e usufruir melhor dos nossos territórios”. Com efeito, “tem muitas coisas que nós já perdemos por causa dos invasores de nossas terras, e nós mulheres tomamos uma decisão, que o que estava nos destruindo era o alcoolismo”, de modo que “a nossa organização cresce na luta pela vida, na autossustentabilidade, no combate ao alcoolismo nas comunidades indígenas e contra a violência familiar”. (SACCHI *apud* KAINGANG, 2015, p. 142).

Rosângela Faustino, Simone Novak e Vanessa Lança (2010) evidenciam que a violência doméstica, de fato, tem alcançado as sociedades indígenas, muito em decorrência de problemas financeiros que estariam levando os homens a perambular nas cidades próximas a procura de oportunidades, favorecendo o aumento dos índices de alcoolismo entre eles. Quer dizer, as mulheres acabam penalizadas também por essas situações, que redobram suas responsabilidades no sustento da família, além de muitas vezes transformá-las em vítimas de violência dos companheiros embriagados e sem perspectivas de trabalho.

Fanny Delgado e Colombia Enríquez (2010) apontam que o abuso de álcool gera o abuso físico e verbal entre gêneros e gerações, além de aumentar e agravar problemas de relacionamento e sobrevivência, maus tratos esses acentuados em relação a certos grupos da comunidade – mulheres, idosos, meninos e meninas, sendo as mulheres um dos grupos mais afetados. “Isso reflete um problema comum a muitos grupos humanos, amplamente documentado: a violência contra as mulheres é uma manifestação de relações de poder historicamente desiguais entre homens e mulheres”. (*Ibid.*, p. 448-449).

Colling (2018, p. 58) destaca que “o crack e o alcoolismo têm sido apontados como motivo fundamental da violência nas aldeias”. Ainda que “o movimento pelas causas gerais dos povos indígenas no Brasil ainda é a luta maior e mais relevante, mas especificidades femininas como estupro e violência de gênero também são importantes”. (COLLING, 2018, p. 58)

O Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2020, do Conselho Indigenista Missionário traz “o uso excessivo de bebida alcoólica funcionando como um gatilho de motivação dos agressores aos ataques”. Para além do problema da subnotificação tratada anteriormente, assim como do fato de familiares serem os próprios criminosos, o referido Relatório cita dois episódios, em que ambos os agressores estavam alcoolizados, sendo “uma

criança, no Acre, que era recorrentemente abusada pelo pai, e uma senhora, em Mato Grosso do Sul, que foi agredida e violentada pelo filho adolescente”. (CIMI, 2020, p. 175).

Ainda sobre a mulher violentada, Colling (2020b, p. 176) ratifica essa ideia de que ela é sempre culpada porque “provocou seu algoz: ou usando roupa provocativa, ou pintando os lábios de vermelho, ou andando na rua em hora e lugar não apropriados para indivíduos do sexo feminino”. Trata-se de um grande mito recorrente na sociedade e que contribui para a naturalização da violência contra as mulheres, pois a sociedade continua encarando como aceitável a ideia de que a mulher provoca seus agressores pela vestimenta ou pelo comportamento.

É o que aconteceu no caso da menina indígena estuprada e morta no Rio Grande do Sul, no ano passado, conforme Negrão (2021), que apresenta algumas falas de mulheres indígenas, adultas e as jovens, algumas amigas, colegas de escola, outras mães, tias, todas indignadas com a tentativa de culpabilizar a própria vítima pela sua morte, argumentando que todas as meninas têm o direito de se divertir. Quer dizer, o fato de ter aceitado uma carona e de embriagada a torna culpada do crime (CIMI, 2021)<sup>42</sup>.

Para além da culpabilização da mulher não indígena que atravessa a mulher indígena, Tozze (2021) evidencia o quanto essas mulheres também são desacreditadas e sofrem violência institucional nas delegacias, com o agravante do paradoxo que as interpela diante da possibilidade de prejudicar algum parente, prevalecendo o ser indígena ao ser mulher indígena, questão já discutida em outro momento desta escrita. Interessante o que relata uma das entrevistadas do referido autor<sup>43</sup> sobre a primeira vez que conseguiu falar sobre os abusos dos quais foi vítima ter sido numa roda de conversa na universidade em que estuda, evidenciando, com efeito, o que necessário e importante é este novo espaço para as mulheres indígenas que é a universidade, nesse torna-se visível, nesse ganhar voz, tese que venho construindo ao logo da pesquisa.

---

<sup>42</sup> O Ministério Público denunciou o homem de 33 anos acusado de estuprar e matar por asfixia a jovem indígena, acusando-o pelos crimes de estupro de vulnerável e homicídio com seis qualificadoras (meio cruel, motivo torpe, dissimulação, recurso que dificultou a defesa da vítima, para assegurar a ocultação de outro crime e feminicídio). Segundo o promotor do caso, o denunciado conduzia o carro pela localidade, ciente de que haveriam alguns bailes ali, naquela noite, oferecendo carona a jovens indígenas que se movimentavam a pé pelas imediações. A vítima teria aceitado a carona, sendo conduzida até o local do crime, aonde, embriagada excessivamente, sem poder resistir, foi estuprada, estrangulada e morta. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2021/10/ministerio-publico-denuncia-homem-por-estupro-e-morte-da-adolescente-indigena-daiane-Kaingang/>>. Acesso em: 30 jun. 2022.

<sup>43</sup> Trata-se de uma reportagem da Revista Marie Claire, que conversou com mulheres das reservas afetadas, especialistas e autoridades locais, no que diz respeito aos assassinatos das meninas indígenas em agosto de 2021. Disponível em: <<https://revistamarieclaire.globo.com/Mulheres-do-Mundo/noticia/2021/08/invisivel-aos-olhos-femicidios-de-indigenas-escancaram-um-brasil-negligente.html>>. Acesso em: 3 jul. 2022.

Enfim, a jovem indígena entrevistada argumenta que ficou um longo período em silêncio, por medo, vergonha e descrença nas autoridades, lembrando que certa vez, após sofrer uma tentativa de estupro por um primo, tentou ir até a delegacia denunciar, mas lá foi desacreditada, por não ter provas, sequer hematomas. É o que destaca também uma conselheira tutelar com quem conversou Tozze (2021), relatando que muitas denúncias de violência acabam ocorrendo através do Conselho Tutelar, de modo que a recusa em denunciar está, comumente, ligada à violência institucional que as mulheres sofrem nas delegacias, espaços que não contam com alguém com quem possam se identificar, mas aonde a polícia atua como um instrumento de opressão, questionando as vítimas de estupro ou qualquer outro tipo de violência, quando chegam a sair de dentro da comunidade para pedir ajuda, do por que não terem gritaram, ou insinuando que na idade em que se encontram, já sabem o que querem.

Esse tipo de desdém também se dá nos casos de violência envolvendo mulheres não indígenas. Colling (2020b) lembra o importante incremento que foi a implementação das Delegacias Especiais para Atendimento de Mulheres Vítimas de Violência, em meados da década de 1980, na luta contra a impunidade dos agressores. Isso porque, incontáveis vezes, a “polícia transformava o interrogatório das vítimas numa verdadeira tortura, desconfiando da inocência da mulher e até manifestando certa cumplicidade com o comportamento do agressor”. Com efeito, “as raras queixas, as dificuldades de prova e a estigmatização da vítima sempre foram componentes que transformaram o crime da violação feminina em assunto doméstico e pessoal”. (*Ibid.*, p. 187).

Ainda no que tange a esses possíveis resquícios de uma cultura branca que invade os territórios indígenas, destaco um fato que se repete e se evidencia nos casos de violência contra mulheres indígenas ou não, qual seja, a proximidade entre a vítima e seus abusadores, exatamente como no caso da menina indígena assassinada em Minas Gerais, cujo assassino foi identificado como seu tio. Segundo o Relatório Violência Contra os Povos Indígenas do CIMI (2020, p. 175), “assim como ocorre entre não indígenas, diversos estudos sobre o tema apontam que 80% dos agressores sexuais de crianças e adolescentes é algum familiar ou alguém próximo da família”. Com efeito, nos crimes sexuais praticados contra menores, o abusador costuma ser, na maioria dos casos, alguém inserido no contexto familiar ou social da vítima, (Cecília MELLO; Flávia AMORIM; Flávia ABBOUD, 2021).

Colling (2018, p. 40) destaca que a ocorrência de casos de violência contra as mulheres é “muito maior dentro de casa do que no mundo público, o que demonstra como é importante dar destaque ao problema da violência doméstica em nível mundial e encará-la como uma questão

primordial de saúde pública”. Para além do reconhecimento da autonomia dos povos indígenas, suas singularidades, o relativismo cultural, segundo aponta a historiadora (2018), tem-se a violência contra as mulheres, antes de tudo, uma questão de direitos humanos, pois as mulheres indígenas “sofrem violências cruéis dentro e fora de suas aldeias. São discriminadas, desqualificadas e violentadas por serem mulheres, pobres (na lógica do capitalismo) e por serem vulneráveis como parte de uma população discriminada e desrespeitada em seu conjunto.” (*Ibid.*, p. 58).

Anastasia Divinskaya, nesse sentido, destaca que as violências e violações envolvendo mulheres e meninas indígenas não devem ser consideradas isoladamente, tendo em vista as suas vulnerabilidades como membros de comunidades indígenas, devendo serem consideradas no contexto das violações dos direitos humanos. Ressalta, ainda, a representante da ONU Mulheres Brasil, nesse amplo e complexo espectro de violações e abusos dos direitos humanos experimentado pelas as mulheres indígenas, dentre as múltiplas e interseccionais formas de discriminação e marginalização que atingem essas mulheres, aquelas baseadas no gênero, origem étnica, circunstâncias socioeconômicas, além das violações históricas e contemporâneas dos direitos à autodeterminação dos povos indígenas (ONU, 2021).

Nesse viés, cabe destacar algumas das demandas do projeto *Voz das Mulheres Indígenas*<sup>44</sup>, implementado pela ONU Mulheres em cooperação com a Embaixada da Noruega, considerando o eixo *Violação dos direitos das mulheres indígenas*:

---

<sup>44</sup> O Projeto *Voz das Mulheres Indígenas* nasceu entre indígenas defensoras dos direitos humanos, presentes em um evento no Mato Grosso do Sul, finalizando um projeto da ONU Mulheres de enfrentamento à violência contra as mulheres. Baseadas na proposta inicial de constituir um coletivo de amplitude nacional, as indígenas em diálogo com a ONU Mulheres demandaram apoio para esse processo de articulação. Assim, em 2014, foi construída a proposta de incentivar a criação de uma agenda nacional comum de mulheres indígenas brasileiras, a partir da escuta do maior número de indígenas possível, realizando um diagnóstico e sistematizando uma proposta de agenda comum. Disponível em: <[https://www.vozdasmulheresindigenas.org.br/a\\_iniciativa.php](https://www.vozdasmulheresindigenas.org.br/a_iniciativa.php)>. Acesso em: 28 jun. 2022. Ao apoiar a construção de espaços internos de tomada de decisão constituídos exclusivamente por mulheres indígenas, o Projeto permitiu que, durante um ano e meio, um grupo de mulheres líderes coletassem informações em comunidades indígenas por todo o Brasil e constituíssem, pela primeira vez, uma pauta nacional comum das mulheres indígenas brasileiras. Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/mulheres-indigenas/>>. Acesso em: 28 jun. 2022. A pauta nacional se constitui em um documento vivo, que está em contínua construção e atualização, refletindo as demandas comuns das diversas mulheres indígenas brasileiras, tendo alcançado até o momento 104 da diversidade de 305 povos, que conta com aproximadamente 448 mil mulheres indígenas vivendo hoje no Brasil, conforme o último Censo. Disponível em: <[http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2018/06/PT\\_Livreto\\_MulheresIndigenas\\_01.pdf](http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2018/06/PT_Livreto_MulheresIndigenas_01.pdf)>. Acesso em: 28 jun. 2022

- Combate à violência doméstica, física, psicológica e moral;
- Ausência de atendimento e acompanhamento; dificuldade em fazer as denúncias; despreparo municipal: do Conselho Tutelar, Conselho de Mulheres, Departamento de Mulheres, Delegacias no atendimento as mulheres indígenas; ausência de proteção as vítimas, em casos como: estupros em mulheres e crianças nas aldeias;
- Garantia ao acesso no sistema judiciário, e direito à justiça;
- Dificuldade em ter acesso às informações para fazer denúncias;
- Ausência de responsabilidade do governo em relação as violações de direitos das mulheres indígenas;
- Reconhecimento e valorização das mulheres indígenas “respeito por ser mulher”. (ONU, 2018)<sup>45</sup>.

O referido Projeto representa uma evolução inédita na construção da voz política das mulheres indígenas, cada vez mais atuante nos processos internacionais, fazendo valer os direitos dos povos indígenas e das mulheres indígenas em particular. Tido como um marco para os direitos humanos das mulheres indígenas no Brasil, o projeto *Voz das Mulheres Indígenas* objetiva fomentar o empoderamento, a mobilização social e a participação política de mulheres indígenas de mais de uma centena de etnias no Brasil, fortalecendo a atuação de mulheres indígenas em espaços de decisão dentro e fora de suas comunidades (VOZ DAS MULHERES INDÍGENAS, 2018).

### 2.3 Uma violência naturalizada historicamente

Oliveira (2020) resgata o contexto patriarcal e machista em que se criou a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789<sup>46</sup>, que trazia apenas os direitos do homem, sem mencionar os da mulher. Ainda, interessante o que destaca a autora (2020), acerca do limitado acesso da mulher à participação na esfera pública, sendo que na França, no período de 1795, durante a Revolução Francesa, as mulheres foram proibidas de se reunir em um número maior

---

<sup>45</sup> Pauta Nacional das Mulheres Indígenas. **Voz das Mulheres Indígenas**. 2018. Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2018/06/PAUTA-Mulheres-indigenas-1.pdf>>. Acesso em: 28 jun. 2022.

<sup>46</sup> Interessante destacar tratar-se dos “primórdios da luta pelo reconhecimento dos direitos da mulher, na França, à época da Revolução Francesa, período marcado por ideais de liberdade, igualdade e fraternidade”, quando a dramaturga antiescravagista Olympe de Gouges ganhou destaque pela “resposta a sua indignação da exclusão dos direitos das mulheres na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, ao editar a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã em 1791, segundo a qual, “a mulher nasce livre e permanece igual ao homem em direitos’ (artigo 1º)”. Essa inversão da linguagem da Declaração oficial, ainda que não choque nos dias atuais, certamente chocou à época (Katiany OLIVEIRA, 2020, p. 23-24).

que cinco. Isso porque “o mundo masculino seria, por natureza, o mundo externo, e o feminino, o mundo interno”. (ROUSSEAU *apud* Katiany OLIVEIRA, 2020, p. 24).

Foi somente a Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamada em 1948, que estabeleceu pela primeira vez “a proteção universal dos ‘direitos humanos’ e não apenas dos ‘direitos do homem’”, reconhecendo em seu preâmbulo a “dignidade inerente e os direitos iguais e inalienáveis como direito de todos, homem e mulher, tendo como fundamento a liberdade, a justiça e a paz no mundo”. (*Ibid.*, 2020, p. 26-27).

No Brasil, Colling (2018; 2020) aponta que a violência contra a mulher e a sua naturalização vem de longa data. Constitucionalmente, a mulher foi sendo tratada como um quase nada, o que se reflete, por exemplo, nas Ordenações Filipinas, que permitia desde o castigo até o assassinato da mulher, nas palavras da referenciada autora, e o posterior Código Civil de 1916, segundo o qual, o marido era o chefe do casamento, que inclusive poderia ser anulado caso a mulher já tivesse sido ‘deflorada’ (BRASIL, 1916).

Cabe destacar o Código de Napoleão, implementado em 1804, inspirador do brasileiro e de tantos outros do ocidente, que “colocou em posições desiguais os consortes – o marido, protetor e administrador; a mulher, protegida e incapaz”, determinando “por mais de um século a subordinação privada das mulheres e influiu decisivamente na negação da sua cidadania política”, fortalecendo a ideia de que a mulher é propriedade do marido, conforme assinala Colling (2018, p. 45). Assim, segundo a referida historiadora (2020, p. 178) o código brasileiro, instituído em 1917, “inaugura o conceito de honra, sexualmente localizado, sendo o homem seu legitimador, uma vez que a honra é atribuída pela sua ausência, por meio da virgindade, ou pela presença, com o casamento”, de modo que, estando a honra localizada no corpo da mulher, “em caso de qualquer ato ou desconfiança, o homem limpava sua honra exterminando o corpo da mulher”. (*Id.*, 2018, p. 46). Com efeito,

os crimes em defesa da honra são perpetrados e justificados tendo como base esses códigos. O princípio cristão ‘não matarás’ não parece aplicar-se aos que assassinam suas esposas e companheiras. Essa decisão perpetua uma cultura de impunidades a agressões e assassinatos de esposas e amantes, por parte de seus maridos e companheiros, e causa perplexidade e indignação. Matavam em nome do desprezo pela mulher e eram absolvidos em nome da “honra”, calcada nesse mesmo desprezo. A tese jurídica da legítima defesa da honra deixou milhares de criminosos em liberdade, numa demonstração da conivência do Estado com a violência doméstica e da persistência de uma hierarquia sexual. (COLLING, 2018, p. 46).

De acordo com Colling (2020b), a violência doméstica configura-se como um dos crimes mais complexos e desafiadores que enfrentam a sociedade brasileira, o Estado e o Direito por acontecer dentro da instituição da família, fora da qual, inclusive, a mulher era invisibilizada e desqualificada para todos os atos da vida comum, célula fundamental à sociedade, na medida em que propicia as relações saudáveis entre seus membros. Além disso, trata-se de um delito que envolve mitos ainda muito presentes na sociedade, inclusive entre as próprias mulheres, como a ideia de que a mulher agredida que continua com o parceiro gosta de apanhar ou que ela provoca seus agressores com suas roupas e/ou pelo comportamento, como já mencionado neste capítulo. Assim, “tabu ancorado na sacralidade do lar e no dito popular de que ‘em briga de marido e mulher não se mete a colher’”, apenas em 2006, “silêncio, mais do que milenar, que encontrou na dicotomia público/privado sua sustentação”, com a instituição da Lei Maria da Penha, “veio à luz a realidade da violência doméstica”. (*Id.*, 2018, p. 41).

Interessante destacar, acerca desses grandes lapsos temporais, que o referido Código de 1916 ainda “determinava a incapacidade feminina para muitos atos do cotidiano, declarando a mulher como relativamente incapaz, ao lado dos menores, loucos e *indígenas*” (COLLING, 2018, p. 44 – grifo meu), nos mesmos moldes lá da primeira Constituição, de 1824, que “excluía uma grande parcela da população brasileira, como mulheres, escravos, *índios*, pobres, assalariados e negros libertos” (*Ibid.*, p. 48 – grifo meu), o que me leva a refletir sobre o que será que representava a *mulher indígena* nesses tempos. Instrumentos legais como esses acabaram tornando-se aliados jurídicos no fortalecimento do sistema patriarcal e suas proposições, que vieram se perpetuando ao longo da história, inclusive, permanecendo muito presente ainda hoje, seja pela sua longevidade, quase um século entre a primeira Constituição e o penúltimo Código Civil, revogado apenas em 2002, seja pelos diversos discursos legitimadores, instalando-se na mente tanto dos homens quanto das mulheres.

E aqui me permito outra reflexão, agora, acerca do paradoxo que é nós<sup>47</sup> mulheres nos subjetivarmos a estes discursos que nos desqualificam, nos violentam, referenciando mais uma vez a frase clássica da escritora francesa Simone de Beauvoir, “o opressor não seria tão forte se não tivesse cúmplices entre os próprios oprimidos”, presente em *O Segundo Sexo*, no sentido do quão fortes se tornam esses discursos dominantes, machistas e patriarcais, especialmente, quando repetidos por mulheres, como a recorrente culpa relegada à mulher que foi violentada

---

<sup>47</sup> Nós, digo, eu, minha mãe, cuja história ou parte dela compartilhei ao introduzir esta escrita, vocês, mulheres que compõem a banca de defesa desta tese, incluindo minha orientadora, demais colegas do grupo de pesquisa, as mulheres indígenas universitárias da FURG, sujeitas desta investigação, e todas as mulheres que já se dobraram de alguma forma a qualquer discurso que imponha verdades às mulheres, mesmo que por meio da violência.

por causa da roupa curta que usou, pela maneira como se comportou, porque bebeu demais. Outras vezes, apenas optamos por não ocupar os lugares para nós previstos, como o casamento e a maternidade. “Frequentemente as mulheres apagam delas mesmas as marcas que adquiriram, dos passos que deram no mundo, como se deixá-las aparecer fosse uma ofensa à ordem. Esse apagar de marcas seria uma forma de adesão ao silêncio que a sociedade impõe às mulheres, especialmente no mundo público. (PERROT *apud* Ana COLLING e Ary CAVALCANTI JUNIOR, 2021, p. 68).

Cabe trazer aqui o que acontece dentro do Coletivo de Mulheres Indígenas Xondarias, criado pelas mulheres indígenas universitárias, em meio aos desmandes dos homens universitário indígenas, que insistiam em silenciá-las. Algumas estudantes indígenas da FURG subjetivam-se a esses discursos machistas que invisibilizam as mulheres. Segundo Maya (2020), *são poucas que estão no Coletivo, para muitas tanto faz, sabe, elas têm o mesmo pensamento que os homens, sabe [...], não são todas não que abraçam a nossa ideia.*

Para além da culpabilização, a naturalização da violência contra a mulher indígena é tida como parte da sua cultura, algo que aparece nesta pesquisa de tese. Muitas vezes, o histórico de violência na família é confundido com a cultura indígena, conforme aponta Tozze (2021), sobre a mãe de uma de suas entrevistadas, a qual sofreu abusos ao longo dos 18 anos de casamento, quando, então, decidiu denunciar, destacando que, depois de oito meses da denúncia, sem resposta, o processo havia sido arquivado, por uma interpretação que justificava a violência denunciada como uma prática cultural.

Cabe destacar os longos anos de um relacionamento abusivo é evidenciado pela experiência narrada por uma das mulheres indígenas universitárias da FURG entrevistadas nesta pesquisa, contribuem para a naturalização da violência. Ela diz: *eu consegui segurar esse casamento por 12 anos, era uma coisa que eu não queria, entrei duas vezes em depressão. Depois, com ajuda de psicólogo, psiquiatra [...] eu criei coragem de largar essa vida.* (ARITANA, 2020 – entrevista). Trata-se de uma violência que não ocorre apenas no contexto indígena, conforme relata outra acadêmica entrevistada nesta pesquisa, não configurando, portanto, como uma prática cultural desse povo especificamente, mas fortalecendo a cultura da violência, enquanto prática cultural do patriarcado.

*Eu com 16 anos também sofri agressão física, mas diferente da minha mãe, eu já tinha a Maria da Penha. Só que o curioso, o que me abriu mais a mente foi que não foi por indígena, foi por homem branco. Então pra mim não importa se ele é homem indígena, se ele é homem branco, se for pra ele ser machista, não ter respeito pela mulher, ele vai ser assim. A cultura não justifica nada, é tudo questão da criação e da pessoa, sabe. Então, quando eu me deparei com isso, eu pensei, não, não é só uma questão do indígena sabe... a minha mãe quis me tirar de uma aldeia indígena pra eu não sofrer essas coisas, mesmo assim ela não conseguiu que eu não sofresse, e a culpa não é dela, a culpa é dos homens, da nossa sociedade [...]. Eu era muito nova, minha mãe não tinha muito estudo, não sabia muito bem aonde ir, tinha medo de ir na polícia fazer o boletim de ocorrência, a gente tinha receio, só que quando... assim, não dava mais, não tinha mais o que fazer, a gente resolveu ir, sabe. Hoje em dia, com a cabeça que eu tenho, hoje, com os ensinamentos, tudo que eu tenho, hoje, jamais ia chegar nesse ponto que chegou. (NIARA, 2020 – entrevista).*

Ainda, Tozze (2021) apresenta relatos que evidenciam uma violência continuada contra meninas e mulheres nas comunidades indígenas, como ressalta uma professora da menina Kaingang assassinada, em 2021, tratar-se, esse crime, do segundo caso de estupro coletivo na família, sendo que sua irmã mais velha foi violentada aos 14 anos. A questão é que violência continuada não é cultura, o que ratifica a antropóloga e arte-educadora Pietra Dolamita, considerando, inclusive, uma demonstração do racismo contra indígenas esse argumento de que essa violência, a dominação, o machismo, os valores do patriarcado advêm da cultura indígena (TOZZE, 2021).

Por outro lado, segundo Colling (2018), ainda que seja possível reconhecer avanços na prevenção e enfrentamento das situações de discriminação e violência contra as mulheres indígenas no contexto interétnico, envolvendo indígenas e não indígenas, a discriminação e violência contra as mulheres indígenas nas relações conjugais, familiares e intra-étnicas permanece sem solução, diante das dúvidas, interrogações e desinformações que atravessam essas mulheres, considerando a Lei Maria da Penha e todo o auxílio no combate à violência doméstica e familiar que ela veio dar. Uma violência que é realidade entre os/as indígenas, mesmo que não faça parte da cultura desses povos tradicionais.

Isso se reflete na narrativa de uma das alunas indígenas da FURG, sobre a dificuldade de as mulheres indígenas que vivem nas aldeias buscarem abrigo legal fora delas. Seu relato evidencia essa falta de esclarecimento acerca de assuntos que tocam as mulheres, como o desconhecimento de como proceder nos casos de denúncia de violência doméstica ou na busca por pensão alimentícia, por exemplo.

*Como moram na aldeia, não tem uma certa noção de como funciona, tipo, 'vamos sair da aldeia, tá, mas agora eu vou aonde, quem eu tenho que procurar, aonde eu tenho que ir', não é repassado pra elas. Não tem uma autoridade que vá dentro das aldeias indígenas explicar ou conversar, com as próprias lideranças. Não tem nada disso, então, eu acho que nessa questão, as mulheres indígenas são muito desamparadas ainda. [...] Tem também a questão da pensão alimentícia para as crianças, isso é uma coisa que, tipo, elas não vão atrás, porque elas são acostumadas. Ah, por exemplo, se separou, o marido sumiu, a família cuida, a família cria, já vem da cultura deles, assim, sabe. É muito pouco, assim, as mulheres indígenas que eu conheço que vão pra legislação dos brancos, que vão procurar saber dos seus direitos e dos seus filhos, enfim, que vão atrás de uma pensão porque não tem, geralmente, não tem. Vem tudo das desigualdades que tem. Tem as leis, né, mas pra quem vão ser aplicadas essas leis? Será que é pra todo mundo mesmo? São questões que a gente tem de pensar nisso. (NIARA, 2020 – entrevista).*

Por certo, há esta contradição no denunciar seus maridos, filhos, parentes, de uma forma geral, a uma legislação não indígena, como já evidenciado nesta pesquisa. Contudo, nessa mesma direção, Colling (2018, p. 59) acrescenta outro aspecto, fundamental, acerca da vulnerabilidade das mulheres indígenas em relação à violência e a complexidade que uma denúncia implica: a própria questão da terra. A possibilidade de serem tiradas das suas casas, dos seus territórios de convívio, sendo levadas para as tais casas de abrigo, fora do seu lar, caso façam a denúncia de que foram vítimas de violência, tem amedrontado bastante as mulheres indígenas.

As mulheres indígenas têm medo do quanto a aplicação da Lei Maria da Penha pode desestruturar a realidade em que vivem, o que não quer dizer que sejam contra a lei, mas que não se reconhecem nela. Com efeito, trata-se de uma lei que levada ao contexto das aldeias, além de ineficiente, chega a ser problemática (Ana ROSA, 2016).

Não há confiança relação entre a polícia e as lideranças indígenas, mas medo. Daí a ideia de o movimento de mulheres buscar criar mecanismos internos dentro das comunidades, sem precisar acessar um sistema que os/as oprime. Torna-se importante desenvolver grupos de apoio para as mulheres indígenas em situação de violência, fortalecê-las para que impulsionem o movimento de enfrentamento à violência nas aldeias. Hoje já existem cartilhas sobre essa legislação traduzidas para a língua materna dos/das indígenas, mas, há pouco tempo, além de não contemplarem as especificidades indígenas, a lei sequer chegava às aldeias pela falta de tradução (Isabela ALEIXO, 2019).

Assim como a violência doméstica e familiar contra as mulheres indígenas, a falta de informação sobre a Lei Maria da Penha é também uma realidade que constitui essas mulheres.

Ou seja, conforme evidencia Rosa (2016), tanto pela falta de acesso à informação quanto pela dificuldade, inclusive, geográfica, considerando que a maioria das aldeias estão distantes dos locais que recebem as denúncias, bem como por essa complexidade que existe quando se trata de uma sociedade que tem uma organização própria, diferente das cidades, a Lei Maria da Penha não se aplica a realidade de grande parte das mulheres indígenas. Daí algumas das propostas que se tem até então, relativas àquelas demandas trazidas pelo projeto *Voz das Mulheres Indígenas* anteriormente mencionadas, refletindo tal realidade.

- Garantir leis específicas e diferenciadas para a mulher indígena em situações de violência e fornecer às mulheres indígenas capacitações e informações e sobre a rede de atendimento às mulheres em situação de violência doméstica;
- Capacitar as mulheres indígenas para a realização de denúncias de violência doméstica;
- Garantir os serviços de proteção à mulher respeitando a especificidade das mulheres indígenas e o acesso ao sistema de implementação da Lei Maria da Penha;
- Discutir o modelo de aplicação da Lei Maria da Penha nas aldeias e terras indígenas, especialmente no caso de medidas protetivas;
- Levar as informações sobre a Lei Maria da Penha e outros direitos das mulheres aos homens indígenas;
- Fornecer o atendimento das mulheres indígenas em suas próprias línguas no sistema judiciário;
- Combater o racismo institucional nos órgãos públicos;
- Difundir informações às mulheres indígenas sobre os direitos dos povos indígenas e sobre os direitos das mulheres;
- Capacitar as mulheres indígenas para que façam denúncias de violações de direitos às polícias e ao Ministério Público. (ONU, 2018).

O consenso entre as lideranças femininas é de que é necessário aumentar os mecanismos de proteção às mulheres nas comunidades. A Lei Maria da Penha, segundo os relatos, deve ser ampliada e adaptada às condições específicas das indígenas, além de adentrar as aldeias. Um dos pedidos é que haja uma tradutora nas delegacias para assistir indígenas que não falam português. Outra urgência seria a criação de casas de acolhimento para que a vítima não tenha que conviver com o agressor (TOZZE, 2021).

Colling (2018, p. 60-61) argumenta que “as mulheres continuam sendo invisíveis ao indigenismo, assim como o discurso do relativismo cultural tem silenciado os abusos domésticos” sofridos pelas mulheres indígenas há tanto tempo. A igualdade legal alcançada nos dias de hoje “não acaba com a discriminação entre homens e mulheres que tem acompanhado a história da civilização, pois a desigualdade entre os sexos foi historicamente construída”, de modo que “a cultura e as mentalidades incorporaram a violência contra a mulher como algo natural e transformaram a desqualificação do feminino em verdade”. Tem-se com efeito, uma

“herança cruel do patriarcado que ainda está presente no corpo social”. (COLLING, 2018, p. 61).

Uma herança que também recai sobre as mulheres indígenas, violentando seus territórios e seus corpos, colocando-as numa luta que já começa injusta, contra dois algozes, o patriarcado e o colonialismo. Ainda, dificultando mais a realidade dessas mulheres, destaca-se a falta de interesse no uso de tecnologias de governo que favoreçam a produção de políticas públicas para o enfrentamento da violência, considerando que o saber estatístico, por exemplo, está posto. Nesse sentido, a subnotificação dos dados relativos à violência contra as mulheres indígenas evidenciada ao longo deste capítulo é resultado de uma falta de comprometimento que começa lá nas delegacias, no preenchimento dos boletins de ocorrência, quando há a denúncia. Antes disso ainda, faltam mecanismos que informem adequadamente no que consiste a aplicação da Lei Maria da Penha, atentando para as diversidades que circundam a violência doméstica em contextos indígenas.

Evidenciar esses problemas que envolvem as violências vividas por mulheres indígenas, ajudam a impulsionar estudos sobre o tema, cuja escassez de dados vai de encontro ao aumento dos crimes, os quais acabam por ganhar repercussão nacional, devido ao nível de brutalidade, conforme destaca Tozze (2021), ainda que estupro, violência doméstica e feminicídios indígenas permaneçam invisíveis aos olhos da sociedade, seja em razão da não denúncia, da não interferência do Poder Público nas aldeias ou até mesmo do silenciamento de algumas lideranças indígenas. Além disso, Fideles e Gibram (2018) argumentam que fazer emergir essas violências, abrangendo todos esses problemas permite que eles possam ser enxergados, realmente, debatidos, possibilitando se pensar sobre intervenções e melhorias nas políticas públicas de acolhimento, prevenção e enfrentamento à violência contra meninas e mulheres indígenas no Brasil. Instrumentos que possam ser capazes de preservar e garantir-lhes condições básicas de vida, conforme destaca a diretora-executiva do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, Samira Bueno, tornando-as, enfim, livres dessa violência continua a atingi-las (G1, 2022).

Enfim, Ana Colling e Ary Cavalcanti Junior (2021, p. 75) confirmam “a importância do surgimento de estudos que problematizem a história e a presença das mulheres, não como meras espectadoras dos acontecimentos, mas como ativas em todo processo”, sendo nesse sentido que desenvolvi esta pesquisa. Ainda, os referidos autora e o autor (2021) potencializam uma reflexão importante, para além da temática que discorrem, sobre as resistências femininas na ditadura brasileira, salientando o quanto a história das mulheres permanece na clandestinidade,

suas lutas pela democracia e pela liberdade, insurgindo-se contra aquilo que as destrói, como essa violência histórica e naturalizada contra as mulheres indígenas, no caso desta pesquisa, e desconsiderando esse lugar destinado socialmente à mulher, indígena ou não, rompendo os padrões estabelecidos para ambos os dois gêneros. Chamam atenção também para a necessidade de se compreender a história das mulheres conectada ao seu tempo, às sociedades nas quais estavam inseridas, o que possibilitará vislumbrar que “as mulheres sempre estiveram presentes nos mais variados períodos, existindo, resistindo e se ressignificando a cada época”. (PRIORI *apud* COLLING e CAVALCANTI JUNIOR, 2021, p. 75).

Nesse sentido, a seguir trago algumas discussões acerca das mulheres indígenas que neste momento histórico experimentam este novo espaço público da universidade, rompendo com os padrões estabelecidos, reduzidos ao âmbito privado do casamento e da maternidade, considerando a construção da cidadania feminina pública. A mulher indígena universitária, exercendo a sua cidadania pública, quer debater a violência doméstica que acontece contra suas pares dentro das aldeias e o silenciamento masculino potencializa o feminismo indígena, cujas discussões procuro evidenciar nesta próxima seção, juntamente com as noções de interseccionalidade e decolonialidade, fundamentais às lutas e às resistências das mulheres indígenas.

### CAPÍTULO 3 – AS MULHERES INDÍGENAS CIDADÃS

A presença das mulheres indígenas na Universidade evidencia uma cidadania que (re)constitui essas mulheres enquanto sujeitas de si mesmo e as (re)conduz a um espaço de poder político, perdido com o projeto colonial, a colonialidade de gênero, numa domesticação das mulheres reduzida à esfera privada, conforme exposto até aqui, nesta escrita. Só que agora este espaço político é público, de forma que neste capítulo, apresento um apanhado acerca da construção da cidadania feminina pública, desde de sempre atravessada pela função primordial da mulher, a de esposa e mãe, naturalizada pelo discurso masculino. Além disso, trago a esfera pública de sua condição de cidadã possibilitando às mulheres indígenas discordarem desse discurso, engajando-se à luta feminina por uma igualdade de gênero, mesmo que sob um outro viés que não a do feminismo não indígena, considerando todos os aspectos culturais que diferenciam a luta das mulheres indígenas. E, ainda, discorro sobre o necessário olhar da interseccionalidade e da decolonialidade para a visibilidade da luta da mulher indígena.

As ações afirmativas constituem-se como um mecanismo recente de condução de determinadas pessoas à condição de cidadãs, tendo estado por muito tempo à margem da sociedade, como no caso dos povos tradicionais, em especial, as mulheres indígenas da FURG, sujeitas desta pesquisa. Tais políticas públicas são consideradas por elas essenciais para a sua luta, uma vez que lhe possibilitam voz e visibilidade.

O movimento de mulheres indígenas é antigo e remonta à época da colonização europeia, segundo Vandrezza Amante (2019), quando passam a se mobilizar contra a imposição dos modos de vida europeus. Negociadas e mesmo roubadas de suas famílias para servir aos colonizadores, muitas vezes, forçadamente, esposas, cozinheiras, arrumadeiras, agricultoras, artesãs, prostitutas, entre outras funções atribuídas à mulher, as mulheres indígenas vêm lutando e resistindo contra essas imposições, inúmeras vezes em seus próprios cotidianos, e contra as desigualdades, até hoje (*Ibid.*, 2019).

Para Laura Rachid (2020), nascer indígena é significado de resistência, da mesma forma que deveriam ser as palavras força e mulher, as quais acabam caminhando lado a lado, constatação que potencializa uma reflexão importante acerca das mulheres indígenas, palavras, mas não apenas palavras, que unem a resistência ancestral de um povo por seus direitos básicos, como território e respeito, à luta por igualdade e visibilidade das mulheres de suas comunidades. Trata-se de uma luta contra tudo aquilo a que a mulher indígena foi e é submetida, que, de fato, parte do impacto da invasão europeia e de toda a violência e opressão que a acompanharam.

Uma luta indígena que é feminista, segundo Gabriela Trevisan (2018), enquanto movimento que critica o discurso tradicional e masculino, o qual silenciava minorias sociais, como as mulheres e as mulheres indígenas. Tem-se um feminismo indígena que ganha força adentrando o espaço acadêmico, trazendo contrapontos aos discursos hegemônicos, possibilitando um debate importante acerca da normatividade das identidades sexuais e de gênero femininas e masculinas, fortemente presente no contexto indígena, permeado de relações de poder que subjetivam suas mulheres, frente aos brancos, aos líderes, aos maridos, aos pais, aos colegas. Exatamente como destaca Niara (2020), uma das sujeitas desta pesquisa, a respeito da violência machista que insiste em silenciar as mulheres indígenas até hoje e dentro da Universidade, ao argumentar que cultura não é sinônimo de violência, referindo-se ao TCC de uma das acadêmicas indígenas da FURG, que pretende discutir a violência doméstica dentro das aldeias, já mencionado nesta escrita.

### **3.1 A cidadania feminina para além de quatro paredes**

A Constituição Cidadã, concebida durante o processo de redemocratização, ao fim da ditadura militar, institui o Estado democrático de direito, estabelecendo dentre seus fundamentos a cidadania, constituindo, assim, a todos/as brasileiros/as como cidadãos/ãs de direitos (BRASIL, 1988). A Constituição Federal de 1988, inaugura o período de maior democracia da história do Brasil, com o reconhecimento dos direitos e garantias individuais dos/as cidadão/ãs.

É nesse viés que encontramos as sujeitas desta pesquisa, jovens mulheres indígenas universitárias, as quais optam por seguir caminhos de vida diferentes da maioria de suas pares, ancestrais, conterrâneas: o ensino superior. A universidade, “lugar plural de construção de diferentes percepções de mundo e, em razão disso, deve considerar e defender a diversidade e as diferenças como constitutivas das culturas e dos saberes, de forma a fortalecer as identidades do povo brasileiro”, conforme dispõe o Plano de Integridade da FURG, conecta e aproxima essas mulheres a movimentos indígenas regionais e nacionais, a partir dos quais, tornam visíveis e dão voz a si e a todos/as a quem representa (FURG, 2020, p. 15).

A presença crescente de mulheres indígenas, parte de um grupo de atores/as sociais até então ausentes do cenário social e político, conforme aponta Carolina Ramkrapes (2017, p. 11) abre um novo campo de problemas sociais, tornando-se “recursos teóricos para a historiografia,

em especial para os feminismos”, pois “questionam objetos e métodos de uma história tradicional que deixava de lado temas e sujeitos das margens”, nas palavras de Trevisan (2018, p. 161). Nesse sentido, os espaços de atuação das mulheres vêm se diversificando e se multiplicando, especialmente, desde a década de 1970, com a sua entrada e protagonismo em coletivos e movimentos feministas, ONGs e partidos políticos.

No entanto, enfrentar a rigidez desse pensamento hierárquico masculino, seja nos meios acadêmicos, seja no interior do partido político ou da igreja, conforme atestam as experiências de várias militantes feministas, em vários momentos da história, não foi fácil, de modo que a aceitação de “novos conceitos, teorias, críticas, interpretações e questionamentos, especialmente aqueles vindos do feminismo, mesmo nas universidades, teve de ser conquistada a partir de muitos conflitos e disputas”, de acordo com Margareth Rago (2014, p. 3). Conflitos e disputas por direito a espaços de fala como qualquer outro/a cidadão/ã indígena dentro da FURG, não apenas os homens indígenas, pois as mulheres indígenas têm voz e podem e querem falar por elas mesmas.

É o que têm argumentado algumas entrevistadas deste estudo, sobre a inferiorização constante das mulheres indígenas pelos próprios homens indígenas, ao narrarem a dificuldade que têm para serem ouvidas, por exemplo, em qualquer reunião da PRAE com os/as alunos/as indígenas, questionando por que o homem tem que tomar a palavra e falar. A acadêmica indígena Nina (2021) ratifica isso.

*Acho que todas as mulheres indígenas já sofreram algum tipo de preconceito, de machismo dentro da universidade. Eu também já passei por várias situações com os homens porque eles não dão voz pra gente, como eu tinha falado antes. É como se fosse na aldeia, a gente nunca é ouvida, se a gente tenta falar a nossa opinião, a gente tá sempre errada e acho que tudo que acontece de machismo na aldeia acontece na universidade com os homens indígenas eu acho que todas as mulheres já passaram por alguma situação com eles. (NINA, 2021 – entrevista).*

É desse embate que surge um grupo de mulheres indígenas dentro da FURG, separado de um grupo geral de estudantes indígenas que já existia, “afinal, é a partir da luta política que nasce uma linguagem feminista”, nas palavras de Rago (2014, p. 3). Trata-se do Coletivo Xondarias<sup>48</sup>, formado apenas pelas mulheres indígenas da FURG, que surge exatamente da

---

<sup>48</sup> “Termo bastante usado no período recente por lideranças indígenas mulheres. Na etnologia, esse termo sempre apareceu no masculino, associado ao soldado, ao guerreiro que protege. Nas cerimônias de recepção de parentes nas aldeias, são os Xondaro que recebem quem chega, conduzindo ao centro da comunidade para serem cumprimentados pelos demais. E os Xondaro são sempre homens. Temos um coletivo de mulheres indígenas que toma para si a nomenclatura de Xondarias e se colocam neste lugar de guerreiras, neste lugar político de confrontar

necessidade da voz feminina indígena ser ouvida e não apenas a do homem indígena, presente no Coletivo de Estudantes Indígenas da Universidade, organização criada para dar voz à etnia, como um todo.

Ao longo dos dois últimos séculos, a defesa da cidadania política feminina pautava-se pela discussão da igualdade, nas palavras de Colling (2021, p. 72), “sinônimo de justiça e aspiração milenar dos subjugados e excluídos”. Contudo, para uma construção efetiva da cidadania política das mulheres, é preciso ultrapassar esses discursos construídos pelos homens que demonstram uma inferioridade feminina, que reduz a mulher ao seu cativo lugar, o lar, e à sua função, a maternidade, sendo a cidadania construída como modelo masculino. Enclausuradas em casa, sem acesso à educação superior, as mulheres, em especial, as sujeitas desta pesquisa, as mulheres indígenas universitárias, vem lutando para ultrapassar tais desígnios, de uma cultura do feminino, baseada no doméstico e na maternidade, tão fortemente refletida nas culturas dos povos tradicionais.

A inferioridade da mulher indígena frente ao homem indígena se faz, constantemente, presente, seja na aldeia, em que *a mulher deve ficar no canto dela, quando homem tiver falando de assunto dele*, e esse canto é o doméstico, quando se fala que mulher é *para fogão, limpar a casa*, seja na universidade, quando os acadêmicos indígenas moradores da Casa do Estudante *se recusam a limpar, porque isso é coisa de mulher*, restando às acadêmicas indígenas tais atividades comuns a todos/as os/as moradores/as da casa, como relata Niara (2020), uma das mulheres indígenas da FURG. A cidadania da mulher indígena e o seu direito a ser igual ao homem, inserida neste novo espaço, público, o da Universidade, o qual reflete, exatamente, sua condição de cidadã de direitos, como o direito à educação, preconizada em lei, esbarra nas relações domésticas, privadas entre homens e mulheres, pautadas nesses afazeres inerentes à sua condição de mulher, que as fazem estar sempre dando um passo para traz na sua luta por igualdade de direitos.

Esta cidadania para a qual a recente democracia brasileira traz as mulheres indígenas, a partir da Constituição Federal de 1988 e suas diversas políticas públicas inclusivas, como as ações afirmativas, com efeito, é de outra ordem, tamanha magnitude frente ao significado que passa a ter essa presença feminina indígena na Universidade, este espaço público e político, que cumpre sua função social “comprometida com o desenvolvimento de políticas inovadoras voltadas para as necessidades locais, regionais, nacionais e globais, na busca de melhor

---

o externo, de parlamentar, é em si um dado central para compreender as significações acerca de estar no ambiente universitário.” (JESUS, 2022, p. 1).

qualidade de vida” (FURG, 2020). Basta considerarmos o que nos lembra Colling (2021), acerca da participação, aliás, da não participação das mulheres da esfera pública da cidadania, por serem naturalmente destinadas à esfera familiar e privada, com suas virtudes específicas, tendo nascido para os cuidados domésticos, incapazes de autonomia.

Mais que isso, a concessão dos direitos à mulher, sua atuação enquanto cidadã de direitos, como o direito a voto, por exemplo, tido como o “constituinte único na implementação da igualdade”, numa luta que envolveu as mulheres do mundo inteiro, em determinado momento histórico, desagregaria a instituição da família, subvertendo a ordem natural e universal dos sexos, conforme destaca Colling (2021, p. 234). Ainda que exercendo os mesmos direitos políticos que os homens, “ingenuamente acreditando que o direito de participar do sufrágio universal as elevaria à cidadania plena”, na vida privada, entre quatro paredes, as mulheres continuam subordinadas aos maridos, devendo-lhe obediência (*Ibid.*, p. 259).

Quer dizer, esta cidadania política possibilitada com a extensão do voto às mulheres não basta para pôr abaixo “as cadeias de dominação historicamente constituídas” e perpetuadas, pois configura apenas como uma igualdade formal, ou seja, assim o é porque assim a lei estabelece. No entanto, “é letra morta frente às relações plurais e complexas da sociedade”, que não efetiva uma igualdade material, concreta, com resultados, refletida num tratamento mais igual e justo, entre homens e mulheres, “nem no plano individual nem no plano coletivo”, pois, com efeito, as cidadanias política e civil da mulher constituem-se e permeiam-se de forma contraditória (*Ibid.*, p. 235).

É paradoxal a ideia de que o casamento, considerado por muito tempo, a única alternativa honrada para as mulheres, ainda que obstáculo, também por muito tempo, à educação feminina, tido como o ideal supremo da mulher, “era através dele que a mulher se transformava num quase nada”. (*Ibid.*, p. 242). Era a mulher casada a relativamente incapaz, não a solteira, sendo que a tal natureza feminina voltada aos cuidados do lar, à maternidade, “era aplicada constantemente à mulher casada, transformando o contrato do matrimônio no passaporte para a menoridade e a incapacidade feminina”. (*Ibid.*, p. 235).

Colling (2020a, p. 76) considera que “para romper com essa concepção de menoridade da mulher, de sua incapacidade em todos os assuntos que extrapolassem as paredes do ‘sagrado’”, tanto os movimentos de mulheres quanto jornais e associações apoiadores/as reivindicavam educação igualitária, direito voto e cidadania política. Os opositores alegavam que uma educação igualitária entre os sexos destruiria a feminilidade da mulher, desviando-a de seus principais objetivos: o cuidado do lar e a maternidade.

Nesse sentido, é interessante o breve relato de Oliveira (2020, p. 21) realiza sobre o papel da mulher ao longo da história mundial, segundo o qual, na Grécia a mulher ocupava posição equivalente a dos escravos, que executavam trabalhos manuais, extremamente desvalorizados pelo homem livre, adjetivo que, aliás, referia-se à figura masculina: “‘ser livre’ era ser homem e não mulher”. A função primordial da mulher era a reprodução da espécie humana, a subsistência do homem, as funções domésticas, sem acesso à educação intelectual, assim como na civilização romana, em que a mulher também não gozava de direitos iguais aos dos homens, ocupando uma posição socialmente inferior à do homem.

Na Idade Média, as mulheres foram ganhando espaço, participando de assuntos da comunidade, atuando como aprendizes nas corporações de ofícios e, assim, recebendo instrução profissional, podendo ser comerciante ao lado dos maridos ou assumindo suas funções, quando ficavam viúvas ou sozinhas, em razão das guerras, sendo que “tanto na Primeira, quanto na Segunda Guerra Mundial, a mulher participou expressivamente na força de trabalho” conforme destaca a referida autora (2020, p. 22). Quando a mulher começou a trabalhar na indústria, só participava da indústria doméstica, ligada à produção de alimentos, tecelagem, sendo que o trabalho feminino sempre recebia remuneração inferior ao do homem, exatamente como ainda se vê nos tempos atuais. Percebe-se, assim, “as primeiras vozes de contestação feminina”, ainda que não constituídas enquanto um movimento, efetivamente, muito mais, aliás, como um “reflexo da herança de silêncio que recobre a história da mulher”, dirigiam-se, justamente, contra a desigualdade entre homens e mulheres no acesso à educação e ao trabalho, visto que apenas eles tinham esse direito (OLIVEIRA, 2020, p. 23).

Interessante o que destaca Ramkrapes (2017), que a política, a literatura, a medicina, o direito eram áreas consideradas, exclusivamente, masculinas, até o início do século XX, no Brasil, de modo que as mulheres que nelas se arriscassem, eram pressionadas a abandonar seus empreendimentos ou a se submeterem a espaços secundários, a elas concedidos, socialmente, pelos homens, sendo-lhes permitidas ocupações ligadas ao cuidado com o outro, como magistério, enfermagem, secretariado. Assim, era a partir de um ideal de masculinidade que iam se constituindo e preponderando esses discursos que ligavam as mulheres à domesticidade (*Ibid.*, 2017).

Nesse sentido, destaco a narrativa de uma das minhas interlocutoras a respeito do curso escolhido, que seria um curso para homens, e dos questionamentos pelos quais passou, inclusive, por parte de uma outra mulher, sua mãe, a qual, tendo optado pelo ambiente doméstico, que lhe confere proteção, na figura do marido, provedor da casa, teme a opção de

suas filhas, vivendo sozinhas em outra cidade. Para além dos cursos tidos como essenciais para os homens, a estudante indígena universitária relata o quanto é forte essa ideia de que à mulher cabem determinadas profissões, relacionadas ao cuidado, da ordem do doméstico.

*Lugar de mulher é em casa, tem vários comentários acerca disso, de quem devia fazer um curso, por exemplo, eu faço Direito, quem devia fazer o curso de Direito é o homem, então, tipo, isso vem lá de trás, né, não é de agora, as mulheres não indígenas sofrem com isso. Em questão da cultura é mais precário ainda pra mulher fazer um curso ou querer, sei lá, tirar uma habilitação ou até mesmo queria, 'ah, tu é mulher, tu vai morar sozinha, não tem como tu fazer isso', tanto que a gente morava só eu e minha irmã, agora, nesses tempos atrás, e ela pegou e foi lá nos meus pais, com esse negócio da pandemia, 'ah tu vai ficar sozinha, tu vai te como te manter?' Tipo, eu pelo menos, até agora, não tive nenhuma dificuldade em me manter sozinha. Aí, é sempre aquela ideia, né, que tem que ter o homem pra ficar bem [...]. Escutei isso da minha mãe, super protetora porque tem meu pai, sabe, super protegida, porque já mais antigo essas coisas, assim, né [...]. Já sofri preconceito na faculdade, tipo, porque tu é indígena, tu é mulher, tu faz curso de Direito. O preconceito que eu ouvi, sabe, porque já vem de tempos, as gurias, tem a Aritana, a Maya que fazem Direito, agora entrou a Niara e a Ayra, então, tipo tem mais cinco mulheres no caso, seis com a que se formou, e uns meninos que fazem Direito, se eu não me engano, então, em si, o curso de Direito é mais formado por mulheres do que homens. Então, isso pra nós chega ser até bom porque a maioria do pessoal vai pra Medicina, essas coisas assim dos homens, né, então, o preconceito que eu sofri em si na faculdade foi isso porque tu é mulher indígena e porque tu tá no Direito [...]. O curso que se encaixa seria Enfermagem, de acordo com o pessoal da liderança, né, a mulher tem que fazer Enfermagem, a mulher tem que fazer, sei lá, pra ser professora, fazer outros cursos, sabe, menos o Direito e a Medicina, que seria essencial pro homem, né [...]. A gente ouve esse tipo de coisa. eu já ouvi dos dois lados, tipo lá na minha cidade, por exemplo, eu ouvi várias vezes esse tipo de comentário, como do pessoal da liderança, meu pai é liderança com eles lá, né, e eu já ouvi várias vezes meu pai comentando e, tipo, só fico escutando, ele até gosta, sabe, mas eles comentam essas coisas quando ele tá lá. (MOEMA, 2020 – entrevista).*

A educação para as mulheres até passa a ser vista com bons olhos em determinado momento, defendida pelas ideias liberais da época, quando a urbanização e a industrialização surgem alterando o papel da mulher no mundo econômico. A escolha do marido para as filhas pela autoridade paterna diminui e passa a ser importante “preparar boas mães de família, que iriam formar o homem do futuro”, segundo argumenta Colling (2021, p. 241), desviando-se um pouco ou focando-se cada vez mais, neste olhar enviesado, do “ideal da maternidade e do lar”. Com efeito, “a subordinação das mulheres é um fenômeno transgeográfico e transcultural, que não desaparece nem com o desenvolvimento econômico nem com a legislação sobre a igualdade”. (*Ibid.*, p. 249-250).

Cabem aqui algumas considerações provocantes de Michelle Perrot (2017, p. 154), trazendo a “potência civilizadora” das mulheres, mães, considerando sua perene “função educadora de uma criança”, na medida em que são as mães quem detêm “os destinos do gênero humano”, nesta figura obcecante da mãe que acaba por absorver todas as outras. Dessa forma, questiona Perrot (2017, p.154): “mas, então, as mulheres não deteriam de fato a realidade do poder? É um sexo que se chama frágil e, no entanto, exerce, seja sobre a família, seja sobre a sociedade, uma espécie de onipotência tanto para o bem como para o mal”. Com efeito, destaca-se a cidadania feminina novamente na esfera privada, com o polo feminino da sociedade tornando-se, então, prioritário, diante de uma inversão reforçada pela importância conferida pela sociedade à dimensão privada da vida. Ora, “a transformação do mundo virá pelas mulheres [...] reatualizando o velho mito da mulher redentora. Daí a responsabilidade nova – assustadora – das mulheres”, de, detendo os destinos do gênero humano, formar o homem do futuro (*Ibid.*, p. 154-155).

Ainda que a educação superior para mulheres já tivesse se tornado uma realidade, “a maioria dos homens cultos ainda defendia que a energia das mulheres deveria ser totalmente devotada ao serviço de suas famílias”. Outros chegavam a argumentar que “o emprego feminino era necessário exclusivamente porque é algumas mulheres fracassavam em conseguir ‘a melhor carreira feminina’ que era o casamento”. Ainda, “o discurso da função de mãe, de ‘guardiã do lar’, de elemento estabilizador dentro da família, assume um tom doutrinário e moralista, com a intenção de proteger a mulher”, de modo que as conquistas femininas não podem afetar “a função primordial da mulher, seu papel de mãe e de dona de casa”. (Ana COLLING, 2020a, p. 79).

Assim, as mulheres já seriam detentoras do poder, considerando, ao invés da “representação dominante de uma dona de casa insignificante, negligenciada e negligenciável, oprimida e humilhada”, conforme propõe Perrot (2017, p. 156), sob a perspectiva da inversão, referida há pouco neste texto, “uma ‘mulher popular rebelde, ativa e resistente, guardiã das subsistências, administradora do orçamento familiar, no centro do espaço urbano”. Ou ainda, “‘as senhoras da classe ociosa’ que, excluídas da empresa, tentaram reconstruir um feminismo doméstico, apoiado na casa e na religião”. (*Ibid.*, p. 156).

Trata-se de um novo viés, um novo procedimento que “prefere a partilha ao conflito”, diante da “existência de um ‘mundo das mulheres’, caracterizado pela sua sociabilidade, suas formas próprias de expressão, sua ‘cultura’” reforçando “a tese do ‘poder social’ das mulheres, sustentada por quem tem a intenção de mantê-lo lá”. (*Ibid.*, p. 157). Quer dizer, “já que as

mulheres têm tais poderes, o que elas reivindicam?” Esse questionamento reflete o jogo de poder envolto a tal análise do poder das mulheres. Tem-se a “construção das democracias ocidentais acompanhada, e mesmo apoiada, numa definição mais estrita do público e do privado e dos papéis sexuais”, como quando as mulheres são excluídas do poder político, pura e simplesmente, ou com justificativas ou compensações, ou, ainda, com essa exclusão ocorrendo em graus variados (Michelle PERROT, 2017, p. 157).

Por certo, há uma desqualificação do feminino, presente em diversos discursos, certamente elaborados pelos próprios homens, nas palavras de Colling (2021, p. 73), pois, sem “acesso nem à palavra nem ao saber”, tal feito não seria possível às mulheres. Discursos estes que definem o que é ser homem e o que é ser mulher, bem como o lugar social que corresponde a cada um, os quais vêm exatamente dessa “insistência sobre uma natureza feminina familiar e doméstica e uma natureza masculina social e política”. Isso confunde, dificulta e impede o pensar e o existir feminino, no percurso histórico da construção da cidadania e igualdade para as mulheres no Brasil (COLLING, 2021, p. 80).

Com efeito, “a construção da cidadania feminina no Brasil e no ocidente, deparou-se com as mentalidades de homens e mulheres, solidificadas nas práticas cotidianas, estabelecidas pelos diversos discursos que atribuíam modelos de feminilidade na sociedade”. Estabeleciam que a participação das mulheres na vida pública era “incompatível com a sua constituição biológica, com a natureza tão bem construída”, essencialmente inata. Esses discursos recorrentes em torno da diferença entre os sexos, entre a concepção de masculino e feminino, “justificando inferioridade feminina: o homem como modelo, a mulher como uma variante inferior”, cuja capacidade de reprodução aliada a uma possível maternidade confere à mulher a qualidade de desigual, munificam as práticas normatizadoras que delimitam as sociais e vice-versa (*Ibid.*, p. 252).

Ora, “a história do discurso masculino sobre as mulheres demonstra que, do ponto de vista teórico, as mulheres não existem. Não são mais do que construções de discursos convergentes – filosofia, religião, medicina, ciência”. (*Ibid.*, p. 249).

Daí as expressivas contribuições foucaultianas para os feminismos, conforme destaca Rago (2014, p. 4), cujos conceitos-ferramentas permitem “dar visibilidade a outras histórias, fenômenos e processos vividos pelas mulheres, silenciados pela racionalidade masculina”. Desconstruir concepções, questionando as verdades que inferiorizam as mulheres e desfazendo espaços confinados do saber, aonde não cabia uma escrita feminina, por exemplo, com efeito, dá indícios de uma luta árdua e exaustiva, mas que possibilita “encontrar novos modos de pensar

a História, os mecanismos de dominação na atualidade, inclusive na produção do passado e das identidades”. Como alerta Colling (2020), as mulheres têm o direito de serem iguais, quando sua diferença as inferioriza, bem como têm o direito de serem diferentes, quando sua igualdade as descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades.

Assim, as cidadãs indígenas são aquelas mulheres que vão atuar nos seus movimentos, correlacionando “questões de ordem pública com questões domésticas, de ordem privada, entrelaçando nuances da vida cotidiana local, da roça, do cuidado com os/as filhos/as, ao mesmo tempo em que estão na arena de debate sobre território, direitos educacionais e sanitários”. A indígena é e precisa ser e se colocar no papel desta mulher que abrange “a micro vida social e a macro vida das relações de desigualdade e usurpação de seus territórios, em contextos de opressão”, dentro das aldeias ou fora delas, na esfera privada ou pública, perante indígenas ou não indígenas, um papel que requer “a atuação conjunta dessas mulheres com todo o coletivo do qual fazem parte, e para além desses coletivos, travando alianças”. (Mariana CASTILHO; Sílvia GUIMARÃES, 2021, p. 321).

Podemos dizer que não é à toa que a mulher indígena tem estado a frente na luta de seu povo, a começar pela reflexão que Perrot (2017) evidencia quanto à posição de inferioridade que as mulheres ocupam, não apenas, mas também, juridicamente, em relação aos homens, pois “elas constituem na prática o sexo superior, um poder escondido, um secreto mecanismo que circula no tecido social [...]. “Elas são o poder que se oculta por detrás do trono e, tanto na família como nas relações de negócios”, inspirando decisões políticas, “a mulher, em si tão pouco criminosa, é a verdadeira instigadora do crime”. (*Ibid.*, p. 154).

Só dessa forma, as mulheres indígenas conseguirão quebrar as hierarquias impostas pelo e no tempo e espaço, constituindo uma verdadeira cidadania civil e política, no seu caso, tanto na esfera privada, quanto na pública, tornando-se uma única mulher indígena cidadã. Nesse viés dicotômico em que se encontra e se constitui, a mulher indígena produz uma “política do cotidiano que se potencializa por outras arenas [...] num espaço público, imposto por estruturas colonizadoras, que o associa ao universo dos homens e exclui as mulheres”. (*Ibid.*, p. 321).

### 3.2 A potencialidade de um feminismo indígena

Curiel (2018, p. 36) argumenta que “a crítica sobre o conhecimento produzido por intelectuais, geralmente brancas e do Norte, sobre mulheres do Terceiro Mundo, assumindo-as sem agência, apenas como vítimas, cria uma relação de poder”, considerando que “muitas feministas que possuem privilégios institucionais e acadêmicos, bem como lugares privilegiados de raça, classe e sexualidade”.

A subalternidade aqui é o outro, no entanto, não é homem, heterossexual, pai, católico, letrado com privilégios de raça e classe. E agora há muitas mulheres com esses privilégios, e é essa outridade que deve ser estudada, investigada, exotizada, explorada, desenvolvida e intervenida. A colonialidade do poder, do ser e do conhecimento, portanto, é o lado sombrio da modernidade, dessa modernidade ocidental em que surge o feminismo como proposta emancipatória supostamente para “todas” as mulheres. (Ochy CURIEL, 2018, p. 40).

Zea (2008 – tradução minha) evidencia que as mulheres indígenas ainda não foram compreendidas no movimento de mulheres não indígenas. Na questão da diversidade e das reivindicações das mulheres indígenas, está pendente a erradicação da discriminação étnica e cultural e não apenas aspectos como o social e o político.

Nesse sentido, cabe destacar a reflexão proposta por uma das entrevistadas acerca da busca por essa igualdade de direitos entre homens e mulheres, reiterada neste trabalho, da luta da mulher e da luta da mulher indígena, muito diferentes, na medida em que aquela implica o cumprimento de direitos já conquistados, enquanto esta, quiçá esteja engatinhando.

*Tem muita diferença da luta de uma mulher indígena pra uma luta feminista. Na luta feminista, elas já têm alguns dos direitos, que nem a Maria da Penha, é tudo coisas que elas conseguiram e conquistaram e ainda tão na briga, na luta para o que tá no papel seja cumprido, né. Só que pra nós, isso ainda não chegou, essa igualdade de gênero pra nós ainda não chegou, não posso nem dizer que começou porque se começou foi muito pouco, em poucas aldeias, sabe, então, uma luta feminista é diferente de uma luta de mulher indígena. (NIARA, 2020 – entrevista).*

O feminismo tem atuado de forma mais abrangente, deixando de representar apenas um grupo de mulheres, para alcançar demandas diversas, ganhando força no cenário indígena. As mulheres indígenas vêm conscientizando-se da importância de refletirem e discutirem sobre suas posições dentro das aldeias aonde habitam e dentro da sociedade brasileira como um todo,

de um lado, na busca por uma ampla aplicação de leis que devem proteger todas as mulheres brasileiras, a qual vem esbarrando nos aspectos culturais de um contexto indígena, mas que, conseqüentemente, de outro lado, vem dando voz à essa mulher indígena, numa luta que é sua, perante todo/as, mas que é de todos/as, perante a sociedade, para existir e resistir enquanto mulher, enquanto indígena.

Segundo Juliana Dutra e Claudia Mayorga (2019), a violência e o machismo que atingem as mulheres indígenas, bem como as especificidades que envolvem as desigualdades de gênero vivenciadas por essas mulheres, especialmente no que diz respeito ao acesso às políticas públicas de saúde e educação, à garantia de direitos, “são muito diversos e percebidos de formas diferentes e até divergentes daqueles nomeados pelos movimentos de mulheres de outros contextos e raça/etnias”. No entanto, a reivindicação por um protagonismo, reconhecimento e visibilidade de suas experiências e demandas configura-se como um aspecto compartilhado por todos outros movimentos de mulheres.

Clara Pedrosa e Victória Mont'avão (2017) destacam que um dos principais objetivos de um feminismo indígena, num constante e necessário diálogo com a cultura indígena e o Direito, é que as leis sejam eficazes às necessidades das mulheres indígenas também. No entanto, trata-se de uma luta que afeta as aldeias como um todo, considerando esse encontro entre diferentes culturas “atinge de maneira direta a forma como o Direito irá lidar com a aplicabilidade das leis que resguardam as mulheres em território brasileiro”. (Clara PEDROSA e Victória MONT'AVÃO, 2017, p. 78).

É o caso da Lei Maria da Penha, considerada um grande avanço no combate à violência contra a mulher no Brasil, mas que, quando aplicada dentro do contexto indígena, exige todo um diálogo envolvendo o aparato jurídico e a cultura local, de acordo com Valéria Kaxuyana e Suzy Silva (2008). O caso específico das mulheres indígenas sujeitas desta investigação, bem como os estudos preliminares acerca do estado da arte, no que tange à temática das mulheres indígenas universitárias, demonstram a importância de um alcance efetivo da dessa Lei às mulheres indígenas vítimas de violência, a qual será abordada no próximo capítulo.

O movimento feminino indígena, ainda que recente, vem conquistando espaço ao longo dos anos, num debate que tem se revelado essencial por proporcionar visibilidade a mulheres inseridas em um grupo já inferiorizado, de forma geral, neste país. Segundo o Relatório da Assembleia Geral das Nações Unidas (2016), a história indígena brasileira retrata uma “discriminação profundamente enraizada de natureza estrutural, manifestada na atual negligência e negação dos direitos dos povos indígenas, até os desdobramentos mais recentes

associados às mudanças no cenário político”, refletidas em ameaças exacerbadas que os povos indígenas enfrentam, as quais vem sugerindo que a proteção de longa data de seus direitos pode estar em risco (OESTADOMA, 2016).

Segundo Pedrosa e Mont'avão (2017), essa situação é ainda pior para as mulheres indígenas, que sofrem violência doméstica, assédio sexual, estupros, situações que ilustram a vida e as demandas dessas mulheres, e que evidenciam a necessidade de “um olhar mais atento para as aldeias e para essa corrente do feminismo”. Nesse sentido, é interessante destacar o que aponta María Lugones (2020, p. 51), a respeito da importância de se falar da indiferença, aqui refletida nessas situações de violência vivenciadas pelas mulheres indígenas dentro de suas comunidades por seus parceiros, indiferença essa vinda desses “homens que foram e continuam sendo vítimas da dominação racial, da colonialidade do poder, homens que são inferiorizados pelo capitalismo global”.

Esta importante reflexão potencializada por Lugones (2020, p. 51-52) considera imprescindível que os homens indígenas, enquanto “aqueles se dizem envolvidos em lutas libertadoras”, reconheçam que “essa indiferença é traiçoeira porque coloca barreiras intransponíveis em nossas lutas, enquanto mulheres de cor, por integridade e autodeterminação – o próprio cerne das lutas pela libertação das nossas comunidades”. A luta, com efeito, “se faz na vida cotidiana e nos esforços teóricos sobre as ideias de opressão e libertação”, de modo que não se trata da “indiferença que não aparece apenas na separação categorial de raça, gênero, classe e sexualidade – separação que não nos deixa perceber com clareza a violência”. (María LUGONES, 2020, p. 51-52).

Cabe destacar o que assinala Zea (2008 – tradução minha), argumentando que lutar pelos povos indígenas envolve também ajudar a diminuir as diferenças e privilégios entre os membros da comunidade indígena, fazendo com que os líderes masculinos entendam que é preciso retomar o equilíbrio das relações entre todos/as. Da mesma forma, falar e trabalhar para melhorar as capacidades das mulheres indígenas não significa dividir a organização, mas sim fortalecer homens e mulheres, mutuamente, e fazer unidade na luta coletiva com equidade, partindo do sentimento coletivo de todos/as, com reivindicações que correspondam aos direitos dos povos, chegando às especificidades das mulheres indígenas – o direito coletivo ao território, à cultura, ao desenvolvimento econômico e social, ao uso de nossos recursos naturais, ao reconhecimento e respeito aos saberes tradicionais, à erradicação de todo tipo de marginalização, discriminação e exploração.

A violência da qual se fala, inclusive dentre as feministas de cor<sup>49</sup>, segundo Lugones (2020), é aquela que envolve a dominação e a exploração concentradas na intersecção dessas categorias, raça, gênero, classe e sexualidade. Ainda assim, isso não tem sido suficiente para fazer os homens de cor, que também são vítimas de dominações e explorações violentas, perceberem que em certa medida são cúmplices ou colaboradores na efetivação da dominação violenta das mulheres de cor. Daí as questões de gênero já se apresentarem, assim, para esse grupo, como um aspecto importante a ser debatido, ainda que não se faça presente de maneira fundamentada nas aldeias, conforme apontam Pedrosa e Mont'avão (2017).

Nesse sentido, é interessante o que destaca Rago (2014, p. 2), acerca dessa luta contra a violência que sofrem as mulheres implicar não apenas no enfrentamento de “situações palpáveis como o estupro, a violência doméstica, a inferiorização, a humilhação e a exclusão física das mulheres”, mas também daquilo que está disposto “no plano simbólico e do imaginário social, transformando as formas misóginas e sexistas de pensar que hierarquizam o mundo e produzem regimes de verdade autoritários e excludentes”. Enfrentar a violência conta as mulheres, especialmente, nesse segundo viés, possibilita construir uma nova história para estas novas sujeitas, no caso desta investigação, as mulheres indígenas universitárias.

Dutra e Mayorga (2019, p. 118) questionando, assim, quais as estratégias políticas de enfrentamentos aos ataques e à violência de gênero que, historicamente, mulheres indígenas sofrem, imersas em contextos de macropolítica interétnica, entendem que “os discursos e narrativas dessas mulheres indígenas e seus coletivos que, cada vez se inserem com mais força, tanto no âmbito macropolítico quanto acadêmico”. Com efeito, “são vozes importantes que tem tensionado os campos de disputa pautando políticas públicas e propondo novos olhares e novas articulações entre diferentes atores sociais”. (*Ibid.*, p. 118).

Considerando a instituição do Programa Nacional de Ações Afirmativas, em 2002, e da Lei das Cotas, em 2012, marcos legais efetivaram a presença de homens e mulheres indígenas dentro das universidades, o debate sobre os direitos das mulheres entre as populações indígenas brasileiras é bastante novo. As referidas autoras (2019, p. 114) evidenciam o incremento da participação das mulheres indígenas em espaços públicos de discussão política e interlocução com as instituições não indígenas, nas últimas décadas, destacando que “a partir dos diversos

---

<sup>49</sup> Em seu trabalho, Lugones (2020) explica o uso do termo ‘mulheres de cor’, remetendo, dentre inúmeras referências, desde marcador racial ou de reação à dominação racial, bem como num movimento solidário horizontal, não a uma identidade que separa, mas a uma coalizão orgânica, aberta, com uma intensa interação intercultural, entre mulheres indígenas, mestiças, mulatas, negras, em toda uma trama complexa de vítimas da colonialidade do gênero, protagonistas de um feminismo decolonial.

movimentos políticos de resistência, mulheres indígenas de diferentes etnias estão, pouco a pouco, construindo espaços de maior visibilidade política, incluindo o universo acadêmico”. (*Ibid.*, p. 114).

Zea (2008 – tradução minha) aponta que a luta e a participação das mulheres indígenas têm sido voltadas para a defesa da vida, considerando o agravamento da pobreza, especialmente, no campo, aonde as famílias indígenas são mais afetadas. As mulheres indígenas se organizam em associações, cooperativas, microempresas ou simplesmente se unem para responder à crise econômica, principalmente por meio da produção e comercialização de artesanato, sendo uma força de trabalho básica para a economia familiar. As formas de organização e participação das mulheres indígenas evoluíram ao longo do tempo, de acordo com exigências e circunstâncias dos países, como as organizações de bairro populares, nos quais moram mulheres indígenas migrantes, por exemplo, conforme destaca a referida autora (2008 – tradução minha), originando mais tarde organizações de sobrevivência, como as cozinhas populares, enfrentando a extrema pobreza, causada pela falta de atenção do Estado e o desemprego predominante.

A participação organizada das mulheres indígenas em níveis local, regional e nacional tem permitido que elas avancem na gestão de políticas para conquistas que vão desde programas de apoio à pobreza extrema até a participação com voz própria em comissões multissetoriais e em governos locais, estando presentes também na política, demonstrando que as capacidades das mulheres não são inferiores às dos homens, segundo afirma Zea (2008 – tradução minha). Ora, muitas das minhas interlocutoras nesta investigação participam ativamente da vida acadêmica na FURG, para além das atividades que envolvem seus cursos.

*O PET<sup>50</sup> que eu participo é Conexão Popular e Saberes Acadêmicos<sup>51</sup>, isso é outra conquista dentro da FURG, foi o primeiro ano que teve uma vaga*

---

<sup>50</sup> Criado em 1979 pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES com o nome Programa Especial de Treinamento – PET, foi transferido no final de 1999 para a Secretaria de Educação Superior do Ministério da Educação, sendo que em 2004, passou a ser identificado como Programa de Educação Tutorial. O PET é desenvolvido por grupos de estudantes, com tutoria de um docente, organizados a partir de cursos de graduação das Instituições de Ensino Superior do país, sendo um grupo por curso, orientados pelo princípio da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão e da educação tutorial. O PET, ao desenvolver ações de ensino, pesquisa e extensão, de maneira articulada, permite uma formação global, tanto do aluno bolsista quanto dos demais alunos do curso. Disponível em: <<https://portalpet.furg.br/conteudo>>. Acesso em: 5 ago. 2022.

<sup>51</sup> O Grupo PET Conexões de Saberes da Educação Popular e Saberes Acadêmicos está vinculada diretamente ao campo da Educação Popular, especificamente a sete cursos populares que existem em Rio Grande, um no município de São José do Norte, um em Santo Antônio da Patrulha e outro em Capão do Leão. O objetivo desses cursos, até então denominados pré-vestibulares populares, consistia em oferecer ensino qualificado visando o ingresso na Universidade Federal do Rio Grande – FURG. A universidade já desenvolve algumas ações nessa área, a partir de um Programa de Auxílio ao Ingresso ao Ensino Técnico e Superior. Nesse contexto, 175 colaboradores

*específica para indígena e quilombola. O PET este ano está completando 10 anos e este ano a recém é o primeiro ano, então, é pra mostrar que cada vez mais a gente vai conquistando nossos espaços dentro da FURG. Algo que não tinha também ano passado, eu fui a primeira bolsista do Projeto Raízes Indígenas, então, isso tudo é uma forma de mostrar a nossa cultura para a comunidade acadêmica, foi nesse projeto que a gente levou a comunidade acadêmica para nossa comunidade indígena, com as saídas de campo. É tudo uma questão de diálogo, de conversa, de ensinar, de mostrar a nossa visão, a visão deles na aldeia. Eu acredito que cada ano vai sendo melhor, né, e essa questão do PET abrir essa opção pra nós, né, nossa, como se diz, o PET é comunicação popular, são os saberes do todo mundo. Nesse sentido, a pandemia foi muito importante, a gente conseguiu desenvolver trabalhos, teve os encontros, teve artigo científico, tudo nesse meio, então, é uma forma da gente mostrar o nosso trabalho, representando a FURG para FURG que além desses espaços precisamos conquistar mais ainda dentro da FURG. (NIARA, 2020 – entrevista).*

Merece destaque também, considerando a participação organizada das mulheres indígenas, a atuação do Coletivo Xondarias para viabilizar a participação de algumas estudantes indígenas da FURG na segunda edição da Marcha das Mulheres Indígenas, em Brasília, em 2021: “*para arrecadar fundos para a gente ir para Brasília, a gente fez brechó, vendemos rifa, né, a gente fez almoço, para levantar uma quantia para a nossa viagem pra lá*” (MAYA, 2021). Para além disso, o Coletivo e os eventos que organiza incrementam a participação política das mulheres indígenas, favorecendo a sua independência, demonstrando, conforme aponta Zea (2008 – tradução minha), que as mulheres são tão capazes quanto os homens.

*O coletivo de mulheres indígenas, que eu também faço parte, foi bem importante pra gente também, porque a gente teve autonomia pra tá fazendo os nossos próprios eventos, sem ter que depender dos homens ou ter opinião deles, tomando sempre a frente dos nossos eventos. Acho que isso foi muito bom pra gente também mostrar que pode fazer sem depender deles e sem ouvir que tava fazendo errado, que a gente não podia fazer. (NINA, 2021 – entrevista).*

Dutra e Mayorga (2019) destacam o aumento da institucionalização das organizações políticas de mulheres indígenas, bem como do debate sobre seus direitos. As duas primeiras organizações brasileiras exclusivas de mulheres indígenas surgiram na década de 1980,

---

graduados, acadêmicos de graduação e pós-graduação ministram práticas educativas em diferentes áreas do conhecimento e mais de 400 jovens são beneficiados anualmente. A grande dificuldade atual consiste em oferecer formação continuada e permanente tanto para os sujeitos que estão buscando o ingresso na Universidade, quanto para os educadores populares. O objetivo principal dessa proposta refere-se à qualificação dos sujeitos envolvidos a partir da oferta de um ensino emancipador. Disponível em: <<https://petpopfurg.blogspot.com/>>. Acesso em: 5 ago. 2022.

conforme aponta Ricardo Verdum (2008): a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro – AMARN e a Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Taracuí, Rio Uaupés e Tiguié – AMITRUT. Durante a Assembleia Ordinária da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB, em 2000, foi reivindicada a criação de um espaço específico para as demandas das mulheres indígenas. Em 2002, foi realizado o I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira, evento no qual foi criado o Departamento de Mulheres Indígenas – DMI/COIAB, com o objetivo de defender os direitos e interesses das mulheres indígenas, em âmbito local, regional, nacional e internacional.

Conforme explica Selma Gomes (2020), o protagonismo e o empoderamento impulsionou mulheres indígenas em todo o país a criarem suas próprias organizações, ou departamentos em entidades históricas do movimento indígena. Além da COIAB, destaca-se a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, o Conselho Indígena de Roraima – CIR e a Articulação dos Povos Indígenas do Xingu – ATIX. Em fevereiro de 2020, o Instituto Socioambiental – ISA mapeou 85 organizações de mulheres indígenas e sete organizações indígenas que possuem departamentos de mulheres, totalizando 92 organizações, presentes em 21 estados do país.

Destacamos a Associação das Guerreiras Indígenas de Rondônia – AGIR, fundada em 2015, que defende os direitos de 56 povos indígenas no estado de Rondônia, através de representações femininas, promovendo o empoderamento das mulheres e denunciando violações de direitos humanos. Sua coordenadora, Maria Leonice Tupari, que participa do movimento indígena desde 2000, quando percebeu um aumento da violência contra as mulheres indígenas nos territórios, ressalta a atuação da AGIR em defesa das terras indígenas, sobretudo contra as atividades ilegais, as quais agravam ainda mais o contexto de violência sexual contra as mulheres indígenas (ONU MULHERES, 2021).

A Coordenadora da AGIR atua também como uma das articuladoras do “Voz das Mulheres Indígenas”, iniciativa implementada pela ONU Mulheres em cooperação com a Embaixada da Noruega, que fomentou a mobilização social e a participação política de mulheres indígenas de mais de uma centena de etnias no Brasil. Nesse sentido, dentre as diversas consultas envolvendo parceiros/as e defensores/as de direitos humanos que a ONU Mulheres tem conduzido, por meio do projeto financiado pela União Europeia “Conectando Mulheres, Defendendo Direitos”, cabe destacar o lançamento de um edital focado em fortalecer as capacidades institucionais de organizações defensoras de direitos humanos, o qual recebeu

629 candidaturas, dentre as quais a da AGIR, que foi uma das sete organizações que receberam o apoio financeiro (ONU MULHERES, 2021).

Zea (2008 – tradução minha) argumenta que além destes exemplos devem existir muitos mais, mas que não se tornaram visíveis. Ainda que o movimento indígena, de forma geral, venha se fortalecendo, ganhando notoriedade, não são incorporadas aos discursos do movimento as reivindicações de gênero, não são levadas em consideração, nem os conflitos dentro das famílias e comunidades. Não se pode dizer, portanto, conforme alerta a referida autora (2008 – tradução minha), com efeito, que a equidade, a complementaridade e o equilíbrio são práticas gerais no contexto indígena, apesar das contribuições das mulheres, as quais, com efeito, nunca tiveram um papel passivo, mas, ao contrário, respondendo com energia e sabedoria aos desafios colocados pelas circunstâncias em que tiveram que superar obstáculos como indígenas, mulheres e pobres.

Aqui cabe trazer mais uma vez o Coletivo Xondarias, criado pelas mulheres indígenas da FURG, para que pudessem ter voz, diante da dificuldade que tinham para serem ouvidas, por exemplo, nas reuniões da PRAE com os/as alunos/as indígenas, nas quais, os homens indígenas acabam sempre tomando a palavra. Uma das minhas interlocutoras relata uma dessas reuniões.

*Chegamos a ponto de a gente estar em uma reunião, e a Aritana, que é a minha tia, e uma das lideranças do Coletivo dos Estudantes, querer falar e um dos homens, que nem era da liderança, não deixar ela falar, sabendo que ela foi escolhida para ser uma das nossas representantes, e ele não deixava ela falar, pelo simples fato de ela ser mulher. (NIARA, 2020 – entrevista).*

Mais que isso, os homens indígenas tomam a frente e assumem a palavra porque o que as mulheres indígenas falam ou fazem nunca está certo. Elas são aquele outro mencionado por Carlos Borges Junior (2016), silenciadas em seus momentos aparição, marginalizadas, subalternizadas na sua relação com a história, e não apenas da história entre indígenas e não indígenas, colonizados e colonizadores, dominados e dominantes”, mas também da história da desigualdade entre homens e mulheres, refletida nesta descrença, nesta desvalorização, nesta inferiorização da mulher, consequência da presença constante da colonialidade de gênero, perpetuando a produção do masculino e do feminino nos mais diversos espaços discursivos e sociais.

*Sempre são os homens mesmo que têm de tomar a frente das coisas porque se não a gente vai fazer errado, a gente vai falar errado, por isso o grupo que a gente tem [...]. É o que eles sempre fazem nas reuniões que a gente participa, estão sempre discordando do que a gente fala, tanto é que eu nem participava muito das reuniões que acontecia entre a PRAE e entre o Coletivo porque era sempre isso, sabe, eu não me sentia bem, e eu acabava não indo nas reuniões. Sempre rolava alguma briga, sabe, por causa dessas coisas e como todos eles são machistas, digamos, eles sempre ficavam se unindo contra a gente e isso sempre foi assim, né, e sempre vai ser. (NINA, 2021 – entrevista).*

Zea (2008 – tradução minha) destaca as conferências internacionais e fóruns indígenas que vêm se desenvolvendo, com mais frequência desde a década de 90, possibilitando que povos indígenas, mulheres indígenas e organizações ampliem sua voz e visibilidade, buscando formas de comunicação e solidariedade com mulheres indígenas de outras partes da América e o mundo. A Declaração das Mulheres Indígenas de Pequim 1995 marca os alicerces reivindicativos das mulheres indígenas como povo e como gênero, demonstrando que suas aspirações são como as de qualquer movimento que reivindique direitos, a partir das especificidades que as caracterizam como parte do grupo, a população indígena.

Nós, as mulheres dos povos originários do mundo, lutamos ativamente para defender nossos direitos de autodeterminação e de nossos territórios que foram invadidos e colonizados por nações e interesses poderosos. Sofremos e continuamos a sofrer múltiplas opressões como indígenas, como cidadãos de países colonizados e neocoloniais, como mulheres e como membros das classes mais pobres da sociedade [...]. Nos empenhamos em nossas lutas pela autodeterminação e pelos direitos aos nossos territórios. Isso tem se manifestado em nossa tenacidade e capacidade de resistir e sobreviver à colonização que ocorreu em nossas terras nos últimos 500 anos. (DECLARAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS DE PEQUIM, 1995, p. 4-5 – tradução minha).

Nesse sentido, é importante destacar que Declaração das Mulheres Indígenas de Pequim (1995, p. 4 – tradução minha), fruto de seus esforços coletivos para compreender o mundo e sua situação como mulheres indígenas, analisa a Declaração e Plataforma de Ação da IV Conferência Mundial sobre a Mulher<sup>52</sup>, articulando suas demandas à comunidade internacional, governos e ONGs, numa crítica que parte do fato de que este documento não questiona a “Nova

---

<sup>52</sup> A IV Conferência Mundial sobre a Mulher, intitulada “Ação para a Igualdade, o Desenvolvimento e a Paz”, que ocorreu em 1995, em Pequim, na China, partiu de uma avaliação dos avanços obtidos desde as conferências anteriores (Nairobi, 1985; Copenhague, 1980; e México, 1975) e de uma análise dos obstáculos a superar para que as mulheres possam exercer plenamente seus direitos e alcançar seu desenvolvimento integral como pessoas (DECLARAÇÃO e Plataforma de Ação da IV Conferência Mundial sobre a Mulher, 1995, p. 148).

Ordem Mundial” (1995, p. 6 – tradução minha). Em vez disso, apresenta uma lista exaustiva de problemas que mulheres enfrentam e uma lista mais longa de ações a serem realizadas, identificando o “peso persistente e crescente da pobreza” como a preocupação mais importante da referida Plataforma de Ação (1995, p. 6 – tradução minha).

Segundo a Declaração das Mulheres Indígenas de Pequim (1995, p. 7 – tradução minha) a causa dessa pobreza é a própria “Nova Ordem Mundial” e suas nações poderosas, cujos interesses colonizaram e continuam a recolonizar, homogeneizar e impor seu modelo de desenvolvimento, baseado no crescimento econômico e nas monoculturas, destacando que a liberalização do comércio e do acesso a mercados representa a maior ameaça aos direitos sobre os territórios, recursos e patrimônio intelectual e cultural dos povos indígenas. Ainda, a destruição dos modos de vida tradicionais e da atividade econômica dos povos indígenas, como caça, coleta e colheita de alimentos, agricultura de subsistência, pesca, pequenos negócios artesanais, implica não levar em conta atividades das mulheres indígenas, invisibilizadas, embora sejam a base da existência dos povos indígenas.

Com efeito, as cooperativas de produção artesanal e/ou pequenas atividades econômicas foram desenvolvidas tendo em vista a manutenção da família, obrigando as mulheres indígenas a deixar de lado a satisfação pessoal. Elas têm fazer um esforço redobrado para se desenvolverem devido às suas responsabilidades como esposas, mães, menos oportunidades educacionais que os homens. O analfabetismo, a pobreza, que também é maior entre as mulheres, os preconceitos culturais e a discriminação foram e ainda são obstáculos que retardam o processo (Tarcila ZEA, 2008 – tradução minha).

Nesse viés, considerando que os objetivos estratégicos e as ações recomendadas concentram-se na igualdade de acesso e plena participação das mulheres na tomada de decisões, status social, remuneração, integração e consideração das perspectivas das mulheres no debate público e nas análises de gênero, a crítica aponta que esses objetivos são ilusórios e sem sentido se a desigualdade entre nações, raças, classes sociais e gêneros não for questionada ao mesmo tempo. Ora a igualdade de remuneração e status social, por exemplo, no chamado Primeiro Mundo, é possível graças à manutenção de um modelo de desenvolvimento que, além de não ser sustentável, aumenta a violação dos direitos humanos das mulheres, povos indígenas e outras nações. Ou seja, “ao colocar muita ênfase na discriminação de gênero e na igualdade de gênero, a Plataforma despolitiza os problemas enfrentados pelas mulheres indígenas”. (DECLARAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS DE PEQUIM, 1995, p. 9 – tradução minha).

Interessante o que apresentam Kaxuyana e Silva (2008), sobre as mulheres indígenas sempre acompanharem seus maridos, seus pais nas discussões dos movimentos indígenas, mas somente há pouco tempo terem se organizado efetivamente enquanto movimentos femininos para discutir questões de gênero, debate que também é recente e ainda pouco claro, inclusive em termos conceituais. Quer dizer, apesar de estarem discutindo entre mulheres, os assuntos debatidos circundam as políticas gerais voltadas para a comunidade, em sua maioria, demandas que envolvem a saúde e a educação indígena, sem se atentarem propriamente para as questões de gênero, de modo que o movimento feminino indígena ainda se encontra bastante fragmentado, pois se confunde com as questões gerais presentes nas comunidades.

Nesse sentido, Dutra e Mayorga (2019) apontam que demandas mais gerais em relação ao serviço de saúde, como falta de postos de saúde, contratação de agentes indígenas de saúde, fornecimento de medicamento suficiente nas aldeias, são recorrentes, porém, questões específicas relacionadas à saúde da mulher indígena, como a falta de maca ginecológica, de estrutura adequada para realização de exames ginecológicos nas aldeias, salubridade das salas de acolhimento às mulheres, vem aparecendo como demandas dos movimentos indígenas. As mulheres indígenas até desempenham um papel político forte, mas nem sempre visível, considerando que os postos de liderança mais comuns, atualmente, entre os povos indígenas – caciques, pastores, presidentes de associações, conselheiros de saúde, dentre outros, são ocupados por lideranças masculinas.

Zea (2008 – tradução minha) já apontava que não se encontrava uma maior presença de mulheres indígenas em cargos de decisão. Em organizações mistas, a maioria dos cargos é ocupada por homens, com poucas exceções, incorporando-se uma mulher nos conselhos de administração, por exemplo, de forma que no discurso político não há referência ou reconhecimento explícito do papel das mulheres, nem são incorporadas suas reivindicações específicas. Ainda, a concepção que as mulheres indígenas têm sobre seu papel na vida familiar e comunitária, bem como na sociedade permitiu-lhes desenvolver a criatividade, engenhosidade, sabedoria, além da sua própria capacidade de enfrentar desafios em sua dupla função de produtora e reprodutora. Nas comunidades indígenas, as mulheres oferecem sua contribuição como depositárias do conhecimento da biodiversidade para a saúde, alimentação e conservação do meio ambiente, língua e cultura, contribuições com as quais obtiveram o reconhecimento da comunidade, ainda que não sejam reconhecidas ou tornadas visíveis em sua justa dimensão. O poder de decisão continua nas mãos dos homens (ZEA, 2008 – tradução minha).

Mais que isso, Segato (2012, p. 117) reflete sobre “a situação paradigmática de resolução das tensões derivadas da dupla inserção das mulheres na luta pelos povos indígenas e na luta de frente interna por melhores condições de existência para o seu gênero”, no sentido de o quanto as mulheres indígenas sentem-se divididas entre a lealdade às suas comunidades, de um lado, e sua luta interna contra a opressão que sofrem dentro delas, de outro, destacando a chantagem por parte das autoridades indígenas. Quer dizer, há uma pressão para que as mulheres indígenas posterguem suas lutas, sob o argumento de isso enfraquece a coesão nas comunidades, tornando toda a população mais vulneráveis nas lutas por seus direitos.

Culturalmente, as lideranças femininas, muitas vezes, estão ligadas a aspectos não essencialmente políticos, como no caso da defesa da biodiversidade, pauta feminina, já que as mulheres são as guardiãs dos conhecimentos tradicionais. Por outro lado, a luta pela garantia dos territórios, principal pauta dos povos indígenas é um processo do qual as mulheres não estão desvinculadas, mas, quanto à sustentabilidade dos territórios e o contato interétnico, a sustentabilidade das famílias é feita pelas mulheres e o contato direto, pelos homens. As lutas femininas indígenas, suas conquistas envolvem uma maior participação nos processos de debate, conseguir pautar assuntos de interesse das mulheres, posicionando-se de forma efetiva, sem a necessidade de estarem numa posição de disputa com os homens (ALEIXO, 2019).

Zea (2008 – tradução minha) ressalta que, no caso das mulheres indígenas ativistas, pelo respeito aos direitos dos povos indígenas, não se percebe uma articulação visível com o gênero. No entanto, as mulheres indígenas nunca estiveram fora dos processos de luta de nenhuma classe, ainda que dentro do movimento indígena como um todo não tenha sido particularizada a necessidade de participação, com visibilidade, tampouco incluídos aspectos específicos das demandas das mulheres.

Cabe destacar que buscar entender a luta das mulheres indígenas, o que pensam e quais são as suas demandas, para além da potencialidade de modificar internamente o contexto de uma comunidade indígena, possibilita atrair o olhar da sociedade, e conseqüentemente, o do Estado brasileiro para as aldeias e seus povos, há tanto marginalizados e negligenciados, nas palavras de Pedrosa e Mont'avão (2017, p. 80), quer dizer, “as mulheres representam não somente a sua causa, mas os indígenas como um todo”, de modo que a “voz desses povos é feminina”. Ao mesmo tempo em que tem protagonizado discussões e reivindicações dos povos indígenas, como a questão da demarcação das terras, as mulheres têm trazido para os debates envolvendo decisões e políticas públicas temas relevantes, dentre os quais: violência familiar e

interétnica, acesso a meios para geração de renda, saúde, combate ao racismo, participação das mulheres em decisões de políticas dos governos (*Ibid.*, p. 114).

Nesse sentido, conforme aponta Aleixo (2019), as mulheres indígenas estão na linha de frente da luta do movimento e têm ganhado visibilidade e espaço como lideranças. Em 2018, 30 anos após a promulgação da Constituição Federal de 1988, tem-se a primeira deputada federal indígena, Joênia Wapichana, do partido Rede Sustentabilidade, é eleita representando o estado de Roraima no Congresso Nacional, e ainda, uma líder indígena, Sonia Guajajara, Coordenadora da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB, concorrendo como vice-presidente na chapa do candidato Guilherme Boulos, pelo partido PSOL. A representatividade de mulheres indígenas, de acordo com Amante (2019), vem marcando a luta pela visibilidade dos mais de 300 grupos indígenas no Brasil.

No entanto, de acordo com Pedrosa e Mont'ávio (2017), ainda é difícil afirmar que o movimento feminista se faz presente em todas as aldeias e possui como adeptas todas as indígenas. Rachid (2020) considera que para muitas mulheres indígenas a luta maior é dentro de casa, o que nos lembra a clássica frase da escritora francesa Simone de Beauvoir, mencionada em outras páginas deste trabalho, sobre o opressor não ser tão forte caso não tivesse cúmplices entre os próprios oprimidos, do livro *O Segundo Sexo*. O argumento de que certos espaços não são para mulheres, vindo das próprias mulheres indígenas, vai de encontro à luta, que sobretudo, busca, com efeito, motivar outros/as jovens, principalmente, outras meninas.

Aleixo (2019) questiona ser possível falar-se em um feminismo indígena, trazendo alguns aspectos importantes, os quais, paradoxalmente, enviesam o movimento. Quer dizer, ao mesmo tempo em que a visibilidade de uma liderança feminina, como a primeira Deputada Federal e/ou a candidata a Vice-Presidência da República, mulheres indígenas, represente toda uma comunidade, esse pertencimento e toda força que o impulsiona, enquanto uma luta de todos e todas, não apenas das mulheres, afasta o feminismo e faz com muitas não se identifiquem com ele.

O argumento de que as primeiras lutas seriam para existir, para resistir, lutas por educação, saúde e demarcação do território, faz com que a questão do direito da mulher fique em último plano. O movimento indígena em questão seria, então, um movimento de luta das mulheres indígenas, pois o feminismo, do jeito que é colocado, não contempla aquelas pautas, as quais dificilmente são colocadas em debate, não atende às visões das mulheres indígenas, de modo que para tal, seria necessária uma decolonização e ressignificação do feminismo,

possibilitando uma abrangência em larga escala das mulheres indígenas e toda sua luta (ALEIXO, 2019).

Com efeito, destacando o que pensa Sonia Guajajara sobre a luta das mulheres indígenas, trata-se de uma luta casada com a do movimento indígena, em geral, suas pautas estão interligadas, de modo que ambas as lutas se somam. No mesmo sentido, Joênia Wapichana entende que a luta das mulheres indígenas não é separada da luta indígena, estão lado a lado, têm as mesmas preocupações, sendo que, agora, as mulheres estão atuando como protagonistas dos direitos indígenas, havendo uma maior visibilidade delas, segundo Aleixo (2019).

Pesquisar a respeito do feminismo indígena torna-se de suma relevância, como apontam Pedrosa e Mont'avão (2017), para que ele venha a ficar cada vez mais conhecido e, conseqüentemente, forte. As mulheres indígenas precisam entender sua importância dentro e fora de suas aldeias, perpetuando a dimensão de sua força àquelas que por ventura a desconheçam, fazendo com que o movimento cresça. Aleixo (2019) lembra que essa falta de afinidade com o tema vai levando-o ao esquecimento, atentando que possivelmente, a pauta principal seja pensar espaços para a discussão das questões ligadas à mulher, trazendo para essas mulheres, nas palavras de Pedrosa e Mont'avão (2017), “a possibilidade de uma luta mais consolidada”.

Dessa forma, é preciso que as mulheres indígenas se tornem cada vez mais próximas a essas questões, compreendendo a sua importância enquanto mulher, enquanto mulher indígena, para o feminismo, para o feminismo indígena e para a luta de todos e todas. O movimento feminino indígena revela-se cada dia mais como um aspecto essencial na vida das mulheres indígenas, pois encorajam-nas a lutarem por seus direitos, reivindicarem sua posição nas aldeias e conquistarem uma voz que seja respeitada pela sociedade brasileira, uma voz que é feminina, mas que traz o eco de todos e todas que há muito lutam por respeito e justiça social.

### **3.3 Uma perspectiva interseccional e decolonial**

Muitas mulheres indígenas têm atentado para o fato de que não existe um feminismo só, entendendo que a mulher que mora na cidade está em um contexto diferente da indígena, que vive na aldeia, da mesma forma daquelas indígenas que vivem no contexto urbano, para além do fato de que cada povo, cada etnia é diferente. Então, há que se falar em vários feminismos, não cabendo dizer que *indígena é tudo igual* (ALEIXO, 2019). Essa reflexão infere a questão

da interseccionalidade, cujo principal entendimento diz que “em determinada sociedade, em determinado período, as relações de poder que envolvem raça, classe e gênero, por exemplo, não se manifestam como entidades distintas e mutuamente excludentes”, sobrepondo-se e funcionando de forma unificada, ainda que, “apesar de invisíveis, essas relações interseccionais de poder afetem todos os aspectos do convívio social”. (Patricia COLLINS; Sirma BILGE, 2020, p. 17).

Ou seja, a invisibilidade dessas mulheres é tamanha que as mais de 300 etnias indígenas brasileiras se resumem a uma, na defesa de que o feminismo, com efeito, tem diversas faces: mulheres brancas, negras, indígenas – mulheres indígenas Kaingang e Guaranis (etnias regionais, origem das sujeitas desta pesquisa), Pankará e Fulni-ô (outras etnias presentes na FURG, da região nordeste do país, à época da minha investigação de mestrado (2018)). Certamente, as demandas das irmãs, por exemplo, dos estudantes indígenas da Universidade, Pankará, de Pernambuco, e Fulni-ô, da Bahia, não são as mesmas que as de suas colegas gaúchas Kaingang e Guaranis.

Natividad Chong (2020 – tradução minha) argumenta que o racismo, em que pese já ser uma forma de violência que se desdobra em danos físicos e estruturais, além de ameaça simbólica, gera mais sofrimento entre as mulheres e, mais ainda, entre as mulheres jovens. Também destaca a referida autora (2019) o gênero e sua ligação a outras divisões sociais, cuja interação produz diferentes desigualdades e múltiplas formas de discriminação.

Nesse sentido, racismo e gênero, por exemplo, não podem ser estudados isoladamente, de modo que a sexualidade, características físicas e biológicas que dividem os seres humanos, o gênero, no âmbito social, a raça, a etnia, encontram-se todos interligados. Daí a interseccionalidade para explicar tal correlação, que evidencia as múltiplas barreiras encontradas por uma mulher pertencente a um grupo minoritário, pois, conforme Chong (2019; 2020 – tradução minha), um homem de cor enfrenta o colonialismo e o racismo, mas a mulher, além desses, enfrenta também o patriarcado, por exemplo, tendo que lidar não apenas com uma, mas com várias formas de opressão.

A noção de interseccionalidade, cunhada pela teoria feminista, configura como um conceito potente não apenas enquanto uma ferramenta teórica, mas também como um dispositivo a ser implementado por políticas públicas que buscam construir o reconhecimento do outro, pois inclui a denúncia da opressão e da subordinação, bem como o apelo aos governos para que adotem práticas de construção da dignidade da mulher e seu empoderamento (*Ibid.*, 2019; 2020 – tradução minha). Com efeito, uma abordagem interseccional na análise do

empoderamento de mulheres marginalizadas busca capturar as consequências da interação entre as formas de subordinação e/ou opressão a que estão expostas, refletindo como o racismo, o patriarcado, o gênero, a opressão de classe, dentre outros sistemas discriminatórios, criam desigualdades que estruturam as posições relativas das mulheres (*Ibid.*, 2020).

Patricia Collins e Sirma Bilge (2020, p. 19) bem argumentam que “o uso de lentes monofocais para abordar a desigualdade social deixou pouco espaço para os complexos problemas sociais que elas enfrentam”, como é o caso da violência doméstica, demanda fortemente destacada nesta pesquisa, que em razão da especificidade que a circunda, em especial, as questões culturais e de organização social das comunidades indígenas, tendem a permanecer relegadas dentro dos movimentos amplos. “A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana”. (*Ibid.*, p. 16-17).

De acordo com Chong (2019; 2020 – tradução minha), a interseccionalidade refere-se às múltiplas divisões sociais que são construídas, sendo estas quatro divisões as que fortalecem o conceito: gênero, classe, raça, etnia. Para evitar essencialismos, é preciso atentar para cada divisão social, a especificidade de cada uma, as dimensões que alcançam, ampliando o entendimento sobre as causas da subordinação.

Segundo a autora (2019, p. 429 – tradução minha), “as estudiosas da interseccionalidade rejeitam o simplismo de agregar, de aderir vetores a qualquer modelo: mulheres indígenas, pobres, lésbicas, deficientes, jovens”, pois não se trata de encontrar múltiplas identidades dentro de uma, tampouco reduzir uma categoria a outra, sob pena, exatamente, de essencializar as identidades, naturalizando as divisões sociais. Estas vão estar também em como as pessoas vivenciam subjetivamente seu cotidiano, como pensam, suas atitudes, em termos de inclusão, exclusão, discriminação, aspirações, suas representações em imagens, textos, ideologias, marcos legais, de modo que “tudo importa na análise interseccional, seja material ou simbólico dessas divisões sociais, tudo tem causas e efeitos, tudo é relacional e, sobretudo: nenhuma divisão social está acima da outra: o que pesa mais para uma mulher: ser pobre ou ser indígena?”. (NATIVIDAD CHONG, 2020, p. 37 – tradução minha).

A referida autora (2019; 2020 – tradução minha) apresenta o exemplo do caso das mulheres indígenas pobres que não pode ser abordado a partir de um comparativo com as mulheres negras da classe trabalhadora. “A especificidade é o antídoto contra os essencialismos, porque estes impõem rigidez, inflexibilidade, passividade, com que se constroem e reforçam os estereótipos”, os quais “servem para fixar características e atributos, evitando reconhecer a

dinâmica cambiante dos sujeitos”, como neste exemplo de essencialismo que traz: “os indígenas sempre foram pobres porque são preguiçosos”. (*Id.*, 2020, p. 37 – tradução minha).

Aqui, considero interessante refletir acerca da narrativa de uma das minhas interlocutoras nesta pesquisa de tese, sobre suas vivências escolares, evidenciando, precisamente, a questão do estereótipo construído e reforçado nesse generalizar, universalizar, essencializar, no caso, os/as sujeitos/as indígenas.

*Na época de escola, lá no primário, nós não comprava materiais escolares, não tinha recurso, por conta disso, o tratamento era diferenciado... eu vou dar um exemplo, um professor pedia ‘para fazer um desenho e pintar com as cores que tinha ser’. Tá eu fazia o desenho, só que eu não tinha o lápis de cor pra pintar, entende, por conta disso eu era questionada, por que pinte conforme ele pediu, e ninguém emprestava, então, ali a gente já era tratado com diferença, a nota boa tu não tinha por conta de que não pintou. Outra coisa também, as vezes eles mandavam fazer o tema de casa, só que na época não tinha a luz instalada em casa, era lampião, aquelas velas, lá, com querosene que botava, e fazia um tubinho, pegava um tecido e colocava dentro de um tubinho, aí a gente acendia e estudava ali daquela maneira. Muitas vezes, criava um carvãozinho em cima daquele tecido e pulava no caderno, então, aí também, não tinha uma consciência de saber, né, a nossa vivência, então, éramos taxados de relaxado, entende, então, olha a dificuldade nossa, como é que tu vai ter um bom estudo, tendo todas essas dificuldades. (MAYA, 2020 – entrevista).*

Portanto, Chong (2019, p. 429 – tradução minha) considera que “para realizar uma análise interseccional, é necessário investigar especificamente qualquer elemento que gere divisão social”, de forma que “não se trata de uma diferenciação unidimensional entre dominantes e dominados, mas buscar conhecer os outros mais profundamente. Cada divisão é autônoma e cada uma dá prioridade a diferentes esferas das relações sociais”. (*Ibid.*, p. 429 – tradução minha).

Nesse sentido, Lugones (2020, p. 58) apresenta o vazio que a intersecção apresenta, entendendo-a como um “processo binário, dicotômico e hierárquico”, cujas categorias são homogêneas, mas, uma é selecionada como dominante: “mulher seleciona como norma as fêmeas burguesas brancas heterossexuais, homem seleciona os machos burgueses brancos heterossexuais”, da mesma forma que indígena seleciona machos heterossexuais indígenas, “e assim sucessivamente”. Essa lógica de separação por categorias “distorce os seres e fenômenos sociais que existem na intersecção, como faz a violência contra as mulheres de cor”, ou seja, “a intersecção interpreta erroneamente as mulheres de cor”, de modo que na intersecção entre

*mulher e indígena*, está ausente a mulher indígena, pois nem *mulher*, nem *indígena* a incluem (*Ibid.*, p. 58).

Chong (2019 – tradução minha) destaca que investigando a interseccionalidade dos vetores dominantes, pode-se compreender melhor o racismo, o patriarcado e machismo, enquanto práticas de origem colonial, que perduram até a modernidade, as quais empurraram as mulheres indígenas e afrodescendentes para a domesticidade e o servilismo, ao contrário das brancas, que continuam sendo aquelas que incitam desejo, inspiram confiança e conquistam respeito. É o que retrata o ditado “mulheres índias para limpar, mulheres negras para dormir e mulheres brancas para casar”, recorrente na América Latina colonial, cuja estrutura de classes tem raça e etnia como fatores determinantes na da América Latina, influenciando e moldando as esferas salarial, educacional e social. Ainda, vê-se a erotização da violência sexual contra a mulher por atos de conquista e colonização, bem como a continuidade do racismo e do sexismo como forma de controle (*Ibid.*, 2019, p. 432).

Aleixo (2019) destaca um outro viés dessa violência contra a mulher indígena, muito atrelado ao racismo, em razão da hiper sexualização e do estereótipo da mulher indígena, configurando os crimes sexuais, por exemplo, em formas de dominação por parte do não indígena, o que deslegitima, desestrutura e desequilibra toda a aldeia. Quer dizer, para além da violência física, psicológica, trata-se, com efeito, de uma forma de violência racial, que envolve esta superioridade do homem branco diante dos povos indígenas; uma violência institucional, advinda da colonização, dominação e escravização que se perpetua até hoje, enquanto um processo que desestruturou as organizações sociais indígenas.

Nesse viés, a violência territorial é destacada por Dutra e Mayorga (2019), refletida, atualmente, na pressão constante do agronegócio, da mineração, da especulação imobiliária, dentre outras, em cima dessa população e seu território. Práticas violentas, como ameaças, tentativas de expulsão, exploração da mão de obra, discriminação, racismo, que marcam a desigualdade entre indígenas e não indígenas, fazem parte da história desses povos tradicionais, desde o início da ocupação não indígena, europeia, culminando num grande contingente de indígenas também sendo escravizados/as, fortalecendo as relações de dominação.

Cabe destacar que “as mulheres indígenas estão presentes em tudo”, participaram e participam, direta e ativamente, da luta pelo reconhecimento étnico, pela demarcação da terra, da organização política e social comunitária, no trabalho da saúde e da educação, ainda que apenas há pouco tempo, suas narrativas e perspectivas estejam ganhando visibilidade em “laudos oficiais e textos acadêmicos produzidos sobre este grupo”, conforme assinalam Dutra

e Mayorga (2019, p. 117). Ser mulher, ter filho, marido, não poder sair, ter que ficar em casa torna as mulheres indígenas invisíveis e implica na escolha dos homens para tal, o que apenas contribui para a perpetuação da sua visibilidade, da sua voz, uma opressão que surge dentro das comunidades e chega aqui fora, nos diversos espaços por onde essas mulheres atrevem-se a transitar, desde universidades até o Congresso Nacional, o que tem evidenciado o tamanho da luta feminina indígena (*Ibid.*, p. 117).

Uma análise interseccional permite dar visibilidade às múltiplas opressões criadas pelas divisões sociais que empurraram grupos específicos para o fundo, por gênero, sexo, raça, etnia, idade. Com essa lente múltipla, podem ser construídos os pisos necessários para garantir retribuição, distribuição e reconhecimento, a fim de buscar sociedades mais equânimes, igualitárias e que respeitem a pluralidade e diversidade de modos de ser (CHONG, 2019, p. 432 – tradução minha).

Lugones (2020, p. 58) constata que a interseccionalidade evidencia aquilo que se perde, o vazio, a ausência da mulher indígena, nessa lógica da intersecção e seu pensamento categorial, restando a tarefa de reconceitualizar essa lógica, percebendo “gênero e raça como tramados ou fundidos indissolúvelmente”, para que assim seja possível ver “as mulheres de cor”. Dessa forma, “o termo *mulher*, em si, sem especificação dessa fusão, não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente seleciona somente o grupo dominante – as mulheres burguesas brancas heterossexuais”, escondendo, assim, a desumanização que a colonialidade de gênero implica (*Ibid.*, p. 58-59).

Com efeito, segundo a referida autora (2020, p. 54), “as mulheres colonizadas, não brancas, foram subordinadas e destituídas de poder”. Essa classificação social *raça* dentro dessa lógica da intersecção reorganiza as relações de dominação estabelecidas, de superioridade e inferioridade. Com isso, ainda conforme a referida autora (2020, p. 54), “a colonialidade permeia todos os aspectos da vida social e permite o surgimento de novas identidades”: geoculturais e sociais, como *América e Europa*; raciais, *uropeu, índio, africano*, entre outras. Tal classificação é entendida como “a expressão mais profunda e duradoura da dominação colonial”, imposta à população do mundo e atravessando todas e cada uma das áreas da vida social, com a expansão do colonialismo europeu, configura-se como “a forma mais efetiva de dominação social, tanto material como intersubjetiva”. (LUGONES, 2020, p. 54).

Nesse sentido, destacam-se as contribuições da interseccionalidade para se reconceitualizar a identidade e a subjetividade individuais, apontadas por Collins e Bilge (2020, p. 19), considerando-se que uma identidade individual se constitui por múltiplos fatores, os

quais se destacam de forma diferente de um contexto social para outro, levando em conta, exatamente, as identidades interseccionais. Ou seja, as sujeitas desta pesquisa, as mulheres indígenas universitárias da FURG, bem como as demais mulheres indígenas presentes nos levantamentos bibliográficos e estudos preliminares a este, muitas vezes argumentam antes de mais nada, serem *indígenas*, enfatizando que a luta de seu povo vem antes da sua, como mulher.

Ainda que real e concreto, tal argumento também se fazer presente com ela identificando-se, simultaneamente, como *mulher indígena*, resposta que, nas palavras de Collins e Bilge (2020, p. 19), “expande esse espaço de subjetividade e abrange múltiplos aspectos da identidade individual”, qual seja, toda luta por demarcação das terras, principal pauta da população indígena, como também a sua, por uma igualdade de direitos entre homens e mulheres indígenas, que lhe garanta espaço de fala e reconhecimento. Com efeito, “essa construção social de identidades interseccionais, que podem se realizar diferentemente de um cenário para outro, tem servido como um espaço de empoderamento individual”, tornando as mulheres indígenas visíveis (*Ibid.*, p. 211).

Conforme aponta Lugones (2020, p. 55), a colonialidade vai além da classificação racial, configurando-se como “um dos eixos do sistema de poder” e atravessando, como tal, “o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade”, bem como “a produção de conhecimento, a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas”. Daí a necessidade de se falar em uma decolonização e ressignificação do feminismo, tirando a mulher indígena dessa condição de inferioridade em relação a própria mulher branca, sendo inconcebível pensar numa luta única, num feminismo único, nos termos em que as não indígenas e as indígenas são colocadas. Por certo, não é a mesma luta, não é o mesmo feminismo.

Cabe lembrar aqui o que assinalam Santos, Santos e Ribeiro (2019), sobre os homens e mulheres colonizados/as não serem vistos como homem e mulher, efetivamente, já que não manifestavam as características do colonizador branco e europeu, de forma que, a partir do eurocentrismo e sua dicotomia hierárquica, foram julgados como inferiores e classificados, como não humanos. Daí a visão interessante de Lugones acerca desses/as homens e mulheres colonizados/as não apenas como “seres unilateralmente oprimidos, mas como seres que resistem as colonialidades do poder, do saber, do ser e de gênero, pois, embora tenham suas lutas silenciadas e negadas, suas subjetividades opositoras os situam numa política de resistência”. Com efeito, “a resistência não é o fim ou o objetivo de uma luta política, mas um caminho, um ponto de partida para pensar sobre a política”. (*Ibid.*, p. 298).

Assim, para superar a dominação colonial é imperativa “a construção de um feminismo decolonial capaz de construir categorias representativas dos não-ditos da modernidade/colonial”, considerando uma “intersecção entre raça-gênero-sexualidade-classe-geração, para que as mulheres de cor tenham visibilidade, assim como suas lutas e particularidades”. (*Ibid.*, p. 298). A interseccionalidade, por certo, sugere a não essencialização e a não naturalização do gênero, da sexualidade e da raça, dizem Santos, Santos e Ribeiro (2019), como bem lembra Chong (2019; 2020 – tradução minha).

Para a filósofa argentina, o gênero é relacional e, por esse motivo, um modo subjetivo de dominação, atravessado pela interseccionalidade de gênero e raça. Daí sua teorização de resistência que propõe combater não mais ou apenas a colonização, mas a colonialidade de gênero que ainda persiste. Para ela, um feminismo de resistência implica capturar as múltiplas formas de dominação pela colonialidade do poder, do saber, do ser e de gênero, enfrentando as concepções transmitidas ao longo de todo um processo de formação, dentro de um padrão hegemônico (GONÇALVES e RIBEIRO, 2018).

Dessa forma, “para reverter esse quadro, outras vozes precisam ecoar para buscar a positividade destes contextos e sujeitos”, oportunizando construções epistemológicas que evidenciem as mulheres que estão no entre lugar, nas fronteiras, vivendo múltiplas opressões, fomentando o debate e produzindo “conhecimento que não seja mais o do colonizador sobre os colonizados”. Quer dizer, é preciso “decolonizar o saber e o ser para dar espaço para um feminismo decolonial”, tornando-se possível dar a voz aos não humanos, como as mulheres indígenas, entre outras categorias que não foram representadas (*Ibid.*, p. 5-6).

O feminismo decolonial, enquanto “resistência à colonialidade de gênero a partir da diferença colonial, na medida em que para haver resistência a esse sistema, é necessário que a diferença colonial seja visível”, configura, assim, como uma possibilidade real de superação das mulheres subalternizadas, nas palavras de Santos, Santos e Ribeiro (2019, p. 298). Permite “visualizar as tensões entre os múltiplos marcadores sociais, diluindo o universalismo feminista branco e heterossexual que exclui a luta das mulheres mestiças, negras e indígenas”, frente as agora visíveis múltiplas histórias, identidades e subjetividades dessas mulheres, na direção da resistência e da reação ao sistema-mundo moderno/colonial de gênero (Maylana SANTOS; Clarice dos SANTOS; Joyce RIBEIRO, 2019, p. 298).

Com efeito, de acordo com Curiel (2018, p. 32), as propostas decoloniais apontam “um pensamento crítico para entender a especificidade histórica e política das sociedades, questionando as narrativas da historiografia oficial e mostrando como se conformaram as

hierarquias sociais”. O feminismo decolonial, assim, “oferece uma nova perspectiva de análise para entender de forma mais completa as relações derivadas de raça, sexo, sexualidade, classe e geopolítica de forma imbrincada”, em que feministas indígenas, afros, populares, lésbicas, entre outras, questionam como os feminismos hegemônico, branco, com seus privilégios de classe, entenderam em suas teorias e nas classes políticas a subordinação de mulheres, desde suas próprias experiências na reprodução do racismo, do classicismo, do heterossexismo.

Ora, cabe lembrar que a inferioridade e a desqualificação das mulheres não é somente um projeto colonial, pois atingiu e atinge a todas mulheres, inclusive as colonizadoras. “O feminismo decolonial aponta para uma revisão e problematização das bases fundamentais do feminismo e também amplia conceitos e teorias chaves do que se conhece como a teoria decolonial” e seus/suas percursores/as (*Ibid.*, p. 40). Suas contribuições são reconhecidas e referenciadas, no que diz respeito a evidente dominação colonizadora branca e a importância de se interseccionar o gênero e a raça, visibilizando as mulheres de cor, as mulheres indígenas, contrapondo-se a interseccionalidade apenas de gênero, que vai selecionar a mulher branca. No entanto, em termos de luta feminina, a reciprocidade, a complementaridade se mostram muito mais eficientes.

Assim, no próximo capítulo, trago a presença das mulheres indígenas em espaços outros que não o doméstico, destacando o espaço da universidade, a partir da consagração do direito a educação aos povos indígenas, inicialmente, por meio da Licenciaturas Interculturais, possibilitando a concretização de uma educação escolar diferenciada, bilíngue, mas que abrange o ensino superior, como um todo, fortalecendo a luta pela causa indígena, uma luta que perpassa o direito à educação, chegando aos direitos territoriais. Essa procura pelo ensino superior está ligada a uma aproximação cada vez mais profunda com o mundo não indígena, oriunda da própria colonialidade, acarretando experiências preconceituosas e discriminatórias vivenciadas pelas mulheres indígenas universitárias da FURG, as quais não impedem, em certa medida, sua permanência na universidade, numa experiência indígena universitária que é feita segundo uma marca própria, fazendo valer seu protagonismo, conforme pude constatar na vontade de continuar a luta, evidenciada a partir das narrativas produzidas nesta investigação.

## CAPÍTULO 4 – AS AÇÕES AFIRMATIVAS E A INCLUSÃO INDÍGENA NA UNIVERSIDADE

Apresentamos uma breve contextualização acerca da inclusão indígena no ensino superior, bem como da instituição das ações afirmativas da Universidade Federal do Rio Grande – FURG, além de uma visão geral acerca dos alunos/as matriculados/as, na graduação e na pós-graduação. Ainda, articulando alguns movimentos desta pesquisa, evidenciamos o papel que a educação superior tem desempenhado, enquanto aliada na luta pela visibilidade da mulher indígena.

### 4.1 As mulheres indígenas em outro lugar: no ensino superior.

Muitas profissões vêm sendo ocupadas pelas mulheres indígenas, por exemplo, na área da saúde, como médica e enfermeira, ou na área da educação, como professora. Mesmo dentro das comunidades indígenas, tratam-se de espaços outros que não o doméstico, no papel exclusivo de dona de casa, mãe, cozinheira, ainda que, como a maior parte das mulheres no mundo, que acumulam tais funções.

Como mencionado anteriormente, fora das aldeias, algumas dessas mulheres alcançaram cargos políticos, sendo eleitas para representar o povo. Amante (2019) salienta que a representatividade das mulheres indígenas vem aumentando, com muitas antropólogas, advogadas, jornalistas atuando em órgãos indigenistas, além de militarem nos mais diversos movimentos indígenas e feministas. Ainda, as mulheres indígenas têm se destacado nas artes, como artistas plásticas, produtoras culturais, desenhistas, cantoras.

*A gente deve sim ocupar lugares, como a notícia que eu postei, de uma indígena lá de Rondônia, se eu não me engano, que participou do “The Voice Brasil”... virou uma cadeira pra ela. Daí eu postei que o lugar de indígena é onde ele quiser, hoje em dia. Não tem mais aquela limitação, que o indígena tem que ficar na mata, que nem dizem. O lugar do indígena e da indígena é aonde eles quiserem [...], o espaço que a gente conseguir e o que a gente vem conseguindo tem dado fruto pra outra geração, não só na nossa, mas que venha ser pra outra geração, no futuro. (MOEMA, 2020 – entrevista).*

Ana Colling e Losandro Tedeschi (2018, p. 5) destacam a presença indígena na cidade de Dourados, Mato Grosso do Sul, fazendo “parte da paisagem diária da cidade. Estão presentes

nas ruas: caminhando, pedalando, andando em pequenas carroças, jogando futebol, marretando e fazendo compras, nos mercados, nas lojas”, o que também podemos perceber, em certa medida, aqui, em Rio Grande, Rio Grande do Sul. O bairro do Cassino abriga uma comunidade indígena, cujos/as membros circulam, diariamente, pela avenida central, por exemplo, vendendo seus artesanatos. Outros dois bairros mais afastados do município contam com moradores indígenas, Palma e Domingos Petrolina. Enquanto uma cidade universitária, abriga indígenas de outras localidades do estado, presentes tanto em cursos de graduação, quanto de pós-graduação, nas mais diversas áreas do conhecimento, também como ocorre nas universidades locais, como apontam os referidos autores (Ana COLLING e Losandro TEDESCHI, 2018).

O aspecto em comum nesses novos espaços que vem sendo ocupados pelas mulheres indígenas é a passagem pela universidade. O caminho da educação superior e da continuidade da carreira acadêmica, com muitas delas tornando-se mestras e doutoras vem destacando-se cada vez mais (Vandreza AMANTE, 2019).

Interessante salientar que já passaram pela pós-graduação da FURG 27 alunos/as indígenas matriculados/as nos cursos de especialização, mestrado e doutorado, no período de 2010 a 2022. São 17 homens – um na especialização, 11 no mestrado e quatro no doutorado – e dez mulheres – três na especialização, cinco no mestrado e duas no doutorado<sup>53</sup>.

Augusto Santos (2015) apresenta algumas possibilidades que justificam a academia como este novo lugar possível aos/as indígenas, de forma geral. Além da questão das cotas ou das vagas suplementares oferecidas por várias universidades, dentre as quais a FURG, por meio de processo seletivo específico para indígenas, a busca pelo ensino superior para indígenas também foi impulsionado pela conquista do direito das populações indígenas a uma educação escolar diferenciada, longe daquelas experiências voltadas ao processo de civilização e assimilação<sup>54</sup> indígenas à sociedade brasileira que se formava, as quais foram se perpetuando ao longo do tempo.

Quer dizer, principalmente a partir dos anos 80, passou-se a questionar esse modelo educacional colonizador, em favor de uma escola que pudesse dar conta das especificidades socioculturais e da autonomia dos povos indígenas, sendo que apenas com a inclusão do direito a uma educação escolar diferenciada na Constituição Federal de 1988 foi que as experiências de escolas indígenas bilíngues e interculturais de fato se concretizaram. Esse avanço no

---

<sup>53</sup> Informações obtidas junto à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação – PROPESP, da FURG.

<sup>54</sup> Assimilação de culturas periféricas pela cultura dominante.

processo de escolarização nos níveis básicos culminou num aumento do número de estudantes indígenas que desejavam continuar seus estudos (Augusto SANTOS, 2015).

Nesse sentido, o referido autor (2015) destaca que para além da criação das Licenciaturas Interculturais, demanda que remonta ao final da década de 1970, início dos anos 1980 e vai ao encontro da criação das escolas indígenas, engajando as primeiras gerações de professores/as indígenas na luta por uma educação escolar bilíngue e diferenciada, o ensino superior, como um todo, contribui para a formação de novas lideranças indígenas, as quais assumirão também a luta democrática não só pelo direito à educação, mas pelos direitos territoriais. Há, então, uma possibilidade de se estabelecer relações de outra ordem com o mundo não indígena, transitando entre um sistema e outro, de formas diferentes, podendo haver pontes e conexões entre eles.

Os espaços ocupados pelas mulheres indígenas, em especial, envolvem os mais diversos momentos do seu dia a dia, como trabalho, formação, reza, cuidado dos/as filhos/as, o que, por certo, confirmam o protagonismo feminino. São espaços que evidenciam as conexões entre ambos os mundos, indígena e não indígena, conforme mencionado logo acima, no parágrafo anterior, portanto, espaços não homogêneos, “marcados por oposições como campo/cidade, espaço interno/externo, público/privado (e sua relação com a experiência vivida e com o espaço construído.” (COLLING e TEDESCHI, 2018, p. 6).

Com efeito, essa procura pelo ensino superior está ligada a uma aproximação cada vez mais profunda com o mundo não indígena. Muito se fala, dentro da própria FURG, conforme pude constatar na minha pesquisa de mestrado (2018), por vezes pejorativamente até, considerando o estereótipo indígena, ainda presente em alguns livros escolares, de uma figura indígena de 500 anos atrás, do tipo de roupas e cabelos usados, do fato de possuírem celular, notebook, argumentando que os/as indígenas de hoje já não o são mais. Ora, essa aproximação com o mundo branco é real e resulta do processo catequético e assimilacionista por muito tempo levado a cabo.

A vida fora da aldeia, muito em razão do preconceito em torno da presença indígena na universidade mencionado anteriormente, diante das peculiaridades desta nova cultura não indígena, universitária, não, necessariamente, precisa implicar em uma rejeição do mundo não indígena, tampouco do seu próprio mundo. Santos (2015) fala em processos de experimentação, no sentido de uma utilização alternativa e criativa dos próprios dispositivos coloniais, um modo de fortalecer o sistema indígena através das tecnologias do sistema não indígena. Os/as indígenas da FURG entendem que é exatamente isso que a graduação lhes proporciona, nesta busca por melhores e mais amplas posições no mundo ‘lá fora’, como no caso da Lei Maria da

Penha, sempre tão abordada na luta feminina indígena, inclusive pelas entrevistadas desta investigação, a qual pode e deve ser aplicada dentro das comunidades indígenas, observadas as questões culturais.

Interessante a noção de conduta abordada Santos (2015), entendida como um conceito intermediário entre sociedade e indivíduo, no qual o comportamento individual torna-se uma conduta social, pois carrega consigo certa acepção usual de cultura, como acontece no caso dos/as indígenas, cujas ações estarão sempre carregadas de aspectos culturais, ou serão alvo de preconceito, como o tom pejorativo citado anteriormente. A conduta, então, tem se revelado a forma mais apropriada para dar conta da riqueza deste fenômeno contemporâneo do ingresso indígena na universidade. Ela abrange uma terceira via, alternativa entre a assimilação e o tribalismo, positivando a relação dos/as indígenas com a sociedade, de modo que as interações daí provenientes, se dão em conformidade com os termos e anseios indígenas.

Que dizer, foi-se a época da assimilação. A experiência indígena universitária é feita segundo uma marca própria, que tem a ver com um projeto que é, ao mesmo tempo, individual, familiar, comunitário de ir em busca de melhores e mais amplas posições no mundo lá fora. A universidade seria, então, um novo contexto de experiências, no qual os/as indígenas fazem valer seu protagonismo, imprimido nele sua conduta particular (SANTOS, 2015).

Outro aspecto trazido por esse autor (2015) que favorece a busca pelo ensino superior é o fato de os/as acadêmicos/as indígenas contarem com toda uma geração de pioneiros/as neste engajamento no mundo não indígena da universidade. A atuação e trajetórias de vida dos/as estudantes indígenas que vieram antes configura como suporte emocional aos/às novos/as. Isso se verifica entre os/as indígenas da FURG, em especial, entre as acadêmicas entrevistadas nesta investigação, conforme relato que segue.

*Como eu tenho família dentro da universidade, eu me sinto mais confortável, sabe, se estou com problemas, eu vou ali falar com eles e eles me ajudam a resolver. Eu acho que quem não tem família aqui dentro, acho meio difícil né, fica segurando aquela barra, não sabe como falar, porque se falar pra mãe dele, que vive lá na aldeia, ela não vai saber o que fazer, sabe, ela vai falar “volta pra casa”. É assim que eu penso, família, aqui, foi fundamental pra mim também, sabe. Porque a Aritana que tá aqui também, quando ela entrou, não tinha ninguém, ela deixou os filhos dela, sabe, foi difícil pra ela encarar. Depois, quando a minha mãe e as irmãs dela começaram a entrar, ela começou a se sentir mais conformada, segura. (AYRA, 2020 – entrevista).*

Clarissa Melo e Eunice Antunes (2016) destacam que os/as acadêmicos/as indígenas valorizam estar em meio aos parentes na universidade, enquanto grupo e não apenas como indivíduos. Os/as estudantes indígenas da FURG, que, em sua grande maioria, são parentes – tios/as, sobrinhos/as, primos/as, irmãos/ãs, vem de uma mesma região distante e, ao retornarem às suas comunidades, trazem consigo a ideia de que é possível ir “lá fora”, expandir o horizonte de relações e conquistar condições mais favoráveis de vida para si e para sua família, servindo de exemplo aos/às futuros/as universitários/as indígenas, como destaca uma das alunas indígenas da FURG.

*É um grande caminho, não só para gente que está agora, mas sim para as próximas que vão vir, elas vão ver esse trabalho que a gente fez e elas vão continuar. E isso vai ser melhor para os outros que vão vir, para a gente garantir essas vagas e garantir que as pessoas permaneçam nessas vagas. (MOEMA, 2020 – entrevista).*

Mais que isso, são exemplos de uma trajetória pioneira que mostra que é possível conquistar este mundo não indígena da universidade. As mulheres indígenas que estão na universidade, assim como as que já se formaram, tornam-se exemplos para as demais mulheres indígenas de sua família, de sua comunidade.

*Ah, é uma conquista, né, é emocionante pra mulher indígena, porque ela era muito de dentro de casa, né. Como elas viviam dentro da aldeia e vendo elas hoje na universidade, né buscando outros objetivos, não o de ficar no fogão cozinhando pro homem, sabe. Eu vejo a minha mãe, ela sofreu bastante na vida dela, com o meu irmão, comigo e depois de anos de ter nós, eu tenho mais um irmão, né, ela criou, deixou nós crescer e daí entrou na universidade e agora tá estudando, sabe. Eu fico muito feliz por ela tá conquistando isso porque ela nunca imaginou, sabe, nunca imaginou tá numa universidade de direito, que é uma coisa que ela sempre quis, né, e sendo exemplo para as outras, pra mim. A Inaiê também foi exemplo pra mim, a Moara, e é muito legal isso e ainda mais agora que a gente tá se unindo mais, as mulheres indígenas na FURG, né, pra nós ter mais força, nós mulheres mesmo. (AYRA, 2020 – entrevista).<sup>55</sup>*

A família e a maternidade são aspectos que se destacam neste novo lugar que ocupam os/as indígenas. Desde as entrevistas realizadas no meu mestrado (2018), estar longe da família,

---

<sup>55</sup> A estudante indígena entrevistada menciona em sua narrativa as mulheres indígenas pioneiras da FURG. Ambas concluíram seus cursos no segundo semestre de 2016. Inaiê foi a primeira estudante indígena a colar grau na FURG, ainda em 2016, no curso de Psicologia. Ingressou na Universidade via Processo Seletivo Específico de 2012. Moara foi a primeira estudante indígena a ingressar na FURG, por meio do Processo Seletivo Específico de 2010. Colou grau no início do primeiro semestre de 2017, no curso de Enfermagem, no ano de 2017.

inúmeras vezes é a razão da evasão indígena da Universidade, cuja moradia estudantil oferecida quando do ingresso dos/as estudantes indígenas não contempla a presença dos filhos/as dessas acadêmicas. Cabe destacar que as alunas indígenas da FURG entrevistadas, estão, em média, há oito horas de distância de suas famílias, conforme quadro apresentado anteriormente com algumas informações das mesmas. Isso também as faz pensar em sequer ir para a universidade.

*Na aldeia, surgiu esta informação que na FURG tinha bolsa pra indígena. Foi até o meu primo que falou pra eu tentar. Aí eu me inscrevi, não sabia nem o que era universidade, mas fui, me inscrevi, comecei a procurar o site da FURG, só que eu com medo, né, e se eu passar, será que vou ou não vou. Mas aí passei. Mesmo assim, tinha dúvida porque eu não sabia onde era Rio Grande, daí foi um dia antes fui ver aonde era cidade de Rio Grande, pra ver pra onde que eu ia. Daí eu vi lá no finzinho do mapa aonde era a cidade de Rio Grande pra onde eu ia. Daí eu tinha meu filho, né, e eu não sabia o que eu ia fazer porque era só eu e ele, e ele tinha dois aninhos. Eu sei que eu sai escondida dele, mandei ele viajar com o pai dele. (ARITANA, 2020 – entrevista).*

Suzana de Jesus *et al* (2013, p. 231) ratificam “a solidão e a falta da família como uma barreira e um motivo de evasão”, por mais que, em um contexto universitário, “características como a autonomia, a individualidade e a independência sejam valorizadas e estimuladas”. Quer dizer, para os povos indígenas, em cuja sociedade “o parentesco tem profunda influência na vida produtiva, na organização política e nas dinâmicas de produção e circulação de conhecimentos, por certo afastar-se da família e da comunidade é uma tarefa extremamente difícil”. (*Ibid.*, p. 231).

Nesse sentido, algumas alunas indígenas entrevistadas neste estudo levantam essa questão, argumentando que, ainda que o sistema de cotas e as ações afirmativas sejam fundamentais para que os/as indígenas alcancem a educação superior, tais políticas públicas ainda não voltaram seu olhar para as mulheres indígenas universitárias. Alguns relatos trazem que algumas delas apenas ‘descansam’, conseguindo dedicar-se de forma efetiva aos estudos quando, por certo, por intermédio dos auxílios pecuniários que recebem, seja o Bolsa Permanência, sejam os específicos da FURG, conseguem alugar uma casa, na maioria das vezes em conjunto com outros/as colegas, e trazer seus filhos/as para morarem com elas.

A narrativa de uma das minhas interlocutoras nesta investigação argumenta que ainda pode se fazer mais, no que diz respeito às ações afirmativas voltadas à permanência das mulheres indígenas na Universidade. Em seu relato, ela evidencia a dificuldade de uma estudante indígena mãe de um bebê, que contava apenas com o apoio de parentas, estudantes

de Direito, as quais podiam levar o bebê para a sala de aula, ao contrário da mãe, estudante de Enfermagem. A maternidade, com efeito, tem um significado importante na constituição das mulheres indígenas, seja na aldeia, seja na academia, muito além das questões biológicas que as diferenciam dos homens, por muito tempo, argumento contra a igualdade de gêneros, tornando-se relevante refletir sobre a potencialidade de um recorte de gênero nas ações afirmativas, no que diz respeito à permanência das mulheres mães na universidade.

*O sistema de cotas veio para nos dar uma oportunidade mesmo, mas ainda tem muita coisa a se fazer aqui dentro da universidade. Desde 2013, antes disso, não tínhamos chances de estarmos em uma universidade, não tínhamos espaço, era só para o não indígena [...]. Têm estudantes que são mães, e na maioria das vezes não tem suporte para cuidar e estudar. Uma estudante indígena grávida, que estava cursando Enfermagem, minha parente, chegou aqui e ganhou bebê e, logo, iniciou-se as aulas, ela teve que retornar para os estudos. Então, tivemos que nos ajudar, eu e minha filha levava o bebê pra dentro da sala de aula, pois a mãe não tinha como levar a criança para ela poder estudar Enfermagem, que não é permitido levar criança, o setor não é permitido, então, com dois, três meses, ele ia junto com nós pra dentro da sala da universidade. mesmo, mas ainda tem muita coisa a se fazer, ainda que aqui dentro da universidade. (MAYA, 2020 – entrevista).*

Jesus (2020) faz um destaque interessante, no que diz respeito a maneira como muitas vezes a maternidade é enxergada. A crítica feminista dos anos 70 traz um alerta para não se reduzir simplesmente a mulher “a um organismo com útero, seios e vagina, destinada à reprodução de pessoas e do espaço doméstico”, sendo que referenciar a maternidade e as questões familiares, ambas destacadas pelas sujeitas desta pesquisa como fator importantes a ser considerado no ingresso e permanências das mulheres indígenas universitárias no ensino superior, implica tomar como “fio condutor das reflexões aqui expostas a maternagem, compreendida como ato de cuidar e a condição de possibilitar desenvolvimento saudável uma criança, bem como a sua constituição como pessoa”. (*Ibid.*, p. 61-62).

Relata a autora (2020) que durante a época em que atuou como docente da Literatura Intercultural, ainda que tivessem outros familiares matriculados em cursos universitários, como tios e inclusive pais, era para acompanhar as mães que as crianças se deslocavam até a universidade. Com efeito, a figura materna constitui-se como uma referência fundamental para os/as pequenos/as, de modo que eles/as adaptaram-se a rotina de acompanhar suas mães ao ensino superior de início. “Há tempos, a antropologia da criança fala que o cuidado destinado à infância, nas sociedades indígenas, é tarefa compartilhada pelo grupo de parentesco”, no entanto, “em outros espaços, essa divisão tende a reunir mais mulheres do que homens”, de

forma que “o processo de produção de pessoas passa por uma constituição feminina de corpos”. (JESUS, 2020, p. 61).

Por certo, “criar crianças não é uma tarefa individual, tal como preconizou, em algum momento, a invenção do amor materno, solitário e sobrecarregado”, nas palavras de Jesus (2020, p. 67). Quer dizer, “assim como a infância foi um dia criada, também as configurações da maternagem foram culturalmente construídas”. (*Ibid.*, p. 67). O que se tem são os valores dominantes de uma sociedade determinando os respectivos papéis do pai, da mãe e do filho/a, de modo que o valor e o reconhecimento da mulher estão vinculados, em maior ou menor medida, enquanto boa mãe, conforme a sociedade valorize ou deprecie a maternidade. Entretanto, construções contemporâneas, como babás, espaços privados educativos, atuando também o cuidado infantil, evidenciam que habilidades em educação de crianças não se restringem à figura materna (JESUS, 2020).

Nesse sentido, cabe destacar que este novo espaço almejado pelas mulheres indígenas, a universidade, “fruto de uma tradição de pensamento eurocêntrica, foi criada para desenvolver habilidades e competências individuais”, de acordo com a referida autora (2020, p. 67), tem funcionado bem, pensando-se no indivíduo isolado, sem família, sem filhos/as, “intelectuais homens, em um período remoto [...], mulheres solteiras ou casadas que tinham a possibilidade de pagar empregadas domésticas. Contudo, é restrito demais para criar espaços e tempos democráticos no Ensino Superior”, na medida em que a empregada doméstica, que agora também estuda, não tem quem cuide de seus/suas filhos/as (*Ibid.*, p. 68).

A presença das mulheres indígenas e suas crianças na universidade, especialmente por meio das Licenciaturas Interculturais<sup>56</sup>, que não apenas forneceu subsídios para as escolas indígenas, conforme mencionado anteriormente, mas também mostrou elementos importantes para a organização do ensino superior, evidencia a potencialidade da interculturalidade, muito maior do que aquilo que preconizava o Programa de Apoio à Formação Superior de Licenciatura Indígena – PROLIND<sup>57</sup>. “Para além de se pensar como um espaço de inclusão, a

---

<sup>56</sup> Jesus (2020) relata sua experiência como docente em uma Licenciatura Intercultural Indígena, organizada por um regime de alternância, intercalando o chamado Tempo Universidade, com aulas concentradas, no espaço da universidade, e o Tempo Comunidade, com atividades desenvolvidas na comunidade de origem de cada estudante. A Licenciatura Intercultural Indígena possibilitou que, com o auxílio de cuidadoras, quando muito pequenas, as crianças acompanhassem suas mães estudantes, condição fundamental para que algumas pudessem frequentar a universidade.

<sup>57</sup> O Programa de Apoio à Formação Superior de Licenciatura Indígena – PROLIND, cujo o foco esteve na formação em nível de graduação de professores para o exercício da docência nas escolas indígenas, foi lançado pelo MEC, em 2008, e executado pela então Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade – SECADI, pela Secretaria de Educação Superior – SESU e pelo Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação – FNDE (JESUS, 2020).

universidade necessita pensar-se como um espaço de diversidade, capaz de aprender com outras culturas e tradições de conhecimento”, perpassando, assim, o desafio da democratização do ensino superior, por certo, o pensamento crítico, mas também, o respeito às diferenças culturais e a formação integral da pessoa (JESUS, 2020, p. 68).

Assim como “a aprendizagem infantil perpassa a presença, o conselho, o afeto e as redes de parentesco e cuidado”, tornando-se evidente que “a universidade, assim como espaços de venda de artesanato, apresentações de corais, reuniões políticas na aldeia ou compras no centro da cidade”, configura como “mais um espaço de vida e aprendizagem”, conforme assinala a autora (2020, p. 69), a presença das mulheres indígenas e suas crianças na academia possibilita a comunidade universitária como um todo conhecer suas histórias, as quais contribuirão para uma atuação mais ampla da universidade, no processo de formação humana. Ainda que avanços importantes, pensar sobre mães e pais e universitários/as não implica apenas garantir espaços para crianças na biblioteca e restaurante universitário, tampouco espaços de Educação Infantil dentro da universidade, como um todo, no sentido de que, com efeito, pouco incorporam à dimensão da interculturalidade (*Ibid.*, p. 69).

Dessa forma, podemos dizer que a democratização do ensino superior, finalidade das políticas públicas inclusivas, acontece com a concretização das ações afirmativas, em especial, daquelas voltadas a uma permanência desses grupos que se pretende incentivar, como os povos tradicionais, levando-se em conta, no caso das mulheres indígenas universitárias, a necessidade de se compreender “as hierarquias sociais e os projetos de futuro desses grupos, pautados também por relações de gênero e geração”, bem como “pensar sobre maternagem”. Quer dizer, há que se atentar para questões práticas, como por exemplo, a organização dos calendários acadêmicos, das aulas práticas, das atividades avaliativas, por mais simples que parecem (*Ibid.*, p. 69).

Conforme apontam Fernando Athayde e Antônio Brand (2009), pouco se discute acerca do modelo de universidade e das necessidades e possibilidades de transformação dessas instituições, no sentido de prepará-las para receber seus/suas novos/as acadêmicos/as, os/as indígenas, que vêm aprender o que a universidade tem para ensinar, mas, também, ter seus conhecimentos reconhecidos, valorizados. Torna-se fundamental que as instituições de ensino superior e seus/suas educadores/as sejam mais democráticos/as, multiculturais e voltados/as aos interesses da sociedade como um todo, para além das ações afirmativas e das cotas, dialogando com as diferenças, de modo a se debater mais as questões metodológicas e o currículo, além de

projetos de pesquisas e programas que possam favorecer não só o ingresso, mas, também, a permanência efetiva dos/as acadêmicos/as indígenas no ensino superior público.

Nesse viés, mas destacando um pouco da complexidade que circunda a presença indígena nas universidades, Antonella Tassinari (2016, p. 8) destaca o entendimento da então acadêmica Guarani do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, iniciado em 2011, Eunice Antunes, de que “uma diferença fundamental entre o modo Guarani de compreensão e o modo científico é que, para o primeiro, ‘uma coisa só faz sentido quando é sentida’”. Compreender, portanto, envolve um movimento que não é somente racional: abrange os sentidos e os sentimentos, o que nos possibilita refletir acerca de todos os passos que constroem o processo de ensino e aprendizagem na universidade para os indígenas.

A rotina universitária, com um considerável número e nível de leituras, trabalhos, provas, os relacionamentos pessoais, os espaços físicos, o ambiente universitário como um todo traz significativas mudanças na vida de qualquer estudante. Acrescentando a este novo cotidiano uma nova língua, em muitos casos, totalmente desconhecida, juntamente a distância da família, dos filhos/as, aspectos constantemente apontados, tanto pelas acadêmicas indígenas universitárias entrevistadas nesta pesquisa, quanto na investigação que realizei no mestrado (2018), tem-se barreiras quase intransponíveis para se chegar a este novo lugar possível às mulheres indígenas.

Cabe salientar o caráter provisório dos incentivos, nos quais se constituem as ações afirmativas, enquanto mecanismos que buscam equilibrar os desníveis sociais, garantindo, minimamente, o acesso imediato ao ensino superior, por exemplo, até que se alcance a igualdade, e o quanto essa presença indígena na universidade contribui para isso a longo prazo também. Quer dizer, tem-se uma geração indígena que enxerga a educação superior como uma possibilidade real, concreta, como aponta Jesus (2020), destacando a potência que teve nas crianças sua presença, ao lado de suas mães, na universidade, por meio das Licenciaturas Interculturais. Talvez a formação acadêmica não seja o caminho, mas ela é uma opção.

Nesse sentido, a seguir, apresentamos uma breve contextualização acerca da inclusão indígena no ensino superior, bem como da instituição das ações afirmativas da Universidade Federal do Rio Grande – FURG, além de uma visão geral acerca dos alunos/as matriculados/as, na graduação e na pós-graduação. Ainda, articulando alguns movimentos desta pesquisa,

evidenciamos o papel que a educação superior tem desempenhado, enquanto aliada na luta pela visibilidade da mulher indígena<sup>58</sup>.

## **4.2 Contextualizando a inclusão indígena na universidade**

A ideia das ações afirmativas faz parte da legislação brasileira desde a época do governo de Getúlio Vargas, quando foi criado o Decreto nº 19.482, de 12 de dezembro de 1930, também conhecido como Lei de Nacionalização do Trabalho ou Lei dos Dois Terços, que buscava assegurar a participação majoritária de trabalhadores brasileiros em empresas e postos de trabalhos, principalmente, os de propriedade dos imigrantes que discriminavam os considerados nativos no Brasil. Na área da educação, surge mais tarde, com Lei nº 5.465, de 3 de julho de 1968, conhecida como Lei do Boi, a qual dispunha que os estabelecimentos federais de ensino médio agrícola e as escolas superiores de Agricultura e Veterinária reservariam, anualmente, de preferência, 50% de suas vagas a candidatos agricultores ou seus filhos, proprietários ou não de terras, que residissem com suas famílias na zona rural, e 30%, aos que morassem em cidades ou vilas que não possuam estabelecimentos de ensino médio (Maria CORDEIRO, 2008).

Hoje, vige no país o Programa Nacional de Ações Afirmativas, instituído, no âmbito da Administração Pública Federal, pelo Decreto nº 4.228, de 13 de maio de 2002, que trata de políticas públicas que objetivam corrigir desigualdades raciais presentes na sociedade, acumuladas ao longo de anos, protegendo minorias discriminadas em determinado período histórico. Uma ação afirmativa busca oferecer igualdade de oportunidades a todos/as, visando, conforme Arabela Oliven (2007), remover barreiras, formais e informais, que impeçam o acesso de certos grupos ao mercado de trabalho, a universidades e a posições de liderança. Para Sabrina Moehlecke (2002), trata-se de uma medida reparatória, compensatória e que busca a correção de uma situação de discriminação e desigualdade, em que se encontram determinados grupos sociais.

Segundo a então Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, extinta em 2015<sup>59</sup>, as políticas de ações afirmativas não são exclusivas do governo. A

---

<sup>58</sup> A articulação realizada entre os primeiros movimentos desta pesquisa, evidenciando o papel que a educação superior tem desempenhado, aliada na luta pela visibilidade da mulher indígena, constitui o segundo artigo produzido, a partir do que vimos desenvolvendo ao longo desta pesquisa, submetido em fevereiro e publicado em maio de 2021, na revista *Diversidade e Educação*.

<sup>59</sup> A SEPPIR foi incorporada ao Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos, que une, então, a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, a Secretaria de Direitos Humanos, e a Secretaria de Políticas para as Mulheres.

iniciativa privada e as organizações sociais sem fins lucrativos também podem atuar nesse processo, em conjunto, dando suporte ou de forma complementar ao governo, na elaboração, execução e acompanhamento dessas ações. Os principais campos em que se adotam as ações afirmativas são o mercado de trabalho, a política e a educação superior, beneficiando os representantes de minorias raciais e étnicas e as mulheres. Juliane Angnes *et al* (2017) apontam que, no Brasil, cotas de participação já existem em diversos segmentos da sociedade, como as cotas eleitorais, reserva de vagas em concursos públicos para negros, pardos ou portadores de necessidades especiais.

Maria Cordeiro (2008) lembra que a Constituição Federal de 1988, em seu art. 37, inciso III, traz um exemplo de ação afirmativa ao prever 5% de vagas em postos de trabalhos, concursos e outras atividades para os portadores de deficiência. Da mesma forma, a Lei Eleitoral nº 9.504, de 30 de setembro de 1997, dispõe 30% de vagas para mulheres na lista de candidatos nas eleições partidárias. Com efeito, existem ainda várias outras leis federais, estaduais e municipais que garantem ações afirmativas para idosos, aposentados, crianças, mulheres, microempresários, dentre outros.

O direito social ao ensino superior público, reconhecido pela Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012, também chamada de Lei das Cotas, a qual, indo ao encontro do Programa Nacional de Ações Afirmativas, dispõe acerca da reserva de um percentual de vagas para determinado grupo que se pretende incentivar, é resultado de lutas sociais tardiamente atendidas pelo Estado brasileiro, conforme destacam Fernandes, Ames e Domingos (2017). No entanto, frequentemente, a Lei das Cotas é rechaçada, sob o argumento de que essas cotas não poderiam ser raciais, tendo em vista que “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza”, conforme dispõe o art. 5º, caput, da Constituição Federal (BRASIL, 1988). Ainda que polêmica, Érica Mendonça e Maria Aranha (2020, p. 186) argumentam que se trata de uma ação afirmativa, pois objetiva “criar, através da discriminação positiva, a igualdade material” entre brancos e tal grupo, no caso, os/as indígenas, para o acesso ao ensino superior público.

Interessante o que destaca Oliven (2007) sobre o debate em torno dessa forma de discriminação positiva e o seu caráter internacional, uma vez que é implementada em diversos países, variando o público a que se destina, como na Índia, por exemplo. Nesse país, há reserva de um percentual de vagas nas universidades públicas a castas consideradas inferiores: os *dalits* ou intocáveis.

O STF já se manifestou<sup>60</sup> a respeito, de forma unânime, ratificando que as ações afirmativas são constitucionais, além de políticas essenciais para a redução de desigualdades e discriminações existentes no país. Dessa forma, é importante frisar que de fato, esse preceito constitucional de igualdade embasa as ações afirmativas, porém, o princípio constitucional da equidade propõe que se tratem os iguais de forma igual e os desiguais de forma desigual, na medida de suas desigualdades, de modo a oferecer estímulos a todos àqueles que não tiveram igualdade de oportunidades, devido à discriminação e ao racismo.

No Brasil, as ações afirmativas integram uma agenda de combate à herança histórica de escravidão, segregação racial e racismo. Nesse sentido, Antonio Guimarães (2003) destaca que no que tange à questão racial brasileira, o país costumava ser lembrado internacionalmente por suas desigualdades raciais, facilmente demonstráveis pelas estatísticas oficiais, sem poder apresentar em sua defesa um histórico de políticas de combate a essas desigualdades.

Cordeiro (2008, p. 41) destaca que “no Brasil, uma nação diversa e multiétnica, após mais de 500 anos de colonização, os indígenas ainda enfrentam desafios e realidades que colocam em risco sua diversidade cultural e a própria sobrevivência como pessoa humana”. Os avanços constitucionais e infraconstitucionais, por meio de decretos e leis específicas, bem como em políticas públicas, envolvendo a questão indígena fortaleceram a busca pelo reconhecimento do direito à diversidade étnica e cultural.

De acordo com Fernandes, Ames e Domingos (2017, p. 74), “o reconhecimento da diversidade étnica e cultural, a busca pela igualdade formal, assim como o reconhecimento do racismo como um problema nacional” vão embasar a posterior consecução das ações afirmativas. Nesse viés, o texto constitucional traz como objetivos do país a construção de uma sociedade justa, erradicando a pobreza e reduzindo as desigualdades, promovendo o bem-estar, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor e idade (BRASIL, 1988). Além disso, evidencia “uma nova postura do Estado em relação aos coletivos indígenas, não mais assimilacionista e integracionista, mas assegurando o direito à diferença, por meio, por exemplo, do reconhecimento das suas próprias práticas e formas de conhecimentos”. (*Ibid.*, p. 74).

Contudo, os povos indígenas continuam sendo vítimas de violações de seus direitos, por fatos estes relacionados à discriminação étnico-racial. A defesa contra as situações de discriminação, intolerância, preconceitos e desrespeito aos direitos já preconizados legalmente mostra que a sociedade brasileira desconhece a realidade indígena e a importante contribuição

---

<sup>60</sup> STF. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 186**. Distrito Federal. 2009. Disponível em: <<https://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStfArquivo/anexo/ADPF186.pdf>>. Acesso em: 05 jul. 2017.

destes na identidade racial brasileira, além da influência cultural no nosso modo de vida (CORDEIRO, 2008).

Daí as cotas constituírem-se como uma medida urgente, de acordo com Mendonça e Aranha (2020, p. 182), diante do fato de o ensino público básico não colocar os indígenas “em pé de igualdade para competir com o estudante branco de classe média de escola particular”. Jesus *et al* (2013, p. 332) argumentam que não há o domínio de determinados conteúdos escolares, por exemplo, sendo necessário que levemos em consideração que “a educação escolar indígena não é a mesma educação escolar não indígena e nem se pretende que seja”. (*Ibid.*, p. 332).

Com efeito, é num cenário como esse que nasce uma política de ação afirmativa. De acordo com Celina Souza (2006), após a leitura de um diagnóstico sociocultural histórico, há a comprovação estatística das desigualdades existentes e da necessidade de reparos. É importante destacar que uma ação afirmativa não deve ser vista como um benefício ou algo injusto, já que ela só se faz necessária quando se percebe um histórico de injustiças e direitos que não foram assegurados.

Ainda, uma ação afirmativa não deve ser vista como uma simples medida paternalista ou que cria dependência. Elas são ações necessárias para a correção de desigualdades, de modo que, assim que desaparecerem, a adoção de ações afirmativas deixa de ser necessária. Conforme aponta Oliven (2007), a criação de incentivos que busquem o equilíbrio entre os percentuais de cada minoria na população, em geral na composição dos grupos de poder nas diversas instituições que fazem parte da sociedade, deve dar-se por um período provisório.

Nesse sentido, Gersem Baniwa (2006) ratifica que as políticas de cotas são, portanto, necessárias enquanto política compensatória, mas não enquanto política pública permanente. A solução definitiva para superar as desigualdades de condições e oportunidades deve ser pautada por um serviço educacional de qualidade, sem privilégios, ao alcance de todos os cidadãos brasileiros.

Edvaldo Moraes e Maria Cordeiro (2009) confirmam que as cotas não constituem uma medida definitiva para solucionar os desníveis sociais, mas uma medida provisória que garanta o acesso imediato ao ensino superior, por exemplo, até que outras políticas mais eficazes sejam implantadas ou até que não haja mais a necessidade de ações afirmativas, quando se tenha alcançado a igualdade. Trata-se de um dos diversos instrumentos que devem ser usados para reverter a imagem negativa consolidada há muitos séculos ao longo da história desses grupos. Dessa forma, as cotas não vêm para discriminar ou separar, mas para igualar e inserir esses

cidadãos no meio social; vêm, nas palavras de Baniwa (2006), para democratizar o acesso ao Ensino Superior.

A demanda por uma educação superior para o povo indígena passou a ser assunto de relevância nas últimas décadas, momento de redimensionamento das relações entre índios/as e não índios/as. A partir da Constituição de 1988 e dos avanços pós-constituição na questão indígena, fortaleceu-se o trabalho das organizações indígenas e o reconhecimento do direito à diversidade étnica e cultural. Várias experiências ocorreriam de forma isolada e fragmentada e eram movidas pela iniciativa pessoal dos/as indígenas ou junto às suas famílias (Juliane ANGNES *et al*, 2017).

Segundo Baniwa (2006), ainda na década de 1990, o acesso ao ensino superior foi ampliado com propostas de políticas de ações afirmativas adotadas por governos, instituições de ensino e iniciativas privadas. Cajueiro (2008) destaca o acesso de estudantes indígenas a instituições de ensino superior privadas, com suporte de bolsas da FUNAI.

Com efeito, as primeiras experiências de ações afirmativas para a educação, envolvendo estudantes indígenas deram-se por meio de convênios entre a FUNAI e algumas universidades públicas e privadas, como a Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC-GO. Algumas instituições de ensino superior adotaram as políticas de interiorização de ensino e pesquisa, permitindo aos índios a oportunidade de participar dos processos seletivos, a partir da abertura de polos universitários em municípios estratégicos, como a Universidade Federal do Amazonas – UFAM (Gersem BANIWA, 2006).

Hoje, segundo a Lei das Cotas, as universidades federais e as instituições federais de ensino técnico de nível médio reservam em cada concurso seletivo para ingresso nos cursos, por curso e turno, no mínimo 50% (cinquenta por cento) de suas vagas para estudantes que tenham cursado integralmente o ensino básico em escolas públicas. A referida lei dispõe que essas vagas serão preenchidas, por curso e turno, por pessoas autodeclaradas pretas, pardas e indígenas e com deficiência, em proporção ao total de vagas, no mínimo igual a sua proporção respectiva na população da unidade da Federação, aonde está instalada a instituição, segundo o último censo do IBGE. As vagas não preenchidas e as remanescentes deverão ser completadas por estudantes que tenham cursado integralmente o ensino básico em escolas públicas.

Em relação aos mecanismos de seleção dos/as candidatos/as indígenas, conforme Angnes *et al* (2017), na maioria das vezes, eles/elas enquadram-se às políticas voltadas a afrodescendentes ou carentes, mas em alguns casos, o processo seletivo dá-se por um vestibular específico realizado apenas para indígenas. Trata-se concursos com critérios de seleção e

conteúdos diferenciados daqueles aos quais se submetem os outros candidatos, como acontece na FURG.

A presença indígena no Ensino Superior brasileiro está cada vez maior, de acordo com Rodrigo Simões (2018). Segundo os dados do Censo da Educação Superior do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira – INEP, entre 2010 e 2016, o número de estudantes indígenas universitários que se autodeclararam indígenas aumentou 512%, saltando cerca de 7 mil para mais de 44 mil, registrando um aumento em todos os anos. Antonio Lima (2018) aponta que esses dados contam com 32.147 indígenas matriculados/as, sendo 9.810 em instituições públicas, dos quais 7.392 em instituições federais, 2.268 em instituições estaduais, 150 em instituições municipais, e 22.337 em instituições privadas.

Outro fator importante, conforme destaca Simões (2018), é a superioridade da presença feminina que vem aumentando nos últimos anos, sendo que as mulheres indígenas só não representaram a maioria em 2013. A partir de 2014, elas se posicionaram como maioria entre o total de ingressantes indígenas e assim se mantiveram até 2018, representando 52%. No ano de 2015, segundo dados do Censo da Educação Superior, mais de 7 mil mulheres indígenas ingressaram em instituições de ensino superior, salientando-se que o número de indígenas ingressantes nos últimos anos passou de 2.780, em 2009, primeiro ano em que a variável cor/raça passou a ser contabilizada, para 17.269, em 2018, último ano contabilizado pelo levantamento realizado pelo INEP. Com efeito, o número de mulheres em 2018 cresceu 620% em relação a 2009<sup>61</sup>.

As políticas de governo têm chegado às aldeias como nunca até então, “mesmo que em muitas regiões do país, as terras indígenas sejam devastadas e a violência sob muitas formas seja parte de seu cotidiano”. Com efeito, em “um tempo em que as roças foram deixadas pelo mijo e em que o diabetes cresceu pelo Brasil indígena afora”, tem-se um “cenário de desenvolvimentismo”, com políticas de combate à pobreza e de universalização da educação, de acesso ao ensino superior, com a implantação de ações afirmativas, especialmente por meio de cotas (Antonio LIMA, 2018, p. 428).

A educação tornou-se objeto de desejo e interesse dos indígenas, situação muito mais geral e conectada às grandes transformações nos modos de vida mais próximos aos de campesinatos indígenas, nas palavras do referido autor (2018). “As cidades e a escola como via

---

<sup>61</sup> SIMÕES, Rodrigo. Participação indígena no Ensino Superior aumenta mais de 500% em seis anos; mulheres são a maioria. **Quero bolsa**, 2019. Disponível em: <<https://www.fundacred.org.br/site/2019/12/20/ingresso-de-mulheres-indigenas-nas-universidades-cresce-620-desde-2009/>>. Acesso em: 21 mai. 2020.

de acesso a posições nesse mundo hegemônico pelo urbano assumiram e parecem continuar assumindo uma importância significativa na vida de muitos povos indígenas”. (*Ibid.*, p. 429).

É relevante trazer o que Athayde e Brand (2009) apontam sobre não haver uma relação direta entre a distribuição da população indígena pelo território nacional e as iniciativas de ações diferenciadas de acesso ao ensino superior, ainda que as ações afirmativas devessem estar mais presentes nos estados que possuem populações indígenas maiores. Com efeito, segundo Maria Bergamaschi e Andreia Kurroschi (2013), há um descompasso regional acentuado no oferecimento de vagas e cursos para o ensino superior indígena, devido a um menor número de universidades em algumas regiões, mas também em razão de um menor envolvimento das instituições universitárias com a temática. A região norte do Brasil, por exemplo, onde vive a grande parte de indígenas, poucas universidades oferecem vagas, enquanto que na região sul, mesmo com um menor índice populacional, mais da metade das universidades já contam com a presença de estudantes indígenas.

Cajueiro (2008, p. 06) vai além, atribuindo a essa realidade o que chamou de “distribuição regional do preconceito, pela qual quanto maior a população indígena, maior a quantidade de terras a que têm direito, mais intensos são os preconceitos e mais lhe são vedados os acessos a outros direitos”. Bergamaschi e Kurroschi (2013, p. 5) apontam os conflitos em relação à posse da terra, evidenciados nas regiões de maior presença indígena, como uma das razões do problema: “predomina entre as elites – e entre a população em geral – da região norte e centro-oeste a ideia ‘que há muita terra para poucos índios’ ou, então, um preconceito que advoga que ‘lugar de índio é na floresta e não na escola’ - ou na cidade -, muito menos na Universidade.”. (*Ibid.*, p. 5)

Nesse sentido, cabe uma discussão acerca desta universalidade que vem colocando em práticas desigualdades. Fernandes, Ames e Domingos (2017, p. 72) destacam “os encontros e desencontros emergentes deste processo” de inclusão indígena no ensino superior, permeado por “resistências e divergentes opiniões”, para além da realidade do nítido avanço legal, em certa medida, considerando a racionalidade política contemporânea, a qual será abordada posteriormente nesta escrita. Isso porque, “se por um lado, o acesso vem ocorrendo, por outro a permanência e a afirmação das diferenças desses estudantes no ensino superior não são automaticamente garantidas”, considerando, conforme evidencia-se nas narrativas das mulheres indígenas universitárias, as dificuldades relatadas pelas estudantes referentes às “práticas e concepções acerca dos processos de ensino-aprendizagens, das relações

interculturais, do respeito ao princípio da diferença, entre outros aspectos que indagam o próprio papel da universidade”. (FERNANDES; AMES; DOMINGOS, 2017, p.72).

Vê-se, com efeito, a colonialidade agindo também no âmbito da universidade, considerando, conforme assinalam as autoras (2017, p. 72), “o caráter eurocêntrico dos saberes legitimados no ambiente acadêmico”, em que pese “a luta pelo direito à educação, assim como os modos indígenas de ser e conhecer”. Há que se atentar para as experiências de preconceito, exclusão, violência presentes nas narrativas das estudantes indígenas, mas também evidenciadas na minha dissertação (2018), “para que possam concluir o processo de formação sem serem discriminados dentro do próprio sistema de cotas, ou seja: uma política pública que repara a discriminação, discriminando!”, como alertam Fernandes, Ames e Domingos (2017, p.72), ainda que exclusões acontecendo por dentro de processos inclusivos façam parte da lógica da inclusão como um imperativo de Estado.

Trata-se de uma temática que também será adensada ao longo desta tese, mas pertinente seu acionamento diante dos movimentos de inclusão via equidade e não via igualdade apresentados até aqui e do quanto se pode perceber movimentos de in/exclusão, mesmo num contexto de crescimentos dos índices de acesso à universidade e de afirmação das políticas de inclusão. Assim, a noção de in/exclusão define duas faces de um mesmo movimento. Consiste numa palavra composta por dois termos indissociáveis frente aos tempos atuais, em que “a inclusão se sustenta como um imperativo contemporâneo inquestionável e que, por isso, é por dentro dela que os processos de exclusão são produzidos”, conforme assinala, Lockmann (2020, p. 71), considerando que se garante direitos aos/às cidadãos/ãs, mas ao mesmo tempo, produz-se desigualdades, assim, posicionando os/as sujeitos/as em processos de in/exclusão.

A questão é que ações afirmativas acabam evidenciando as desigualdades exatamente porque a equidade não garante igualdade<sup>62</sup>. Farah Malcher e Jean-François Deluchey (2018, p. 180) argumentam que “muitos dos atentados contra direitos têm como justificativa as diferenças e/ou diversidades em relação a determinado atributo da subjetividade alheia, dissonante da imagem do ‘sujeito universal’, seja por motivo de etnia, raça, sexo, economia, cultura, gênero e outros”. Quer dizer, “diversos tipos de discriminação social e racismo parecem derivar de uma

---

<sup>62</sup> A igualdade é baseada no princípio da universalidade, quer dizer, todos/as têm os mesmos direitos e deveres, enquanto que a equidade reconhece que não somos todos iguais, devendo-se tratar igualmente os/as iguais e desigualmente os/as desiguais, na medida de suas desigualdades. Trata-se do princípio da isonomia, um dos pilares do ordenamento jurídico brasileiro, que consiste na equalização de normas e procedimentos jurídicos entre os indivíduos, garantindo-se que a lei seja aplicada de forma igualitária entre as pessoas, levando em consideração suas desigualdades para a aplicação dessas normas. Disponível em: <<https://www.projuris.com.br/principio-da-isonomia/>>. Acesso em: 08 ago. 2022

certa concepção de sujeito universal, moral, absoluto, essencial e identitário”, tornando-se paradoxal querer-se “proteger e emancipar sujeitos, com toda a diversidade de subjetividades e categorias, se a própria noção de pessoa humana que sustenta o discurso dos direitos humanos parece não reconhecer as particularidades dos indivíduos”, fomentando a consolidação de um racismo de Estado, que vem se refletindo em um “consistente padrão de violência, discriminação e exclusão, enraizado nas instituições estatais, privadas e nas práticas das pessoas”, de acordo com Malcher e Deluchey (2018, p. 180), tema que também será discutido em um outro momento.

Segundo a referida autora e autor (2018, p. 191), esse discurso dos direitos humanos “consolidou a concepção colonial de sujeito e de direitos como mecanismos de dominação, atropelando liberdades e ignorando garantias”, inferiorizando os povos colonizados, suas culturas, costumes, conhecimentos, línguas, religião, impondo modos de vida, em relações verticalizadas e naturalizadas como verdades universais e incontestáveis, conforme apontaram anteriormente Santos, Santos e Ribeiro (2019), desconsiderando toda essa diversidade, que agora salta aos olhos, resultando num sujeito sem cultura, sem direitos, que tem que ser igual, mesmo sendo diferente. Daí esta “universalidade indistinta e abstrata, que na prática, conserva, alimenta, multiplica e potencializa efeitos discriminatórios ao excluir as minorias não abarcadas por este conceito”. (Farah MALCHER; Jean-François DELUCHEY, 2018, p. 180).

A partir da implementação de políticas inclusivas compensatórias, buscando atender as necessidades sociais de grupos específicos, minorias étnicas, em especial, vê-se indígenas acessando à universidade, porém, Fernandes, Ames e Domingos (2017, p. 72) destacam o caráter contraditório das ações afirmativas, considerando a universalidade ou a seletividade não caracterizar essa política, “nascida em um Estado social capitalista, tanto no que diz respeito à sua conformação, quanto ao atendimento das necessidades de quem se beneficia ao acessá-la”, no sentido de que, efetivamente, ela pode manter “a lógica da subalternidade e da exploração, característica da sociedade capitalista”, ou emancipar os/as sujeitos/as que, em dado momento sócio-histórico, alcançam seus direitos de cidadania”. (*Ibid.*, p. 77).

Além disso, argumentam as referidas autoras (2017) que, “ainda que esta inclusão seja garantida pelo sistema de cotas, o modo de gestão da universidade influenciará na real efetivação deste direito”, considerando estar-se diante de “tempos de ondas conservadoras e neoliberais, as políticas sociais e, conseqüentemente, os direitos sociais conquistados, como por exemplo o acesso ao ensino superior por meio do sistema de cotas, se encontram ameaçados”. (*Ibid.*, p. 77).

Isto significa reconhecer que não basta o acesso à universidade: é preciso que a ação afirmativa seja literalmente afirmada no ambiente acadêmico por meio de um conjunto de iniciativas que devem ser construídas a partir de processos participativos envolvendo os diferentes atores sociais, ou seja, estudantes cotistas e não cotistas, professores, técnicos, gestores, entre outros que circulam neste ambiente de formação. (Rosa Maria FERNANDES, Valesca AMES e Angélica DOMINGOS, 2017, p. 77).

Ainda, é interessante destacar a ideia do caráter dito transitório, emergencial uma política de ação afirmativa, a qual, ao fim e ao cabo, se constituiria como uma orientação política de natureza claramente ideológica, dando-se “aos pobres o seu lugar para conservá-los como tais”, argumento que, mais uma vez, remete à colonialidade. Trata-se da manutenção da hegemonia dominante que conserva a subalternidade, para além da sua dimensão política, fruto de reivindicações de movimentos sociais, chegando à agenda das políticas sociais públicas a necessidade de acesso a direitos, como o direito à educação (*Ibid.*, p. 78). A seguir, apresento a efetivação do direito à educação dos povos indígenas, no âmbito da FURG, considerando as ações afirmativas, desde o ingresso à permanência dos/as estudantes indígenas na Universidade.

### **4.3 As ações afirmativas na FURG**

Ao todo, 87 estudantes indígenas já passaram pela FURG, sendo 41 homens e 46 mulheres<sup>63</sup>, conforme se pode verificar na tabela (Apêndice 5), produzida com o objetivo de compreender a situação indígena na FURG, desde de o primeiro Processo de Seleção específica para Estudantes Indígenas, ocorrido em 2009. A referida Tabela apresenta o ano de ingresso, o curso, o sexo e a situação do/a aluno/a no presente ano, bem como os/as estudantes formados/as, os/as que abandonaram, os/as desligados/as, os que mudaram de curso, além dos/as que ainda estão matriculados/as. Hoje, a Universidade conta com 41 estudantes indígenas matriculados, sendo 19 homens e 22 mulheres.

Assim, 12 estudantes indígenas concluíram seus cursos: cinco homens, sendo três no curso de Medicina, um em Enfermagem e um em Educação Física; e sete mulheres, sendo uma no curso de Medicina, uma Enfermagem, duas em Psicologia, duas em Educação Física e uma Direito. Ainda, 16 estudantes abandonaram o curso, sendo oito homens e oito mulheres; 21

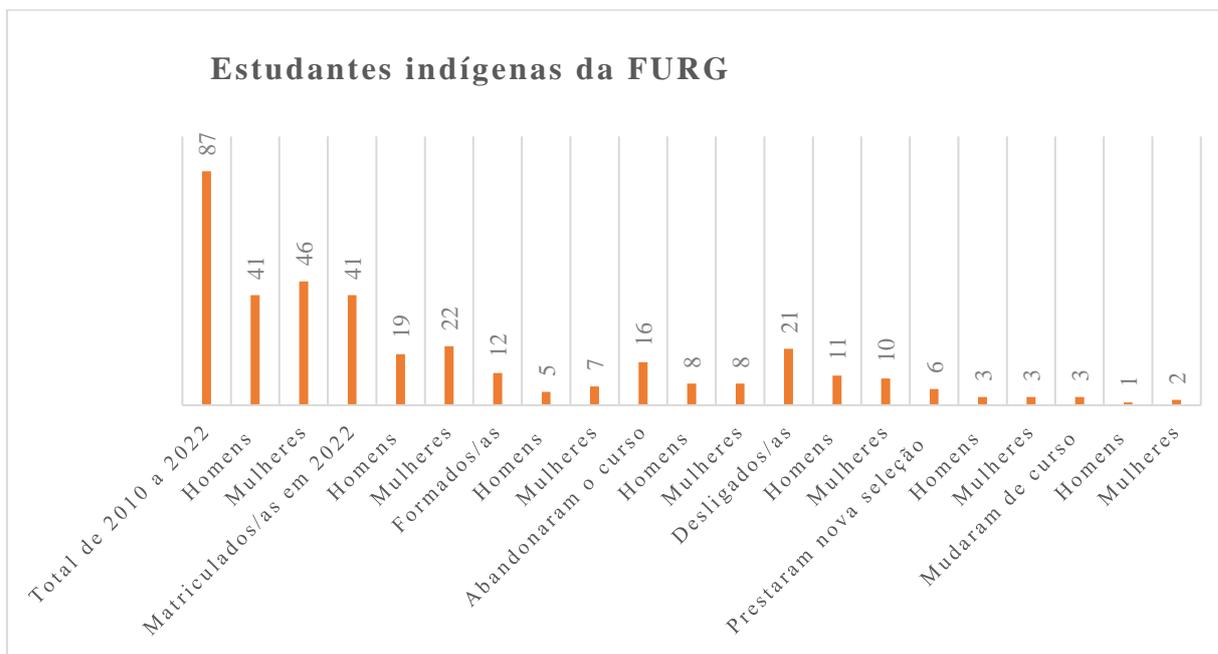
---

<sup>63</sup> Esta tabela (Apêndice 5) evidencia o número total de 93 estudantes, mas 6 foram desligados/as, realizando outro processo seletivo e aparecendo duas vezes no sistema.

estudantes foram desligados: 11 homens e dez mulheres, sendo que seis prestaram seleção novamente, três homens e três mulheres; e três estudantes mudaram de curso, sendo duas mulheres e um homem.

O gráfico a seguir retrata os dados mencionados acima, em sua totalidade e conforme o gênero.

Figura 2: Gráfico com a situação dos/as estudantes indígenas da FURG.



Fonte: autoria própria.

A FURG, enquanto poder público, em sua obrigatoriedade de promover a igualdade para que se chegue à cidadania, tentando compensar os males históricos, a marginalização, a exclusão, oferece vagas a indígenas, bem como diversas formas de assistência estudantil, como bolsas, moradia, alimentação, acompanhamento pedagógico, mais recentemente, em razão da pandemia, o auxílio inclusão digital. Realiza sistematicamente um processo de consulta sobre as vagas dos cursos de graduação com as comunidades indígenas, apresentando os cursos e ouvindo-as sobre quais atendem suas necessidades para os processos seletivos específicos para ingresso de estudantes indígenas.

Após debates realizados durante três anos, através de seminários e palestras de representantes de várias universidades do país, que adotaram critérios variados de ações afirmativas, desde as chamadas cotas étnicas até as vagas específicas, a Resolução 019/2009, do Conselho Universitário – CONSUN da FURG, instituiu o Programa de Ação Inclusiva –

PROAI. O Programa consistia na implementação de um sistema de bônus para candidatos egressos do ensino público fundamental e médio, para candidatos autodeclarados negros e pardos e para candidatos portadores de deficiência, e da oferta de vagas específicas para indígenas, mediante habilitação em processo seletivo.

Dentre os objetivos priorizados pelo PROAI, destaca-se ampliar o acesso em todos os cursos de graduação oferecidos pela FURG para esses candidatos; incentivar o ingresso na Universidade, considerando os critérios de natureza social, étnica e cultural dos/as candidatos/as, bem como o mérito individual no contexto das desigualdades sociais; e desenvolver ações visando a apoiar a permanência desses estudantes na Universidade, mediante condições de manutenção e de orientação para o adequado desenvolvimento e aprimoramento acadêmico.

O Programa disponibilizou 5 vagas específicas a estudantes indígenas, para ingresso em 5 diferentes cursos de graduação, ouvidas as comunidades indígenas e as Coordenações dos cursos demandados. A Deliberação nº 02/2010, do Conselho de Ensino, Pesquisa, Extensão e Administração – COEPEA, dispôs sobre o primeiro edital do processo seletivo para ingresso de estudantes indígenas, em 2010, para os cursos de Medicina, Enfermagem, Letras – Português, Ciências Biológicas – Licenciatura e Direito Diurno.

A continuidade do PROAI na FURG foi aprovada por meio da Resolução 012/2012, do CONSUN, ampliando-se de 5 para 10 as vagas para estudantes indígenas. A Resolução nº 020/2013, do CONSUN, criou o Programa de Ações Afirmativas – PROAAf, em substituição ao PROAI, com a finalidade de promover a democratização do ingresso e permanência de estudantes oriundos de escola pública, indígenas, quilombolas, estudantes com deficiência e transgênero.

Um dos objetivos do PROAAf consiste em ofertar vagas para candidatos/as indígenas mediante habilitação em processo seletivo específico. Desde 2010, o processo seletivo constituía-se de uma prova de redação e uma prova de Língua Portuguesa com 15 questões objetivas de escolha simples, sendo classificados os/as candidatos/as que alcançarem um mínimo de 20% em cada uma das provas.

Salienta-se que existe uma discussão na Universidade, no sentido de que se reveja esse critério de seleção dos/as candidatos/as, considerando-se que esse tipo de nota não auxilia na seleção, de modo que o/a candidato/a, dessa forma selecionado/a, por certo, não teria condições de acompanhar posteriormente o nível de ensino que é exigido. Tomando por base o estudo de Angnes *et al* (2017), acerca do vestibular específico para indígenas do estado do Paraná, o qual

é mais abrangente, constituindo-se de uma prova de Língua Portuguesa Oral, no primeiro dia; e provas de Língua Portuguesa – Redação e Interpretação, Língua estrangeira e/ou Línguas Indígenas (Guarani ou Kaingang), Biologia, Matemática, Física, Química, História e Geografia, no segundo e último dia, constata-se que o processo seletivo da FURG, com efeito, pode ser aprimorado.

Nesse sentido, a seleção indígena de 2022 Específico sofreu algumas alterações, constituindo-se de quatro etapas: Memorial Descritivo (máximo 2,0 pontos); Prova de Redação em Língua Portuguesa (máximo 3,0 pontos); Prova Objetiva de Língua Portuguesa (máximo 3,0 pontos); e Entrevista (máximo 2,0 pontos), todas eliminatórias, sendo que a não realização de alguma delas eliminaria o/a candidato/a. Conforme Edital do Processo Seletivo 2022 Específico para Ingresso de Estudantes Indígenas<sup>64</sup>, “os candidatos selecionados serão classificados para a vaga do curso a que estiverem concorrendo em primeira opção, desde que tenham alcançado um mínimo de 25% em cada uma das etapas”. As 10 vagas oferecidas em 2022 foram nos seguintes cursos: Administração, Ciências Biológicas Licenciatura, Direito Diurno, Direito Noturno, Educação Física, Enfermagem, Gestão Ambiental, História – Licenciatura, Medicina e Psicologia.

O PROAAf considera candidato/a indígena aquele/a que pertença à comunidade indígena no território nacional e que apresente no ato de inscrição Declaração ou Certidão Administrativa de Nascimento expedida pela FUNAI e Declaração Original de Membro da Comunidade ou Aldeia Indígena<sup>65</sup>, devidamente assinada pelo cacique e reconhecida em cartório. O referido programa estabelece ainda que serão disponibilizadas, através de processo seletivo específico, 10 vagas a estudantes indígenas para ingresso em diferentes cursos de graduação, cuja distribuição será definida pelo COEPEA, ouvidas as comunidades indígenas, bem como as Coordenações dos cursos demandados.

Essas vagas serão criadas, anualmente, e, não sendo ocupadas, serão extintas. Destaca-se que tais vagas são destinadas, exclusivamente, à primeira graduação, cuja verificação será regulamentada no edital do processo seletivo específico. Ainda, será assegurado ao/a estudante indígena, ingressante pelo PROAAf, moradia, alimentação, transporte, bolsa permanência, auxílio infância e inclusão digital, conforme as Instruções Normativas de cada benefício.

---

<sup>64</sup> Disponível em: <[https://coperse.furg.br/images/Editais/2022/indigenas/Edital\\_2022\\_PS\\_Indigenas\\_retificado2.pdf](https://coperse.furg.br/images/Editais/2022/indigenas/Edital_2022_PS_Indigenas_retificado2.pdf)>. Acesso em: 30 ago. 2022.

<sup>65</sup> “Essa declaração, assinada por lideranças indígenas, comprovando o pertencimento do candidato àquela comunidade, respeita uma determinação legal que delega aos coletivos indígenas o direito à auto identificação” (Maria BERGAMASCHI e Andreia KURROSCHI, 2013).

A FURG conta ainda com o Programa Institucional de Desenvolvimento do Estudante – PDE, instituído por meio da Deliberação nº 157/2010, do COEPEA, que visa promover o desenvolvimento pleno do estudante universitário regularmente matriculado na FURG, em cursos de graduação ou de pós-graduação. O PDE estrutura-se em três Subprogramas essenciais: o Subprograma de Apoio Pedagógico, o Subprograma de Formação Ampliada e o Subprograma de Assistência Básica.

O Subprograma de Apoio Pedagógico tem como objetivo a melhoria do desempenho acadêmico do/a estudante por meio de ações específicas para melhorar seu processo educativo. Essas ações abrangem bolsas a estudantes de graduação e de pós-graduação, assim como auxílios vinculados à participação do/a estudante em projetos, considerando as demandas dos/as acadêmicos/as, entre os quais o adequado suporte aos/as estudantes abrangidos/as pelas políticas afirmativas e atendimento aos/as portadores/as de necessidades especiais.

No âmbito desse Subprograma, o Programa de Acompanhamento e Apoio Pedagógico ao Estudante da FURG tem como objetivo ampliar e qualificar os espaços e ações pedagógicas, interativas e afirmativas, visando à promoção de equidades e justiça social na formação acadêmica e cidadã dos/as alunos/as da Universidade. Divide-se, inicialmente, em três linhas de atuação: afirmativa, envolve ações que visam à promoção da igualdade de oportunidades para todos/as que acessam a Universidade; mediadora, ações que proporcionam ao/a estudante o reencontro com os conhecimentos da educação básica, pressupostos iniciais e fundamentais aos que serão produzidos no Ensino Superior; e formação ampliada, ações que buscam, por meio de suas atividades, complementar a formação universitária e profissional dos/as estudantes.

O acompanhamento pedagógico do/a estudante indígena começou em 2010, quando a universidade contava com apenas dois estudantes. Ao longo desses anos, houve várias reformulações e aprimoramentos.

A Instrução Normativa 001/2016, da Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis – PRAE, disciplina o funcionamento do Acompanhamento Pedagógico ao Estudante, que é vinculado ao PDE da FURG e tem como finalidade qualificar a permanência dos/as estudantes regularmente matriculados nos cursos de graduação da FURG. Propõe-se a minimizar as desigualdades originadas por situações sociais, psicológicas e/ou pedagógicas, que impedem o pleno desenvolvimento acadêmico, por meio de ações específicas, a serem desenvolvidas por equipe multiprofissional da PRAE.

É operacionalizado por meio de editais específicos para cada finalidade, cuja gestão é de responsabilidade da PRAE, em conjunto com outra pró-reitoria afim, conforme a natureza do benefício. Assim, a referida Pró-Reitoria realiza um trabalho de orientação e mediação entre os/as alunos/as, os/as bolsistas e os/as professores/as, por meio do acompanhamento pedagógico docente e discente. Para isso, o/a estudante é acompanhado por um/a orientador/a ou tutor/a docente e um/a discente, bolsista. Cabe destacar que o acompanhamento pedagógico discente não é obrigatório, sendo o objetivo criar autonomia e não se precisar mais, pensando, inclusive, no depois, na saída da universidade, o que é uma característica própria das ações afirmativas.

Ainda, torna-se interessante abordar as políticas inclusivas da Universidade, no que diz respeito à pós-graduação. Em 2019, por meio da Resolução nº 04/2019, do CONSUN, a FURG cria o Programa de Ações Afirmativas na Pós-Graduação – PROAAf-PG, com a finalidade de promover o ingresso e a permanência de negros/as, indígenas, quilombolas, pessoas com deficiência e transgênero nos cursos de pós-graduação *lato sensu* e *stricto sensu*. O Programa tem como objetivos, dentre outros, reservar vagas nos processos seletivos para ingresso em cursos de pós-graduação da FURG, para essas pessoas, estabelecer mecanismos para a sua permanência e inclusão social desses/as estudantes nos cursos de pós-graduação da Universidade e afirmar a diversidade étnico-racial no âmbito universitário.

Os Programas de Pós-Graduação da FURG deverão destinar em cada processo seletivo de ingresso no mínimo 20% (vinte por cento) das vagas para estudantes negros, indígenas, quilombolas e com deficiência, sendo que não havendo candidatos/as aprovados/as em número suficiente para ocupar as vagas reservadas, estas serão repassadas à ampla concorrência. Da mesma forma, destacamos que as comissões de bolsa dos Programas de Pós-Graduação *stricto sensu* devem definir critérios que priorizem os candidatos aprovados pelo PROAAf-PG, observadas as normas dos órgãos de fomento e de acompanhamento e avaliação, com vistas a alcançar o percentual de 20% previsto.

A partir desse levantamento, constata-se uma série de ações voltadas à inclusão e à permanência dos/as acadêmicos/as indígenas compatíveis com a racionalidade política, econômica e social, em consonância com a redemocratização e Constituição Federal de 1988, guiadas pela primazia da cidadania, refletida nas diversas legislações infraconstitucionais que tratam de políticas públicas inclusivas abordadas neste estudo. Vê-se, com efeito, a atuação da Universidade enquanto poder público, enquanto governo, atuando para incluir os/as estudantes indígenas e tornando-os/as cidadãos/ãs.

Cidadãos/ãs de direito à qualificação universitária para atuar na própria causa indígena, seja para formar professores/as indígenas ou outros/as profissionais, uma vez que seriam estes/as os/as mais qualificados/as para dar aulas nas comunidades ou atuarem nas aldeias ou nos centros urbanos próximos, onde habitam, nos dias atuais. Daí as estratégias de acesso ao ensino superior nas instituições públicas de ensino superior, principalmente federais, com cotas para estudantes indígenas. Tem-se outra racionalidade política que não mais aquela que envolvia uma educação voltada aos povos indígenas, fundamentada na catequização, sem o devido respeito às suas particularidades sociais e culturais, a qual imperou durante séculos. Apenas com a Constituição de 1988, art. 210, § 2º, é “assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem” (BRASIL, 1988), indo o Plano Nacional de Educação ao encontro da Carta Magna, dispondo, na seção que trata sobre Educação Indígena, que “a educação bilíngue, adequada às peculiaridades culturais dos diferentes grupos, é melhor atendida através de professores índios”. (*Id.*, 2001).

A qualificação universitária também contribui para a cidadania indígena à medida em que confere a esses/as sujeitos/as condições de atuar na própria causa indígena, envolvendo a questão da luta pela demarcação das terras indígenas, bem como o retorno qualificado para as suas reservas. São os objetivos imediatos dos/as estudantes indígenas que buscam o ensino superior, a possibilidade de suas aldeias possuírem seus/suas próprios/as profissionais, médicos/as, enfermeiros/as, advogados/as, professores/as mais qualificados, para melhorar as condições de vida das famílias e da comunidade, em geral, além de fortalecer sua competência de negociação, pressão e intervenção, segundo Baniwa (2006), dentro e fora de suas comunidades, em sua luta contínua para ter seus direitos reconhecidos e garantidos.

#### **4.4 A educação como caminho para a visibilidade da mulher indígena**

Uma mulher indígena estar na universidade representa um importante passo na luta da mulher indígena pela igualdade de direitos, uma resistência ao machismo que permeia as comunidades indígenas, colocando em evidência uma outra sujeita que não aquela que é esposa, mãe, dona de casa, artesã. Existe um outro possível a agregar-se à vida dessas mulheres, como se pode depreender de uma das primeiras narrativas produzidas a partir das entrevistas realizadas com as acadêmicas indígenas da FURG. Em sua fala, a entrevistada relata que,

casada, com filhos adultos, após um longo período sem estudar, retorna a partir do exemplo da irmã.

*Eu deixei de estudar, vim morar com o meu irmão na cidade, casei, tive os filhos, o rapaz tá com 21 anos e a moça tá com 19. Eu voltei a estudar depois de quase 20 anos, fiz o EJA. Minha irmã já estava na universidade, porque antes disso, eu nem sabia o que era universidade, na minha cabeça era coisa de rico, sabe, jamais nós estaríamos em uma universidade, meu pensamento foi sempre assim. Essa minha irmã fez a frente e eu voltei a estudar. (MAYA, 2020 – entrevista).*

Essa irmã representa uma nova realidade que motiva a mulher indígena que vive na aldeia ou nas cidades ao seu redor. A narrativa de uma outra estudante entrevistada reconhece a importância dessa motivação, revelando suas perspectivas para o futuro, cuja meta é, exatamente, trazer possibilidades outras para as mulheres indígenas aldeadas, como uma liderança feminina, por exemplo, o que ainda não se encontra com frequência. A estudante expressa, assim, seu desejo de transformar a cultura machista que se perpetua há tempos, culpando, punindo as mulheres, sem sequer ouvir, conforme pude constatar em outras narrativas evidenciadas nesta escrita anteriormente. Diversas vezes, minhas interlocutoras nesta pesquisa destacaram a possibilidade de a mulher indígena, ainda que vítima de violência doméstica, ser presa junto com o agressor.

*Eu pretendo lutar pelos direitos, no geral, porque a gente vê que tem muita coisa para ser trabalhada, né, mas o foco sempre vai ser a questão das mulheres, trabalhar sempre voltada para elas, pra buscar coisas, assim, motivar as mulheres, porque até isso é difícil, sabe, receber alguma ajuda das pessoas dentro da aldeia... buscar recurso pra elas, para elas trabalharem. Eu estava agora<sup>66</sup> conversando com as assistentes sociais que tem ali na prefeitura e elas falaram 'quando tu volta a gente vai ter muita coisa para fazer, a gente achou a pessoa certa pra trabalhar conosco', então, vai ser sempre voltado pro bem delas. E se possível, né, eu tenho esperança que a cultura abraça as nossas ideias também, né, dê espaço para a nossa fala, e pra tentar colocar, abrir a cabeça das nossas lideranças. Uma coisa que eu quero, bah, meu sonho... tentar fazer eles compreenderem mais nós, através de conversa, para eles verem que a mulher não é culpada, sabe, porque muitas coisas assim eles punem... que eles pensem mais sobre nós. E eu tava pensando assim, né, porque tu não vê liderança mulher dentro da aldeia, é só homem, o grupo é só de homem, e quem sabe um dia a gente não possa fazer parte desse grupo de liderança pra poder lutar, dizer 'não é assim, tem que pensar diferente'. Porque imagina só um grupo de homens pensando sobre nossas coisas e ainda machista como são... Então, eu ainda tenho esperança que um dia vai ter uma mulher fazendo parte da liderança pra tentar mudar esse*

---

<sup>66</sup> A estudante indígena, durante a entrevista, em razão da pandemia, encontrava-se em sua comunidade indígena.

*pensamento deles e acolher, dar espaço pra ouvir mais a gente, sabe, como acontece nesses casos dentro das aldeias, em que, muitas vezes eles não escutam as mulheres e simplesmente vão punir. Ter uma mulher dentro do grupo de liderança já vai fazer muita diferença e acredito que vai ser muito produtivo, tanto pra eles quanto pra nós mulheres também [...] quem sabe seja eu, isso vai motivar as mulheres. (ARITANA, 2020 – entrevista).*

É interessante aqui apresentar o outro lado dessa troca. As narrativas das mulheres indígenas que vivem em comunidades na cidade do Rio Grande evidenciam um apelo às acadêmicas indígenas da FURG, um pedido de ajuda, de mulher para mulher, de mãe para mãe, a partir das discussões em torno do preconceito, evidenciadas no Encontro de Mulheres Indígenas em que estive presente, ocorrido em 2019. Esse chamamento para que as mulheres indígenas universitárias as visitem nas aldeias com mais frequência reflete o tamanho reconhecimento que estar na universidade representa. É possível depreender desses relatos que a mulher indígena universitária é uma guia, alguém que teria as respostas para as dúvidas daquelas que não saíram da aldeia.

*A gente tá sofrendo preconceito ainda, mas a gente vai indo, né, a gente tem que enfrentar, né. Queria pedir mais o apoio de vocês, eu chorei, eu disse pro meu marido, eu não sei mais em quem confiar. Eu peço aqui na frente de vocês, vem mais vezes visitar nós, porque eu vou dizer que eu não tô bem... daí eu quero que vocês se aproximem mais de nós. Semana passada inteira a minha filha não foi na aula, daí eu perguntei pra ela, 'filha, por que tu não tá indo na aula mais', daí ela me disse 'por que eu vou se os meus colegas me olham com cara feia'. Isso é muito triste pra mim, eu não falei isso pra ninguém, tô falando isso aqui pra vocês. Ela me disse 'mãe, isso não é bom pra mim...' Nós que somos indígenas gostamos de proteger nossos filhos, que nem uma galinha. (CECI, 2019 – diário de campo).*

A mulher indígena universitária representa uma vitória que conforta, que dá força para lutar, e uma luta que leva a algum lugar, lugar este almejado pelas mulheres indígenas aldeadas na figura de seus/suas filhos/as. Na narrativa que segue se percebe também resquícios da colonialidade, tão discutidos em outros momentos desta investigação, que reduzem os povos indígenas a seres selvagens, refletindo o desrespeito, o preconceito, a discriminação, a violência relatados, numa inferiorização da cultura, dos costumes, dos conhecimentos, línguas, religião, prevalecendo a subalternização dos povos colonizados, invisibilizados/as, excluídos/as, bugres e a hegemonia da nação colonizadora branca.

*Essa parte aí dói pra nós, né, preconceito com os nossos filhos. Também queremos que eles cheguem lá, que nem vocês chegaram lá, quero que um dos meus filhos, pelo, menos, chegue lá, né. É isso que eu digo quando eles chegam pra mim e dizem 'mãe, eu sofri isso'. Eu digo pra eles 'não é por isso que vocês têm que parar, vocês têm que ir em frente'. 'Às vezes tem uns que chamam a gente de bugre, e eu não sei, eu não entendo isso', eles dizem, né. Daí eu digo, não, os nossos antepassados, eles eram bugres, eles matavam pessoas pra comer. Não, eu digo pra eles, nós não somos bugres [...], não, a nossa cultura é indígena, vocês têm que falar para as pessoas que vocês são índios. Muitas vezes a gente sofre bastante coisas, mas é assim que a gente tem que viver, é a nossa vivência, mas vamos chegar lá, vamos lutar. Tenho certeza que quem já escutou a gente falar vai dizer, não, aquele lá não é bugre, é índio. (INAIÊ, 2019 – diário de campo).*

Para além dessa questão da motivação, Faustino, Novak e Lança (2010) destacam uma ausência de debates e pesquisas sobre questões de gênero e especificidades das mulheres nas aldeias indígenas, ressaltando-se que não há espaços organizados que favoreçam a discussão de assuntos de interesse das mulheres, tampouco políticas públicas específicas com foco na questão de gênero. Daniel Domínguez e Consuelo Lozano (2015) apontam tratar-se de uma população escassamente abordada por aqueles que estudam etnia, gênero e juventude indígena, ainda que tenha havido uma crescente de estudos sobre a juventude, a partir do novo milênio, há um déficit na perspectiva de gênero.

Tais fatores tornam-se relevantes a partir do momento em que meninas, de 13/14 anos, em geral, abandonam a escola para se casarem ou assumirem maiores responsabilidades no cuidado dos/as irmãos/ãs menores, nos trabalhos domésticos, na fabricação e na venda de artesanato, atividade que representa o sustento da maioria das famílias nas comunidades indígenas. Dentre as responsabilidades das mulheres adultas estão os afazeres domésticos, o cuidado dos/as filhos/as, o plantio e a colheita, além da confecção e venda de artesanato nas cidades (Rosângela FAUSTINO; Simone NOVAK; Vanessa LANÇA, 2010).

Nesse sentido, a narrativa de uma das entrevistadas relata a experiência do casamento jovem na vida da mulher indígena na aldeia, difícil em vários sentidos: não ter alguém para conversar, a depressão, o filho pequeno. Trata-se de um costume comum aos homens indígenas também.

*Eu me casei bem novinha, com 13 anos. Com 12 ,13,14 anos os piá já estão casados. Eu de fora hoje fico indignada, mas faz parte da cultura. Não tenho lembrança boa dessa época, não foi legal... eu era criança e eu não tinha ninguém pra me dar um conselho, né, pra dizer 'olha, isso aí não pode'. Isso aí, tudo que eu passei, assim, eu vejo que foi pra mim devastador [...]. Depois, com ajuda de psicólogo, psiquiatra – quando eu era nova, eu não sabia nem*

*o que era um psicólogo, um psiquiatra, mas depois eu fui morar perto dos meus irmãos, fora da aldeia, daí, por causa da depressão quando me encaminharam para psicólogo, psiquiatra [...]. Eu já tinha o meu primeiro filho, ele tinha três anos quando eu consegui sair. Então, foi bem complicado. (ARITANA, 2020 – entrevista).*

Faustino, Novak e Lança (2010) apontam que a mulher tem atuação na organização sociocultural indígena, participa das assembleias comunitárias, que tratam de assuntos de interesse da comunidade, porém seus aconselhamentos dão-se apenas em âmbito doméstico, uma vez que a chefia ocorre por meio do sistema de cacicado, no qual prepondera o papel do homem: historicamente os caciques e demais lideranças políticas costumam ser do sexo masculino. Segundo Lourdes Guala (2012, p. 5), a concepção de igualdade de gênero requer uma mudança cultural na forma de pensar e agir dos povos indígenas, já que implica uma atribuição de “papéis” iguais a homens e mulheres, colidindo com o que ocorre de fato: esses “papéis” são determinados pelos padrões culturais da comunidade, marcados conforme o gênero, atribuídos exatamente com base na diferença sexual (masculino-feminino).

A questão da maternidade enquanto algo que atravessa muito mais esse papel da mulher aparece nas narrativas das minhas interlocutoras como uma dificuldade enfrentada pela mulher indígena que se propõe a cursar uma faculdade. A estudante que tem filho/a não pode leva-lo/a consigo, pois auxílios como moradia na Casa do Estudante são apenas para o/a estudante e deixar seus/as filhos/as para virem para a Universidade configura-se como um impeditivo para as mulheres indígenas, conforma relata uma das alunas indígenas entrevistada, argumentando a necessidade de se ter um olhar voltado para as especificidades das mulheres indígenas em si.

*Esse sistema de cotas tem que ser muito bem mais trabalhado, mais efetivo, principalmente, assim, porque eles fazem em geral, nunca pensam em mulher. Eu acredito que tem que ter alguma coisa pensando nas mulheres, porque pro homem é mais fácil, tudo é mais fácil, então, teria que ter alguma coisa que ajudasse mais, efetivamente, ajudasse mais. (ARITANA, 2020 – entrevista).*

Isso nos leva à reflexão de que, com efeito, há muito mais a ser considerado para esta cidadania pública que estar na universidade acarreta a mulher indígena. Sua resistência começa na saída da aldeia, deixando seus/suas filhos/as para traz, o que, por certo, representa para muitas uma barreira insuperável, seja para seu ingresso, seja para sua permanência, já que há quem desista exatamente por isso, conforme demonstra a narrativa dessa mesma estudante, revivendo o início da sua caminhada acadêmica.

*Eu lembro que eu deixei escrito num espelho, o meu filho nem sabia ler, mas eu peguei um batom e escrevi 'a mamãe te ama muito, tá e sempre vai te amar'. E até hoje ele lembra, porque a minha irmã leu pra ele [...]. Tem mulheres que se inscreviam pra vir pra FURG, só que quando chegavam lá, viam que não podiam levar os filhos, não tinham apoio e acabavam voltando pra aldeia. Porque o homem não pensa muito nisso, mas pra gente é mais complicado, né, deixar os filhos. (ARITANA, 2020 – entrevista).*

Também, houve narrativas que associaram as ações afirmativas à visibilidade da mulher indígena, ratificando aquela questão motivacional para com as mulheres indígenas que permanecem nas aldeias. Vê-se a cidadania pública da mulher ganhando espaço, mas indo de encontro à mulher cidadã restrita ao ambiente doméstico, enquanto resultado da colonialidade de gênero, que desorganizou e desvalorizou os papéis ocupados pelas mulheres nos espaços pré-coloniais, na medida em que a privatização do espaço doméstico, resultado da captação do gênero pré-intrusão colonial pelo gênero moderno, apaga a atuação política feminina, para além das relações de esposa e mãe, conforme trouxe Segato (2012), num momento anterior desta investigação.

*Nós vendo as mulheres entrando e ganhando força junto é legal porque aí essa mulher indígena passa a influenciar as outras na aldeia, sabe, e é uma grande influência para as mulheres indígenas da aldeia. Elas vendo a gente estudando e buscando nossos objetivos, assim, elas veem e que querem ser assim, por que é muito ruim ficar sendo mãe, mulher ali, sabe, uma grande responsabilidade, deixando de viver o sonho dela, de ser uma enfermeira, de ter um diploma, um estudo, eu acho que agora a maioria pensa assim, sabe, não quer mais viver daquele jeito. (AYRA, 2020 – entrevista).*

Esse confronto entre a igualdade de direitos entre homens e mulheres e os aspectos culturais dos povos indígenas sai da aldeia e chega até a academia, como se pode constatar nas vivências relatadas pelas mulheres indígenas universitárias da FURG, as quais, para ganharem voz dentro da Universidade, frente aos homens indígenas universitários, sobretudo, criaram o Coletivo de Mulheres Indígenas Xondarias, conforme mencionado anteriormente nesta escrita. Trata-se de um preconceito contra a mulher indígena que vem do próprio homem indígena, conforme destaca uma das alunas entrevistadas: *a gente resolveu fazer esse Coletivo devido aos grandes ataques que a gente tava tendo dentro da universidade, nem tanto pelos homens em geral, não, foi pelos próprios homens indígenas que estavam na Universidade, que conviviam com a gente. (NIARA, 2020 – entrevista).*

*Na aldeia, tem indígena ainda que diz que mulher tem que ficar no canto dela quando homem tiver falando do assunto dele. Tem muito homem que pensa ainda que mulher é pra fogão, limpar a casa, isso é uma coisa que é difícil de tirar. E aqui na universidade também, né, a gente trouxe os homens pra universidade e a universidade não acabou com isso, né. Eu vejo assim, que o homem branco não tem muito preconceito [...] me senti apoiada pelo homem branco, é mais complicado trabalhar isso com os homens indígenas, né?! (ARITANA, 2020 – entrevista).*

A realidade das mulheres indígenas enquanto sujeitas constituídas em suas aldeias reflete, de acordo com Faustino, Novak e Lança (2010, p. 345), uma dupla exclusão, uma dupla invisibilidade: de etnia e de gênero, tanto para com as sociedades dominantes quanto para as comunidades em que vivem, e estar na Universidade representa a possibilidade de tornarem-se visíveis. Há, por certo, segundo Bergamaschi e Kurroschi (2013), um impacto das ações governamentais no crescimento do acesso indígena ao ensino superior, mas destaca-se a atuação dos movimentos indígenas que elegeram o ensino superior, dentre outros, como um espaço de afirmação, de modo que a universidade configura como uma aliada nessa afirmação.

Conforme ratifica Antonella Tassinari (2016, p. 7),

Em parte decorrente das próprias iniciativas de indígenas em busca do ensino superior, em parte fruto de políticas recentes de formação de professores indígenas em nível superior (editais do Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas – PROLIND) e de inclusão de indígenas nas universidades (iniciativas de ações afirmativas), o contingente de estudantes indígenas nas universidades cresceu consideravelmente no país, assim como vem se ampliando o número de pesquisadores, mestres e doutores indígenas, alguns ocupando cargos de docência em universidades.

Com efeito, Domínguez e Lozano (2015) apontam que o espaço escolar, especificamente o universitário, institui um espaço social do jovem que, dentro das comunidades indígenas e da sociedade em geral, distingue e define uma população. Nesse sentido, a universidade, ainda que reforce, modelos dominantes de gênero, sexualidade, corpo, ao mesmo tempo, gera reflexões críticas que tendem a transformar tais modelos. Isso indica um campo juvenil dinâmico e transformador, condicionado por múltiplas formas de ser jovem, que se posicionam e se relacionam, em termos de conflito e exclusão, mas também de consenso e identificação.

Assim, a presença das mulheres indígenas dentro da universidade, por meio das ações afirmativas, possibilita um diálogo dentro da universidade que contribui para o debate acadêmico e o refinamento teórico que se faz necessário e que não se fazia até então, com a força vem ganhando, alcançando discussões importantes que circundam contextos indígenas e não indígenas, como a questão da violência contra as mulheres, para além das especificidades que demandam cada situação. Mais que isso, um fortalecimento pessoal que gera reflexões críticas que tendem a transformar realidades, neste novo local que funciona como um espaço de afirmação, que os/as distingue em meio aos/às diferentes, mas também definir os/as sujeitos/as.

*Outra coisa que eu aprendi, eu tinha vergonha, eu não conversava com as pessoas, e o Direito me proporcionou estar me desenvolvendo mais pra conversar com as pessoas, daí eu não tive mais medo. Aí ninguém mais pisou em cima de mim, a FURG abriu as portas pra mim, sabe, eu aprendi a ser mais forte. E quando, porque o nosso coletivo tem mais homens do que mulheres, daí, os homens, né, não adianta, né, já é da cultura ser machista, né, uma mulher abrir a boca, já não é legal pra eles. Então, eu comecei a falar sozinha, as questões das mulheres, o que a gente passava nas aldeias, porque ninguém abria a boca pra falar sobre mulheres indígenas dentro da Universidade e eu comecei a levar com seriedade porque é diferente nossa condição [...]. Aí eu comecei a falar na FURG como é que funcionava dentro da aldeia e as pessoas começaram a se comover. eu fiquei uns 2, 3 anos assim, só eu, fazendo falas, saindo pra fora da FURG, falando da nossa realidade. Daí, os homens começaram a me abafar, falando que iam levar para as lideranças, que eu tava falando mal dos homens, sabe, machismo. Daí, eu não tinha medo deles, até teve uma reunião com todos eles presentes e eles me atacaram muito, e eu falei ‘você não vão me calar e eu não tenho medo de ninguém’, coisa que jamais... (ARITANA, 2020 – entrevista).*

Há uma ânsia em mudar a realidade da mulher indígena dentro das aldeias, em especial, no que tange à violência física, psicológica, doméstica e o alcance da Lei Maria da Penha, temática abordada pelas entrevistadas diversas vezes, conforme traz uma das mulheres indígenas da FURG, sobre o curso superior que escolheu. Este novo espaço da universidade, o curso, tornam-se aliados não apenas na luta pela causa indígena, mas também na reconstrução da sua identidade, que, neste contato com o outro, tem sua realidade transformada, ao longo dos discursos, práticas e posições que passam a assumir.

*Eu queria Direito pra eu poder ajudar meu povo, pra eu lutar pelas questões das mulheres. Eu sempre quis isso, então, não tinha outro curso pra mim, a não ser esse [...], por tudo que a minha mãe passou, tudo o que ela*

*representou, tudo o que ela ensinou pra mim desde pequena, isso foi crescendo na minha cabeça e eu não... ‘puxa, eu quero ajudar as mulheres, eu preciso ajudar as mulheres’. Eu sempre pensava assim [...]. Por isso eu escolhi o curso de Direito, garantir que nenhum homem vai fazer isso pra mim, que eu não vou saber o que fazer. (NIARA, 2020 – entrevista).*

Ao inserir o/a cidadão/ã indígena em uma sociedade que não é a sua, a política pública passa a ser responsável também, enquanto um agente de mediação, pelo reconhecimento da identidade desses/as indivíduos, os/as estudantes indígenas, que agora estão diante da junção de dois universos, o de origem e o de destino, completamente diversos, com conhecimentos, práticas, costumes diferentes. Como mencionado anteriormente, a experiência de estar na universidade, o próprio ambiente universitário por si só, não apenas na vida dos/as estudantes indígenas, traz significativas mudanças em seu dia a dia, traz novas perspectivas frente a um contato com outras culturas, outros/as sujeitos/as, outros modos de olhar para o mundo e para as relações sociais. Tudo isso, todo esse experienciar de algo novo diz respeito às influências externas, condições sociais, instituições, crenças ou percepções fora dos/as sujeitos/as, às quais eles/as vão reagir, conforme assinala Scott (1998), subjetivando-se, ou não.

O contato com o outro, com o diferente, neste caso, o mundo dos/as não indígenas, pode ser percebido como superior e a sua própria cultura pode ser desvalorizada, passando a ser omitida, negada e, por fim, esquecida. Esse é um processo que se verifica nas relações sociais existentes dentro do ambiente universitário, por exemplo, repleto de novas perspectivas, rotinas diversas das que estão acostumados/as qualquer estudante, indígena ou não. Na universidade, a cultura não indígena é a dominante, sendo percebida muitas vezes como única, legítima, especialmente, pela necessidade de se fazer parte do grupo, fugindo do preconceito, tentando tornar-se igual, o que se vincula fortemente à colonialidade.

Nesse sentido, cabe destacar que a relação que os/as estudantes indígenas, em especial aqueles/as que ainda residem nas aldeias, nas comunidades indígenas, estabelecem com o contexto urbano, universitário, é significativamente diferente das relações que os/as estudantes não indígenas mantêm com estes mesmos espaços, conforme argumentam Jesus *et al* (2013). Com efeito, “o ideal de sair de casa para estudar e alcançar autonomia financeira e independência pessoal, que geralmente motiva os estudantes universitários em busca de uma carreira profissional, não necessariamente é o que mobiliza os estudantes indígenas”. (*Ibid.*, p. 231). Ainda que “a busca indígena por profissionalização siga as mesmas trilhas dos estudantes não indígenas, não é essa a lógica que direciona os estudantes indígenas para o Ensino Superior”

(*Ibid.*, p. 231), de modo que “ingressar em um curso superior possui significados muito distintos para a maioria dos estudantes indígenas”. (*Ibid.*, p. 232).

Hall (2000) fala de uma sujeição do indivíduo, inclusive com a abstenção de suas vontades, o que revela também relações de poder, as quais definem quem exclui e quem é excluído. Essas relações de poder geram identidades concebidas como produto da marcação da diferença e da exclusão (Hall, 2002). Com efeito, nas palavras de Anna de Oliveira (2013, p. 33), “o poder está entremeado por relações de diferença e seus efeitos em estruturas sociais demonstram tais diferenças”, o que se reflete na realidade acadêmica dos/as estudantes indígenas, minoria nesta relação social, imersos em uma realidade cultural que é dominante e bem diferente da sua, restando-lhes a “oportunidade” de sujeitarem-se, ao jeito de falar, de se vestir, de se comportar.

Ceres Brum e Suzana de Jesus (2015, p. 202) apresentam uma discussão interessante acerca da invisibilização enquanto efeito do estereótipo indígena por muito tempo presente nos livros escolares, envolvendo a seminudez, moradias como ocas, atividades de subsistência como caça e pesca, o arco e a flecha. Quer dizer, a invisibilidade humana corresponder a uma quase inexistência, o que, socialmente, acaba por acarretar em diversas “formas de exclusão e/ou discriminação, por vezes escamoteadas que gravitam em torno de produção de percepções ‘equivocadas e interessadas’ que objetivam conduzir a negativas de reconhecimento da diferença cultural”, de modo que a sociedade produz “imaginários que idealizam e celebram determinadas formas de ser”, os quais são “percebidos e enraizados através de aprendizados partilhados, que rejeitam a dinâmica cultural e produzem assimetrias equivalentes a um não existir como correlato”. (*Ibid.*, p. 202)

Ou seja, a representação que se criou do/a indígena e que se perpetua no espaço e no tempo, distanciando-se cada vez mais do real, “empurra para o terreno dos estereótipos as reflexões sobre o outramento e seu exercício”, quando nos propomos a tal, pelo menos, num primeiro momento. Há que se reconhecer a diferença, a diversidade cultural que nos cerca, deixando para traz esse viés caricato, que não se reduz à aparência física, ao cabelo, à roupa que se usa, pois “as práticas discursivas que reiteram diversidades sem o reconhecimento da diferença, como corolário dessa exclusão, reificam uma diversidade que se plasma no processo de invisibilização”, o qual contribui, significativamente para os processos de assujeitamento e subjetivação (*Ibid.*, p. 202).

Assim, é visível a relevância das ações afirmativas no país, enquanto mecanismos que objetivam oferecer igualdade de oportunidades a todos, visando remover barreiras, formais e

informais, conforme Oliven (2007), que impedem o acesso de determinados grupos ao mercado de trabalho, ao ensino superior, a posições de liderança, dentre outros. Isso por certo se reflete na busca indígena pela qualificação universitária indígena, focada na própria causa indígena, envolvendo a questão da luta pela demarcação das terras indígenas, bem como o retorno qualificado para as suas reservas. São os objetivos imediatos dos/as estudantes indígenas que buscam o ensino superior, a possibilidade de suas aldeias possuírem seus próprios profissionais, médicos/as, enfermeiros/as, advogados/as, professores/as mais qualificados/as, para melhorar as condições de vida das famílias e da comunidade, em geral, além de fortalecer sua competência de negociação, pressão e intervenção, segundo Baniwa (2006), dentro e fora de suas comunidades, em sua luta contínua para ter seus direitos reconhecidos e garantidos.

As políticas públicas envolvendo ações afirmativas, como o acesso diferenciado à educação superior, por meio de reserva de vagas ou vagas suplementares para indígenas, bem como as que envolvem a permanência desses/as estudantes na universidade, como bolsas, acompanhamento pedagógico, tem o dever de garantir-lhes o direito de se inserirem nesse ambiente educacional. Isso acaba tornando as universidades espaços mais inclusivos, valorizando-se as diferenças sociais, culturais e físicas, de modo que todos sejam tratados com igualdade e respeito.

Por outro lado, há também uma batalha dentro da Universidade a ser travada, especialmente, pelas acadêmicas indígenas para resistir não apenas a sua realidade nas comunidades, mas a sua realidade universitária também. A constituição como sujeitas das mulheres indígenas universitárias precisa ir além daquela visão ingênua do que pode significar uma mulher indígena estar na universidade e do quanto as ações afirmativas corrigem as desigualdades.

Nesse sentido, apresento a seguir os pressupostos teórico-metodológicos que dão suporte aos desafios lançados em problematizar a lógica das ações afirmativas, a partir da análise das narrativas das mulheres indígenas universitárias da FURG, em suas experiências, desde as aldeias até a Universidade. Os conceitos foucaultianos da problematização, subjetivação e governamentalidade possibilitam questionar as verdades estabelecidas nas referidas políticas públicas inclusivas, quais sejam, de que buscam oferecer igualdade de oportunidades a minorias étnicas por muito tempo marginalizadas, por meio do ingresso diferenciado de indígenas no ensino superior. Ainda, articulando tais conceitos, discuto a razão política e as tecnologias de governo envoltas à inclusão indígena no ensino superior.

## CAPÍTULO 5 – PROBLEMATIZANDO AS AÇÕES AFIRMATIVAS

Conforme se pode constatar, as ações afirmativas surgem com o objetivo de oportunizar condições de igualdade e cidadania a indivíduos que se encontram a margem da sociedade, como a população indígena. Daí o Programa Nacional de Ações Afirmativas e a Lei das Cotas incluindo os/as indígenas no ensino superior, os/as quais consideram que, de fato, sem tais políticas públicas inclusivas, eles/as não teriam condições de estar na universidade e fazer uma graduação. A partir das práticas que envolvem a presença das mulheres indígenas na academia, dentre as quais, situações de preconceito e discriminação, não apenas entre não indígenas e indígenas, mas entre homens indígenas e mulheres indígenas, como se pode perceber ao longo desta pesquisa, para além das práticas inclusivas que estão postas e que as subjetivam, é preciso o olhar genealógico de Foucault para inclusão como esta tecnologia de governo a todas captura.

Esta ferramenta analítica, a qual se utiliza dos conceitos foucaultianos da problematização, subjetivação e governamentalidade, que serão abordados neste capítulo, coloca em exercício as relações de poder na constituição do/a sujeito/a, olhando para a história num sentido horizontal, alargando o seu conceito, tramado e atravessado pelas relações de força que incidem sobre as ações afirmativas. A partir disso, construo o entendimento acerca das condições que possibilitaram a presença das mulheres indígenas universitárias na FURG, sujeitas da minha pesquisa de tese. Por meio de uma história que não se dobra apenas às verdades produzidas pela legislação inclusiva, de oferecer igualdade de oportunidades a grupos minoritários, chego à razão neoliberal, força que permanece presente nas relações de poder que incidem no campo da inclusão, tecnologia de governo de um Estado democrático de direito, mas atravessada pelo princípio da não exclusão, regra máxima do neoliberalismo.

### **5.1 Uma atitude problematizadora**

Segundo Foucault (2014b, p. 13), a curiosidade que impulsiona o exercício da problematização é aquela e “única espécie que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação, não aquela que procura assimilar o que convém, mas que permite separar-se de si mesmo”, tendo valor o saber que não apenas garante a aquisição dos conhecimentos, mas que “de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece”. Para o filósofo, problematizar consiste em “ver de que maneira nas sociedades modernas ocidentais constitui-

se uma experiência tal que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos”; experiência enquanto “correlação, numa cultura entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividades”. (FOUCAULT, 2014b, p. 10).

Olhar para as experiências das mulheres indígenas universitárias que desde a pesquisa que realizei no mestrado (2018)<sup>67</sup> reiteram o quanto as ações afirmativas são importantes para os/as indígenas conseguirem adentrar à universidade e qualificarem a causa indígena, como um todo, potencializa o entendimento de que os jogos de verdades, as quais são produzidas, conforme as relações de poder e circunstâncias históricas que assim determinam, nos quais estamos inseridos/as, com efeito, nos subjetivam. Todos/as os/as estudantes indígenas com quem tenho conversado, seja na dissertação, seja na tese, sujeitam-se a esta verdade que vem lhes oportunizar as devidas condições de igualdade, compensando os males históricos da marginalização. A questão é como direcionar esse olhar, de forma a trazer à tona não aquilo que está posto, mas o que não está evidenciado, ainda que esteja ali.

Dessa forma, mais que um conceito e um método, problematizar a partir de Foucault, enquanto referencial teórico-metodológico, envolve um saber operar com o pensamento foucaultiano. Reflete sua maneira de olhar para a história daquilo que pesquisa, de analisar a história do pensamento crítico, a constituição do sujeito e do objeto a partir dos jogos de verdade – essas regras segundo as quais diz-se que algo é verdadeiro – que assim os produzem, sendo aqueles que interessam ao filósofo os jogos de verdade colocam o sujeito como objeto de um conhecimento possível, evidenciando quais os processos de subjetivação e objetivação que tornam o sujeito objeto de conhecimento. Foi o que Foucault (2014) fez ao longo de sua obra ao analisar as experiências da loucura, da delinquência e da sexualidade.

Com efeito, a história crítica do pensamento é exatamente a história da emergência dos jogos de verdade, a história de como se articulam os discursos capazes de serem ditos como verdadeiros ou falsos. Na análise da relação entre sujeito e a verdade, que consiste, então, em uma história das subjetividades, entendendo a subjetividade como a maneira pela qual uma experiência constitui o sujeito envolvendo os outros e a si mesmo, tem-se a história de todas essas experiências. A questão é que não há um grande método por traz de todas essas análises, sendo a problematização aquilo que liga todos esses exercícios. O que se tem em Foucault, cuja preocupação está em como se dá a história do pensamento, o que a move, são escolhas, regras, princípios de uma atitude do pesquisador diante de seu objeto. Assim, “tomar como fio condutor

---

<sup>67</sup> Duas alunas indígenas entrevistadas na pesquisa de doutorado, em 2020, já haviam sido entrevistadas durante o mestrado, em 2018, Niara e Moema.

de todas essas análises a questão das relações entre sujeito e verdade implica certas escolhas de método”, as quais refletem o modo do filósofo operar com a história (FOUCAULT, 2014, p. 237).

Pode-se dizer que essas escolhas consistem em três movimentos. O primeiro deles é colocar sob suspeita os grandes universais, o que não significa negá-los, mas admitir que talvez não seja rigorosamente indispensável aquilo que nos é proposto como saber de validade universal, entendendo, por certo, que seu conteúdo varia, conforme o tempo e as circunstâncias, mas também, questionando-os acerca do que possibilitou reconhecê-los dessa forma, conforme regramento do que é verdade e do que não é. Trata-se de “contornar tanto quanto possível, para interrogá-los em sua constituição histórica, os universais antropológicos” que envolvem uma verdade imediata e atemporal do sujeito”. (*Ibid.*, p. 237).

Uma segunda escolha de método consiste em “inverter procedimento filosófico de remontar ao sujeito constituinte, do qual se exige dar conta do que pode ser todo o objeto de conhecimento em geral”, olhando-se não para os grandes vultos ao analisar a consequência da história, mas atendo-se às práticas por meio das quais “o sujeito é constituído na imanência de um campo de conhecimento”. Esse outro olhar que envolve um dirigir-se para onde nos é possível encontrar os processos que envolvem a experiência, na qual “o sujeito e o objeto se formam e se transformam um em relação ao outro e em função do outro”. (*Ibid.*, p. 237).

Também voltada às práticas, mas partindo de um como se fazia, desde quando isso é assim, até se chegar ao ponto em que não existia, numa descontinuidade, a terceira escolha busca entender por que algo é problema agora. “São as práticas concebidas ao mesmo tempo como modo de agir e de pensar que dão a chave de inteligibilidade para a constituição correlativa do sujeito e do objeto”, de modo que será a partir dessas práticas que “compreende-se a importância que deve ter a análise das relações de poder”. (*Ibid.*, p. 238).

Entendo que dessas relações de poder emergem as situações de preconceito e discriminação que configuram como o problema da experiência de descontinuidade da sujeita indígena na universidade, atuando como um exercício que provoca o nosso pensamento. Partindo daí, das práticas concretas envolvendo a experiência indígena universitária, chega-se a emergência das políticas públicas, qual seja, a Constituição Federal de 1988, da abertura e da redemocratização, e um governo, no qual todos os cidadãos devem estar devidamente incluídos, resultando na inserção indígena no ensino superior por meio das cotas e das demais ações afirmativas, não como forma de corrigir desigualdades históricas, verdade produzida, mas contornada sob égide de uma razão política neoliberal e democrática, no intuito de inserir a

todos como cidadão para poder governa-los, junto ao princípio da não exclusão neoliberal para que todos participem do jogo econômico. Trata-se do jogo de verdades que produziram os indígenas enquanto sujeito e objeto das as políticas de ações afirmativas: a governamentalidade neoliberal democrática, logo em seguida abordada.

Trago aqui a narrativa de uma das estudantes indígenas da FURG sobre a criação do Coletivo de Mulheres Indígenas Xondarias, já evidenciado nesta escrita, enquanto uma reação à violência que crescia contra essas alunas por parte dos homens indígenas universitários. Para além da verdade da inclusão, esta narrativa traz a verdade da colonialidade de gênero, em que as relações de poder envolvem a luta pela igualdade de direitos entre homens e mulheres indígenas. Ainda que neste espaço outro da universidade possibilitado às mulheres indígenas pelas ações afirmativas, as verdades contruídas em torno do gênero produzem essas sujeitas, enquanto essas mulheres que aceitam tudo que lhes é imposto as acompanham.

*Vou tentar explicar no meu modo de entendimento como foi O coletivo de mulheres indígenas foi criado, assim, pra demarcar mesmo, que as mulheres indígenas tem que juntar forças porque isso, a questão do preconceito contra a mulher que acontece nas aldeias, a violência acontece nas aldeias e na universidade também. Então, esse coletivo partiu desse pensamento de acolher a mulher indígena e de tentar criar novos pensamentos para essas mulheres, sabe, é um coletivo que acolhe reuniões para marcar a presença da mulher indígena em locais, em ambientes. É um coletivo que acolhe a mulher que chega na universidade [...], tem umas mulheres que já tem o pensamento aberto, né, assim, isso é bom, mas para aquela que tá chegando, que saiu da sua aldeia, que não tinha esse pensamento aberto, que ainda que tava aceitando tudo que era imposto pra ela. Então, essa vai modificar o pensamento dela e, conseqüentemente, irá levar aquele pensamento aberto para mulheres que vão estar na sua aldeia e que vão trabalhar junto com elas, e irão fazer ações ou projetos que acolham mulheres indígenas. Eu acredito que esse coletivo das mulheres indígenas da FURG é pra esse pensamento, pra luta das mulheres indígenas, de gênero, e pra quando se formarem, essas mulheres levarem esse pensamento para sua aldeia, tentar acolher e formar projetos para essas mulheres que vão estar na aldeia. O essencial para esse movimento, para o empoderamento das mulheres indígenas é também trazer os homens para o debate e, principalmente, educar desde pequenos os meninos em relação ao respeito a uma mulher, acredito que tratar o desrespeito desde a raiz é fundamental para que nossas futuras mulheres sejam respeitadas e que tenham seus direitos iguais. (MAIARA, 2020 – entrevista).*

Segundo Foucault (2014, p. 232), para que algo da ordem da ação, do comportamento adentre o campo do pensamento, para que vire um problema, é necessário que determinados fatores ao seu redor lhe criem dificuldades, as quais, por certo, “decorrem de processos sociais,

econômicos ou políticos”. Ou seja, é aquilo que faz o pensamento entrar em movimento, que faz o pensamento pensar. E “é a problematização que corresponde a essas dificuldades, mas fazendo delas uma coisa totalmente diferente do que simplesmente traduzi-las ou manifestá-las”: ela busca possíveis soluções. “Essa transformação de um conjunto de complicações e dificuldades em problemas para os quais as diversas soluções tentarão trazer uma resposta é o que constitui o ponto de problematização e o trabalho específico do pensamento”. Trata-se de movimento de análise crítica pelo qual se procura ver como puderam ser construídas as diferentes soluções para um problema”. (FOUCAULT, 2014, p. 233).

Descontinuidade aponta para o problema a ser resolvido, quando não há problema, não há descontinuidade. A ideia do filósofo ao problematizar é, suspeitando do que parece o óbvio, interrogando-se sobre o que fez com que aquilo não fosse mais aceito, por exemplo, como a presença indígena na universidade, regredir a partir de um problema atual, analisando como se agia em relação a esse problema, indo até o seu desaparecimento, quando se acha uma descontinuidade. Existe um momento nesse período de descontinuidade em que o problema ainda não é da ordem do pensamento, ele nem existe ainda.

Isso remonta nesta pesquisa um seguir adiante na problematização que até vimos fazendo, buscando chegar no período histórico que antecede a promulgação desta Constituição que institui um Estado Democrático de Direito. Quer dizer, para um pouco além desta nossa jovem democracia<sup>68</sup>, pode-se dizer que não teria problema nenhum os/as indígenas não estarem na universidade, de modo que cabe o questionamento de por que os/as indígenas entraram na pauta do ensino superior, assim como reflexões acerca de a Constituição ter sido um marco, ou não, mas o que teria levado a isso, ou ainda se os/as indígenas ficavam na reserva e os/as não indígenas na ‘sociedade’, de modo que quando se viu a necessidade de incluir os/as indígenas na universidade.

Ainda que de forma muito incipiente, mas atravessada por essa atitude problematizadora de Foucault (2014, p. 242), segundo a qual “sempre se chega ao essencial retrocedendo”, tendo ido até o que preconiza a Constituição de 88, cabe chegar até os movimentos constituintes, sendo possível destacar algumas possibilidades, como um outro modelo de educação escolar, distante da assimiladora, de cunho catequético, que não resguardava os aspectos culturais indígenas, conforme apontado anteriormente. Isso, por certo, leva a uma luta por uma educação

---

<sup>68</sup> A democracia brasileira foi interrompida em diferentes momentos históricos, como durante o Estado Novo e a Ditadura Militar. Seu último reestabelecimento ocorreu a partir do processo de democratização do país, com o movimento das “Diretas Já”, na década de 80, culminando com a promulgação da Constituição Federal de 1988.

diferenciada, a qual vem a ser garantida tempos depois pela Carta Magna, sendo que professores indígenas qualificados para essas escolas são imprescindíveis.

Da mesma forma, destaca-se a questão da demarcação das terras indígenas e da reforma agrária e a mineração, sob a racionalidade política, econômica e social do neoliberalismo e de um ressurgimento da liberdade econômica e de mercado, juntamente com a não intervenção do Estado, que possivelmente tenha permitido a violência e invasão dessas terras, a consequente luta das organizações de preservação ambiental e apoiadores da causa, numa tentativa de se garantir os direitos dos povos originários em meio a grande redemocratização do país. Sabe-se que a qualificação universitária confere a esses sujeitos condições de atuar na própria causa indígena, envolvendo a questão da luta pela demarcação das terras indígenas, bem como o retorno qualificado para as suas reservas, com a possibilidade de suas aldeias possuírem seus próprios profissionais, advogados, médicos, enfermeiros mais qualificados, para melhorar as condições de vida das famílias e da comunidade, fortalecendo sua competência de negociação, pressão e intervenção, dentro e fora de suas comunidades, em sua luta contínua para ter seus direitos reconhecidos e garantidos.

## **5.2 A subjetivação indígena**

Problematizar a presença das mulheres indígenas na FURG, por meio das narrativas de suas vivências nas aldeias e na Universidade, em especial aquelas experiências que envolvem situações de preconceito e discriminação por sua condição de mulher indígena, nos possibilita refletir acerca da dimensão da sua luta. A mulher indígena inicia sua luta lá nas aldeias, nas suas comunidades, pelo direito de ir em busca deste novo espaço que almeja ocupar, o acadêmico.

Com efeito, a educação superior é uma aliada da causa indígena e as ações afirmativas, fundamentais para que seja possível trilhar esse caminho que lhe proporcionará visibilidade. No entanto, é neste espaço que a luta das mulheres indígenas ganha uma nova face: para ser reconhecida, para ter voz, a acadêmica indígena tem de resistir também aos padrões estabelecidos dentro da universidade, com conhecimentos e costumes muito diversos dos seus, mas aos quais elas precisam se assujeitar, ao mesmo tempo em que estes vão lhes subjetivar também.

Conforme Edgardo Castro (2009, p. 408), levando a cabo uma história do sujeito ou dos chamados modos de subjetivação, o filósofo é conduzido a uma história das práticas nas quais o sujeito aparece como efeito de uma constituição, em que esses modos de subjetivação consistem em práticas de constituição do sujeito. Nas palavras de Judith Revel (2005, p. 82), trata-se do processo pelo qual se constitui uma subjetividade, sendo que os modos de subjetivação do ser humano correspondem à análise dos modos de objetivação que o transformam em sujeito e da maneira como a relação consigo permite constituir-se como sujeito de sua própria existência. Existem três modos principais de subjetivação: os que buscam atingir o estatuto de ciência; as práticas divisoras, que dividem o sujeito no interior dele mesmo ou em relação aos outros sujeitos; e a maneira pela qual o poder investe o sujeito ao se servir não somente desses modos de subjetivação, mas também ao inventar outros – é todo o jogo das técnicas de governamentalidade.

É importante destacar, conforme Sílvio Gallo (2017), pensando Foucault no campo da Educação, o termo ‘assujeitamento’, que consiste na produção do sujeito pelas relações de poder, envolvendo uma objetivação e não apenas a produção de sujeitos puramente submetidos. Assim, o processo de subjetivação abrange a constituição do sujeito, do si mesmo como alvo de todas as técnicas disciplinares, no seio das relações de poder.

O ambiente universitário revela essas relações de poder entre estudantes indígenas e não indígenas, suas culturas, seus costumes. Os/as estudantes indígenas buscam a sua qualificação universitária, com foco na própria causa indígena, que envolve a questão da luta pela demarcação de suas terras, bem como o retorno qualificado para as suas comunidades, pois a presença de médicos/as, enfermeiros/as, advogados/as, professores/as mais qualificados/as eleva a condição de vida das comunidades e aldeias, gera segurança e conforto aos seus membros, em sua luta contínua para ter seus direitos reconhecidos e garantidos. Em prol desses objetivos, os/as estudantes indígenas assujeitam-se a uma série de diferenças culturais a eles/as impostas por aqueles/as que exercem o poder: os/as não indígenas. Algumas dessas diferenças refletem um choque cultural, envolvendo diversos aspectos, como a língua, a moradia, a alimentação.

A leitura de Sílvio Gallo (2015), em especial acerca da pedagogia e da escola como instituição moderna, reduzida à perspectiva negativa dos processos educativos envolvendo o assujeitamento que produz, com uma conformação dos corpos e dos sujeitos me provocou a pensar no que ocorre com as sujeitas da minha pesquisa, as mulheres indígenas universitárias da FURG. Interessante a ideia da alternância que o autor traz, no sentido de que, nos processos

educativos, “ora predomina um movimento, ora predomina outro”: a ação pedagógica do assujeitamento, da disciplina e da produção dos corpos dóceis, prontos a obedecer e a produzir; e a ação pedagógica da subjetivação, com a ética de si e a constituição de si mesmo, uma maneira de estar no mundo com os outros e consigo mesmo (AUDUREAU *apud* Sívio GALLO, 2015, p. 435).

Quer dizer, “a distinção entre assujeitamento, a ação de constituição dos sujeitos como efeitos das relações de poder, e a subjetivação, quando o processo de constituição subjetiva é feito como um trabalho de si sobre si mesmo” perpassa os processos educativos. Com efeito, para Foucault o assujeitamento e a subjetivação não podem ser separados, independentes, tomados por si mesmos, como se um excluísse o outro, sendo que os processos de constituição do sujeito englobam sempre ambos os movimentos, “o de sofrer os efeitos da relações de poder e o de trabalhar subjetivamente sobre si mesmo”. (GALLO, 2015, p. 435).

Nesse sentido, muito se comenta, no âmbito da FURG, mas também fora dela, se pensarmos nas críticas envolvendo o estereótipo indígena de 500 anos atrás, não mais encontrado, por certo, em ambientes como uma universidade. Ayra (2020) ratifica esse imaginário que há muito acompanha os/as indígenas, lembrando de seus tempos na escola *de brancos*, aonde estudou a educação básica: *eles fantasiavam o indígena como aqueles que vivem pelados, nas ocas, era sempre assim, vivem da pesca e é tudo uma maravilha*. Em especial, destaco a formatura de uma acadêmica indígena, em 2018, na qual a formanda utilizava salto alto, luzes no cabelo e um cocar, combinação que causou estranhamento em muitos dos presentes, polemizando-se mais uma vez a questão do que é ser indígena nos dias de hoje.

Em um ambiente totalmente diferente do seu, com outros costumes e práticas diversas, com pessoas totalmente diferentes e em maior quantidade que seus pares, com uma língua, que em muitos casos é totalmente desconhecida, tem-se uma relação de poder estabelecida entre o aluno indígena e o não indígena. “O poder não é somente uma questão teórica, mas qualquer coisa que faz parte da nossa experiência”. (DREYFUS e RABINOW *apud* Marcio FONSECA, 2014, p. 31).

Nesse sentido, cabe ressaltar, segundo Marcio Fonseca (2014, p. 34), que o poder está nas estratégias que utiliza nos diversos domínios da vida cotidiana dos indivíduos, sendo os/as sujeitos/as vão constituir-se, exatamente, “em decorrência da vinculação direta e necessária entre essa constituição e os domínios da vida cotidiana investidos pelas relações de poder”. Ora, “é na busca de uma concepção mais ampla de poder que Foucault poderá chegar à ideia de um tipo de relações de forças que transformam os homens em sujeitos”. (*Ibid.*, p. 33).

Nesse sentido, é interessante lembrar que “o poder não pode ser visto como um objeto definido e possível de ser identificado, localizado, manipulado”, de encontro ao que muitas vezes estabelece o senso comum, de forma que “não há presença e a ausência do poder”. (*Ibid.*, p. 33). O poder em si não existe, mas de relações de poder, de relações de forças.

Para entender como as relações de poder se estabelecem, constituindo os sujeitos, numa perspectiva foucautiana, é necessário abordar seu processo de racionalização dentro de domínios específicos das sociedades e das culturas, os quais, por sua vez, remetem cada um a uma experiência fundamental, como, a inclusão, no caso desta pesquisa. Mais que isso, para que se avance em direção a este novo arranjo das relações de poder, constituído de modo mais empírico, consiste em ligar as formas de resistência aos diferentes tipos de poder, pensar nas relações de poder a partir do confronto das estratégias de poder/resistência. A exemplo das oposições de forças entre poder e resistência exemplificadas pelo filósofo francês, como a oposição do poder dos homens sobre as mulheres, também presente nesta investigação de tese, destaco a oposição entre indígenas e não indígenas, ambas constituindo as sujeitas desta pesquisa (FONSECA, 2014).

O referido autor (2014, p. 32) assinala que “muito mais do que incidir sobre uma instituição, uma classe ou um grupo, tais oposições afetam uma forma particular de poder que tem o seu exercício voltado para a vida cotidiana dos indivíduos”, classificando-os/as em categorias, os/as designando por sua individualidade própria, fixando sua identidade, lhes impondo uma lei de verdade que precisam reconhecer e que devem ser reconhecida neles/as. Quer dizer, não se trata da FURG, dos/as não indígenas, dos/as indígenas, mas das mulheres indígenas universitárias e de como se constituem enquanto sujeitas em sua rotina acadêmica, atravessadas por essas relações de poder, com os/as não indígenas e com os/as demais indígenas, e resistindo a elas. São os processos que incidem sobre os indivíduos e os/as constituem enquanto sujeitos/as: “os modos de objetivação que o produzem para que seja objeto dócil-e-útil, e da subjetivação que o produz para que se torne sujeito preso a uma identidade determinada”. (*Ibid.*, p. 33).

Não há relação de poder sem a constituição de um campo de saber, bem como, de forma recíproca, todo saber constitui novas relações de poder, implicando numa dependência mútua. Não é à toa que o discurso inclusivo das ações afirmativas, por exemplo, interpela os/as estudantes indígenas que o reproduzem, afirmando que sem elas, eles/as não teriam condições de estar na universidade, indo ao encontro da inclusão como imperativo de Estado, numa ordem econômica neoliberal, temática que será especialmente abordada no próximo capítulo. Com

efeito, “se, por um lado, não há um saber neutro, ou seja, desvinculado do jogo das relações de poder, por outro, essas relações se constituem e se efetuam conjuntamente com a produção de saberes a elas relacionados”. (*Ibid.*, p. 39).

Nesse sentido, segundo Foucault (2010), há relações de poder entre aqueles que sabem e aqueles que não sabem. Para o filósofo, as relações humanas são relações de poder, nas quais o sujeito se produz, de diferentes formas e em diferentes momentos históricos, de modo que é nas relações de poder que somos subjetivados. As verdades se consolidam em razão das relações de poder, das relações de força que se estabelecem, ditando o que vale, o que importa.

Pode-se apreender, assim, desde as considerações evidenciadas na minha pesquisa durante o curso de mestrado (2018), até aquelas que vêm sendo produzidas nesta investigação da tese, que esse ser tão diferente, a partir do preconceito em torno do estereótipo indígena que a todo momento se tenta impor, juntamente com a ideia de que o/a indígena não pertence a esse lugar, a academia, que se tratam de são as verdades consolidadas nessa relação de poder. Assim,

as produções verdades não podem ser dissociadas do poder e dos mecanismos de poder, ao mesmo tempo porque esses mecanismos de poder tornam possíveis, induzem essas produções de verdade, e porque essas produções de verdade tem elas próprias, efeitos de poder que nos unem, nos atam. (FOUCAULT, 2010, p. 229).

Nesse sentido, cabe aquilo que o filósofo francês (2014, p. 274) perseguia, ou seja o problema “das relações entre sujeito e verdade: como o sujeito entra em uma certo jogo de verdade”. Ao longo de sua obra, recusando qualquer “teoria *a priori* do sujeito”, o que esse filósofo sempre buscou mostrar foi “como o próprio sujeito se constituía, nessa ou naquela forma determinada”, por meio de uma “análise das relações possivelmente existentes entre a constituição do sujeito ou das diferentes formas de sujeito e os jogos de verdade, práticas de poder etc.”. O problema do saber/poder, assim, ainda que não fundamental para o autor, constitui-se como instrumento que permite analisar o problema das relações entre sujeito e jogos de verdade (*Ibid.*, p. 275).

De forma mais ampla, Foucault (2014, p. 281) buscava ainda, “saber como os jogos de verdade podem se situar e estar ligados a relações de poder”. Segundo sua visão, “é preciso distinguir as relações de poder como jogos estratégicos entre liberdades”, os quais “fazem com que uns tentem determinar a conduta dos outros” e esses outros podem “responder não deixando sua conduta ser determinada”. (*Ibid.* p. 285).

Então, possivelmente, a formanda indígena com luzes no cabelo e salto alto, acaba por se assujeitar aos padrões de beleza encontrados na Universidade, muitas vezes para ser aceita, para não ser tão diferente, tão anormal, tão fora dos padrões. Da mesma forma, ainda que não para ser aceita, não ser tão diferente, tão anormal, tão fora dos padrões, mas simplesmente porque quis, talvez a relação de poder estabelecida esteja vinculada a colonialidade que impõe e impõe um padrão de beleza branco. Ao mesmo tempo, ela não deixa de usar seu cocar, agindo como sujeita de si, o que reflete o cuidado de si e seu sentido ético, positivo, compreendido como uma espécie de conversão do poder, a qual Foucault (2014, p. 272) considera “efetivamente uma maneira de controlá-lo e limitá-lo”.

Nesse sentido, conforme aponta o filósofo francês (2010, p. 232), “as relações de poder são relações de força, enfrentamentos, portanto, sempre reversíveis”, de modo que “não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável”. Ainda, dentre as inúmeras relações de poder existentes na sociedade, há “relações de forças de pequenos enfrentamentos, microlutas”, por assim dizer (*Ibid.*, p. 231).

Com efeito, de acordo com Foucault (2014), o sujeito pode constituir-se de uma maneira ativa, através das práticas de si, que não são algo que o indivíduo invente. “São esquemas que ele encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade, seu grupo social”. (*Ibid.*, p. 276). Nesse sentido, para além de um conhecimento de si, o cuidado de si também envolve “o conhecimento de um certo número de regras de conduta ou de princípios que são simultaneamente verdades e prescrições. Cuidar de si é se munir dessas verdades: nesse caso a ética se liga ao jogo da verdade”. (*Ibid.*, p. 269).

Cabe ainda destacar que com aquela formanda indígena, apesar do salto alto e do cabelo loiro, ao utilizar o seu cocar, ou a cada manifestação da cultura indígena dentro da Universidade, a cada espaço conquistado, vimos manifestada uma resistência àquela ideia de que a academia não é o seu lugar. Trata-se do outro lado das relações de força, dos enfrentamentos, dos pequenos enfrentamentos ou microlutas: a resistência é parte das relações de poder, as quais só são possíveis porque para a força que se exerce na forma de poder, existe uma força que é capaz de resistir a ela.

Nesse sentido, trago aqui o Abril Indígena, celebrado na FURG desde de 2015, promovendo atividades de conscientização e respeito às diferenças e proporcionando visibilidade aos povos indígenas, integrando temas do cotidiano indígena, divulgando a cultura e a realidade indígenas, contribuindo para a *decolonização de certos pensamentos preconceituosos*, conforme destaca Aritana (2020). Trata-se de uma forma de resistência,

convergida para toda a comunidade acadêmica, mostrando que *as culturas indígenas, apesar das muitas violações, continuam vivas e fortes*, comenta Niara (2020).

O evento alusivo ao dos Povos Indígenas é marcado pelo protagonismo dos/as estudantes indígenas, por meio das ações do Coletivo Indígena da FURG e Coletivo de Mulheres Indígena Xondarias, formados estes/as estudantes indígenas, contando com o apoio operacional da PRAE e da Coordenação de Ações Afirmativas, Inclusão e Diversidades – CAID. Este ano, o Abril Indígena na FURG contou com diversas ações<sup>69</sup>, dentre as quais, a Aula Inaugural 2022<sup>70</sup>, cujo tema fez alusão ao mês de resistência indígena – “Saberes indígenas e educação: diálogos interepistêmicos”, trazendo como palestrantes as ativistas Telma Taurepang e Shirley Krenak, duas personalidades importantes na luta pelos direitos dos povos tradicionais<sup>71</sup>.

Uma das minhas interlocutoras nesta pesquisa traz o Abril Indígena em sua fala enquanto um resgate da cultura indígena, a qual escapa à rotina acadêmica de estudos e perde na relação de poder entre as forças, entre os saberes indígenas e não indígenas. Parte de uma luta maior, o Abril Indígena se destaca como essas microlutas, esses pequenos enfrentamentos que também são uma força na relação de poder estabelecida, na medida em que lembrar de si mesma como uma indígena evidencia a luta pelos direitos dos povos indígenas, constituindo-se enquanto sujeita de uma forma ativa, através das práticas de si, de um conhecimento de si, munindo-se das suas verdades, numa luta para resistir, mas também para existir, considerando as gerações futuras, as quais podem não ter os mesmos direitos que a sua geração, conforme reflete Moema (2020).

---

<sup>69</sup> Além da Aula Inaugural, o evento contou com a live “Conversas Inter-religiosas”, que tratou do tema ‘Espiritualidade Indígena’, a Copa Augusto Opê; a exposição fotográfica “Tire o Preconceito do Caminho que Eu Vou Passar Com Meu Cocar!”, que registra a presença de estudantes indígenas do Coletivo Indígena na ação ‘Terra Livre’, promovida no início do mês de abril em Brasília; e a entrevista com as convidadas da Aula Inaugural, durante a abertura da Feira do Livro da FURG. Disponível em: <<https://www.furg.br/noticias/noticias-institucional/furg-celebra-abril-indigena-com-programacao-cultural>>. Acesso em: 22 ago. 2022.

<sup>70</sup> Sempre um dos momentos mais aguardados na Universidade, a Aula Inaugural ocorre anualmente, como parte da programação da Acolhida Cidadã, mas que este ano, ocorrendo no formato híbrido, marcou o retorno das atividades presenciais na FURG. Disponível em: <<https://www.furg.br/noticias/noticias-institucional/ativistas-de-povos-tradicionais-apresentaram-aula-inaugural-nesta-terca-feira-3>>. Acesso em: 22 ago. 2022.

<sup>71</sup> Telma Taurepang, natural da comunidade indígena mangureira e coordenadora geral da União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (Umiab), é professora e acadêmica em Antropologia, na Universidade Federal de Roraima (UFRR). Dedicou sua vivência à busca pelo reconhecimento e pelos direitos das mulheres indígenas. Shirley Krenak, pertencente ao povo indígena Krenak do leste do Estado de Minas Gerais, é coordenadora pedagógica de cursos de extensão voltados para a história indígena do Brasil, desenvolvidos em parceria com o Núcleo de Agroecologia da Universidade Federal de Juiz de Fora – Campus Governador Valadares. Desenvolve diversos projetos educacionais e de fomento à cultura indígena. Disponível em: <<https://www.furg.br/noticias/noticias-institucional/ativistas-de-povos-tradicionais-apresentaram-aula-inaugural-nesta-terca-feira-3>>. Acesso em: 22 ago. 2022.

*Essa oportunidade que a gente tem no Abril Indígena de expor a nossa cultura, o nosso artesanato, a nossa história, eu acho muito bom, sabe, e ali, a gente fica muito preso nos estudos, na nossa rotina do dia a dia, né, e o Abril Indígena retrata o pensamento da gente de volta pra cultura, fazendo a gente lembrar de onde a gente vem, o que a gente é, retrata que a gente deve lutar pelos direitos que foram conquistados aos poucos, porque se a gente não lutar, isso aí acaba saindo um pouco do controle e chegando ao fim... Como a gente vai justificar, talvez, futuramente, para as outras gerações, no meu caso, como eu vou relatar para minha sobrinha ou para os demais que são da idade dela, que a gente conseguiu fazer um curso em uma universidade federal de ensino ótimo e de qualidade, e ainda de graça, e eles não tem aquele direito que a gente teve no passado, sabe. Acho que independente do que seja, tem sempre que tá com um pé na faculdade e um pé na cultura, como eles dizem da FURG, né, que isso da cultura e das raízes a gente jamais deve tirar, o que a gente vai ser, se não tiver isso? (MOEMA, 2020 – entrevista).*

Por certo, “as relações de poder “abrem a possibilidade a uma resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia quanto maior for a resistência”. A luta é perpétua, multiforme e está em toda parte, assim como o poder, conforme coloca Foucault (2010). “Em toda parte se está em luta [...] e, a cada instante, se vai da rebelião à dominação, da dominação à rebelião”. (*Ibid.*, p. 232).

Com efeito, as relações sociais são permeadas por relações de poder-saber, de modo que os discursos se constroem a partir dessas práticas sociais de poder, as quais estabelecem relações desiguais e assimétricas, produzindo verdades que nos subjetivam, como a hegemonia colonial da cultura não indígena. Isso se dá nas relações entre estudantes indígenas e não indígenas, bem como e sobretudo, quando tais estudantes indígenas são mulheres, pois elas também precisam enfrentar suas origens culturais machistas (FOUCAULT, 2007).

No entanto, a partir do momento em que há relação de poder, há a possibilidade de resistência. Uma resistência que não é anterior ao poder que ela enfrenta, mas coextensiva e a ele contemporânea. “Para resistir, é preciso que a resistência seja como o poder. Tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele. Que, como ele, venha de ‘baixo’ e se distribua estrategicamente”. (*Ibid.*, p. 213). Assim, ao problematizarmos as relações de poder, nas quais estão imersas as acadêmicas indígenas da FURG, somos conduzidos a refletir sobre suas estratégias de luta, que começam lá nas comunidades e as acompanham na academia.

Interessante trazer o que diz Pedro Pagni (2017), nessa perspectiva foucaultiana, sobre a possibilidade de um exercício ético, enquanto estratégia política de existência, no sentido de que a formação ocorre como uma arte da existência, com o/a sujeito/a ético/a se transformando,

para além de tudo que lhe subjetiva, ao se dar conta e questionar o que quer ser de fato. Ele/a experimenta a si próprio/a, torna-se objeto de seu pensar e mobiliza uma atitude para enfrentar os acontecimentos que acolhe, de modo que “a vida é vista não apenas como algo a ser governado pelos dispositivos de subjetivação e pelas tecnologias do biopoder existentes”, refletidos nas práticas e incorporados pelos saberes que circundam as instituições disciplinadoras, mas também “se apresenta como potência que resta ou que excede a essas formas de seu governo, resistindo-lhe e criando outros modos de existência”. (*Ibid.*, p. 257).

E trata-se de uma resistência que não precisa ser proposital, pensada, política; basta existir, mesmo como um corpo que não se enquadra naquele modelo esperado, normalizado, como acontece nas formaturas das estudantes indígenas na FURG, diversas vezes polemizadas, diante da toga, do salto alto, das luzes no cabelo e do cocar na cabeça, resistência impactante, que desestabiliza, a cada formatura. É o que Pagni (2017) enfatiza nesta busca por uma existência ética, enquanto uma estratégia de resistência “ao contrastar as análises da biopolítica com a ontologia da diferença [...] procura-se vislumbrar as resistências expressas em alguns modos de existência, de vidas errantes”, como o cocar na cerimônia de outorga de grau, a cultura presente nas atividades do Abril Indígena na FURG, envolvendo a prática cultural das diversas etnias (ainda que na FURG estejam presentes quatro, existem mais de 300 no país), a língua, os rituais, “desviantes aos dispositivos atuais do biopoder, encontrando nessas diferenças uma das possíveis formas de diferenciação ética emergentes”, que só de existir, colocam em xeque os processos de subjetivação dominantes (*Ibid.*, p. 258).

Além disso, na mesma direção do que discorre o referido autor (2017), não há uma formação integral do/a sujeito/a, do/a cidadão/ã, com respeito a outros valores, outras crenças, outras configurações familiares, outras raças, outras etnias, outras culturas, sem que essa coletividade esteja presente nos espaços educativos. É o que enfatizou o Reitor da FURG, Danilo Giroldo, quando da abertura oficial da Aula Inaugural 2022, ao argumentar que *não existe excelência acadêmica sem respeito e valorização das diversidades, sobretudo a valorização dos nossos povos originários*, destacando a importância deste espaço de escuta para os saberes indígenas, fazendo dessa forma o reforço da consciência acerca da diversidade no

ensino superior como elemento fundamental para a construção de uma universidade que, de fato, represente a sociedade brasileira em toda sua complexidade<sup>72</sup>.

A questão é que todos/as vão ser alvo do governo, das estratégias biopolíticas do Estado. Quer dizer, a partir do desbloqueio das artes de governar, conforme trouxe Foucault (2008), a ideia é conduzir a vida da população, fazer viver, com todos os saberes agora disponíveis, de forma que a seguir, abordo o conceito governamentalidade enquanto esta noção teórico metodológica que permite enxergar como certas práticas biopolíticas, no caso desta pesquisa, as ações afirmativas, são acionadas para governar a população.

### 5.3 A governamentalidade neoliberal democrática

Para compreender como se constituem enquanto sujeitas as mulheres indígenas universitárias da FURG, também cabe problematizar os discursos que envolvem a lógica das ações afirmativas, políticas públicas inclusivas que possibilitaram sua presença na Universidade. Dessa forma, contornando as evidências de que tais tecnologias de governo buscam oportunizar condições de igualdade e cidadania a indivíduos que se encontram a margem da sociedade, busco, para além do juízo de valor que subjetiva os/as estudantes indígenas da FURG, compreender a racionalidade política na qual emergiram essas políticas públicas, a partir do conceito foucaultiano de governamentalidade.

É importante destacar o uso metodológico da noção de governamentalidade, enquanto uma grade de inteligibilidade, de visibilidade, conforme propõe Lockmann (2019), que possibilita olhar as práticas de inclusão que são desenvolvidas, vislumbrando a forma como se governa a população, num determinado período histórico, e perceber as vinculações que estabelecem com a forma de ser do pensamento político dessa época. Ou seja, através da governamentalidade, é possível olhar para o funcionamento destas políticas inclusivas e perceber que estratégias elas acionam para governar a população. Nesse sentido, cabe retomar o surgimento da governamentalidade, compreendendo os aspectos que a constituem, considerando as discussões aqui propostas.

---

<sup>72</sup> REISDOERFER, Hiago. **Ativistas de povos tradicionais apresentaram Aula Inaugural nesta terça-feira, 3.** Disponível em: <<https://www.furg.br/noticias/noticias-institucional/ativistas-de-povos-tradicionais-apresentaram-aula-inaugural-nesta-terca-feira-3>>. Acesso em: 22 ago. 2022.

Segundo Foucault (2008, p. 145), “vivemos na era da ‘governamentalidade’, aquela que foi descoberta no século XVIII”, de forma que até então, as artes de governar, muito baseadas na noção de poder, como aquela em torno do poder soberano, cujo objeto era a conquista de territórios, estavam bloqueadas pela ausência de saberes. Quer dizer, diante desse impasse, “a teoria da arte de governar esteve ligada, desde o século XVI, a todos os desenvolvimentos do aparelho administrativo das monarquias territoriais” (*Ibid.*, p. 133-134), destacando-se, por exemplo, a inadequação do modelo econômico de governo que se tinha até então, o da família.

Por um lado, um quadro amplo demais, abstrato demais, rígido demais da soberania, e por outro, um modelo estreito demais, frágil demais, inconsistente demais, que era o da família [...]. Como fazer para quem governe possa governar o Estado tão bem, de uma maneira tão precisa, meticulosa, quanto se pode governar uma família? E, com isso mesmo, estava bloqueado por essa ideia da economia, que ainda nessa época, se referia unicamente à gestão de um pequeno conjunto constituído pela família e pela gente da casa. (FOUCAULT, 2008, p. 137).

Governar a família é diferente de governar a população, a começar pela própria noção de população que se tinha até então, lá daquele mesmo poder soberano, a noção de povoado, envolvendo a ação de povoar os territórios conquistados, grande objetivo dessa época. Nesse sentido, “a emergência do problema da população” também esteve ligada ao desbloqueio dessa arte de governar, de acordo com filósofo francês (FOUCAULT, 2008, p. 138).

Além de uma nova noção de economia e de população, outros elementos começam a se desenvolver na Europa, a partir do século XVIII, permitindo a efetivação de uma governamentalidade, quais sejam, os saberes – científicos, médicos, estatísticos, sem os quais, inclusive, esta própria nova noção de população não existiria. Isto é, este conjunto de vidas, no âmbito coletivo, cujas regularidades, normalidades são percebidas, exatamente, por meio desses saberes, assim como aquilo que escapa a essas regularidades e normalidades, mas que também precisa ser conduzido e governado. Apenas com o desenvolvimento desses saberes é que o Estado passa a governar a vida da população, tornando-se seu objetivo central.

É interessante ressaltar que esses saberes se desenvolvem no Brasil, posteriormente. O processo de governamentalização do Estado brasileiro começa a partir do século XX, ainda durante a primeira República, com o movimento higienista ou sanitário, caracterizando, exatamente, esta nova mentalidade que se propõe a cuidar da população. Desenvolvem-se, a partir daí, os primeiros saberes e técnicas, ainda incipientes, mas permitindo que algumas estratégias fossem acionadas para se fazer o governo da população, de modo que, “o objetivo

dos médicos, intelectuais e políticos brasileiros da década de 1920 era formar uma consciência higiênica nacional voltada para o progresso do país, instaurando a preocupação com a saúde física, mental e social da população”, nas palavras de Laerthe Abreu Junior e Eliane de Carvalho (2012, p. 427).

Assim, a partir desse desbloqueio das artes de governar, que envolve um deslocamento da noção de poder para a noção de governo, ainda que ambas se encontrem bastante relacionadas, pois as operações de governo são operações de poder, tem-se uma forma de governar específica, sendo que quando se fala de governo, fala-se da ação de governar, da ação de conduzir as condutas dos/as sujeitos/as. Ao longo das obras *Segurança, Território e População*, *Nascimento da Biopolítica* e *Governo dos Vivos*, o filósofo francês evidencia esse deslocamento do poder para o governo na centralidade dos seus estudos, desenvolvendo diferentes entendimentos da noção de governamentalidade.

Inicialmente, a governamentalidade pode ser entendida como “uma forma de ser do pensamento político, econômico e social que organiza as práticas de governo desenvolvidas em um determinado tempo e em uma determinada sociedade”, colocando em funcionamento técnicas que objetivam conduzir as condutas dos/as sujeitos/as e das populações. Trata-se “de como as tecnologias de governo são empreendidas a partir de uma racionalidade política que as coloca em operação numa época dada”. (LOCKMANN, 2019, p. 47).

Seja por meio da Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012, conhecida como Lei das Cotas, que dispõe acerca da reserva de um percentual de vagas para determinado grupo que se pretende incentivar; ou do Programa Nacional de Ações Afirmativas, instituído, no âmbito da Administração Pública Federal, pelo Decreto nº 4.228, de 13 de maio de 2002, que trata de políticas públicas que objetivam corrigir desigualdades raciais presentes na sociedade, acumuladas ao longo de anos, protegendo minorias discriminadas em determinado período histórico; ou ainda, por meio de convênios entre a FUNAI e universidades públicas e privadas, como foram as primeiras experiências de ações afirmativas para a educação, envolvendo estudantes indígenas, na década de 1990, ambas refletem uma racionalidade política baseada na noção de democracia.

Eis o recorte histórico realizado nesta pesquisa e os princípios que mobilizam a racionalidade que efetiva a presença indígena na universidade. As ações afirmativas entram na agenda política brasileira, conforme apontam Fernandes, Ames e Domingos (2017), a partir do processo de redemocratização do Brasil e da promulgação da Constituição de 88, conferindo igualdade e cidadania a todos/as os/as brasileiros/as, num cenário de lutas sociais que se

sucederam nos processos de redemocratização do país, nos anos 1980. Marcados pela resistência negra, indígena e democrática na luta contra a discriminação racial, os movimentos sociais criaram condições para que fossem debatidas questões até então reprimidas por anos durante a ditadura militar e que, portanto, precisavam estar incluídas na democracia que se instaurava.

Concomitante a isso e de forma articulada à lógica democrática da inclusão, emergia no país a razão neoliberal e seu princípio da não exclusão, que contava com a participação de todos/as para manter a lógica da concorrência em vigor, garantindo a sobrevivência do mercado. Trata-se da governamentalidade neoliberal democrática que, como racionalidade política, econômica e social dessa época, sustentada pela lógica da inclusão pelas vias democrática e neoliberal, desenvolve estratégias para incluir aqueles/as marginalizados/as, tornando/as governáveis, cidadãos/ãs, produtivos/as.

A governamentalidade democrática proposta por Gallo (2017), a qual retrata um Brasil, que ao fim de uma ditadura civil-militar, buscou a constituição de um Estado democrático, centrado na afirmação dos direitos humanos e civis dos/as cidadãos/ãs e concretizado por meio da Constituição Federal de 1988, a Constituição Cidadã<sup>73</sup>. Tem-se no país uma ação de governar, inscrita na biopolítica e no governo das populações, centrada na afirmação da cidadania, com mecanismos de governo refletidos em “uma intensa produção de políticas públicas nos mais variados campos, como forma de constituir tal processo de governo populacional, no qual todos os cidadãos devem estar devidamente incluídos”, “uma vez que é preciso ser cidadão para que se possa ser governado democraticamente”. (*Ibid.*, p. 86-87).

Há que se ter em mente que essa articulação trazida pelo referido autor (2017), de uma tecnologia de governo que tem como premissa a inclusão para a democracia, parte de uma razão política da não exclusão para a competição, premissa do neoliberalismo, manifestação atual, contemporânea, de uma racionalização do poder do Estado na forma governamentalizada. A partir dela, uma governamentalidade neoliberal intervém, maximizando essa competição, produzindo liberdade para que todos possam estar no jogo econômico: “o neoliberalismo constantemente produz e consome liberdade”. (VEIGA-NETO, 2013, p. 26).

---

<sup>73</sup> A Constituição Federal de 1988, fruto da redemocratização do Brasil, é resultado do contexto em que foi produzida. Nessa época, o país estava saindo da ditadura militar e, na defesa de seus direitos, a nação procurou inseri-los na Constituição, elaborada com uma intensa participação popular, como forma de garantir que fossem aplicados. Assim, foi batizada de Constituição Cidadã, é considerada uma das mais avançadas e democráticas do mundo, no que diz respeito aos direitos e garantias individuais do cidadão.

No sistema neoliberal, a liberdade deixa de ser algo natural, espontâneo, devendo ser produzida e exercitada sob a forma de competição, princípio manifesto do neoliberalismo. Daí a escola, e a universidade, por analogia, constituírem-se como uma instituição interessante ao neoliberalismo, em que essa liberdade deve ser continuamente ensinada, governada, regulada, dirigida, controlada. (*Ibid.*, p. 26).

Trata-se de considerar que o projeto de iluminismo declarado de escolaridade única/igualitária, universal e obrigatória revela uma impossibilidade histórica na medida em que se insere na lógica da Modernidade, uma lógica ambígua que está implicada, por si mesmo, tanto com a domesticação da diferença e com o diferencial e a desigualdade e, conseqüentemente, com a exclusão. (*Id.*, 2018, p. 215-216).

Com efeito, somos assujeitados a cidadãos/ãs, compulsoriamente, subjetivados a obedecer aos princípios básicos de uma sociedade democrática, devendo participar, confessando a verdade do que somos, nos mais diversos processos sociais, enquanto cidadãos de direitos – direito à educação – “temos direito de ser, por isso somos. A biopolítica da governamentalidade democrática produz o ‘sujeito de direitos’”. E a escola afirma-se como “local de produção de cidadania, de preparação do estudante para um exercício crítico, consciente e participativo na sociedade”. (GALLO, 2017, p. 88-89).

Por certo, nas palavras do referido autor (2017, p. 90), “os processos educativos nos conformam a esta subjetividade”, restando às mulheres indígenas universitárias uma terceira luta, para além daquelas com a sua comunidade e dentro da universidade: aquela contra este sujeito constituído na forma da cidadã de direitos, direito a estar na universidade, algo que de fato foi produzido pelo poder. Há que se reconhecer que esta cidadã de direitos foi produzida nesta governamentalidade democrática que assim a subjetiva. Foucault aponta que “a relação do sujeito com o poder implica em uma luta contra os processos de sujeição ou, em outras palavras, uma recusa daquilo que somos, uma vez que aquilo que somos é produzido pelo poder”, de modo que, neste “contexto da produção biopolítica da governamentalidade democrática brasileira contemporânea, recusar o que somos é recusar essa cidadania de cunho neoliberal que nos tem sido imposta” (*Ibid.*, p. 91).

A partir daí, é possível visualizar um outro eixo da governamentalidade, que articula as técnicas de dominação, as quais uns exercem sobre os outros, para que uns governem os outros, com as técnicas de si, que são operadas sobre si mesmo, para conduzir a própria conduta, governar a si mesma. Nesta fase, a qual, didaticamente, se convencionou chamar de Foucault

da ética, o filósofo francês passa a se perguntar sobre outras relações de governo que o sujeito possa ter consigo mesmo, de forma que “a noção de governo é orientada para pensar o governo ético dos sujeitos, isto é, o governo que o sujeito realiza sobre si mesmo a partir da sua relação com a verdade”, conferindo “novas dimensões na noção de governamentalidade”, não se tratando de “um abandono ou substituição de conceito”, mas de “um alargamento da própria noção de governamentalidade”. (LOCKMANN, 2019, p. 50).

O encontro entre as maneiras pelas quais os indivíduos são dirigidos por outros e os modos como conduzem a si mesmo, é o que se pode chamar, creio, de ‘governo’. Governar pessoas, no sentido geral da palavra não é um modo de forçá-las a fazer o que o governo quer; é sempre um ponto de equilíbrio, com complementaridades e conflitos entre técnicas que garantem a coerção e os processos pelos quais o sujeito é construído e modificado por ele mesmo. (FOUCAULT, 2011, p. 155-156).

Essa verdade que até então conduzia os/as outros/as, agora é assumida como tal pelo/a próprio/a sujeito/a. Ou seja, as estratégias de governo sustentadas por essas verdades produzem efeitos sobre os/as sujeitos/as, governando os/as outros, mas também, articulada com o governo de si, não se precisando mais operar sobre a condução do outro, uma vez que ele/ela já se subjetivou a essa racionalidade e ele/ela mesmo/a atua sobre si, curvando-se a determinadas verdades e subjetivando-se a elas. Segundo Lockmann (2019, p. 53), “ao mesmo tempo, produto e produtoras” dessa mesma racionalidade, tais verdades “incidem sobre os sujeitos, conduzindo suas condutas (governo dos outros) e fazendo com que cada um tome essas verdades para si mesmo e as naturalize como princípios condutores da própria existência (governo de si)”.

Tratam-se de construções sociais e históricas, como a ideia de que as ações afirmativas corrigem desigualdades raciais, e conseqüentemente, sociais, presentes na sociedade, acumuladas ao longo de anos, protegendo minorias discriminadas em determinado período histórico, numa tentativa de compensar e reparar séculos de exclusão, removendo barreiras formais e informais que impedem seu acesso à universidades, por exemplo, e oportunizando condições de igualdade e cidadania a indivíduos que se encontram a margem da sociedade, como os povos indígenas. São verdades que circulam em dada sociedade e momento, constituindo os/as sujeitos/as, que as tomam como suas.

Isso se confirma a partir das narrativas das mulheres indígenas universitárias da FURG, bem como na pesquisa que realizei no mestrado (2018). As falas são unânimes, evidenciando o quanto as ações afirmativas já governam a população indígenas por si só, especialmente no entendimento do quanto essas políticas inclusivas tentam remediar tantos séculos de

marginalidade, oportunizando condições de igualdade numa concorrência com o branco que jamais será justa.

Destaco dois argumentos recorrentes nas narrativas que evidenciam essa importância das ações afirmativas: uma educação básica deficitária – *As ações afirmativas são essenciais para os indígenas... a gente vem de um ensino fundamental, de um ensino médio totalmente precário* (MAIARA, 2020 – entrevista); e a condição financeira escassa, especialmente, para se manter fora de casa: *as ações afirmativas são de grande relevância, são através delas que estamos aqui, não estaríamos na universidade, não teríamos as condições necessárias para se manter em uma universidade* (MAYA, 2020 – entrevista).

Outra das minhas interlocutoras nesta pesquisa evidencia em sua narrativa o quanto as ações afirmativas ajudam, de fato, minorias discriminadas ao longo dos anos, como os povos indígenas e os quilombolas, no sentido de que essas políticas inclusivas devem compensar, com efeito, tanto que já lhes foi tirado. Em condições normais de acesso, os/as estudantes indígenas, que vêm de uma educação básica deficiente, não conseguiriam competir com os/as estudantes não indígenas, cuja condição financeira lhes favorece sobremaneira, desde as escolas em que estudaram, que lhe propiciaram um ensino de qualidade, até a própria condição pandêmica do ensino remoto, que prejudicou a vida acadêmica dos/as alunos/as indígena, pela dificuldade de acesso aos materiais, por exemplo.

*Eu acho que o sistema de cotas é essencial, tanto pros indígenas como pros quilombolas, porque já foi tirado muita coisa da gente desde 1500 até aqui, e se for analisar, no caso, né, ajuda muito. A gente já vem de um ensino fundamental, de um ensino médio totalmente precário, querer concorrer com pessoas que tem, no caso, cursinho, que estudaram desde o início num colégio super bom, na maioria das vezes vai sempre ajudar quem sempre tá na frente, que nem, um exemplo, agora deste ensino a distância que a gente tá tendo, querendo ou não, tá atrapalhando várias pessoas do coletivo, porque é um ensino totalmente remoto, você tem que fazer e seja o que Deus quiser, porque não tem material, não tem doutrina, tipo, eu, por exemplo, tô sofrendo mais, porque esses dias o meu notebook acabou estragando, tô só pelo celular, tanto que eu tô falando contigo pelo celular, agora, e não tem o que fazer, sabe. Então, eu acho que a gente deve sim tá sempre atrás e se organizando com estas coisas de cota porque auxilia muito. As cotas são essenciais, são elas que nos mantêm na faculdade.* (MOEMA, 2020 – entrevista).

Essa estudante indígena traz ainda a relevância das ações afirmativas não apenas para os povos indígenas, mas também para as acadêmicas indígenas tornarem-se visíveis enquanto mulheres indígenas, cujos direitos de cidadã não se resumem mais apenas ao âmbito doméstico.

Essas políticas públicas inclusivas têm potencializado este novo espaço possível para a mulher indígena, destacando-se uma inversão importante, que precisa ser cada vez mais estimulada.

*Eu acho que a maioria das ações afirmativas ajudam as mulheres a entrar. Sempre vai ter aquele preconceito do patriarquismo em relação à mulher tem que ficar em casa, que lugar de mulher é em casa, sem ter nenhum outro direito, mas graças a Deus, hoje em dia, a gente tá conseguindo inserir uma massa de mulheres na faculdade. Acho que foi no ano de 2018, 2017, que entrou sete gurias e um guri apenas, tipo, foi uma coisa muito boa.<sup>74</sup> Em 2016, entraram sete gurias e uma menina que foi a minha irmã, entraram vários meninos e só ela de guria que entrou na Enfermagem.<sup>75</sup> Então, isso dá eu acho que é coisa que a gente tem que colocar em pauta, que não é só, no caso, os meninos que tem que entrar, né, e sim dar lugar para as mulheres também. (MOEMA, 2020 – entrevista).*

Com efeito, essas políticas públicas inclusivas configuram como estratégias de uma governamentalidade neoliberal democrática, sustentadas por essas verdades que se vinculam à razão neoliberal e democrática que caracterizam a época de sua emergência. Elas vão atuar sobre esses/as sujeitos/as, “desenvolvendo, ao mesmo tempo, um governo político – técnicas de dominações que uns exercem sobre a ação dos outros – e um governo ético – técnicas de si que cada sujeito desenvolve sobre si mesmo”. (LOCKMANN, 2019, p. 54).

Nesse sentido, e considerando que não se pode esquecer que a mulher indígena cidadã de direitos foi produzida em meio a uma racionalidade democrática que não é fixa, ou seja, elementos como a cidadania e a inclusão tornam-se efêmeros, é preciso atentar para esses movimentos que fazem a luta da mulher indígena e a própria luta indígena como um todo retroceder, inclusive, para fins de resistência. Hoje, vê-se outros princípios que não os democráticos sendo acionados, produzindo outras formas de pensar que vêm interditando determinadas práticas, comprometendo certas políticas, materializando a exclusão. É o que será abordado no capítulo a seguir, considerando os deslocamentos da governamentalidade neoliberal brasileira, a partir de alguns elementos que se fazem presentes no contexto contemporâneo do país, como a noção de in/exclusão, uma reconfiguração do racismo de Estado e a necropolítica.

---

<sup>74</sup> O ano foi 2017, quando entraram seis mulheres e apenas dois homens, conforme tabela apresentada no capítulo anterior, que traz a situação dos/as estudantes indígenas na FURG.

<sup>75</sup> Em 2016, seis homens haviam entrado e somente duas mulheres, segundo essa mesma tabela.

## CAPÍTULO 6 – AS ÊNFASES DA CONTRADITÓRIA DEMOCRACIA BRASILEIRA

Para pensar a presença e a atuação das mulheres indígenas na universidade, cuja inclusão se dá a partir das ações afirmativas, estratégias governamentais que emergem de uma governamentalidade neoliberal democrática, bem como, considerando as práticas de exclusão que vêm se fortalecendo nos dias atuais, entendo que esta problematização a que me proponho perpassa os processos de inclusão e exclusão, dos quais determinados grupos da população brasileira, como os povos indígenas, vêm sendo alvo. Isso vai ao encontro da noção de in/exclusão, “palavra utilizada para definir duas faces de um mesmo movimento”, considerando o recente momento histórico, constituído pela lógica da democracia e do neoliberalismo, no qual a “inclusão se sustentava como um imperativo contemporâneo inquestionável”, ainda que “por dentro dela processos de exclusão fossem produzidos”, conforme argumenta Kamila Lockmann (2020, p. 71).

Ainda, teorizando a respeito da noção de necropolítica aplicada aos povos indígenas, bem como sua relação com o racismo de Estado, foi possível estabelecer uma tentativa de compreensão acerca da racionalidade política, econômica e social contemporânea brasileira. Os processos de exclusão das populações indígenas brasileiras retratam a reconfiguração de um racismo de Estado, bem como a necropolítica em ação, na medida em que ela perpassa uma (des)constituição dos/as sujeitos/as indígenas, enquanto uma tecnologia de governo que funciona pela gestão da morte, eliminando os diferentes, os descartáveis, a população supérflua, não mais necessária no jogo econômico, como assinala Gallo (2021).

### **6.1 A inclusão como um imperativo e seus deslocamentos<sup>76</sup>**

Por certo, a inclusão é a concretização de lutas e movimentos sociais que reivindicavam direitos, constituindo políticas públicas, pautando as leis do país, no âmbito da educação, saúde, assistência, empregabilidade. No entanto, a inclusão configura-se, sobretudo, como uma estratégia de governo do Estado para agir e gerenciar a vida de determinados grupos da

---

<sup>76</sup> As discussões propostas neste subitem, juntamente com aquelas abordadas no 9.2, evidenciando a diferença na educação como alvo de processos de exclusão, ainda que por meio da própria inclusão, para além da racionalidade política atual, presente nos espaços educativos há bastante tempo, num olhar que se volta às estudantes indígenas e sua permanência, desde a escola até a vida adulta, na universidade, como um processo de resistência dos povos indígenas, tão atacados nos últimos tempos, dentre tantas outras minorias, constitui o terceiro artigo produzido ao longo desta pesquisa, submetido em setembro de 2022, na revista *Imagens da Educação*.

população que até então estavam à margem, sem acesso a muitas dessas políticas, o que, em certa medida, confere um ar benevolente ao campo da inclusão, mas, com efeito, implica muito mais um estar incluído/a como “condição *sine qua non* para tornar-se alvo das estratégias de condução da população”, nas palavras de Lockmann (2020, p. 71).

Considerando o contexto histórico brasileiro, final da década de 80, início da década de 90, conforme discorre a referida autora (2021), a ideia da inclusão entra em operação permeada por duas realidades, duas lógicas concomitantes que vão ditar o seu funcionamento. Por um lado, toda uma série de movimentos que vieram fortalecendo a democracia – a abertura política, a constituinte, a própria Constituição Cidadã, resultado de um processo de lutas pelo reconhecimento e pela garantia de direitos a todos os cidadãos; e por outro, a emergência da racionalidade neoliberal, cuja regra máxima era a da não exclusão, permeando a sociedade inteira por esse jogo econômico, para o qual o Estado tem por função essencial definir as regras e garantir sua aplicação, sem que ninguém seja excluído, já anunciava Foucault (2008).

Não haverá o jogo do mercado, que se deve deixar livre, e, depois, a área em que o Estado começará a intervir, já que precisamente o mercado, ou antes, a concorrência pura, que é a própria essência do mercado, só pode aparecer se for produzida, e produzida por uma governamentalidade ativa. Vai-se ter, portanto, uma espécie de justaposição total dos mecanismos de mercado indexados à concorrência e da política governamental. O governo deve acompanhar de ponta a ponta uma economia de mercado. A economia de mercado não subtrai algo do governo. Ao contrário, ela indica, ela constitui o indexador geral sob o qual se deve colocar a regra que vai definir todas as ações governamentais. É necessário governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado. (FOUCAULT, 2008, p. 164-165).

Nesse cenário, Lockmann (2020, p. 69-70) destaca que “a inclusão se constituiu em um imperativo de Estado”, sob o argumento de que era imperativo incluir a todos “nas redes de consumo, garantindo espaços de participação no mercado, para que possam contribuir minimamente para o funcionamento do jogo econômico”. Os programas e as políticas públicas para a inclusão produzidas pelo Estado, editor das regras desse jogo, mobilizavam-se por essa “racionalidade neoliberal que fazia da inclusão a estratégia fundamental para conduzir a vida dos sujeitos”, assegurando o acesso e a participação de todos os diferentes sujeitos da sociedade, não permitindo que ninguém e nenhum grupo fosse excluído (*Ibid.*, p. 70).

Nesse sentido, “garantir o direito à inclusão de todos os sujeitos, seja na escola, no mercado de trabalho, no mundo do esporte, da moda e do consumo, é garantir a possibilidade de que todos se tornem alvo do governo”, de modo que “a constituição do sujeito de direito é

justamente o que permite ao Estado torná-lo governável”, segundo Lockmann (2020, p. 70). A partir disso, evidenciando a face democrática da governamentalidade que sustenta a inclusão como imperativo estatal, é importante destacar também que a razão política que caracteriza esse período histórico da redemocratização vai centrar-se na cidadania, com a constituição do, então, Estado democrático de direito, que passa a garanti-la, agora, aos seus/suas cidadãos/ãs, agora, governáveis. Segundo Gallo (2017a, p. 1508), “fora da cidadania não há governo democrático possível; por essa razão, as pedras de toque são duas: cidadania e inclusão. Todos devem ser cidadãos, todos precisam estar incluídos”. Assim, as ações governamentais desse momento têm por fundamento a noção de democracia e, portanto, a noção de sujeito de direito.

É importante destacar que, dentro dessa lógica, os grupos que ficam de fora, que não são alcançados pelas políticas públicas, que não são alvo das ações do governo, podem tornarem-se riscos e pesos para o Estado, na medida em que sugerem uma “improdutividade e/ou impossibilidade de gerenciar a sua própria vida. Recorrentemente referem-se aos sujeitos pobres, em vulnerabilidade social, pessoas com deficiência, desempregados, precarizados, estigmatizados socialmente”, transformando “um fenômeno social em uma situação individual, centrando no sujeito a culpa por sua condição de vida”. (LOCKMANN, 2020, p. 69).

Dessa forma, “a inclusão torna-se, assim, um princípio regulador que incide em nossas vidas, pautando nossas maneiras de nos conduzirmos e de conduzirmos aos outros”, impondo-se como uma verdade desse tempo, inquestionável, naquilo que pauta a vida dos sujeitos e a sua relação com o outro, produzindo efeitos em suas formas de ser e agir (*Id.*, 2016, p. 19). O que não implica, efetivamente, no direito fundamental da igualdade estabelecido na Constituição Federal de 1988.

O período da redemocratização do Brasil, situado a partir de 1985, vem acompanhado pela emergência do neoliberalismo que passa a consolidar-se a partir da década de 1990. Entretanto, precisamos compreender que neoliberalismo e democracia guardam diferenças e conflitos bastante intensos, pois enquanto a democracia baseia-se em igualdade, o neoliberalismo necessita de desigualdades para poder colocar em operação o seu modo de funcionamento individualista e concorrencial. (*Ibid.*, 2022, p. 207).

Quer dizer, apesar do imperativo da inclusão, produzido e sustentado por essa lógica da governamentalidade neoliberal democrática, nunca a igualdade constituiu-se como meta de uma racionalidade neoliberal, porque se a não exclusão é regra máxima, a desigualdade é essencial ao funcionamento do neoliberalismo (*Id.*, 2021). “Estar incluído nesses jogos significa ocupar espaços de participação muito distintos, mantendo e reforçando as desigualdades”, pois são elas

“que permitem que a concorrência seja produzida e ela é o motor central da racionalidade neoliberal (LOCKMANN, 2020, p. 70).

É o que dizia Foucault (2008, p. 195-196): “é preciso que haja pessoas que trabalhem e outras que não trabalhem, ou que haja salários altos e salários baixos, é preciso que os preços também subam e desçam, para que as regulações se façam”. Trata-se da manifestação mais concreta da razão neoliberal, já mencionada nesta escrita, o “princípio da concorrência como forma organizadora do mercado”, como “jogo formal entre desigualdades”. (*Ibid.*, 162-163).

A igualdade, assim, um dos fundamentos da democracia, ainda que inclua a todos/as, vai de encontro à lógica do neoliberalismo, que, segundo Foucault (2008, p. 195), não se concretiza “por meio de fenômenos de igualização, mas por um jogo de diferenciações que é próprio de todo mecanismo de concorrência e se estabelece através das oscilações”, as quais “só cumprem a sua função e seus efeitos reguladores contanto que, é claro, se permita que ajam, e ajam por meio de diferenças”. Mais que isso, caso tivesse como “objeto principal a igualização, ainda que relativa [...], seria necessariamente antieconômica. Uma política social não pode adotar a igualdade como objetivo. Ao contrário, ela deve deixar a desigualdade agir”. (*Ibid.*, 196).

Destaco aqui o contexto indígena de onde vem, especialmente, duas das mulheres indígenas universitárias da FURG, entendendo que esta realidade, comum a maioria delas, já anuncia as exclusões que se produzirão ao longo de sua vida, nessa lógica da desigualdade e da concorrência que a todas captura. Sua participação social, seja no que diz respeito à educação, ao trabalho, será marcada pela desigualdade que as constituiu, porque a regra do jogo assim estabelece. *A gente vem de uma família bem humilde, passamos por muitas dificuldades, né, na aldeia. Imagina, eu sou de uma família que o pai e a mãe têm 10 filhos. Imagina tu ter 10 filhos, ser humilde e praticamente não ter onde você dormir.* (ARITANA, 2020 – entrevista).

*A minha infância com a minha família foi muito humilde, nós somos uma família grande, eu tenho 9 irmãos, então, ao todo, a gente era em 11. Uma infância muito simples nós tivemos, então, tinha o necessário bem dizer dentro de casa, não chegamos a passar fome, assim, tinha as coisas que nós plantava lá dentro da aldeia, agricultura, então, sempre tinha uma batata, uma mandioca, de vez em quando uma carne de galinha que nós mesmo criava. Por conta disso, a gente não passou fome, posso dizer assim. Atualmente, tem uma facilidade, de estar indo no mercado toda hora, comprar isso, compra aquilo, não era assim na época, não era assim lá. Então, era bem difícil nessa parte, então, sustentar uma família grande não foi fácil. Minha tia fala hoje que nós éramos muito pobres, eu lembro que ela levava roupa pra nós porque nós não tínhamos como comprar. Lá em Porto Alegre, essa minha tia era quem vestia nós, bem dizer, com roupas doadas.* (MAYA, 2020 – entrevista).

Essa contradição que atravessa o processo de inclusão como imperativo de Estado, considerando o fato de que, ao mesmo tempo em que garante direitos aos cidadãos, produz desigualdades entre os/as sujeitos/as, pode ser compreendida pela noção de in/exclusão, conforme Lockmann (2020, p. 71), a qual “define os diferentes níveis de participação e gradientes de inclusão que materializam a condição nômade e movediça que constitui a todos os sujeitos, nesses tempos incertos”. Quer dizer, os/as sujeitos/as podem estar incluídos/as, por meio de políticas públicas, em determinados espaços, contudo, por dentro desses processos de inclusão, exclusões são produzidas, em função da desigualdade existente nos níveis de participação desses/as sujeitos/as (*Id.*, 2021), exatamente como no caso das mulheres indígenas universitárias da FURG, sujeitas desta pesquisa, incluídas na Universidade, por meio das ações afirmativas.

Nesse sentido, muitas exclusões se produzem em meio às relações estabelecidas dentro da sala de aula, com os/as colegas não indígenas, nem sempre favoráveis à presença indígena na universidade. Os trabalhos em grupo são um balizador dessas relações, na medida em que não ser escolhido/a, não ser convidado/a, sobrar e ter que fazer sozinho/a constituem-se em situações excludentes sob diversos aspectos. É interessante salientar que minha pesquisa no mestrado (2018) apontou o acolhimento como um desses aspectos, no sentido de que ser convidado/a para participar de determinado trabalho em grupo significa ser acolhido/a, ao passo que não ser escolhido implica questionar a sua própria presença na Universidade, destacando-se que predominam as situações de exclusão na sala de aula e nos trabalhos em grupo.

Trata-se de algo recorrente nas narrativas das minhas interlocutoras nesta investigação da tese também. Maya (2020) traz a condição financeira entre os/as alunos/as como uma diferença determinante entre indígenas e não indígenas na sala de aula, conforme mencionado há pouco, considerando que a desigualdade econômica, que produzia exclusões em sua infância, produz exclusões, hoje, na vida acadêmica das estudantes indígenas. Além disso, destaca o contrassenso de tais estudantes manifestarem-se contra as cotas para indígenas na universidade pública, enquanto eles/as mesmos/as usufruem dela. Ainda, cabe salientar a rede que se forma entre as minorias da FURG, cuja exclusão por que passam transforma-se naquilo que os/as identifica, os/as unindo.

*Tem pessoas muito boas que entendem o nosso lado, poucas, a maioria são aqueles colegas que, aparentemente, são aqueles que tem dinheiro, e nos tornamos invisíveis diante deles, nem pensar em fazer um trabalho, quando tem trabalho em grupo, nem pensar em fazer trabalho com indígena. Mas por outro lado, tem aquela pessoa que se identifica, que é humilde, mesmo tendo*

*bom estudo, é raro. O que eu me identifiquei mesmo foi com o meu monitor, ele me ajuda, e é daquela parte dos excluídos, que faz parte daquela turma do LGBT, então, o que eu me identifiquei mesmo foi com os mais excluídos que nem a gente, não adianta dizer que não tem porque é a realidade, me identifiquei também com a aluna quilombola [...]. Então, são pouquíssimos colegas que abraçam a nossa causa, os demais é cada um pra si ou fazem o grupinho dos mais sabidos, é essa forma que eu vejo dentro da sala de aula, porque a maioria tem dinheiro, os que estão na universidade, na universidade pública, mas que tá sendo ocupada por aqueles que tem, fazem cursinho, fazem isso, fazem aquilo e tão ali e a minoria tu vê muito pouco dentro das universidades. E é esse grupinho da maioria que acham que não é certa as cotas, mas também ganham a universidade de graça, acham ruim nós estarmos ali por cotas. (MAYA, 2020 – entrevista).*

No entanto, nem sempre acontece essa afinidade entre os “excluídos”, nas palavras da própria acadêmica indígena. Muitas vezes, considerando essa mesma rotina de sala de aula, referente aos trabalhos acadêmicos em grupo, estudantes indígenas não costumam ser chamados/as, ficando por último/a ou restando-lhes fazer sozinhos/as. A narrativa de uma das minhas interlocutoras neste estudo também narra algo nesse sentido: *quando eu entrei na sala, assim, não fizeram questão de saber quem era a indígena, né. Como eu não me pareço, me tratam como iguais, sabe [...] Nenhum dos outros foi lá perguntar se eu precisava de ajuda... tive que fazer um trabalho sozinha. (AYRA, 2020 – entrevista).*

É importante ressaltar aqui a questão da aparência física e do não se parecer, considerando o estereótipo indígena construído e perpetuado ao longo dos séculos, o qual também contribui para a exclusão desses/as alunos/as, em meio aos/às demais estudantes não indígenas. Trata-se de um aspecto relevante que também se destacou na minha investigação do mestrado (2018), considerado, inclusive, como um incômodo pelos/as estudantes indígenas entrevistados à época. A imagem dos indígenas que se tem ainda hoje, mesmo que em um ambiente universitário, de pessoas que vivem seminuas, no meio da mata, dormindo em ocas e utilizando a caça e a pesca como forma de subsistência são visões distorcidas, muitas vezes pejorativas, preconceituosas e desrespeitosas, sobre a cultura indígena ou mesmo falta de informação do que significa, de fato, ser tradicional, no sentido de que, com efeito, não se trata daquilo que vem sendo ensinado nos livros didáticos de história, exceto, considerando-se uma história antiga, que precisaria ser revisada, tendo em conta o contexto indígena contemporâneo.

Uma das mulheres indígenas universitárias entrevistadas nesta pesquisa de tese relaciona em sua narrativa a discriminação quanto a esses aspectos do estereótipo indígena que vem se perpetuando por séculos à evasão na Universidade, evidenciando que muitos/as estudantes indígenas não conseguem lidar com esse tipo de preconceito, desistindo, numa exclusão que se

concretiza, de fato. Niara (2020) bem argumenta que foi o projeto colonial que impôs o padrão de civilização europeu aos/as indígenas, como por exemplo, o uso de vestimentas, logo após, exatamente, concluir que se tratavam de seres selvagens, incultos, irracionais, rudes, sem capacidade cognitiva os povos a serem colonizados. Dessa forma, tem-se neste tipo de comportamento não indígena, que não quer fazer trabalho junto, que questiona a inteligência, o cabelo loiro numa mulher indígena, dentre outros, a colonialidade em ação, mantendo a lógica das relações coloniais entre saberes, corpos, modos de vida, territórios, na contramão do que a própria hegemonia da nação colonizadora instituiu, questionando-se o fato de os/as indígenas usarem roupas ou qualquer outro artefato branco, lugar de branco, intelecto de branco.

*Eu tenho o meu cabelo com luzes na universidade, era totalmente loiro e, tipo, as pessoas diziam que eu não era índia, que eu estava num lugar que não era pra mim. Sempre tem as piadinhas 'não, como assim tu és indígena, tá usando roupa, tu és indígena e tá usando celular, ah não, tu és indígena e tu é inteligente, tu tens certeza que tu és indígena'. Argumentos assim, tipo, parece pouco, mas tipo se tu for ver a literalidade disso tudo, isso aí é coisa que não dá pra explicar, os sentimentos que a gente tem hoje. O mundo já evoluiu tanto, todo mundo já evoluiu, quer dizer que os índios têm que ficar lá no mato, continuar lá do jeito que eles viviam? Não, tipo, não é assim, sabe, eu acho que essa questão da gente tá na universidade é uma questão de ensinar para as pessoas, de mostrar para as pessoas que a gente mudou, que os indígenas existem sim, embora tenham costumes dos brancos, eles existem sim. Isso foi uma coisa que não foi a gente que escolheu, foi uma coisa imposta pra gente desde quando roubaram tudo da gente. Eles tipo não obrigaram que a gente fosse catequisado, não obrigaram a gente a usar as roupas deles? Como é que não vai refletir hoje na gente? Pode ser forte mais é uma grande hipocrisia querer rotular a gente como os índios de 500 anos atrás, sendo que quem mudou a gente foram eles mesmos. Eu já sei lidar com isso, com o racismo que eu sofri na universidade, hoje em dia, com a cabeça que eu estou, consigo lidar mais com isso, mas tem indígenas que não. Por exemplo, uma mulher indígena desistiu por causa disso, ela não conseguia falar nas aulas, ela escrevia um pouco errado e com os colegas dando risada, ela acabou desistindo no 1º ano de graduação. (NIARA, 2020 – entrevista).*

Cabe ressaltar que há uma discriminação nesse sentido por parte de outros/as estudantes indígenas também: *chegando na FURG, eu não imaginava que eu era a primeira Guarani a ingressar na FURG, meus próprios parentes acabaram me discriminando porque eu sou mais clara, né, diziam que eu era uma índia falsa. (ARITANA, 2020 – entrevista).* Isso confirma a herança colonial que interpela os povos indígenas e os subjetivam à razão branca.

Situações de exclusão também são evidenciadas na relação com os/as professores/as, segundo a narrativa de uma das mulheres indígenas universitárias entrevistadas, partindo-se, por certo, de uma realidade precária que envolve a educação básica no contexto indígena, mas

que ganha uma outra dimensão, quando, por conta disso, o que se pressupõe é que o/a aluno/a indígena não vai conseguir. *Com os professores eu sofri um pouco de preconceito, no começo, assim, eles falavam que eu não ia conseguir porque eu era indígena e eles entendiam isso, que eu era um pouco pra trás. E eles não me incentivavam... até agora, sabe, mas eu tô seguindo ainda.* (NINA, 2021 – entrevista).

Trata-se de uma situação que se reflete no contexto da educação básica, conforme evidencia a narrativa de uma das mulheres indígenas da FURG, sobre suas experiências escolares e o preconceito quanto a sua capacidade comparada à capacidade dos/as não indígenas, que a excluiu, a ela e aos/as demais alunos/as indígenas da escola, segundo se pode inferir. Ainda que todos/as crianças, Kauane (2021) era colocada de lado, separada do grupo das crianças não indígenas, restando a ela juntar-se aos/às demais alunos/as indígenas, também deixados/as de fora, numa exclusão que se desenvolve por dentro de uma educação escolar inclusiva. Isso reflete mais uma vez essa colonialidade que transcende o colonialismo, operando através da naturalização de hierarquias raciais, culturais, entre tantas outras, da naturalização de certos padrões nas relações de poder, em especial, do não indígena sobre o indígena, mesmo que no ambiente escolar, aonde todas as crianças deveriam sentir-se incluídas.

*Como a cidade é pequena, é, tipo, junto à reserva, que pertence a cidade, lá era bem complicado, assim, na escola que eu fui, no ensino médio também era bem chato. Eles pensavam que você não teria capacidade igual a eles e quando, tipo, eram aqueles trabalhos em grupo, eles te separavam, daí você tinha que ficar com quem sobrou, né, e ficava com os outros colegas indígenas, que ficavam também de lado, se a gente não tomava lugar no trabalho daí deixavam a gente de fora. Eu nunca gostei dessa escola, que eu fui a última que estudei de ensino médio, as outras dessa cidade, nunca gostei por causa disso. Não é todo lugar que é assim, não sei se porque era muito próxima da reserva que tinha tanto preconceito assim, nunca consegui entender também porque lá parece que era mais forte assim o preconceito. Agora, aqui, nas cidades que são maiores, sei lá, não percebi muito, não é tanto assim igual lá, como é pequeno na cidade ao redor, tem umas pessoas assim também, dá pra se perceber, né, tipo eles têm aquela visão que o indígena não tem capacidade de fazer as coisas, sei lá, como eles se tratam com indiferença.* (KAUANE, 2021 – entrevista).

Nesse sentido, essa naturalização colonial que hierarquiza indígenas e não indígenas, impondo padrões colonizadores aos selvagens colonizados, como a educação ocidental hegemônica, desde a catequização, contraditoriamente, conforme argumentou Niara (2020), diz que escola não é lugar de índio/a. Trago, assim, as narrativas de outras acadêmicas indígenas entrevistadas neste estudo, cujas vivências escolares em época de retomada de territórios

indígenas evidenciam o quão traumáticas podem tornarem-se as experiências de discriminação e preconceito, enquanto fatores de exclusão, na vida de uma pessoa, especialmente, por dentro da escola, este espaço idealmente coletivo. Ainda que num período histórico recente à promulgação da Constituição de 1988 e do Estatuto da Criança e do Adolescente, instituído em 1990, marcos legais da garantia à educação de crianças e adolescentes, também sujeitos/as de direitos, cidadania e proteção, tomando por base a idade das minhas interlocutoras, o direito à educação já havia sido consagrado como um direito social.

*Por não ter escolas aqui dentro da aldeia, quer dizer, tinha, mas era para sete crianças, né, imagina, não tinha condições pra todo mundo participar da escola. Então, eu estudei fora da aldeia, na escola dos brancos, como a gente fala. Eu acho que foi o pior momento que eu vivi. Foram muitos traumas, porque a gente era muito discriminado, os colegas judiavam de nós, os professores judiavam, até porque nós tínhamos uma retomada pra fazer e nessa retomada, tinham os professores que moravam. Então, eles descontavam a raiva nas crianças, né, e eu fazia parte dessas crianças. Tinha professores que não nos deixavam entrar dentro da escola. Teve momento que a professora me empurrou a minha irmã pra fora da sala de aula e acabou machucando a minha irmã, dizendo que ali não era lugar de índio. Então, a gente passou por muitas coisas, muitas coisas... Muitas vezes, a gente ia e ficava sentada no portão da escola porque não conseguia entrar, a gente foi muito discriminada, por isso é que eu não tenho uma boa lembrança da escola, foi forte, assim, né, e conseguir concluir, nessa escola, foi difícil pra nós. E hoje, assim, quando eu lembro, as minhas lembranças não são boas, até pra pegar na mão pra brincar com uma criança indígena a professora não pegava, então, foi muita coisa negativa na vida escolar. (ARITANA, 2020 – entrevista).*

Vê-se o direito à educação esbarrando na colonialidade que vem contribuindo para estas exclusões que se perpetuam por dentro do espaço escolar. Práticas exclusivas violentas, inclusive, totalmente contrárias à prioridade que com que o Estado, na figura da escola, deve assegurar, dentre outros, o direito à educação, colocando crianças, adolescente e jovens “a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão”, segundo estabelece ao art. 227 da Constituição Federal (BRASIL, 1988).

Conforme abordado há pouco nesta escrita, uma política social não vai adotar a igualdade como objetivo, mas vai deixar a desigualdade agir, quando não, produzi-la, a partir da in/exclusão que caracteriza esse período de inclusão como imperativo de Estado, a serviço dessa lógica da desigualdade e da concorrência, que vai capturando a todos/as. Isso se reflete no nível de participação social nos mais diversos âmbitos de sua vida, educação, trabalho, marcados pela desigualdade que constitui(rão) essas sujeitas.

*A gente foi muito humilhado, na oitava série foi bem complicado pra nós, foi uma época de retomadas de terras, aonde a gente morava, lá, então, tinha professores, prefeito, nós estávamos dentro de sala de aula e parecia que nós era os culpados do que tava acontecendo, então, a gente foi bem humilhado, ali nessa época. Nós não tínhamos uniforme pra ir pra aula, os professores obrigavam a gente a ir de uniforme, não tínhamos, mas nós íamos pra aula sem uniforme, assim mesmo. Certo dia lá que a gente chegou sem uniforme, a professora nos barrou na porta, não deixando nós entrar. Lembro eu e Aritana, já somos pequenas e baixinhas, lembro nós duas tentando abrir a porta pra nós entrar pra estudar. Hoje em dia, eu vejo assinatura dela lá no histórico, ela era a diretora da escola, aquele nome não me agrada nada, até hoje, né, pra ti vê que as feridas vêm junto, por mais que a gente não queira. Depois da oitava série, desisti mesmo, meu pensamento era que não era uma coisa legal estudar, daquela maneira que a gente era tratado na sala de aula, deixei de estudar, não quis mais, somente depois de 20 anos retornei aos estudos, por isso hoje estou aqui na universidade. (MAYA, 2020 – entrevista).*

Para além do campo da educação, essa condição que lhes faz ser incluídos/as, lhes exclui também no retorno às comunidades indígenas para trabalharem, num movimento contínuo de in/exclusão, que ora inclui, democratizando o ensino superior, tornando ele uma realidade acessível a todos, possibilitando a chance de uma melhoria na qualidade de vida do/a sujeito/a indígena, e ora exclui o/a profissional já formado/a, pronto para o mercado de trabalho, conforme traz uma mulher indígena universitária entrevistada, sobre o retorno de sua tia, a primeira estudante indígena formada na FURG: *“infelizmente, não entrou na comunidade pra trabalhar porque é muito difícil também do indígena entrar, porque eles escolheram uma branca em vez dela, no processo seletivo”*. (AYRA – 2020 – entrevista). Uma exclusão que vem também das próprias lideranças indígenas e, por certo, vinculada à questão do gênero.

Nina (2021) alega uma desvalorização do estudo das mulheres indígenas comparado ao estudo dos homens indígenas, para além das questões envolvendo a luta pela causa indígena e a importância do ensino superior para qualificá-la, considerando que as mulheres indígenas não são impedidas pelas lideranças de fazer uma graduação. A narrativa da estudante indígena da FURG evidencia a desigualdade entre homens e mulheres, bem como o lugar naturalmente pertencente às mulheres, o lar, e não o do trabalho, discursos construídos pelos homens que demonstram a inferioridade feminina. O que se tem, com efeito, é a colonialidade de gênero fortemente refletida nas culturas dos povos tradicionais, legitimando a dominação e o controle colonial da produção do masculino e do feminino dos corpos, mentes, modos de ser e de viver, sentir, de forma a constituir identidades e subjetividades indígenas, nos mais diversos espaços discursivos e sociais, adequadas ao padrão colonizador de uma cultura do feminino baseada no âmbito doméstico, do casamento, da maternidade.

*O estudo da mulher não é a mesma coisa que o estudo do homem, o dele é mais valorizado, mesmo sendo eles mesmos que incentivam a gente a tá buscando uma graduação e quando a gente conclui, muitas pessoas são excluídas pra ter um trabalho aqui na aldeia [...] por também acharem que a gente não é capaz de conseguir lidar com a comunidade, de conseguir trabalhar com a comunidade. É o que tá acontecendo nesses últimos tempos, que muitas aldeias estão preferindo pessoas brancas formadas do que pessoas indígenas ou eles preferem pessoas indígenas que são da família [...]. Isso tá acontecendo muito nesses últimos tempos. Isso desanima muitas pessoas. Conversei com alguns colegas indígenas universitários que isso desanima muito porque a gente tá buscando estudar pra ajudar a comunidade e quando a gente consegue a formação, a gente não consegue uma oportunidade. Aí, isso tá desanimando muito algumas pessoas também [...]. Muitos alunos não pretendem voltar mais por isso mesmo. (NINA, 2021 – entrevista).*

Com efeito, as ações afirmativas e todas as políticas públicas inclusivas, ainda que sustentadas pela inclusão como um imperativo deste Estado democrático de direito efetivado pela racionalidade neoliberal da não exclusão, que precisa, assim, governar a todos/as os/as seus/suas cidadãos/ãs, de acordo com Lockmann (2020, p. 71), “não garantem uma inclusão permanente desses/as sujeitos, como se tivéssemos cruzado a linha de chegada do verdadeiro projeto inclusivo”. Da mesma forma, “há, nessa visão, cada vez menos a possibilidade de viver uma condição de exclusão completa ou permanente”, pois o que se vê são práticas exclusivas sendo desenvolvidas por dentro desse imperativo da inclusão (*Ibid.*, p. 71). “Se esse sujeito não tá lá numa condição permanente, fixa de exclusão, ela também não tá aqui, numa condição permanente, fixa de inclusão”. (*Id.*, 2021).

As narrativas das mulheres indígenas da FURG sobre suas vivências na educação básica e na academia, envolvendo a questão dos trabalhos em grupo, do estereótipo indígena que se perpetua, da condição financeira precária, elementos, que fortalecidos pela ação da colonialidade, contribuem para o vai e vem do movimento de in/exclusão, garantindo que a desigualdade necessária à razão neoliberal se mantenha. As ações afirmativas que dão a essas estudantes indígenas as condições de acesso e permanência no ensino superior não podem torna-las iguais aos/às não indígenas, pois o jogo econômico, para além da ênfase democrática da governamentalidade neoliberal, precisa que ambos/as permaneçam nas diferentes posições que sempre ocuparam.

Ora, são os diferentes níveis de participação dos/as sujeitos/as apontados por Lockmann (2020), que concretizam as oscilações reguladoras do mecanismo da concorrência, conforme Foucault (2008). Faz parte do jogo neoliberal, ainda que nos dias de hoje a exclusão esteja dando as cartas, refletindo novas facetas de uma racionalidade política econômica e social.

## 6.2 A exclusão que se anuncia

A partir da noção de in/exclusão, Lockmann (2021) salienta que o in da inclusão, que vem primeiro na construção do termo, considerando aquele período histórico, enquanto regra que se tornava inquestionável, princípio fundamental que balizava as políticas, os programas, as ações governamentais, mesmo que por dentro dele processos de exclusão fossem vivenciados, é o que se move agora. Tratam-se de deslocamentos percebidos nos contextos social, político e econômico que questionam o funcionamento desta regra máxima outra do neoliberalismo, da inclusão como imperativo do Estado brasileiro, como um princípio econômico de manutenção da atividade dos/as sujeitos/as nesses jogos. Com efeito, “as transformações discursivas nas políticas públicas atuais assinalam uma mudança em curso nesse princípio, e evidenciam que tal regra não mais se mantém em plena atividade”. (*Ibid.*, 2020, p. 71).

Quer dizer, conforme argumenta a autora (2020), o princípio da inclusão de certos grupos da população é mantido, mas não a inclusão de todos, em que pese não se constituírem ou deixarem de configurar como foco das políticas de governo, como é o caso dos povos indígenas. Tem-se um novo contexto que articula neoliberalismo e neoconservadorismo, no qual esta regra máxima da inclusão ou da não exclusão implica em estratégias que parecem não governar para todos, não conduzir a conduta de todos, dentre as quais, aquelas regidas pela intolerância religiosa, pela imposição de um modelo de família, pela exclusão das discussões de gênero e sexualidade, pelo direito à educação domiciliar.

Trata-se de uma reconfiguração da exclusão de determinados sujeitos/as, atuando, no cenário contemporâneo, como uma estratégia de governo, não como aquela da Antiguidade ou Idade Média, por eliminação ou segregação, tampouco da Modernidade, por reclusão, em que os anormais eram o alvo do Estado<sup>77</sup>, conforme argumenta Lockmann (2016). Agora, que não impera mais a inclusão, os anormais não são mais nem conduzido à normalidade: eles simplesmente não contam.

---

<sup>77</sup> “A Antiguidade e a Idade Média, em que observamos o desenvolvimento de práticas de exclusão por meio da eliminação ou da segregação do corpo anormal; a Modernidade, quando se verificam práticas de inclusão por reclusão, ou seja, os processos de institucionalização do anormal desenvolvidos pela sociedade disciplinar; e, por fim, a Contemporaneidade, em que ocorrem as práticas de inclusão por circulação, as quais exigem novas estratégias de condução das condutas dos sujeitos para que estes possam circular no espaço aberto da cidade. Argumento que, nessas práticas, são os normais e não tanto os anormais que parecem tornar-se alvo prioritário dessas estratégias de condução” (LOCKMANN, 2016, p. 20).

É importante aqui aprofundar o que se tem considerado o porquê de tudo estar dando errado, coloquialmente falando, em especial, a partir de 2016, no sentido de o Brasil estar vivenciando, mais uma vez, a fragilização da sua democracia, dando passos largos para traz, na curta história de seu último reestabelecimento, ao fim de uma devastadora ditadura militar, assustadoramente enaltecida à época do impeachment da então Presidenta Dilma Rousseff, naquele ano, principalmente, pelo, hoje, Chefe do Poder Executivo do Brasil<sup>78</sup>. De lá para cá, no campo social, político, econômico, discursos antidemocráticos, racistas e excludentes tornam-se corriqueiros, anunciando e evidenciando um gerenciamento da vida da população, segundo o qual algumas vidas parecem ter mais valor que outras, na medida em que vem se fazendo viver aquelas e se deixando morrer essas. Trata-se do fato, há pouco mencionado, brevemente, nesta escrita, de a democracia ter emergido quase que simultaneamente às formas neoliberais de governar, no país, produzindo, desde então, “efeitos perversos”, segundo aponta Lockmann (2022, p. 207).

De acordo com Beatriz Passarelli e Stella Paterniani (2019), a consolidação de um sistema de direitos e a construção de um regime democrático nem sempre caminharam juntas no Brasil. O país já vivenciou momentos não democráticos em que direitos foram conquistados, como as leis trabalhistas, durante o Estado Novo<sup>79</sup>; e também, direitos sendo retirados em momentos democráticos, como, não precisando ir tão longe, durante a pandemia da COVID-19, em que o direito a saúde não foi garantido, por exemplo, a pessoas em situação de privação de liberdade, contexto do sistema carcerário, cujas condições de confinamento amplificam as chances de transmissão das doenças e diminuem o acesso aos recursos disponíveis para a prevenção e o tratamento adequados, favorecendo a transmissão de doenças infectocontagiosas<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Durante a votação no processo de impeachment da presidente, ocorrida em 17 de abril de 2016, o ainda deputado faz homenagem ao primeiro militar reconhecido pela Justiça brasileira como torturador, referindo-se a ele como “o pavor de Dilma Rousseff”, que integrou uma guerrilha urbana contra o regime militar e foi torturada. Entre 1970 e 1974, Ustra chefiou o DOI-Codi (Destacamento de Operações de Informação – Centro de Operações de Defesa Interna) do Exército de São Paulo, órgão de repressão política do governo militar, quando diversos militantes políticos foram torturados no local – segundo a Comissão Nacional da Verdade, ao menos 50 pessoas foram assassinadas ou desapareceram e outras 500 foram torturadas. Disponível em: <[https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/04/160415\\_bolsonaro\\_ongs\\_oab\\_mdb](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/04/160415_bolsonaro_ongs_oab_mdb)> e <https://www.poder360.com.br/governo/ha-5-anos-camara-abria-impeachment-de-dilma-e-bolsonaro-louvava-ustra/>. Acesso em: 10 jul. 2022.)

<sup>79</sup> O Estado Novo foi a fase ditatorial do governo de Getúlio Vargas, que corresponde especificamente ao período de 1937 a 1945. Disponível em: <<https://www.historiadomundo.com.br/idade-contemporanea/estado-novo-1937-1945.htm>>. Acesso em 17 jul. 2022.

<sup>80</sup> FREITAS, Felipe da Silva. **Serviços Públicos e Direitos Humanos no contexto da pandemia no Brasil**. Disponível em: <[http://www.global.org.br/wp-content/uploads/2020/10/PESQUISA\\_OBSERVADH\\_2020.pdf](http://www.global.org.br/wp-content/uploads/2020/10/PESQUISA_OBSERVADH_2020.pdf)>. Acesso em 17 jul. 2022.

Dessa forma, cabe o questionamento acerca de *quanto de desigualdade a democracia aguenta e quanto de igualdade o capitalismo tolera*<sup>81</sup>, considerando que a democracia e o capitalismo operam por princípios contraditórios: ela, pela busca por igualdade, ele, tendo por base a produção e reprodução de desigualdades, e ambos, nessa correlação de forças, em permanente desequilíbrio, caracterizando, historicamente, a democracia brasileira, que já nasceu enferma, esbarrando, constantemente, nas exigências capitalistas. Tem-se, com efeito, uma incompatibilidade que evidencia o atual regime supostamente democrático brasileiro, em que o sistema de direitos e a própria democracia parecem estar sendo desmontados vertiginosamente (Beatriz PASSARELLI; Stella PATERNIANI, 2019).

Trata-se de um “processo de (des)democratização em curso no Brasil contemporâneo”, de acordo com Lockmann (2022, p. 205), que vem se constituindo a partir do “quadro de desigualdade e precarização” provocado por essa “racionalidade neoliberal, presente no contexto brasileiro desde a década de 1990”. Esse processo de (des)democratização enseja “formações neofascistas presentes em diversas instâncias do tecido social”, cujos discursos “desprezam, rechaçam e invisibilizam algumas formas de vida”, fragilizando direitos historicamente conquistados e destituindo a condição de cidadão/ã de algumas pessoas (*Ibid.*, p. 205).

Segundo Wendy Brown (2019, p. 33), a democracia consiste em “arranjos políticos por meio dos quais um povo governa a si mesmo”, de modo que, para governar a si mesmo, é necessário que haja igualdade política entre as pessoas, garantindo que “a composição e o exercício do poder político sejam autorizados pelo todo e sejam de responsabilidade do todo”. Nesse sentido, quando existem exclusões ou privilégios políticos, disparidades sociais ou econômicas extremas, acesso desigual ou controlado ao conhecimento, manipulação do sistema eleitoral, o poder está sendo exercido apenas por uma parte e não pelo todo, ou seja, não há igualdade política. O problema é que “a igualdade política é a base da democracia”, afirma Brown (2019, p. 33).

Nesse viés, a referida autora (2019, p. 36) argumenta que um “Estado democrático não existe, já que os Estados sequestram, institucionalizam e exercem o ‘poder excedente’ gerado pelo povo”. O que se tem são disposições democráticas, não democracias plenas, e ainda assim, “elas vêm sendo constantemente enfraquecidas nas últimas décadas”, como bem reflete Brown

---

<sup>81</sup> Título do artigo. PASSARELLI, Beatriz; PATERNIANI, Stella. **Quanta desigualdade a democracia aguenta e quanta igualdade o capitalismo tolera?** Disponível em: <<https://thetricontinental.org/pt-pt/brasil/quanta-desigualdade-a-democracia-aguenta-e-quanta-igualdade-o-capitalismo-tolera>>. Acesso em: 17 jul. 2022.

(2019, p. 34). E assegurar a igualdade política em uma democracia cuja economia é capitalista implica em uma atuação do Estado, na contramão da liberdade que defende esse sistema.

Ora, sabe-se que no livre mercado, os bens e serviços são distribuídos de acordo com a lei da oferta e da demanda, com pouca interferência estatal, e as pessoas são livres para exercer suas atividades econômicas, ou seja, trabalhar, investir e gerar reservas. Entretanto, aquelas pessoas que não trabalham, que ganham pouco, necessárias ao jogo econômico das desigualdades que constitui o neoliberalismo, conforme afirmava Foucault (2008), nele incluídas porque têm o direito de concorrer enquanto cidadãos, elas vão perder a competição. Isso, exatamente, porque não recebem salário ou sua remuneração é baixa, essa é a regra do jogo, caracterizado ainda pelas poucas oportunidades de trabalho, pela má administração dos recursos públicos, pouco investimento em educação, cultural, programas assistenciais, conforme vê-se por aí.

Por outro lado, a concentração de dinheiro e poder está nas mãos do concorrente, que cresce e acumula cada vez mais. Nitidamente, a liberdade que cada jogador tem para jogar é diferente, considerando, especialmente, aquela conquistada pelas classes menos favorecidas, a partir do momento em que o rol de opções de acesso ao jogo só diminui, diante de um Estado mínimo, cujo papel resume-se a garantir que todos/as sigam jogando. Para que se chegue perto da igualdade política, e da democracia, fundamentalmente, as ações do Estado teriam que voltar-se especificamente à redução das desigualdades entre os/as cidadãos/ãs, de forma que “só então a vida política poderia servir ao todo, ao invés de à elite”, nas palavras de Brown, 2019, p. 35).

No entanto, o que se tem é a razão neoliberal dando fim ao social, desencadeando um desinibido ataque aos/às sujeitos/as mais vulneráveis da sociedade, por meio de “uma deslegitimação das preocupações com a igualdade [...] e um novo significado e prática da liberdade, sob o manto exclusivo do direito”. Uma liberdade exercida sem preocupação, civilidade ou cuidado com a sociedade como um todo, tampouco com os indivíduos dentro dela. A ideia da não existência da sociedade invade o senso comum e “torna invisíveis as desigualdades sociais geradas pelos legados da escravidão, do colonialismo e do patriarcado”, autorizando uma privação efetiva de direitos a seus/suas sobreviventes, dentre os quais os povos indígenas, e permitindo ataques em nome da liberdade (Wendy BROWN, 2019, p. 54-55).

Em sua “teorização de como a racionalidade neoliberal preparou o terreno para mobilizar e legitimar forças ferozmente antidemocráticas na segunda década do século XXI”, Brown (2019, p. 16) evidencia os elementos que trazem não apenas o Brasil, mas vários lugares do

mundo, pois, conforme Gallo (2021, p. 35), “o capitalismo é um sistema elástico e vai sempre colocando seus limites mais adiante [...] é mundial e não tem um único centro de poder”, até aqui. Trata-se da demonização do social e do político, refletida na desintegração da sociedade e do bem público, num ataque à igualdade combinado com a mobilização dos valores tradicionais, valorizando a moralidade e o mercado, bem como legitimando racismos oriundos de legados coloniais e escravagistas, que resumem-se “a ataques à democracia constitucional, à igualdade racial, de gênero e sexual, à educação pública e a esfera pública civil não violenta, todos levados a cabo em nome da liberdade e da moralidade”. (BROWN, 2019, p. 15-16).

Interessante ressaltar que a referida autora (2020) destaca o quanto demonizar o socialismo e a socialdemocracia constitui-se num argumento que tem funcionado bem, em termos, aproveitando-se de um recente contexto pandêmico, para fortalecer demonização neoliberal do Estado de bem-estar. De um lado, tem-se uma política de Estado impondo distanciamento social, uso de máscaras e fechamentos necessários para conter o vírus, acusada de socialista, de totalitária, e de outro, sociedades já precarizadas, tendo que lidar com a ideia catastrófica, para além da doença e suas vítimas, com estabelecimentos comerciais, escolas sendo fechados. E assim fortalecia-se a necessidade da liberdade, as pessoas precisam ser livres para abrir seus negócios, afinal, tem o direito de trabalhar.

Segundo Brown (2020), está-se diante do que denominou “liberalismo autoritário”, partindo da ideia de que as liberdades civis são a base das formações neofascistas contemporâneas, diferentes do fascismo histórico, caracterizado pela presença de um Estado muito forte e pela falta de liberdade individual. Agora, a liberdade está presente, “desinibida e desatrelada da sociedade, do comum, do coletivo, da justiça social e, portanto, da própria democracia”, nas palavras de Lockmann (2022, p. 213). O neoliberalismo, responsável pela perda da confiança na democracia, com efeito, configura-se como um dos berços das formas fascistas e autoritárias de governar (BROWN, 2020).

Nesse sentido, Brown (2020) acredita que essa noção de liberdade equivocada que impera na Contemporaneidade precisa ser ressignificada, enquanto um conceito que afirme as visões da esquerda, concentrando-se no cerne do socialismo e afastando-se desse tipo de reiteração libertária, agressiva, antissocial e antiestatal, a qual vislumbra, com efeito, a erosão da democracia, conforme evidencia Lockmann (2022). Ao contrário, a liberdade que se quer é aquela que envolve um livrar-se da carência, do desespero, da precariedade, do desamparo; liberdade para realizar sonhos, não apenas sobreviver, liberdade de escolha, de construir vidas e mundos, nos quais todos/as tenham vontade de viver. Isso porque, segundo Brown (2020)

muitas pessoas que vivem na precariedade se apegam ao que chamam de liberdade, como a única coisa que lhes resta, que pensam que têm, diante do descarte, do abandono, do desprezo dos quais são vítimas, mas não é dessa liberdade que fala a direita, tampouco a que prega o neoliberalismo.

Daí a relação paradoxal que se estabelece entre a democracia e o neoliberalismo que destaca Lockmann (2022, p. 208), especialmente, tratando-se de um “país tão desigual quanto o Brasil. Enquanto a democracia necessita de intervenções, o neoliberalismo limita as intervenções do Estado e prima pela liberdade tanto do mercado, quanto da moralidade”. Tem-se uma lógica neoliberal que agora se estabelece para além da via econômica: a via da moralidade passa a ditar as regras do jogo também, de forma que “é na liberdade que a moral deve se basear”. (*Ibid.*, p. 209). De acordo com Brown (2019, p. 20), os ideais neoliberais de liberdade vêm inspirando e legitimando a extrema direita, que mobiliza “o discurso da liberdade para justificar exclusões e violações às vezes violentas e que visam reassegurar a hegemonia branca, masculina e cristã, e não apenas expandir o poder do capital”.

Quer dizer, a moralidade tradicional é uma instância protegida e o Estado não deve intervir nos valores, crenças e princípios que pautam a vida dos/as sujeitos/as, que têm liberdade para viver de acordo com esses princípios e valores, para exercer sua fé, para se expressar, uma liberdade que é da ordem do pessoal, daí protegida das interferências estatais. O problema é que essa liberdade se torna perigosa quando alcança a ordem do social, na maneira como as crenças e os valores de determinados/as sujeitos/as podem usurpar direitos, diminuir a participação e o exercício da cidadania de outros/as, rechaçando, excluindo e violentando outras formas de vida que não se encaixam no “ideal fantasmático do homem de bem” (DUARTE *apud* Kamila LOCKMANN, 2022, p. 209).

Cada vez mais, vê-se discursos sendo pronunciados “em nome da liberdade e da moralidade tradicional, excluem, rechaçam e violentam determinadas formas de vida. A diferença, seja ela de gênero, de raça, de deficiência, precisa ser excluída e afastada”, nas palavras de Lockmann (2022, p. 213), não se tratando mais de uma “esfera pessoal protegida, mas da esfera pessoal expandida”. A liberdade vem sendo expressa “de maneira desinibida e ilimitada no espaço público, tornando-se um direito, mesmo que isso violenta outras formas de vida, mesmo que outros sejam lesados pela fala proferida, mesmo que o direito de uns infrinja o direito de outros”. (*Ibid.* p. 212).

Nesse sentido, a referida autora (2022, p. 214) destaca a liberdade e o direito, princípios tidos como democráticos, sendo acionados na atual conjuntura enquanto “vetores de destruição

da democracia”, na medida em que se ataca o direito universal à educação, por exemplo, por meio da própria noção de direito individual, articulado a essa liberdade “desatrelada da sociedade, do comum, do coletivo, da justiça social e, portanto, da própria democracia”, e a essa moralidade tradicional, que não quer contato com a diferença, porque ela vai de encontro ao que é considerado normal. Tem-se, assim, conforme apresenta a referida autora (2022, p. 212), “o processo de (des)democratização em curso no Brasil contemporâneo”, que aciona “a liberdade para atacar a igualdade e fraturar a democracia por dentro”, a partir da “fragilização de determinados direitos e com isso a manutenção de posições cada vez mais desiguais no tecido social”. (*Ibid.*, p. 212).

A pesquisa que realizei no mestrado (2018, p. 100) traz diversas experiências de preconceito vivenciadas pelos/as estudantes indígenas da FURG, das quais é possível inferir o quanto a presença indígena na Universidade incomoda, não apenas enquanto essas vidas diferentes que não se encaixam no padrão colonizador estabelecido, mas também porque seu direito constitucional à educação esbarra naquele direito não indígena ideal, fantasmático, normal, padrão. Os discursos daqueles contrários às ações afirmativas questionam desde as bolsas de auxílio financeiro às vagas que ocupam, sob o recorrente argumento da meritocracia.

Interessante o que assinala Brown (2019, p. 147) sobre a “imbricação da moralidade com as energias reativas advindas das feridas e dos deslocamentos do homem branco, sua função como uma réplica àqueles que ele julga serem responsáveis por suas feridas”, no sentido de um “ódio de um mundo percebido como aquele que deseja o fim do seu”. Nessa mesma direção, Pierre Dardot *et al* (2021, p. 207) apresentam a ideia de uma reação contra “o reconhecimento aos direitos civis e políticos de minorias étnicas e raciais” e sua reivindicação de igualdade, que abalam os valores, os costumes ocidentais, coloniais, enfatizando o “supremacismo branco, racista e colonialista” representado num ódio exacerbado por “todos os bárbaros inimigos da sociedade livre”. (*Ibid.*, p. 215). Daí uma busca pela “defesa ou restauração das formas tradicionais de vida como modos de enquadramento hierárquico e de normalização autoritária da população”, segundo Pierre Dardot *et al* (2021, p. 205), refletindo esse ressentimento dos/as não indígenas e todos os seus questionamentos sobre as cotas, os auxílios, que em nada os/as prejudicam.

Nesse viés, Brown (2019, p. 148) aponta também a moralidade imbricada com a tradição, a qual “carrega consigo as ordenações e estratificações geradas pelas relações de propriedade, parentesco, casta, raça, gênero, sexualidade e idade”, assegurando “a supremacia branca, a heteronormatividade e as lealdades étnico-raciais seguras”. (*Ibid.*, p. 148). Em sua narrativa, já

destacada nesta escrita, Niara (2020) considera racista o comportamento dos/as acadêmicos/as não indígenas, de não querer fazer trabalho em grupo com alunos/as indígenas, questionando sua inteligência, bem como todos os aspectos relativos ao estereótipo indígena de 500 anos atrás. Com efeito, a colonialidade que mantém a lógica das relações coloniais nos discursos e práticas contemporâneos teve por base a racialização do projeto colonial, enquanto mecanismo de inferiorização dos povos colonizados, suas culturas, costumes, conhecimentos.

Nesse sentido, é interessante o que destaca Humberto Eco (*apud* Lockmann, 2022, p. 220) sobre o Ur-fascismo, um fascismo eterno, que, maleável, ainda habita o presente, ser “racista por definição”. Muitas características compõem esse fascismo e, ainda que seja suficiente que apenas uma delas se apresente para que ele se forme, várias vem se materializando no Brasil contemporâneo, dentre as quais, a própria tradição, cuja hierarquia a partir da raça também acaba por ordenar os seres humanos, com o ideal histórico constituído pelos mais brancos acima daqueles com a pele mais escura (*Ibid.*, p. 217).

A tradição por si mesma implica um desprezo, uma recusa da Modernidade, a qual representava um abandono dos valores tradicionais, religiosos, além do prenúncio de tempos difíceis concretizando-se com a democracia e o comunismo, seja como período histórico, seja como forma de organização social. Trata-se de outra característica fascista evidente no país, nos dias de hoje, que suspeita da intelectualidade, da cultura, da ciência, assim como o ataque à pluralidade e à diversidade (*Ibid.*, p. 218; 220).

Com efeito, conforme argumenta Brown (2020), o neoliberalismo constitui-se como um dos berços das formas fascistas e autoritárias de governar. Segundo Lockmann (2022, p. 204), suas formas de funcionamento têm ensejado constantes ataques ao social, à justiça social e à igualdade, como evidenciou-se ao longo desta seção da tese, fornecendo “as condições de possibilidade para a consolidação de uma formação neofascista que fratura a democracia”. Dessa forma, a seguir, apresento um pouco da noção de necropolítica, desenvolvida a partir do conceito foucaultiano de biopolítica, pelo teórico decolonial africano Achille Mbembe, enquanto uma estratégia de governo que tende a promover a morte para governar vidas, conforme apresenta Gallo (2021), refletidas nessas formas de racismo de Estado que se reconfiguram na Contemporaneidade e que alcançam a população indígena, considerando a exclusão que se anuncia e que vem se concretizando no Estado brasileiro.

### 6.3 A gestão pela morte

Gallo (2021, p. 47) apresenta uma interessante discussão a respeito desta nova face da biopolítica: “a necropolítica, uma política pensada e praticada como gestão da morte”, referenciando Achille Mbembe, filósofo contemporâneo que propõe esse conceito enquanto um complemento à biopolítica de Foucault, constituindo-se como “o racismo de Estado pensado por Foucault, elevado à enésima potência”. (*Ibid.*, p. 49). Para Manoel Oliveira (2021, p. 106), a necropolítica de Mbembe dá prosseguimento ao pensamento foucaultiano, propondo a existência de “um outro tipo de poder, baseado no ‘fazer viver’ de determinados indivíduos a partir do ‘fazer morrer’ de outros indivíduos”. Trata-se de um poder que se exerce por meio “da racialização e do racismo, assim como da criação de um estado de exceção, no qual pode ocorrer uma matança generalizada e irrestrita”. (*Ibid.*, p. 106).

De forma sintética, é interessante refletir sobre a soberania e a biopolítica, conceitos foucaultianos a partir dos quais Mbembe apresenta a necropolítica. Para Foucault, o poder é um exercício, uma ação que opera segundo diferentes técnicas, diferentes tecnologias, destacando-se a soberania, do poder soberano, que funcionava nos Estados monárquicos, nas sociedades medievais, e a biopolítica, do biopoder, que começa a se consolidar a partir do século XVIII, constituindo a sociedade de segurança nos Estados modernos e democráticos, ao longo dos séculos XIX e XX, no contexto europeu. A biopolítica se faz na contraposição do poder soberano, que dominava os estados medievais, considerando o poder que o monarca tinha sobre os seus súditos, no sentido de que não havia cidadania, pois o soberano fazia a lei e, portanto, estava acima da lei. Nos estados democráticos, em teoria, tem-se um governo que não se coloca acima da lei, porque a lei é feita por todos e para todos, sendo que aquele/a que ocupa um cargo de governo não deixa de ser cidadão/ã como qualquer outro/a, de direitos e deveres (GALLO, 2021a).

É importante destacar os princípios que norteiam tais tecnologias de poder. No poder soberano, o monarca tinha o poder de fazer morrer e deixar viver, já que a vida do súdito pertencia ao rei, de modo que o súdito vive porque o soberano o deixa viver e morre porque o soberano tem o direito de fazê-lo morrer. Já nos Estados modernos, democráticos, de direito, o poder é exercido no modo contrário, inverso àquele princípio: a biopolítica funciona fazendo viver e deixando morrer, sendo a primeira função de um Estado que opera pelo biopoder garantir a vida dos/as cidadãos/ãs, não se pode matar, deve-se primar pela sua sobrevivência (GALLO, 2021a).

Questionando como este Estado, ao mesmo tempo em que opera pela afirmação da vida, governando a vida das populações, exerce seu poder de matar, referindo-se ao que faziam os Estados totalitários do século XX, tirando “a vida de alguns em nome da afirmação da vida de outros”, Foucault chega ao que denominou de racismo de Estado. Trata-se de uma estratégia que “consiste em fazer um corte populacional, separando um contingente que coloca em risco a vida da maioria, de modo que esses possam ser eliminados em nome do bem comum”. (*Id.*, 2021, p. 47).

A necropolítica do filósofo camaronês também opera de modo integrado com a afirmação da vida, só que para uns, e a afirmação da morte para outros, enquanto “as duas faces de uma mesma moeda” (*Ibid.*, p. 49). Segundo Luzia Silva e Gustavo Preussler (2019), o conceito de necropolítica, assim, parte da definição de soberania e biopoder, constatando que a soberania centraliza esses dois lados, o da vida e o da morte, enquanto uma “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações”, de modo que “ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação do poder”. (MBEMBE *apud* Luzia SILVA e Gustavo PREUSSLER, 2019, p. 3-4). Ou seja, a soberania define quem deve e quem não deve viver, “quem é ‘descartável’ e quem não é”, segundo o próprio filósofo camaronês (MBEMBE *apud* Mirian GARRIDO, 2020, p. 499).

O biopoder é que vai dividir as pessoas entre aquelas que devem viver e as que devem morrer, “dispondo a espécie humana em grupos e subgrupos com cesura biológica entre uns e outros”, o que vai, exatamente, ao encontro do racismo de Estado foucaultiano, sendo que “para se exercer o biopoder faz-se uso da tecnologia de raça”, conforme Silva e Preussler (2019, p. 5). Com efeito, Mbembe “reconhece no racismo o modelo exemplar do que chama de ‘tecnologia destinada ao exercício do biopoder’, isto é, o direito soberano de matar”, nas palavras de Garrido (2020, p. 499).

Gallo (2021a) esclarece a diferença entre ambas políticas de morte, ressaltando que esta tecnologia de gestão da morte é praticada exclusivamente nos territórios colonizados, de forma que não se fala de necropolítica nos territórios europeus matrizes. O que Foucault chama de racismo de Estado trata de um exercício que se faz dentro do próprio território biopolítico, no sentido de que se exerce a biopolítica, mas se segrega uma parte da população que pode ser morta. O que Mbembe chama de necropolítica é uma gestão pela morte, que se praticou com as populações negras escravizadas no projeto colonial moderno, nos territórios colonizados, os americanos e a própria África, ou seja, se faz fora dos territórios colonizadores, europeus, mas

que se pratica ainda hoje no contexto desse devir-negro do mundo, por exemplo, com populações de refugiados/as, seja no contexto da Palestina, seja aonde quer que se encontrem essas populações. Com efeito, “o governo das vidas e das mortes no Sul Global continua sendo necropolítico, em razão da permanência da dominação colonial”, sendo “o genocídio da população não branca, um reflexo dessas políticas de produção massificada de mortes”. (Manoel OLIVEIRA, 2021, p. 106).

Nesse sentido, de acordo com Gallo (2021a), a necropolítica consiste naquilo que se instala no Novo Mundo, este local para aonde os/as escravos/as eram trazidos/as, as Américas, sendo o Brasil o principal destino das populações negras escravizadas vindas da África, para trabalhar no sistema de plantation, modelo instalado nas colônias, estes territórios que seriam colonizados e aonde funcionava uma espécie de Estado de exceção. Trata-se de uma estrutura político-jurídica, na qual os/as escravos/as pertenciam ao/a seu/sua senhor/a, o que, por certo, se aproxima do que acontecia nos estados monárquicos, em que funcionava o poder soberano, de forma que não havia uma comunidade dessas pessoas negras escravizadas, considerando que, comunidade implica o exercício do poder de fala e de pensamento, conforme destaca o referido autor (2021a).

Quer dizer, os/as escravos/as não falavam, não pensavam, não constituíam uma população, este conjunto de pessoas, ao qual se dirige uma biopolítica. Assim, nessas terras do Novo Mundo não era possível imperar o regime biopolítico que funcionava nas matrizes do sistema colonial da Europa, como a França de Foucault. Nos territórios colonizados não funcionavam as regras de um regime biopolítico, mas as regras de uma necropolítica, razão própria do argumento de Mbembe. Para o filósofo camaronês, o funcionamento desta tecnologia de poder que operava pela gestão da morte exercida sobre a população negra africana escravizada resultava em uma tripla perda: do lar, dos direitos sobre o seu corpo e do estatuto político, equivalendo a uma dominação absoluta, uma alienação de nascença e uma morte social, com os/as escravos/as expulsos/as da humanidade. A necropolítica é uma gestão pela morte, numa política compreendida como guerra, num Estado de exceção, em que os/as escravos/as são punidos/as com a morte, usada como exemplo para os/as que permanecem vivos/as (GALLO, 2021a).

Nesse sentido, Gallo (2021a) destaca que o preço da biopolítica europeia é a necropolítica exercida nos territórios colonizados, refletida na morte da população negra, trabalhando para o/a colonizador/a, garantindo que se possa afirmar a vida de seus/suas cidadãos/ãs no território europeu. Daí a noção de complementariedade entre biopolítica e necropolítica: a biopolítica

pensada por Foucault, exercida no território dos Estados europeus e a necropolítica proposta por Mbembe, parte do projeto colonial moderno, sendo exercida nos territórios conquistados – uma ao custo de outra, em territórios diferentes.

Silva e Preussler (2019, p. 2) atentam ainda para a configuração singular desta nova forma de exercício do poder, a necropolítica, “imbricada no processo do ‘devir do sujeito’ nas sociedades atuais marcadas pelo fortalecimento do neoliberalismo”. Ora, o pensamento que norteia a Modernidade centra-se na aceção de uma razão e a razão que opera aqui, que universaliza e cria leis gerais, buscando trazer a todos para o jogo econômico, tornando-os competidores, concorrentes, segundo sugere o filósofo camaronês, considera outras categorias como elemento de análise para os/as sujeitos/as, quais sejam, a vida e a morte, já mencionadas nesta escrita.

Ora, conforme evidenciado anteriormente, até pouco tempo atrás, no início dos anos 90, a lógica da inclusão imperava no Brasil, com suas políticas inclusivas no campo da educação, por certo a partir da Constituição Cidadã, mas que surgiram em consonância com o neoliberalismo e a regra máxima da não exclusão apontada por Foucault, segundo a qual ninguém pode ficar fora do jogo econômico, todo mundo precisa participar de alguma maneira, contribuir de alguma forma. É preciso que todos/as os/as sujeitos/as sejam governados/as, gerenciados/as porque fora da lógica do capital não são produtivos/as, não investem no seu capital humano – competências e habilidades do ser humano que podem produzir renda, superficialmente falando.

É nessa lógica que as políticas inclusivas, essas estratégias de condução, se constituem e vão subjetivando as pessoas, os/as cidadãos/as de direitos. É a lógica do neoliberalismo que marca essas políticas constituídas pelo Estado para conduzir esses/as sujeitos/as, produzindo corpos dóceis e úteis para a sociedade, potencializando algum retorno futuro e deixando de ser um peso para o Estado.

Segundo destaca Gallo (2021, p. 35), a organização do capitalismo que se dava a partir da produção, da venda, do consumo foi se ampliando de tal maneira, enquanto um “sistema elástico”, que vai sempre estendendo seus limites mais adiante, com diversos centros de poder, cercando e envolvendo o que não conhece para transformar e reinventar seus espaços, que passou a integrar outras dimensões da vida social, que não apenas a material: as subjetividades. Com efeito, o capitalismo vem operando de uma forma subjetiva, fazendo com que as pessoas se subjetivem a essa forma de vida, tomando a concorrência como forma de organização das relações sociais. Ainda, vai capturando lutas que não são suas, discursos, movimentos sociais,

colocando-os a serviço do próprio capital, porque fora dessa lógica, há o risco da não produção, da não concorrência, de os/as sujeitos/as não produzirem, não concorrerem uns/umas com os/as outros/as (GALLO, 2021).

Trata-se da produção subjetiva do capital. Um capitalismo mundial integrado que passa a funcionar a partir da segunda metade do século XX, “num mundo ‘capitalístico’, que englobava não apenas os países capitalistas, mas os socialistas também”, sobre o qual o referido autor (2021, p. 35) discorre, a partir da análise de Guattari, juntamente com “toda a maquinaria de funcionamento dos Estados modernos”, a governamentalidade de Foucault, essas duas perspectivas teóricas que “nos ajudam a compreender esse mundo e esse tempo”, bem como potencializa “pensarmos e produzirmos nossos possíveis futuros”. (*Ibid.*, p. 34).

Exemplo disso é a razão negra de Mbembe, segundo a qual “o negro aí está para ser colonizado, explorado, morto em nome do lucro do branco rico” (*Ibid.*, p. 47), criada pela sociedade colonial europeia, colocando as populações negras africanas como o outro da razão, e, assim, investindo na exploração de sua mão de obra, através da escravização. Quer dizer, se a Europa é o local do exercício da razão, considerando os séculos das luzes, XVIII e XIX, do Iluminismo, das luzes da razão, os/as negros/as africanos/as são o outro lado da razão, aqueles/as que não pensam e, ao não pensarem, são irracionais, podendo, portanto, serem explorados/as, de modo que a razão negra, produzida pela filosofia ocidental europeia, foi o que fomentou, justificou ofereceu os elementos para a escravidão mundial (*Id.*, 2021a).

As colônias, conforme assinala Oliveira (2021, p. 108), foram o local aonde “o necropoder se organizou de forma mais evidente e categórica”, de modo que “as experiências coloniais ligadas à escravidão devem ser, inevitavelmente, a grade de inteligibilidade para a violência e o terror contemporâneo gerado pela necropolítica”. Isso porque os espaços de exceção refletidos nas ocupações coloniais foram cruciais para a produção de políticas de extermínio, podendo matar, de forma generalizada, quando ameaçado o Estado colonizador soberano, sem distinção, quem julgar seu inimigo. Foi assim com as populações indígenas que habitavam esses locais, quando da territorialização, “fronteiras habitadas por ‘selvagens’ [...], espaços de formação do terror, de estado de exceção e de matabilidade dos povos indígenas”, para apreender, demarcar e afirmar o controle físico e geográfico, inscrevendo sobre esse território um novo conjunto de relações sociais e espaciais (MBEMBE *apud* OLIVEIRA, 2021, p. 108).

Segundo o referido autor (2021, p. 108), embora abolida formalmente a escravidão, “o sistema de controle pautado na categoria de ‘raça’ permaneceu vigente, existindo ainda reflexos

visíveis daquela divisão, sobretudo na América Latina, onde as classes sociais são racializadas”, em que pese “o entrecruzamento do extermínio das populações originárias e da escravidão dos povos africanos” representar “até hoje o caso mais extremo da colonização empreendida pela Europa”. (*Ibid.*, p. 108). Nesse mesmo sentido, Gallo (2021a) enfatiza que mesmo com o fim da escravidão e do projeto colonial, a razão negra segue operando, levando em consideração aquele devir-negro do mundo de Mbembe, diante do aumento da pobreza e da exploração generalizada, que avança para além das populações negras, considerando as populações pobres e expropriados de si mesmo, como as populações indígenas.

Dessa forma, a necropolítica está aí para fazer morrer os descartáveis, “a população supérflua criada por essa lógica do capital contemporâneo, já não mais explorada, mas que precisa ser levada em conta e administrada pelo Estado”, nas palavras de Gallo (2021, p. 48), que apresenta como exemplos os refugiados e a população carcerária, cuja gestão pela morte implica expor a situações de risco, apressando a morte e diminuindo as obrigações do Estado. Nesse viés, a seguir, trago alguns discursos que evidenciam a exclusão indígena que se anuncia e que vem se concretizando, frente às ações do Estado brasileiro, nos últimos tempos, as quais, com efeito, expõe a morte, uma morte não apenas simbólica, levando em conta a violência que vem sendo infringida a esta parte da população brasileira, com o aumento das invasões a terras indígenas, assassinatos de mulheres e meninas indígenas, como foi possível observar no início desta escrita, dentre tantas outras ações estatais de gestão pela morte.

#### **6.4 A eliminação do supérfluo e a face fascista da governamentalidade atual**

Por certo, o Brasil pode ser compreendido como um Estado biopolítico, com práticas de racismo de Estado, recorrentemente, evidenciadas, nas últimas décadas, conforme evidencia Gallo (2021a), destacando-se o alto índice de mortalidade de jovens negros e pobres de periferias, assassinados todos os dias, por ação do Estado ou, pelo menos, com sua proteção, assim como aqueles por homofobia, tudo em nome da população branca, de classe média, melhor colocada socialmente, heterossexual. Pelo bem dessa maior parte da população se pode eliminar, com a conivência do Estado, pessoas negras e LGBTQI+, consideradas perigosas àqueles/as que são a norma, nessa lógica da biopolítica, aliás, da necropolítica, e do racismo de Estado em operação no país.

Com a população indígena não é diferente. De acordo com Manoel Oliveira (2021), no contexto brasileiro, desde o período colonial, processos como territorialização e desterritorialização, bem como o genocídio da população não branca, têm sido utilizados como tecnologias necropolíticas de produção de morte dos povos indígenas e produção de vida e sobrevivência da população branca. Para o referido autor (2021, p. 104), “atualmente, os espaços naturais do Cerrado e da Amazônia apresentam-se como necroterritórios, nos quais as mortes em massa ocorrem sob Estado de exceção permanente”, evidenciando o que Mbembe argumenta sobre “a constituição de diagramas de poder não apenas nos contextos pós-coloniais das Áfricas, mas também nos processos de colonização, neocolonização e descolonização dos contextos latino-americanos, caribenhos e brasileiros”. Ou seja, efeitos da escravidão e do colonialismo ainda estão fortemente presentes no contexto sul do mundo, tendo em vista que países da América Latina, África, Ásia ainda funcionam a partir de governos necropolíticos, utilizando-se do “estado de exceção, do estado de sítio, da emergência e da noção de inimigo como base normativa do direito de matar, razão pela qual o biopoder se torna o necropoder”. (*Ibid.*, p. 104).

As práticas de governo desta racionalidade política, econômica e social em que estamos vivendo, que prega a exclusão daqueles que não se encaixam no modelo instituído de vida e de ordem, vai de encontro do regime de governo instituído pela Constituição Federal de 1988, que já em seu preâmbulo anuncia seus princípios orientadores fundamentais de um jogo

Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias [...] (BRASIL, 1988).

O fim do Programa de Bolsa Permanência, instituído pela Portaria nº 389, de 9 de maio de 2013, vem preocupando os/as estudantes desde 2016, ano em que chegou a ser suspenso, segundo Tiago Miotto (2019). Trata-se da concessão de um auxílio financeiro a estudantes de graduação de instituições federais de ensino superior, em situação de vulnerabilidade socioeconômica, em especial, indígenas e quilombolas, minimizando, assim, as desigualdades sociais e étnico-raciais, com o objetivo de contribuir e viabilizar a permanência e diplomação desses/as estudantes, além de promover a democratização do acesso ao ensino superior, dentre outros (BRASIL, 2013). Considerada indispensável para esses/as estudantes, especialmente a

partir da instituição das cotas no ensino superior, e, em muitos casos, a única fonte de renda do/a estudante indígena, a assistência de 900 reais<sup>82</sup> é o que garante sua sobrevivência durante a formação superior, custeando desde sua moradia, alimentação, transporte, até materiais didáticos básicos (Maria COSTA, 2018).

Novas inscrições ocorreram desde então, contemplando apenas os públicos específicos, ou seja, os/as estudantes indígenas e quilombolas. Ao longo do ano de 2018, essa ameaça de extinção voltou à tona, refletida na demora da abertura de novas inscrições, por parte do governo federal, bem como na efetiva abertura de um número de bolsas que não contemplava a totalidade de estudantes, devido à falta de recursos alegada pelo Ministério da Educação – MEC. A mobilização por meio de uma marcha de estudantes e lideranças até o MEC, em Brasília, ainda naquele ano, conseguiu novas bolsas para o próximo ano, mas cerca de 1200 estudantes restavam desassistidos, com a promessa do governo de priorizá-los em outra plataforma – o Programa Nacional de Assistência Estudantil – PNAES. É interessante destacar que tal estimativa é baseada em levantamentos dos próprios estudantes, já que o MEC não dispõe de dados sobre o tema (Tiago MIOTTO, 2019).

No âmbito da FURG, o Edital de Circulação Interna 2022 da PRAE<sup>83</sup>, referente ao Programa de Inclusão no Bolsa Permanência – PBP/MEC, ratifica que permanecem suspensas novas inscrições para o Programa, exceto para estudantes indígenas e quilombolas, conforme Ofício-Circular nº 2/2016/DIPES/SESU/SESU-MEC. As inscrições são realizadas por meio do Sistema de Gestão da Bolsa Permanência – SISB, anualmente, no primeiro e segundo semestres. Cabe destacar que o quantitativo de vagas destinado para cada Instituição é definido pelo MEC, considerando o quantitativo de alunos/as matriculados/as e o quantitativo de alunos/as cadastrados/as no programa, por IFES, no término do exercício anterior. Este ano, a Portaria nº 42, de 20 de janeiro de 2022, do MEC, dispôs sobre a abertura de novas inscrições no Programa para estudantes indígenas e quilombolas, matriculados/as em cursos de graduação presencial ofertados por instituições federais de ensino superior.

---

<sup>82</sup> O valor da Bolsa Permanência para estudantes indígenas e quilombolas é diferenciado, em decorrência das especificidades desses estudantes, com relação à organização social de suas comunidades, condição geográfica, costumes, línguas, crenças e tradições, amparadas pela Constituição Federal, conforme disposto no § 2º do art. 4º da Portaria nº 389. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/docman/programas-e-acoess/programa-bolsa-permanencia/68911-portaria-389-09052013/file>>. Acesso em: 15 dez. 2020.

<sup>83</sup> O Edital traz o período de inscrições, os documentos a serem anexados ao sistema do MEC e as regras para a manutenção do benefício. Disponível em: <[https://www.furg.br/arquivos/Editais/2022/25-01-21-Edital\\_bolsa\\_mec\\_2022\\_-furg.pdf](https://www.furg.br/arquivos/Editais/2022/25-01-21-Edital_bolsa_mec_2022_-furg.pdf)>. Acesso em 25 ago. 2022.

Sobre os dados levantados pelos próprios estudantes, cabe trazer o que aponta o Relatório *Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2019*: “o acesso às informações e dados dos ministérios, secretarias e organismos do Poder Executivo vem sendo dificultado” pelo Governo Federal, com informações sendo “retiradas de meios onde antes bastavam cliques para se conseguir mapas, estatísticas, levantamentos, prestações de contas”. Com efeito, este governo que impulsiona violências, vem caracterizando-se pelo fato de, ao mesmo tempo, tentar ocultar dados, sob argumentos questionáveis, como o apresentado pelo então ministro do Gabinete de Segurança Institucional, o qual afirmou que “ONGs usam as informações para prejudicar o Brasil no exterior”. (PORANTIM, 2020, p. 2).

Esse mesmo membro do atual governo federal, em visita ao Amazonas, admitiu haver áreas de queimada na região, porém, minimizando o problema ao referi-lo como uma *fogueirinha*. Segundo o ministro, as informações sobre queimadas na Amazônia são divulgadas de forma irresponsável, deturpada, fora de contexto, passando a impressão de que toda a Amazônia está em chamas, *isso é ruim pra gente*, argumentou ele à imprensa (Carolina DINIZ, 2020).

Tal comportamento por parte do governo corrobora o descaso e a falta de preocupação com a vida desse seguimento populacional. Com avanço da pandemia do novo corona vírus e a suspensão das aulas presenciais, a discussão acerca da extinção do Programa foi deixada de lado. No entanto, o racismo de Estado deste governo vai além do campo da educação, no que diz respeito aos povos indígenas, num fazer morrer escancarado, não apenas do/a estudante indígena, mas de toda raça. Os dados do referido Relatório mostram um aumento de invasões a terras indígenas, assassinatos, estupros, dentre outras violências praticadas contra essa população (PORANTIM, 2020).

Com efeito, os dados de 2020 do Relatório *Violência Contra os Povos Indígenas do Brasil*, publicado anualmente pelo Conselho Indigenista Missionário, apresenta “o retrato de um ano trágico para os povos originários no país”, em que pese “a pandemia do coronavírus, ao contrário do que se poderia esperar, não impediu que grileiros, garimpeiros, madeireiros e outros invasores intensificassem ainda mais suas investidas sobre as terras indígenas”. O segundo ano do atual Governo Federal representou a continuidade e o aprofundamento de um cenário preocupante no que diz respeito aos direitos, territórios e vidas dos povos indígenas brasileiros (CIMI, 2020, p. 8).

Nessa mesma direção dos dois anos anteriores, o terceiro ano desse Governo representou o agravamento de um cenário que já era violento, mantendo “a diretriz de paralisação das

demarcações de terras indígenas e omissão completa em relação à proteção das terras já demarcadas”. (*Id.*, 2021, p. 8). O resultado dessa postura, conforme evidencia o Relatório de 2021, foi o aumento dos casos de ‘invasões possessórias, exploração ilegal de recursos e danos ao patrimônio’, pelo sexto ano consecutivo.

Em 2021, o CIMI registrou a ocorrência de 305 casos do tipo, que atingiram pelo menos 226 Terras Indígenas (TIs) em 22 estados do país. No ano anterior, 263 casos de invasão haviam afetado 201 terras em 19 estados. A quantidade de casos em 2021 é quase três vezes maior do que a registrada em 2018, quando foram contabilizados 109 casos do tipo. (CIMI, 2021, p. 8).

Os casos de invasões, exploração de recursos naturais e danos ao patrimônio registrados em 2020 repetem o padrão identificado no ano anterior, com madeireiros, garimpeiros, caçadores, pescadores, fazendeiros, grileiros invadindo as terras indígenas para se apropriar da madeira, devastar rios em busca de ouro e outros minérios, além de desmatar e queimar largas áreas para a abertura de pastagens. Em muitos casos, esses invasores dividem a terra em lotes, comercializando-as, ilegalmente, inclusive, terras habitadas por povos indígenas isolados. Esses grupos atuam com a certeza da anuência explícita do governo federal, cabendo lembrar aqui a célebre fala do então ministro do Meio Ambiente, sintetizando sua atuação na área ambiental, ressaltando em uma reunião ministerial que era preciso aproveitar a pandemia para passar a boiada da desregulamentação (CIMI, 2020, p. 8).

O último Relatório *Violência Contra os Povos Indígenas do Brasil* destaca a truculência das ações desses invasores nos territórios indígenas, por exemplo, “na Terra Indígena (TI) Yanomami, onde é estimada a presença de mais de 20 mil garimpeiros”, cujos ataques armados sistemáticos tem provocado, além do clima de terror, inúmeras mortes, inclusive de crianças (*Id.*, 2021, p. 8). Ignorados pelo governo federal, em que pese as denúncias recorrentes pelos povos indígenas, esses ataques criminosos seguem estimulando a mineração nesses territórios, além de constituírem-se como vetores de doenças como a Covid-19, especialmente, nos últimos anos.

Cabe lembrar o contexto geral desses ataques aos territórios indígenas, relacionado a uma série de medidas do poder Executivo que vem favorecendo a exploração e a apropriação privada de terras indígenas e à atuação do governo federal, voltada ao desmonte da proteção constitucional aos povos indígenas e seus territórios (CIMI, 2021, p. 8). Trata-se de uma evidente política de abertura das terras indígenas para exploração, cujos últimos desdobramentos envolvem o julgamento da tese do marco temporal, a qual propõe, segundo

Jorge Dantas (2022), que sejam reconhecidas aos povos indígenas somente as terras que estavam ocupadas por eles na data de promulgação da Constituição Federal, com o objetivo de inviabilizar a demarcação das mais de 800 terras indígenas ainda não reconhecidas, assim como lançar suspeição sobre todas as outras Terras Indígenas que vêm sendo homologadas pelo Estado brasileiro, nas últimas décadas.

Há também o Projeto de Lei 191/2020, que busca regulamentar a mineração em terras indígenas permitindo a exploração de minérios, petróleo e recursos hídricos, com a construção de estradas e hidrelétricas nessas terras. Cabe ressaltar que o atual Governo Federal e sua base governista tentam aprovar o referido projeto em regime de urgência, tendo sido aprovado o requerimento de urgência na tramitação do mesmo para acelerar a aprovação da proposta (Jorge DANTAS, 2022).

Conforme lembram Antônio Oliveira e Cléber Buzatto (2019), dentre os ataques aos povos indígenas por parte do Governo Federal, havia a tentativa de, logo no início de sua gestão, transferir a competência para demarcação e regulação dos territórios indígenas da FUNAI para o Ministério da Agricultura, liderado por uma ministra ligada aos interesses do agronegócio. Ainda, de acordo com Fiona Watson (2019), foram realizadas mudanças no procedimento de licenciamento ambiental, as quais tendem a facilitar a construção em terras indígenas, além de ameaças de expulsão dos grupos ecologistas e tentativas de suspensão das parcerias do Governo com as ONGs, em nome de uma aceleração do desenvolvimento, por meio da prática da agricultura comercial e da mineração em áreas protegidas da Amazônia e reservas indígenas, incluindo aquelas onde vivem povos indígenas isolados. Ora, tudo isso vem se concretizando com o referido Projeto de Lei 191/2020.

Tem-se, com efeito, um Estado, ainda que biopolítico, conivente com o racismo de Estado, exercendo uma gestão pela morte, através dessas práticas que buscam eliminar esta parte minoritária da população, os povos indígenas. Tem-se um exercício de poder que imbricado no processo do devir do sujeito nas sociedades atuais marcadas pelo fortalecimento do neoliberalismo, considerando aquela razão negra segue operando, com essa exploração generalizada dessas populações pobres e expropriadas de si mesmo, já que a razão vigente considera que as terras e os povos indígenas estão aí para serem explorados, mortos, em nome do lucro branco rico. Ainda, cabe destacar a subnotificação dos casos de violência contra a mulher indígena, observada anteriormente nesta tese, refletindo, exatamente, essa conivência do poder público, diante dos assassinatos de mulheres e meninas indígenas, configurando mais uma ação, ou omissão, no caso, necropolítica.

Os primeiros meses, intitulados por Watson (2019) como “100 dias de guerra contra os povos indígenas”, bem como os demais dias de seu governo que se seguiram, refletem os impactos deste Governo Federal, cuja pauta tem por base velhos costumes e tradições, que, na prática, implicam na destruição dessas políticas sociais e de reparação, no caso, as ações afirmativas. Trata-se da moralidade tradicional evidenciada Brown (2019) que caracteriza esta nova/velha ordem neoliberal que encabeça a racionalidade política, econômica e social, não apenas no Brasil, mas no mundo, considerando as especificidades de cada país, de cada população, uma moralidade que afasta, exclui, violenta aquelas formas de vida diferentes, desvinculando-se do social, do coletivo, da própria democracia. Com efeito, “a ação do governo tem sido marcada pela omissão e pelo desmonte da frágil estrutura de proteção dos povos indígenas”, cujos direitos coletivos e diferenciados, apesar de reconhecidos formalmente na Constituição de 1988, não vem sendo efetivados (Antônio OLIVEIRA; Cléber BUZATTO, 2019, p. 11-12). Nas palavras de Lucia Rangel e Roberto Liebgott (2019),

há uma intencionalidade expressa do presidente da República em promover a desconstitucionalização dos direitos indígenas; em desencadear um intenso processo de desterritorialização dos povos, retirando-os de seus lugares originários e transferindo-os para cidades e reservas; em estabelecer, como política de Estado, a integração dos indígenas à sociedade envolvente. (Lucia RANGEL; Roberto LIEBGOTT, 2019, p. 14).

Conforme Oliveira e Buzatto (2019, p. 12), “em relação aos povos indígenas, é notório o ranço do governo, que impõe destruição, violência e assimilacionismo como políticas de Estado”. São diversos os discursos, seja ao longo da campanha eleitoral, seja já como Chefe do Poder Executivo. Sob o argumento de que o índio é um ser humano igualzinho a nós, o atual Presidente da República, ainda em 2018, questiona a manutenção das reservas indígenas, “reforçando uma perspectiva integracionista, interessada em se apropriar dos territórios indígenas e de seus bens comuns”. Já presidente, sugere integrar estes cidadãos e valorizar a todos os brasileiros, tratando a questão das terras indígenas demarcadas a partir da questionável preconceção de estar por trás de tal demanda a indústria das demarcações de terras indígenas se fazendo presente (*Ibid.*, p. 12).

Desse modo, a racionalidade política excludente trazida por este Governo Federal, que age contra e deslegitima suas demandas, “numa política hostil à sobrevivência dos povos indígenas no Brasil”, nas palavras de Oliveira e Buzatto (2019, p. 12), vai de encontro à racionalidade neoliberal democrática, na qual a inclusão e a constituição de todos os sujeitos

como cidadãos/ãs constituíam-se como estratégias fundamentais para governar a população. Essa agenda conservadora, baseada em velhos costumes e tradições, como salientaram os referidos autores (2019), vem se construindo a partir de processos de exclusão dos sujeitos que não respondem a determinados modelos impostos como melhores, os quais, por isso mesmo, não serão o foco das ações do Estado. Daí esta racionalidade contemporânea pautar-se em “formas de fascismo contemporâneo que excluem, menosprezam ou desconsideram determinadas formas de vida”, expondo, escancaradamente as “violências presentes nesta forma grotesca de governar”. (LOCKMANN, 2020a, p. 6).

Pensando na recente democracia brasileira, cujos lastros parecem a todo momento, desde o início do atual Governo Federal, estarem sob ameaça, diante dos discursos racistas e das tentativas de retirada dos direitos dos acadêmicos indígenas, como o Programa Bolsa Permanência, a partir das teorizações aqui apresentadas, em torno dos processos de in/exclusão e as bases neoliberais da democracia que os originou, bem como da noção de necropolítica, elemento relevante para pensar o Brasil contemporâneo, articulo a problematização da lógica das ações afirmativas à governamentalidade neoliberal fascista<sup>84</sup>. Trata-se de um conceito proposto por Lockmann (2020a), em sua tentativa de contextualizar a razão política contemporânea, considerando os deslocamentos pelos quais vem passando a governamentalidade neoliberal democrática, “pautados na legitimação de discursos antidemocráticos, explicitamente discriminatórios, excludentes e autoritários, veiculados principalmente a partir das últimas eleições”, quiçá na “de(s)mocratização que afeta o campo educacional”, indo de encontro às palavras de Baniwa (2006), professor indígena, doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB), Baniwa, nascido na aldeia Yaquirana, no Alto Rio Negro, Amazonas, para quem as cotas vêm para democratizar o acesso ao Ensino Superior.

A conhecida fala do atual Presidente, ainda candidato à época, *se eu assumir, índio não terá mais 1cm de terra*, aliada aos cortes<sup>85</sup> do Programa de Bolsa Permanência, propostos em seu Governo, vai ao encontro de uma nova racionalidade, ainda neoliberal, mas articulada a um

---

<sup>84</sup> As considerações tecidas por meio da articulação dos conceitos em torno das racionalidades política, econômica e social, governamentalidade neoliberal democrática e governamentalidade neoliberal fascista, e as respectivas tecnologias de governo dela emergidas, envoltas à inclusão e à atual ameaça de exclusão indígena no ensino superior, constituem o primeiro artigo produzido ao longo do desenvolvimento desta pesquisa de tese, submetido em janeiro de 2021, à revista *Cadernos de Pesquisa*, conforme mencionado anteriormente.

<sup>85</sup> MIOTTO, Tiago. **Cerca de 1200 estudantes não serão contemplados pelo Programa Bolsa Permanência devido aos cortes de recursos**. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2019/06/apos-mobilizacao-mec-garante-4-mil-bolsas-permanencia-estudantes-indigenas-quilombolas/>>. Acesso em: 10 dez. 2020.

viés conservador e fascista, que anuncia o valor de algumas vidas e de outras não. Isso retrata, conforme Lockmann (2020a, p. 2), a possibilidade de “uma reconfiguração ou atualização do Racismo de Estado, em nossos dias”, preconizado por Foucault, no curso *Em Defesa da Sociedade*, como

[...] o meio de introduzir, afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a extinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores (FOUCAULT, 1999, p. 304).

Por certo, não se trata de uma morte direta, o racismo não necessariamente precisa tirar a vida, não se resume ao “assassínio direto, mas também tudo que pode ser assassinio indireto, o fato de expor a morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou pura e simplesmente a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.”, segundo argumenta Foucault (1999, p. 306). Quer dizer, esse racismo de Estado pode se dar por diversas vias: do desaparecimento político, social, pelo impedimento do exercício de um direito social. Cabe destacar que o racismo de Estado não se vincula a um modelo político, mas às tecnologias de governo, às práticas, para onde o filósofo sempre voltou seu olhar, de modo que elas podem ser visualizadas em diferentes modelos políticos.

Esse paradoxo trazido pelo referido filósofo (1999) alcança a problematização da lógica das ações afirmativas a que me proponho nesta pesquisa, vislumbrando-se a possibilidade de uma inversão total dessa lógica, marginalizando e excluindo estudantes indígenas, ao contrário da finalidade das ações afirmativas quando instituídas de oportunizar condições de igualdade e cidadania a indivíduos que se encontram a margem da sociedade, compensando séculos de exclusão de determinados povos. Trata-se, por certo, do processo de exclusão por outridade que, segundo Lockmann (2020a, p. 12), verifica-se também no racismo explícito aos povos indígenas, prática que está imersa nessa “onda conservadora e fascista que tem pautando o pensamento brasileiro contemporâneo”.

A emergência desse racismo de Estado, que desqualifica algumas vidas e que coloca um modelo de vida como sendo mais adequado e melhor e ao qual todos devem se ajustar também me possibilitou pensar no que ocorre com as sujeitas da minha pesquisa, as mulheres indígenas universitárias da FURG. Quer dizer, como mencionado anteriormente, o estereótipo indígena que remonta à chegada dos europeus ao Brasil, há muito desaparecido, por certo, especialmente, em ambientes como uma universidade, procurado nos/as universitários/as, de forma pejorativa

por uns/umas e que causa incredulidade a outros/as, polemiza situações, como a evidenciada pela combinação da formanda indígena que adentra o CIDECSul<sup>86</sup>, utilizando salto alto, luzes no cabelo e um cocar, causando estranhamento em muitos dos/as presentes.

Cabe destacar que essa discussão reflete as situações discriminatórias e preconceituosas vivenciadas no ambiente acadêmico, seja por parte dos demais colegas universitários/as, inclusive, seja pelos/as professores/as, seja pelos/as próprios/as estudantes indígenas. Para além de uma discriminação em torno do estereótipo imaginário do ser indígena, o preconceito muitas vezes está ligado ao fato de muitas pessoas não concordarem com as ações afirmativas, manifestando-se expressamente contrárias às cotas, acusando os/as indígenas de estarem tirando as vagas daqueles/as que por mérito poderiam estar na Universidade. No entanto, é interessante ressaltar o fato de que as vagas dos/as indígenas na FURG são suplementares, ou seja, o/a estudante universitário/a não indígena em potencial não se prejudica com as cotas, sobremaneira.

Nesse sentido, parece-me que a desqualificação ocorrerá de qualquer forma, por quem não se ajusta e por quem tenta se ajustar, o que pressupõe a ideia de que nem sempre é possível se ajustar, como no caso do/a indígena tentando ajustar-se ao modelo de vida do não indígena. Tem-se um/uma sujeito/a desqualificado/a, sobre quem é produzida um tipo de morte, não aquela produzida diretamente, que remonta ao poder soberano, mas que produz uma exclusão. Quer dizer, o poder soberano era um poder que fazia morrer e deixava viver, conforme estudo sobre as formas de poder que Foucault (1999) realizou, na busca pelo momento da tomada da vida pelo poder, no deslocamento desse poder soberano para o biopoder, um poder que vai agir sobre a vida, fazendo viver e deixando morrer. O que temos aqui e agora é um “Estado suicidário, que não mata diretamente, mas expõe, constantemente, determinadas parcelas da população à morte, seja por meio da expulsão, da rejeição ou do seu desaparecimento social”. (LOCKMANN, 2020a, p. 3).

A partir daí, entendo que seja possível dizer que a lógica biopolítica, necropolítica, melhor dizendo, dessa governamentalidade neoliberal fascista é da ordem de um fazer viver, mas um fazer viver alguns. E não se trata simplesmente de um deixar morrer outros, mas de um fazer morrer outros, uma morte ainda que simbólica, uma rejeição, uma expulsão, um retorno a margem, uma invisibilidade, mas que reflete esses “microfascismos moleculares”, os quais vão

---

<sup>86</sup> Espaço da Universidade, constituído de anfiteatro, salas climatizadas e amplos espaços para exposições, destinado à realização de eventos de grande porte, tanto internos como externos no município, e, em especial, aonde são realizadas as solenidades de Outorga de Grau da FURG.

dando suporte ao “fascismo molar”, que se fortalece cada vez mais, encontrando “respaldo para suas ações de violência, exclusão, racismo e recusa de determinadas formas de vida”. (*Ibid.*, 2020a, p. 6).

Essa distinção proposta por Gallo apresenta um fascismo molar, quando se está diante da macropolítica, e um fascismo molecular, quando se está no nível da micropolítica. Pode-se dizer que se têm pequenos grupos que perpetuam o preconceito, a discriminação, a exclusão, apoiados em ações e discursos estatais, enquanto estes vão encontrando eco naqueles, fortalecendo essa face fascista que vem se instalando cada vez mais (LOCKMANN, 2020a).

Interessante que Moehlecke (2002) já dizia que é exatamente num contexto de discriminação que se desenvolve a ideia de uma ação afirmativa, exigindo-se do Estado, para além de leis antissegregacionistas<sup>87</sup>, uma postura ativa para a melhoria das condições da população discriminada. Cordeiro (2008) alertava, assim, que as políticas de ações afirmativas para a inclusão social do indígena no ensino superior deveriam se dar sob uma perspectiva pluricultural, respeitando a diversidade e as perspectivas indígenas diferenciadas, sendo inconciliável a coexistência de um “estado que se declara multicultural, mas que pratica ações, principalmente as ligadas à educação, alicerçadas em princípios monoculturais”. (*Ibid.*, p. 44).

É o que podemos constatar em toda essa reflexão sobre os deslocamentos que vêm ocorrendo nesta governamentalidade contemporânea. Passamos da governamentalidade neoliberal democrática, que busca incluir a todos, para a fascista, que exclui, a partir de discursos antidemocráticos, discriminatórios e autoritários, impregnada de um racismo explícito aos povos indígenas. Estamos diante uma nova lógica, a da biopolítica dessa governamentalidade neoliberal fascista, que faz morrer esses sujeitos – uma morte simbólica, por certo, mas refletida num retorno à margem, numa invisibilidade, num desaparecimento social.

---

<sup>87</sup> O termo ‘ação afirmativa’, de acordo com Domingues (2005), foi criado em 1963, nos Estados Unidos, pelo então presidente John Kennedy, para nomear o conjunto de políticas públicas e privadas para o combate à discriminação racial, período em que, conforme Moehlecke (2002), começam a ser eliminadas as leis segregacionistas vigentes no país.

### TERCEIRA PARTE – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta última parte da tese, apresento as considerações finais desta pesquisa, discutindo a possibilidade da perpétua reproblemática conceito proposto por Foucault, enquanto um mecanismo de resistência aos problemas que permanecem ou ressurgem, como no caso do machismo indígena e das situações de violência doméstica que acompanham os homens indígenas até a universidade. Isso evidencia a necessidade de se problematizar o próprio comportamento do homem indígena, num trabalho de si sobre si mesmo, o que também possibilita um exercício ético, enquanto uma estratégia política de existência, na qual existir significa resistir, abrangendo uma exi(resis)tência para além das questões de gênero, mas de toda uma população.

## AO FIM E AO CABO, RESISTIR EXISTINDO!

Interessante finalizar esta escrita, ainda que não o problema, trazendo aqui, exatamente, este reproblematar proposto por Foucault (2014, p. 217): “penso que o trabalho que se deve fazer é um trabalho de problematização e de perpétua reproblematarização. O que bloqueia o pensamento é admitir implícita ou explicitamente uma forma de problematização e buscar uma solução que possa substituir-se àquela que se aceita”. Isso me leva a pensar nas experiências das sujeitas da minha pesquisa de tese, as mulheres indígenas universitárias da FURG, a partir das narrativas aqui produzidas. Partimos da ideia que estar na universidade representa um grande passo na luta dessas mulheres por visibilidade, em uma sociedade que historicamente não aceita a igualdade de direitos entre homens e mulheres, em que as lideranças tendem a ser exercidas por homens, considerando os aspectos culturais envolvidos, restando a mulheres a vida doméstica privada, quando muito o artesanato.

Neste momento, preciso destacar que, por certo, as sociedades indígenas, as aldeias, as comunidades indígenas não aceitam com facilidade a igualdade de direitos entre homens e mulheres, são sociedades consideradas machistas, como pude constatar, diversas vezes, nas narrativas das mulheres indígenas da FURG, contudo, não tanto em razão desses aspectos culturais, como imaginava. A partir do adensamento realizado após a qualificação do projeto de tese, pude compreender o papel do projeto colonial nisso tudo, considerando o que trouxe Segato (2012), sobre o patriarcado estar ligado, muito mais, à colonialidade do que à cultura em si.

Com efeito, a colonialidade de gênero, para além dos demais domínios em que atua, legitimando a produção do masculino e do feminino nos corpos, nas mentes, na intimidade, nos modos de ser normal, desorganizou e desvalorizou os papéis e os espaços pré-coloniais ocupados por homens e mulheres indígenas, inflando masculinidades e apagando o papel feminino doméstico. O gênero pré-intrusão colonial foi capturado pelo gênero moderno, resultando numa privatização do espaço doméstico que apagou a atuação política feminina, para além das relações de esposa e mãe, pois o espaço doméstico era considerado político e os vínculos exclusivos entre mulheres, a reciprocidade, a colaboração solidária, tanto em rituais quanto em tarefas produtivas e reprodutivas eram elementos valorizados.

O fato é que essas relações entre homens e mulheres, entre espaços e possibilidades outras são problematizadas e as mulheres adentram o espaço acadêmico. Quer dizer, as ações afirmativas, ainda que não tragam especificamente um recorte de gênero, possibilitam que

mulheres e homens indígenas ingressem em um curso superior, buscando compensar séculos de exclusão dos povos ameríndios, no caso, refletida nas desigualdades raciais e, conseqüentemente, sociais que imperam no Brasil há tempos. Enquanto tecnologias de governo produzidas em uma governamentalidade neoliberal democrática, conforme propõe Gallo (2017), racionalidade política, econômica e social baseada na noção de democracia, em um país que renasce de uma ditadura militar, essas políticas públicas inclusivas buscam incluir a todos/as os/as cidadãos/ãs para que todos/as possam ser governados/as, independentemente de serem homens ou mulheres, o que também não importa aos/às indígenas. Com efeito, essa diferenciação não ajudará na causa de seu povo, na defesa da terra indígena, dos direitos à educação, saúde, para o que a presença de profissionais, nas mais diversas áreas, sejam homens ou mulheres, qualifica a luta por reconhecimento.

A questão é que elas vêm acompanhadas pelos homens indígenas, também trazidos para dentro da Universidade, democraticamente, os quais, por sua vez, vêm acompanhados desse machismo que sai da aldeia e chega até a universidade, este novo espaço possível aos/às indígenas, pelas ações afirmativas. “Ora, se o trabalho do pensamento tem um sentido – diferente daquele que consiste em reformar as instituições e os códigos – é retomar na raiz a maneira como os homens problematizam seu comportamento” (FOUCAULT, 2014, p. 217).

Quer dizer, não basta se poder pensar num outro espaço para as mulheres indígenas que não o espaço doméstico, pois se assim o fosse, o problema não permaneceria. As práticas concretas envolvendo a experiência da mulher indígena universitária provocam o pensamento. E as experiências relatadas ao longo desta investigação evidenciam esse papel secundário, inferior da mulher em relação ao homem, que a reduz, segundo Colling (2021), ao seu cativo lugar, o lar, e à sua função, a maternidade.

A inferioridade da mulher indígena frente ao homem indígena se destaca, primordialmente, quando se pressupõe que ela deve ficar no seu canto, sendo que este canto é aquele que engloba os afazeres domésticos, seja na aldeia, seja na Universidade, mesmo que dentro da Casa do Estudante Universitário – CEU, moradia dividida pelos/as estudantes. Ainda que, enquanto moradores/as, todos/as devam ajudar na limpeza, homens e mulheres, isso não acontece, segundo uma das minhas interlocutoras nesta investigação, porque os acadêmicos indígenas moradores *se recusam a limpar, porque isso é coisa de mulher*, nas palavras de Niara (2020), já destacadas neste texto. A cidadania pública da mulher indígena e o seu direito a ser igual ao homem, neste novo espaço da Universidade, esbarra na reiterada redução do papel feminino às atividades domésticas, atribuídas, naturalmente, à condição de ser mulher, fazendo

com que a luta por igualdade de direitos entre homens e mulheres esteja constantemente retrocedendo.

Então, segundo Foucault (2014, p. 232), para que algo da ordem da ação, do comportamento adentre o campo do pensamento, para que vire um problema, é necessário que determinados fatores ao seu redor lhe criem dificuldades, as quais, por certo, “decorrem de processos sociais, econômicos ou políticos”. Ou seja, é aquilo que faz o pensamento entrar em movimento, que faz o pensamento pensar. E “é a problematização que corresponde a essas dificuldades, mas fazendo delas uma coisa totalmente diferente do que simplesmente traduzi-las ou manifestá-las”: ela busca possíveis soluções. “Essa transformação de um conjunto de complicações e dificuldades em problemas para os quais as diversas soluções tentarão trazer uma resposta é o que constitui o ponto de problematização e o trabalho específico do pensamento”. Trata-se de movimento de análise crítica pelo qual se procura ver como puderam ser construídas as diferentes soluções para um problema”. (*Ibid.*, 2014, p. 233).

Algumas mulheres, indígenas e não indígenas, reforçam essa ideia de que os homens são assim mesmo, indo ao encontro desse destino biológico, psíquico, econômico que vem há tempos definindo o papel da mulher na sociedade. Ainda que sexo e gênero sejam elementos diferentes na constituição dos homens e das mulheres, ambos construídos socialmente – o primeiro fator biológico, ligado à constituição físico-química do corpo humano, também construído pela ciência, e o segundo construído pela sociedade – com um ser homem ou mulher não ser/estar naturalmente dado, mas envolver uma performance social, ao longo da história, de acordo com cada cultura e com os padrões de comportamento que determinam para cada gênero, esses discursos contribuem para que as posições de sujeito/a atribuídas a homens e mulheres instaurem socialmente a diferença e a hierarquia entre os gêneros masculino e feminino, as quais se perpetuam com o passar dos tempos.

Acontece que as pessoas se esforçam por essa reproblemática como um antirreformismo repousando em um pessimismo do gênero ‘nada mudará’. É completamente o contrário. É o apego ao princípio de que o homem é um ser pensante, até em suas práticas mais mudas, e que o pensamento não é o que nos faz crer no que pensamos nem admitir o que nós fazemos; mas o que nos faz problematizar até o que nós somos mesmos. O trabalho do pensamento não é denunciar o mal que habitaria secretamente em tudo o que existe, mas pressentir o perigo que ameaça em tudo o que é habitual e tornar problemático tudo o que é sólido. (FOUCAULT, 2014a, p. 217).

É, de certa forma, o que as mulheres indígenas universitárias se propuseram ao criar o Coletivo de Mulheres Indígenas Xondarias, abordado aqui anteriormente, com o objetivo de ganharem voz dentro da FURG, frente aos homens indígenas universitários, num embate pela igualdade de direitos entre homes e mulheres e os aspectos culturais dos povos indígenas que chega até a academia, como tem sido possível constatar nas vivências relatadas pelas acadêmicas da FURG. Quer dizer, entendo que a criação desse grupo, para além do Coletivo de Estudantes Indígenas da FURG, organização criada para dar voz à etnia e que reunia todos/as os/as estudantes indígenas da Universidade, problematiza-se o que há de mais sólido no contexto indígena, que é a sua própria cultura.

No mesmo sentido, está a experiência de uma violência machista que insiste em silenciar as mulheres indígenas até hoje e dentro da Universidade, como a proposta do TCC de uma das mulheres indígenas da FURG sobre a violência doméstica dentro nas aldeias, também já mencionado nesta escrita, o qual vem, sendo questionado pelos alunos indígenas, sob a justificativa de que ela não poderia trazer a cultura indígena para discussão. Ao argumentar que cultura não é sinônimo de violência, uma das acadêmicas indígenas da FURG diz destaca que, aos poucos, elas vão tentando convencer eles, o que entendo, reflete o que Foucault (2014a, p. 222) dispõe acerca de uma moral que rege um agir, mas que não necessariamente o define.

Alguns dos grandes princípios de nossa moral foram ligados, em dado momento, a uma estética da existência, penso que esse gênero de análise histórica pode ser útil. Durante séculos tivemos a convicção de que havia entre nossa moral – nossa moral individual – nossa vida de todos os dias e as grandes estruturas políticas, sociais e econômicas elos analíticos; e que não podíamos mudar nada, por exemplo, em nossa vida sexual ou em nossa vida familiar, sem colocar em risco nossa economia ou nossa democracia penso que devemos nos livrar da ideia de um elo analítico e necessário entre a moral e as outras estruturas sociais, econômicas ou políticas. (FOUCAULT, 2014a, p. 222).

Daí Gallo (2009, p. 363) potencializar a reflexão da necessidade de se construir uma outra moral, que não essa machista fascista indígena que sufoca as mulheres indígenas, levando-as de volta às aldeias, ainda que não de forma concreta, quando elas têm que assumir as atividades domésticas da Casa do Estudante ou quando não têm direito a voz, expondo os problemas que lhes afligem, enquanto vítimas de violência, sob a égide de uma pseudocultura que permitiria, então, a violência doméstica.

Em épocas em que grassa o fascismo – não necessariamente o grande fascismo, o fascismo de Estado, mas aquele fascismo cotidiano do qual somos todos a um só tempo, vítimas e agentes – é urgente que se construa uma outra moral. Não se deixar levar pela vaga dominante, não sucumbir. Ao contrário, produzir novas formas de se relacionar consigo mesmo, com os outros, com o mundo. (GALLO, 2009, p. 363).

A dupla invisibilidade das mulheres indígenas, de etnia e de gênero, apontada por Faustino, Novak e Lança (2010), alerta para a importância de se falar da indiferença, conforme ressalta Lugones (2020), que se reflete nas experiências de violência vivenciadas pelas mulheres indígenas em suas comunidades por aqueles que ainda lutam contra a violência e a inferioridade racial. É inaceitável os homens indígenas, que sofrem com a violência da colonialidade, reproduzam a dominação da qual também lutam para se livrarem, de modo que eles precisam ficar atentos ao tanto que essa indiferença se torna traiçoeira, como enfatiza a referida autora (2020), na medida em que a libertação das amarras das mulheres indígenas não deixa de ser a mesma de toda a população indígena.

Gallo (2009, p. 366) apresenta a preocupação ético-política do cuidado de si e dos outros que guiou Foucault em toda sua obra, voltada à produção de uma vida não-fascista, seja de si, seja do outro, não se tratando “apenas de um trabalho sobre si mesmo (ética); trata-se também de um trabalho sobre o outro (política), mas de um trabalho sobre o outro que não seja uma dominação fascista. Assim, “o princípio ético do cuidado consigo mesmo é o que funda a possibilidade do exercício da liberdade; ou em outras palavras, que é o domínio de si que funda a possibilidade de uma política que não esteja calcada no domínio do outro”. (*Ibid.*, p. 366).

É paradoxal o homem indígena, que tanto luta para se livrar da subjugação não indígena, aprisionar a mulher indígena nessa construção social e cultural de uma inferioridade feminina que se resume a quatro paredes. “A luta contra o fascismo é, sobretudo, uma luta ética: é preciso conduzir nossa própria vida para longe do gosto pelo poder, para longe do desejo da própria repressão. Uma política não-fascista depende de uma ética não-fascista”, urgindo uma mudança de postura, uma mudança no agir, o que, por certo, levará a uma mudança cultural, fortalecendo a luta pela causa indígena, especialmente, em tempos de retrocessos, como os vividos neste governo federal, cujas ações e discursos primam pela exclusão das minorias, especialmente, os/indígenas (GALLO, 2009, p. 369).

Trata-se de uma luta que é muito maior, não em termos de importância, mas porque envolve uma questão de existência, de resistência, de toda uma ancestralidade, mas também das gerações futuras, de homens e de mulheres. Trata-se de “um cuidado com o outro que não é

uma forma de dominação, de exploração; quando alguém cuida de si, cuida também do outro, uma vez que seu bem-estar está intimamente relacionado ao bem-estar do outro e vice-versa”, devendo-se atentar, com efeito, para o fato de que “o fascismo é um inimigo que está em nós, em cada um de nós. Portanto, é necessário o cuidado consigo mesmo, para não permitir que emerja esse fascista que nos habita. É necessário um árduo trabalho de si sobre si mesmo”. (*Ibid.*, 371-373).

Nesse sentido, é interessante trazer as discussões propostas por Pagni (2017) sobre o exercício ético, enquanto estratégia política de existência desta diferença presente nos espaços educativos, por exemplo, e que se quer excluir, seja pelo motivo fascista que for, com o/a sujeito/a ético/a se transformando, para além de tudo que lhe subjetiva, sendo que existir implica resistir. Tratam-se de linhas de fuga potencializadas por estudos e debates nessa direção, conforme destaca o autor (2017), no âmbito da biopolítica atual, considerando o que chama de administração excessiva da vida, por meio de dispositivos de subjetivação e tecnologias de governo que produzem formas fascistas de exceção e de extermínio, diante desta exclusão mortal, ainda que simbólica, que se faz presente, com essa atualização do Racismo de Estado vivenciada nos últimos tempos, conforme discute Lockmann (2020), preconizado por Foucault (1999).

Quer dizer, Pagni (2017, p. 257) aponta um caminho dentro desse “campo privilegiado de uma ética que estrategicamente desempenha um importante sentido político na atualidade”, com tais linhas de fuga capazes justamente possibilitar resistência a esses processos de subjetivação, criando modos outros de existência, mais livres, mesmo em instituições disciplinares, como a escola, no caso desta pesquisa, a universidade. Isso, especialmente, porque é no coletivo que a diferença se faz presente, com estudantes brancos/as, indígenas, quilombolas, na construção de um Estado multicultural, nas palavras de Bidaseca (2011), de uma sociedade multicultural.

Não se trata de uma tarefa fácil, conforme alerta Pagni (2017), considerando o preconceito e a discriminação frente à diferença que está posta, refletida na própria existência do sujeito/a, indagando *o que indígenas fazem na universidade* ou afirmando que *alunos/as indígenas não têm capacidade*, ainda que não *ipsis litteris*. São muitos contras, por assim dizer, para se “dar conta dessa diversidade ética emergente” – as diferenças culturais, a educação básica precária, a repetência, o rendimento dos/as acadêmicos/as indígenas – e “aceitar a diferença que a compreende”, vislumbrando o/a sujeito/a indígena produtivo/a, “em um contexto no qual reinou a identidade e uma racionalidade homogeneizadora”, decolonial, vale reiterar, dos não

indígenas, em uma posição de igualdade, em termos (*Ibid.*, p. 257). Quer dizer, “uma série de dispositivos foi elaborada a fim de minimizar os efeitos dessa vida anômala”, os/as estudantes indígenas, até então a margem da sociedade, por séculos desiguais, que adentram a universidade, por meio das cotas, num processo seletivo específico, tentando atenuar a diferenciação desses sujeitos/as, capturá-los/as e integrá-los/as por meio dos discursos sobre a inclusão e de práticas inclusivas (*Ibid.*, p. 258).

A questão é que elas não incluem, de fato, causam exclusão, ainda que existir também seja resistir. Daí também se pensar na existência ética do outro, do normal, do não diferente, do não indígena, para que possa acolher, entender, conviver com a diferença. O exercício ético deve envolver o/a diferente e o/a normal, para que “a diferenciação ética se torne visível e nela se veja não uma vida que se esvai, mas uma experiência singular que potencializa e resiste a sua destituição nas relações de poder vigente”, conforme argumenta o referido autor (2017, p. 270).

Sugere o autor (2017, p. 270) que poderiam os diferentes “expressar sua diferença ética no âmbito de uma isonomia quantitativa de opiniões”, apresentando-se “como enunciadores de um discurso da diferença”. Assumir a diferença, intensificá-la, tornar-se cada vez mais diferente na sua própria diferenciação do outro, continuar sim usando o cocar na formatura. Essa visibilidade envolve um limiar complexo, acarretando “uma passagem da inclusão para a diferença, marcada por outro tipo de racionalidade” e ao mesmo tempo “delicado porque necessita da implicação de cada um no intuito de ocupar-se com as condutas que conduzirão a própria vida”, numa relação com essa diferença do outro, “mas que também é sua, de cada um e de qualquer comunidade”. (*Ibid.*, p. 270).

Destaca-se, assim, frente à exclusão da diferença que se anuncia, um resistir, apoiando, fortalecendo, conhecendo, conferindo positividade à presença do/a diferente, do/a indígena nos mais diversos espaços educativos, preminentemente coletivos, reconhecendo sua dignidade enquanto “efetivos partícipes da vida e de suas lutas no mundo, dando-lhes se não um lugar de destaque, ao menos um lugar comum”, conforme assinala Pagni, (2017, p. 270). Vai caber ao/à normal, assim, “ver na experiência singular que essa relação proporciona a emergência de uma diferença radical e de um acontecimento que problematiza a sua própria existência”, repensando aquilo o/a constitui e fazendo dessa diferença do outro “um dever da transformação de si mesmo”. (*Ibid.*, p. 270).

Ao/à diferente, por outro lado, compete “expressar a diferenciação ética em que vive, entre as tantas outras que se apresentam na esfera pública”, potencializando “a possibilidade de

transformar as próprias formas de existência hegemônicas nas comunidades das quais participam e da própria esfera pública”, buscando estabelecer uma democracia que reflita não apenas a isonomia quantitativa, mas que prime pela “valorização da convivência agônica e qualitativa de diferentes modos de existência, elegendo-o como seu princípio vital e como uma maneira de resistir à atual configuração da biopolítica” (PAGNI, 2017, p. 271). Nesse sentido, não é à toa que a maioria das minhas interlocutoras na investigação da tese afirmam que mesmo assim, elas continuam.

Ainda que presentes no ensino superior, por meio do ingresso diferenciado, por meio das ações afirmativas, constato, a partir das discussões que esta pesquisa possibilitou, articuladas às narrativas das mulheres indígenas universitárias, diante da ênfase exclusiva da atual governamentalidade neoliberal, o futuro daqueles/as que virão, como bem lembram Niara (2020) e Moema (2020), é incerto, de muita luta, agora e depois, para manter e garantir os direitos conquistados, mesmo sob a égide da Constituição Cidadã. Mais que isso, apesar das experiências de preconceito, discriminação, violência vivenciadas na academia, reflexo da colonialidade em seus diversos domínios, inclusive, de gênero, numa busca incessante por dominar e excluir a diferença que a presença dessas mulheres impõe, pelo simples fato de ali estarem, em seus corpos indígenas, com seus cabelos ou usando cocar e penas, resistindo à dominação colonizadora, ou pintados de loiro, subjetivando-se à ela, a educação superior, estar na universidade, com efeito, potencializa a luta da mulher indígena e a constituição desta sujeita outra que não mais aquela reduzida ao espaço doméstico privado. A mulher indígena universitária, dona de uma cidadania pública, carrega a luta de toda a sua ancestralidade, mãe, avó, dona de casa, artesã, que não dispunha desse novo espaço, e também a de toda uma população que tenta resistir por uma causa, que não é apenas feminista, mas de vida, de modo que o protagonismo e a visibilidade que alcançam essas mulheres, potencializados pelo ensino superior, dão voz a elas mesmas e a todos/as a quem elas representam. Assim, finalizo com as palavras de Sonia Guajajara para que continuemos o exercício de pensar o pensamento, de pensar o impensado.

*O que é ser mulher indígena no Brasil? Bom, é você enfrentar todos os dias, né, o desafio de provar a nossa existência porque ainda hoje a nossa presença indígena no Brasil ainda é muito ignorada ou invisibilizada, né. E quando muito, pensam na existência de indígenas na Amazônia e não em todos os estados da Federação Brasileira, né. Então, é isso, ser mulher indígena no Brasil é você enfrentar o machismo, é você enfrentar o racismo, é você enfrentar a própria cultura que, historicamente, foi dada para os povos indígenas que as mulheres não podem participar de determinados espaços, em especial, espaços de liderança, né, e a gente vem todos os dias rompendo, né, aos poucos essas barreiras e tentando assumir esses lugares também de protagonismo na luta, na história. A força vem da própria necessidade desse reconhecimento, essa necessidade de justiça, essa necessidade de respeito aos modos de vida dos povos indígenas. E quando a gente consegue ultrapassar a barreira do preconceito e até desse limite que é dado pra nós, de que tem que tá só na aldeia, índio tem que tá lá, como se fala, e a gente chega a ocupar um espaço de visibilidade, a gente quer que todo mundo chegue junto, né?!*

Sônia Guajajara

12/09/2022

Perfil Instagram @gaviadosol.

## REFERÊNCIAS

- ABREU JUNIOR, Laerthe de Moraes; CARVALHO, Eliane Vianey de. O discurso médico-higienista no Brasil do início do século XX. **Trab. Educ. Saúde**, Rio de Janeiro, v. 10 n. 3, p. 427-451, nov. 2012. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/tes/a/rYdphf4bjPSgTXXMJcXP3vb/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em 20 ago. 2022.
- ALEIXO, Isabela. Existe feminismo indígena? Seis mulheres dizem pelo que lutam. **Questões de Gênero**, 2 de maio de 2019. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/existe-feminismo-indigena-seis-mulheres-dizem-pelo-que-lutam/>>. Acesso em: 12 mai. 2021.
- AMANTE, Vandrezza. 43 Mulheres indígenas do Brasil e da América Latina para se inspirar. **Catarinas**. 22 de junho de 2019. Disponível em: <<https://catarinas.info/43-mulheres-indigenas-do-brasil-e-da-america-latina-para-se-inspirar/>>. Acesso em: 5 jun. 2021.
- ANGNES, Juliane Sachser, FREITAS, Maria de Fátima Quintal de, KLOZOVSKI, Marcel Luciano, COSTA, Zoraide da Fonseca, e ROCHA, Carla Marlana. A permanência e a conclusão no ensino superior: O que dizem os Índios da Universidade Estadual do Centro Oeste do Paraná (UNICENTRO) – Brasil. **Arquivos Analíticos de Políticas Educativas**, 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.14507/epaa.25.2426>>. Acesso em: 20 abr. 2018.
- ASSEMBLEIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS. **Relatório da missão ao Brasil da Relatora Especial sobre os direitos dos povos indígenas**. 8 ago. 2016. Disponível em: <[https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKewji mZLHkOPwAhWAlZUCHbs\\_C10QFjAAegQIAxAD&url=http%3A%2F%2Fwww.mpf.mp.br%2Fatuacao-tematica%2Fccr6%2Fdocumentos-e-publicacoes%2Fdocs%2Frelatorio-onu-povos-indigenas%2Frelatorio-onu-2016\\_pt.pdf%2Fat\\_download%2Ffile&usg=AOvVaw-3v032F\\_5WMpo-jXsEhppQs](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKewji mZLHkOPwAhWAlZUCHbs_C10QFjAAegQIAxAD&url=http%3A%2F%2Fwww.mpf.mp.br%2Fatuacao-tematica%2Fccr6%2Fdocumentos-e-publicacoes%2Fdocs%2Frelatorio-onu-povos-indigenas%2Frelatorio-onu-2016_pt.pdf%2Fat_download%2Ffile&usg=AOvVaw-3v032F_5WMpo-jXsEhppQs)>. Acesso em: 12 maio 2021.
- ATHAYDE, Fernando Luís Oliveira e BRAND, Antônio Jacó. A Inserção De Indígenas No Ensino Superior Público: O Que Dizem Esses Sujeitos? **III Seminário Povos Indígenas e Sustentabilidade**, 2009. Disponível em: <<http://flacso.org.br/?publication-type=artigos&paged=63>>. Acesso em: 20 abr. 2018.
- BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade em parceria com o Museu Nacional, Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento. Brasília, 2006. 227 p. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001545/154565por.pdf>>. Acesso em: abr. 2017.
- \_\_\_\_\_. As Concepções de Identidade e as Relações entre Indivíduos e Organizações: um Olhar sobre a Realidade da Agricultura Ecológica. **RAC-Eletrônica**, 2007. Disponível em: <<http://repositorio.furg.br/handle/1/961>>. Acesso em 05 jun.2017.
- BENTES, Ariel. Femicídio de indígenas é uma realidade invisibilizada. **Instituto Humanitas Unisinos - IHU**. 22 de dezembro de 2021. Disponível em: <<https://ihu.unisinos.br/categorias/615489-femicidio-de-indigenas-e-uma-realidade-invisibilizada>>. Acesso em 28 jun. 2022.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; KURROSCHI, Andreia Rosa da Silva. Estudantes Indígenas no Ensino Superior: o Programa de Acesso e Permanência na UFRGS. **Políticas Educativas**, 2013. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/Poled/article/viewFile/-45654/28834>>. Acesso em 10 abr. 2018.

BONIN, Jiani Adriana Reflexões sobre a Formação Metodológica na Orientação de Projetos de Pesquisa em Comunicação. **Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación**. v. 9 n. 16 (9), 2014. Disponível em: <<http://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/article/view/63>>. Acesso em: 30 ago. 2022.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Gráfica do Senado, 1988.

\_\_\_\_\_. **Lei no 10.172, de 9 de janeiro de 2001**. Aprova o Plano Nacional de Educação e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2001. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/leis\\_2001/110172.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/110172.htm)>. Acesso em: 5 jan. 2021.

\_\_\_\_\_. **Decreto nº 4.228, de 13 de maio de 2002**. Institui, no âmbito da Administração Pública Federal, o Programa Nacional de Ações Afirmativas e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2002. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2002/D4228.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/D4228.htm)>. Acesso em: 1º mai. 2017.

\_\_\_\_\_. **Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006 (Lei Maria da Penha)**. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2006. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm)>. Acesso em: 17 maio 2021.

\_\_\_\_\_. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 186**. Supremo Tribunal Federal (Plenário). Presidente: Ministro Gilmar Mendes, 31 julho 2009. Disponível em: <<https://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStfArquivo/anexo/ADPF186.pdf>>. Acesso em: 05 jul. 2017.

\_\_\_\_\_. **Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012**. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2012. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm)>. Acesso em: 1º mai. 2017.

\_\_\_\_\_. **Portaria nº 389, de 9 de maio de 2013**. Cria o Programa de Bolsa Permanência e dá outras providências. Brasília: Ministério da Educação, 2013. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/docman/programas-e-acoas/programa-bolsa-permanencia/68911-portaria-389-09052013/file>>. Acesso em: 15 dez. 2020.

BROWN, Wendy. *E agora, que o neoliberalismo está em ruínas?* Entrevista **IHU Online**, Unisinos, 2020. Disponível em: <E agora, que o neoliberalismo está em ruínas? - Instituto Humanitas Unisinos - IHU>. Acesso em: 16 de jul. de 2022.

BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente**. São Paulo: Editora filosófica Politeia, 2019.

BRUM, Ceres Karam; JESUS, Suzana Cavalleiro de. Mito, diversidade cultural e educação: notas sobre a invisibilidade Guarani no Rio Grande do Sul e algumas estratégias nativas de superação. **Horizontes Antropológicos** (Online), v. 21, p. 201-227, 2015. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ha/a/JNCg4MjRwrKFtZxCfRmjwNC/?lang=pt&format=pdf>>. Acesso em: 28 jun. 2021.

CAIXETA, Juliana Eugênia; BORGES, Fabrícia Teixeira. Da Entrevista Narrativa à Entrevista Narrativa Mediada: definições, caracterizações e usos nas pesquisas em desenvolvimento humano. **Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science**. v.6, n.4, Edição Especial 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.21664/2238-8869.2017v6i4.p67-88>>. Acesso em: 18 mai. 2020.

CAJUEIRO, Rodrigo. **Os povos indígenas em instituições de ensino superior público federais e estaduais do Brasil: Levantamento provisório de ações afirmativas e de licenciaturas interculturais**. 2008. Disponível em: <[http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/mato\\_grosso\\_do\\_sul/index.htm](http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/mato_grosso_do_sul/index.htm)>. Acesso em 20 abr. 2018.

CASTILHO, Mariana Wiecko Volkmer de; GUIMARÃES, Sílvia. Corpo político e crítica decolonial: a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. **PerCursos**, Florianópolis, v. 22, n.48, p. 319-353, jan./abr. 2021. Disponível em: <<https://periodicos.udesc.br/index.php/percursos/article/view/19179/12935>>. Acesso em: 15 jun. 2021.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e Autores**. Tradução Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CHONG, Natividad Gutiérrez. **Interseccionalidad**. In: COLLING, Ana Maria, TEDESCHI, Losandro Antônio (org.). **Dicionário crítico de gênero**. – 2.ed. – Dourados: Ed. Universidade Federal da Grande Dourados, 2019. Disponível em: <<https://omp.ufgd.edu.br/omp/index.php/livrosabertos/catalog/view/2/2/29>>. Acesso em 20 jul. 2022.

\_\_\_\_\_. **Interseccionalidad: identidades e interstícios**. In: GUTIÉRREZ, Natividad; TEDESCHI, Losandro Antonio. **Fronteras de género, subjetividades e interculturalidad**. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidade Federal da Grande Dourados. Ciudad de México, 2020. Disponível em: <[http://ru.iis.sociales.unam.mx/bitstream/IIS/5797/2/fronteras\\_de\\_genero.pdf](http://ru.iis.sociales.unam.mx/bitstream/IIS/5797/2/fronteras_de_genero.pdf)>. Acesso em 20 jul. 2022.

CLANDININ, Jean; CONNELLY, Michael. **Pesquisa Narrativa: experiência e história de pesquisa qualitativa**. Tradução: Grupo de Pesquisa Narrativa e Educação de Professores ILEEL/UFU. Uberlândia: Editora UFU, 2015.

CERQUEIRA, Daniel *et al.* **Atlas da Violência 2021**. São Paulo: FBSP, 2021. Disponível em: <<https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/1375-atlasdaviolencia2021completo.pdf>>. Acesso em: 29 jun. 2022.

CIMI. Ministério Público denuncia homem por estupro e morte da adolescente indígena Daiane Kaingang. **Conselho Indigenista Missionário**. 11 de outubro de 2021. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2021/10/ministerio-publico-denuncia-homem-por-estupro-e-morte-da-adolescente-indigena-daiane-Kaingang/>>. Acesso em: 30 jun. 2022.

CIMI - CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas – dados de 2021**. Disponível em: <<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2022/08/relatorio-violencia-povos-indigenas-2021-cimi.pdf>>. Acesso em 20 ago. 2022.

COLLING, Ana Maria. **A violência contra a mulher no Brasil. Mulheres brancas, negras e índias**. In: NADER, Maria Beatriz (Org.). **Equidade de gênero e raça**. Vitória: EDUFES, 2018. Disponível em: <<https://culturaegenero.com.br/wp-content/uploads/2019/06/Equidade-de-G%C3%AAnero.pdf>>. Acesso em: 29 mai. 2022.

COLLING, Ana Maria; TEDESCHI Losandro Antonio (organizadores). **Mulheres Kaiowá e Guarani: expressões**. Dourados: Ed. UFGD, 2018. Disponível em: <<https://files.ufgd.edu.br/arquivos/arquivos/78/CONTRATACOES/Ag%C3%AAncia%20de%20Publicidade/PAG%202970%20%205.0.Mulheres%20Kaiowa.L.T.06.08.18.Triunfal.colofon.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2021.

\_\_\_\_\_. **Feminismos e Foucault**. Ciclo de Debates: estudos e pesquisas em gêneros e sexualidades (atividade de extensão on-line, promovida pelo Grupo de Pesquisa Sexualidade e Escola – GESE) 18 de agosto de 2020. Universidade Federal do Rio Grande – FURG. 2020.

\_\_\_\_\_. **Relações de gênero, feminismos e produção de sujeitos**. In: SILVA, Fabiane Ferreira da; BONETTI, Aline de Lima (Orgs.). **Gênero, diferença e direitos humanos: é preciso esperar em tempos hostis**. Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020a.

\_\_\_\_\_. **A cidadania da mulher brasileira - uma genealogia**. São Leopoldo: Oikos Editora, 2021.

COLLING, Ana Maria; CAVALCANTI JUNIOR, Ary Albuquerque. **Dina do Araguaia: Relações de poder e resistência na Guerrilha do Araguaia**. In: **História e gênero: A diversidade de resistências femininas no Brasil dos anos de chumbo**. Maria Beatriz Nader; Mirela Marin Morgante (organizadoras). Volume 2. Vitória: Editora Milfontes, 2021.

Disponível em:

<[https://legpv.ufes.br/sites/legpv.ufes.br/files/field/anexo/historia\\_e\\_genero\\_2\\_.pdf](https://legpv.ufes.br/sites/legpv.ufes.br/files/field/anexo/historia_e_genero_2_.pdf)>. Acesso em: 29 mai. 2022.

COLLINS, Patricia; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução Rane Souza. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2020.

COPERSE. **Processos Seletivos**. Disponível em: <<http://www.coperve.furg.br/>>. Acesso em: 9 abr. 2020.

CORDEIRO, Maria José de Jesus Alves. **Negros e Indígenas Cotistas da Universidade de Mato Grosso do Sul**. São Paulo: PUC. Tese (Doutorado em Educação - Currículo), 2008. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/bitstream-handle/10055/1/Maria%20Jose%20de%20Jesus%20Alves%20Cordeiro.pdf>>. Acesso em 20 abr. 2018.

COSTA, Maria Cecília. Quase extinto em 2018, Programa Bolsa Permanência é necessário aos estudantes indígenas e quilombolas. **Amazônia Real**. Manaus, 2018. Disponível em: <<https://amazoniareal.com.br/quase-extinto-em-2018-programa-bolsa-permanencia-e-necessario-aos-estudantes-indigenas-e-quilombolas/>>. Acesso em: 4 jan. 2021.

DANTAS, Jorge Eduardo. O que é o Marco Temporal e como ele ameaça os direitos indígenas? **Greenpeace**. 20 de maio de 2022. Disponível em: [https://www.greenpeace.org/brasil/blog/o-que-e-o-marco-temporal-e-como-ele-ameaca-os-direitos-indigenas/?utm\\_term=&utm\\_campaign=&utm\\_source=google&utm\\_medium=cpc&hsa\\_acc=3659611372&hsa\\_cam=16555859233&hsa\\_grp=&hsa\\_ad=&hsa\\_src=x&hsa\\_tgt=&hsa\\_kw=&hsa\\_mt=&hsa\\_net=adwords&hsa\\_ver=3&gclid=Cj0KCQjwrs2XBhDjARIsAHVymmR6miHEzB-s6OWyXfGtcaMfbDolirDT7la8C5T0Mw7fICgje4ggk1QaAteREALw\\_wcB](https://www.greenpeace.org/brasil/blog/o-que-e-o-marco-temporal-e-como-ele-ameaca-os-direitos-indigenas/?utm_term=&utm_campaign=&utm_source=google&utm_medium=cpc&hsa_acc=3659611372&hsa_cam=16555859233&hsa_grp=&hsa_ad=&hsa_src=x&hsa_tgt=&hsa_kw=&hsa_mt=&hsa_net=adwords&hsa_ver=3&gclid=Cj0KCQjwrs2XBhDjARIsAHVymmR6miHEzB-s6OWyXfGtcaMfbDolirDT7la8C5T0Mw7fICgje4ggk1QaAteREALw_wcB)>. Acesso em: 31 jul. 2022.

DANTAS, Jorge Eduardo. Sociedade brasileira diz NÃO ao Projeto de Lei 191! **Greenpeace**. 5 de abril de 2022. Disponível em: <<https://www.greenpeace.org/brasil/blog/sociedade-brasileira-diz-nao-ao-projeto-de-lei-191/>>. Acesso em: 31 jul. 2022.

DARDOT, Pierre [et al]. **A escolha da guerra civil: uma outra história do neoliberalismo**. São Paulo: elefante, 2021.

DELGADO, Fanny Lucía Yepes; ENRÍQUEZ, Colombia Hernández. Haciendo visible lo invisible. Violencia de género y entre generaciones en una comunidad indígena colombiana. **Investigación y Educación en Enfermería**, vol. 28, núm. 3, 2010. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105215721015>>. Acesso em: 15 mai. 2019.

DECLARAÇÃO e Plataforma de Ação da IV Conferência Mundial sobre a Mulher, 1995. **IV Conferência Mundial sobre a Mulher, 1995**. Disponível em: <[https://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/03/declaracao\\_beijing.pdf](https://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/03/declaracao_beijing.pdf)>. Acesso em: 31 jul. 2022.

DECLARAÇÃO das Mulheres Indígenas de Pequim, 1995. **IV Conferência Mundial sobre a Mulher, 1995**. Disponível em: <<https://www.fimi-iiwf.org/wp-content/uploads/2020/07/Declaracion-de-las-Mujeres-Indigenas-en-Beijing1.pdf>>. Acesso em: 31 jul. 2022.

DINIZ, Carolina. Na Amazônia, Heleno cita 'fogueirinha' e diz que se floresta estivesse em chamas, a fumaça chegaria a Londres. **G1**, 4 novembro 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2020/11/04/na-amazonia-heleno-cita-fogueirinha-e-diz-que-se-floresta-estivesse-em-chamas-a-fumaca-chegaria-a-londres.ghtml>>. Acesso em: 10 jan. 2021.

DOMINGUES, Petrônio. Ações afirmativas para negros no Brasil: o início de uma reparação histórica. **Revista Brasileira de Educação**, São Paulo, n. 29, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n29/n29a13>>. Acesso em: 1º mai. 2017.

DREYFUS, Hubert Lederer; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUTRA, Juliana; MAYORGA, Claudia. Mulheres Indígenas em Movimentos: Possíveis Articulações entre Gênero e Política. **Psicologia: Ciência e Profissão**, 2019 v. 39 (n.sp.e). e221693,113-129. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/pcp/a/TmkJTj6v-TNMxpzhB3jhbPjK/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 12 mai. 2021.

FAUSTINO, Rosângela Célia; NOVAK, Simone Jacomini; LANÇA, Vanessa de Souza. Educação, trabalho e gênero na sociedade indígena: estudo sobre os Kaingang de Faxinal no Paraná. **Revista Emancipação**, 2010. Disponível em: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/emancipacao/article/view/Emancipacao.v.10i1.341350>>. Acesso em: 15 mai. 2019.

FBSP. Violência contra mulheres em 2021. Coordenação Samira Bueno. **Fórum Brasileiro de Segurança Pública**. 2022. Disponível em: <<https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/03/violencia-contra-mulher-2021-v5.pdf>>. Acesso em: 29 jun. 2022.

FERNANDES, Rosa Maria Castilhos; AMES, Valesca; DOMINGOS, Angélica. Encontros e desencontros das ações afirmativas no ensino superior: as resistências dos estudantes indígenas. **O Social em Questão** - Ano XX - nº 37- Jan a Abr/2017. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/175235/001064438.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 20 ago. 2022.

FIDELES, Jaciele Nyg Kuitá; GIBRAM, Paola Andrade. Corpos-territórios kanhgág: políticas e violências de gênero a partir de uma perspectiva descolonizante. **31ª Reunião Brasileira de Antropologia**. De 09 e 12 de dezembro de 2018. Brasília, 2018. Disponível em: <[https://www.31rba.abant.org.br/simposio/view?ID\\_SIMPOSIO=80](https://www.31rba.abant.org.br/simposio/view?ID_SIMPOSIO=80)>. Acesso em: 29 mai. 2022.

FOUCAULT, Michael. **Em Defesa da Sociedade**. Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **A arqueologia do saber**. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

\_\_\_\_\_. **A Ordem do Discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 11.ed. Campinas: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do Poder**. 24. ed. São Paulo: Graal, 2007.

\_\_\_\_\_. **Segurança Território, População**. Curso no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Ditos e Escritos IV**: Estratégia, poder-saber. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. **Do Governo dos Vivos**. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.

\_\_\_\_\_. **Ditos & Escritos V: Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. **Ditos e Escritos IX**. Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014b.

FREITAS, Felipe da Silva. Serviços Públicos e Direitos Humanos no contexto da pandemia no Brasil. **Observatório Direitos Humanos e Crise Covid-19**. 2020. Disponível em: <[http://www.global.org.br/wp-content/uploads/2020/10/PESQUISA\\_OBSERVADH\\_2020.pdf](http://www.global.org.br/wp-content/uploads/2020/10/PESQUISA_OBSERVADH_2020.pdf)>. Acesso em: 10 jul. 2022.

FURG. **Resolução nº 019/2009**. Dispõe sobre a criação do Programa de Ação Inclusiva (PROAI). Rio Grande: Conselho Universitário, 2009. Disponível em: <<https://conselhos.furg.br/resolucoes/resolucoes-2009/resolucao-019-2009>>. Acesso em: 02 mai. 2017.

\_\_\_\_\_. **Deliberação nº 02/2010**. Dispõe sobre a Proposta de Edital de Processo Seletivo 2010 específico para estudantes indígenas. Rio Grande: Conselho de Ensino, Pesquisa, Extensão e Administração, 2010. Disponível em: <<https://conselhos.furg.br/converte.-php?arquivo=delibera/coepea/00210.htm>>. Acesso em: 02 mai. 2018.

\_\_\_\_\_. **Resolução nº 012/2010**. Dispõe sobre a avaliação do Processo Seletivo 2010 para ingresso na FURG e sobre a modalidade de ingresso para 2011, alterando a Resolução nº 019/2009 do CONSUN. Rio Grande: Conselho Universitário, 2010. Disponível em: <<https://conselhos.furg.br/resolucoes/resolucoes-2010/resolucao-012-2010>>. Acesso em: 02 mai. 2017.

\_\_\_\_\_. **Resolução nº 020/2013**. Dispõe sobre a criação do Programa de Ações Afirmativas (PROAAf), em substituição ao Programa de Ações Inclusivas (PROAI). Rio Grande: Conselho Universitário, 2013. Disponível em: <<https://conselhos.furg.br/resolucoes/resolucoes-2013/resolucao-020-2013>>. Acesso em: 02 mai. 2018.

\_\_\_\_\_. **Resolução nº 004/2019**. Dispõe sobre o programa de ações afirmativas para negros, indígenas, quilombolas e pessoas com deficiência nos cursos de Pós-Graduação lato sensu e stricto sensu da FURG. Rio Grande: Conselho Universitário, 2019. Disponível em: <<https://conselhos.furg.br/arquivos/consun-deliberacoes/2019/00419.pdf>>. Acesso em: 22 jun. 2021.

\_\_\_\_\_. **Edital do Processo Seletivo 2022 Específico para Ingresso de Estudantes Indígenas**. Torna pública a abertura de inscrições para o Processo Seletivo 2022 Específico para Ingresso de Estudantes Indígenas. Rio Grande: Pró-Reitoria de Graduação, 2022. Disponível em: <[https://coperse.furg.br/images/Editais/2022/indigenas/Edital\\_2022\\_PS\\_Indigenas\\_retificacao2.pdf](https://coperse.furg.br/images/Editais/2022/indigenas/Edital_2022_PS_Indigenas_retificacao2.pdf)>. Acesso em: 30 ago. 2022.

\_\_\_\_\_. **Plano de Integridade 2020-2021**. Versão 1. 2020. Disponível em: <<https://www.furg.br/arquivos/institucional/plano-integridade-furg.pdf>>. Acesso em: 12 maio 2021.

\_\_\_\_\_. **Edital de Circulação Interna 2022**. Torna pública a abertura de edital específico para seleção de estudantes indígenas e quilombolas, a serem beneficiados pela Modalidade de Bolsa Permanência concedida pelo Ministério da Educação – PBP/MEC. Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis, 2022. Disponível em: <[https://www.furg.br/arquivos/Editais/2022/25-01-21-Edital\\_bolsa\\_mec\\_2022\\_-furg.pdf](https://www.furg.br/arquivos/Editais/2022/25-01-21-Edital_bolsa_mec_2022_-furg.pdf)>. Acesso em 25 ago. 2022.

GALLO, Silvio. **Entre Édipos e O Anti-Édipo: estratégias para uma vida não-fascista**. In.: RAGO, Margareth e VEIGA-NETO, Alfredo. **Para uma vida não-fascista**. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2009.

\_\_\_\_\_. **Pensar a escola com Foucault: além da sombra da vigilância**. In.: CARVALHO, Alexandre Filordi de e GALLO, Silvio (org). **Repensar a educação: 40 anos após Vigiar e Punir**. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2015.

\_\_\_\_\_. Biopolítica e subjetividade: resistência? **Educar em Revista**, Curitiba, Brasil, v. 33, n. 66, p. 77-94, out./dez. 2017. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/educar/article/view/53865/33973>>. Acesso em: 12 maio 2019.

\_\_\_\_\_. Políticas da diferença e políticas públicas em educação no Brasil. **Revista Educação e Filosofia**, 31(63), 1497-1523. 2017a. Disponível em: <<https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/36722/24901>>. Acesso em: 10 de jun. de 2022.

\_\_\_\_\_. **Um duplo contágio, ou contágios múltiplos: do governo pelo vírus e de lutas de resistência**. In: COÊLHO, Plínio Augusto. **O mundo pós-pandemia: retorno à normalidade distópica?** São Paulo: Intermezzo, 2021.

\_\_\_\_\_. Promover a morte, governar vidas. In: **Coletivo Flor do Barranco**. 2021a. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=\\_K1cFOr5FKs](https://www.youtube.com/watch?v=_K1cFOr5FKs)>. Acesso em: 30 de jul. de 2022.

GALVÃO, Cecília. Narrativas em educação. **Ciência & Educação**, v. 11, n. 2, p. 327-345, 2005.

GARRIDO, Mírian Cristina de Moura. A emergência das discussões de Achille Mbembe no Brasil. **Faces da História**. Assis/SP. V.7, nº1, p.498-500. Jan./jul. 2020. Disponível em: <<https://seer.assis.unesp.br/index.php/facesdahistoria/article/download/1562/1433/>>. Acesso em: 10 de jul. de 2022.

GIBRAM, Paola Andrade. **Política, parentesco e outras histórias kaingang: uma etnografia em Penhkar**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. 2012. Disponível em: <<http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/96202>>. Acesso em 28 jun. 2022.

GOMES, Selma. Organizações de Mulheres Indígenas no Brasil: resistência e protagonismo publicada. **Instituto Socioambiental - ISA**, 5 de agosto de 2020. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/sobre-o-ihu/78-noticias/601609-organizacoes-de-mulheres-indigenas-no-brasil-resistencia-e-protagonismo>>. Acesso em: 12 maio 2021.

GONÇALVES, Josimere Serrão; RIBEIRO, Joyce Otânia Seixas. **Colonialidade de Gênero: o Feminismo Decolonial de María Lugones**. In: RIBEIRO, Paula Regina Costa [et al.] (orgs.). **Anais eletrônicos do VII Seminário Corpo, Gênero e Sexualidade, do III Seminário Internacional Corpo, Gênero e Sexualidade e do III Luso-Brasileiro Educação em Sexualidade, Gênero, Saúde e Sustentabilidade**. Rio Grande: Ed. da FURG, 2018. Disponível em: <<https://7seminario.furg.br/images/arquivo/46.pdf>>. Acesso em: 04 jul. 2022.

GUALA, Lourdes Tibán. Género y sustentabilidad: nuevos conceptos para el movimiento indígena. **Polis**, 2012. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/polis/7284>>. Acesso em: 30 abr. 2019.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Acesso de negros às universidades públicas**. Cadernos de Pesquisa, São Paulo, n. 118, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.-br/pdf/cp/n118/16836.pdf>>. Acesso em: 1º mai. 2017.

G1. Brasil teve um estupro a cada 10 minutos e um feminicídio a cada 7 horas em 2021. **G1 DF**. 7 de março de 2022. Disponível em: <<https://g1.globo.com/dia-das-mulheres/noticia/2022/03/07/brasil-teve-um-estupro-a-cada-10-minutos-e-um-femicidio-a-cada-7-horas-em-2021.ghtml>>. Acesso em: 29 jun 2022.

HAJE, Lara. Mulheres indígenas denunciam na Câmara violações contra seus territórios e seus corpos. **Agência Câmara de Notícias**. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/noticias/804424-mulheres-indigenas-denunciam-na-camara-violacoes-contra-seus-territorios-e-seus-corpos/>>. Acesso em: 29 jun. 2022.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz T. da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade**. (7a ed.). Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

INGRESSO de mulheres indígenas nas universidades cresce 620% desde 2009. **Fundacred**, 2019. Disponível em: <<https://www.fundacred.org.br/site/2019/12/20/ingresso-de-mulheres-indigenas-nas-universidades-cresce-620-desde-2009/>>. Acesso em: 21 mai. 2020.

JESUS, Suzana; TASSINARI, Antonella; ALMEIDA, José Nilton; IORIS, Edwiges. Presença de estudantes indígenas na Universidade Federal de Santa Catarina: um panorama a partir do Programa de Ações Afirmativas - PAA/UFSC. Século XXI - **Revista de Ciências Sociais**, v. 3, p. 213-236, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.-ufsm.br/seculoxxi/article/viewFile/11226/pdf>>. Acesso em: 11 mai. 2021.

JESUS, Susana Cavalheiro de. **Pessoas na medida: processos de circulação de saberes sobre o nhande reko guarani na região das Missões**. Tese (doutorado) - Universidade

Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2015. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/156517>>. Acesso em 28 jun. 2022.

\_\_\_\_\_. **As crianças, as culturas e a universidade: notas sobre infância e maternagem no ensino superior.** In: SILVA, Fabiane Ferreira da; BONETTI, Aline de Lima (Orgs.). **Gênero, diferença e direitos humanos: é preciso esperar em tempos hostis.** Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020.

\_\_\_\_\_. **Parecer da tese de doutorado Inclusão, feminismo e violência: problematizando as experiências das mulheres indígenas na FURG.** Universidade Federal do Rio Grande – FURG, Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências, Rio Grande, 2022.

KAINGANG, Joziléia. **Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha.** Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2016. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/180404/348305.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em 28 jun. 2022.

KAXUYANA, Valéria Paye Pereira; SILVA, Suzy Evelyn de Souza. **A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas.** In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas.** Brasília: Inesc, 2008. Disponível em: <[http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/mulheres\\_indigenas\\_direitos\\_pol\\_publicas.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/mulheres_indigenas_direitos_pol_publicas.pdf)>. Acesso em: 12 mai. 2021.

LARA, Bruna de. A naturalização da violência de gênero. **Não me Kahlo.** 22 de julho de 2015. Disponível em: <<https://naomekahlo.com/a-naturalizacao-da-violencia-de-genero/>>. Acesso em 28 jun. 2022.

LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação,** Jan/Fev/Mar/Abr 2002 Nº 19. 2002. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbedu/a/Ycc5QDzZKcYVspCNspZVDxC/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 23 out. 2022.

\_\_\_\_\_. Experiência e alteridade em educação. **Revista Reflexão e Ação,** Santa Cruz do Sul, v.19, n2, p.04-27,jul./dez. 2011.

\_\_\_\_\_. Tecnologia do eu e educação. In: Silva, Tomaz Tadeu. **O sujeito da educação.** Petrópolis: Vozes, 1994, p.35-86. Disponível em: <<http://www.grupodec.net.br/wp-content/uploads/2015/10/TecnologiasdoEuEducacaoLarrossa.pdf>>. Acesso em: 05 jun. 2020.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Ações afirmativas no ensino superior e povos indígenas no Brasil: uma trajetória de trabalho. **Horizontes Antropológicos.** Porto Alegre Vol. 24, Ed. 50, 2018. (Jan-Apr 2018): 377-448. Disponível em: <<https://search.proquest.com/openview/4981de96d48867a145ae6ab6bd737f21/1?pq-origsite=gscholar&cbl=2040949>>. Acesso em: 1º ago. 2018.

LOCKMANN, Kamila. **Ferramentas, procedimentos e posicionamentos: Uma tríade que constitui os caminhos investigativos**. In: SILVA, Gisele Ruiz e HENNING, Paula Corrêa (org.). **Pesquisas em Educação: experimentando outros modos investigativos**. Rio Grande: Editora da FURG, 2013.

\_\_\_\_\_. As práticas de inclusão por circulação: formas de governar a população no espaço aberto. **Revista Cadernos de Educação** - Ufpel, Dossiê, 1(55), 19-36. 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/caduc/article/view/10416/6900>>. Acesso em: 30 de jun. de 2022.

\_\_\_\_\_. **Assistência Social, Educação e Governamentalidade Neoliberal**. Editora Appris: Curitiba, 2019.

\_\_\_\_\_. A reconfiguração do imperativo da inclusão. **Pedagogia y Saberes**. Universidad Pedagógica Nacional Facultad de Educación: Bogotá-Colômbia. 52, 2020, p. 67-75. Disponível em: <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0121-24942020000100067&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0121-24942020000100067&script=sci_abstract&tlng=pt)>. Acesso em: 17 de jun. de 2022.

\_\_\_\_\_. Governamentalidade neoliberal fascista e o direito à educação. **Revista Práxis educativa**: UEPG, 2020a. Disponível em: <<https://revistas2.uepg.br/index.php/praxis-educativa/article/view/15408>>. Acesso em: 5 dez. 2020.

\_\_\_\_\_. **Processos de In/Exclusão na contemporaneidade**. In: **I Ciclo de Palestras em Inclusão escolar do GEPEI/UFGRD**. Live do Canal GEPEI UFGRD. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yVnbnmzXxC4&t=1001s>>. Acesso em: 30 de jul. de 2022.

\_\_\_\_\_. A erosão da democracia e a emergência de uma formação neofascista no Brasil contemporâneo. In: RIBEIRO, Paula Regina Costa; MAGALHÃES, Joanalira Corpes; BOER, Raphael Albuquerque de. (Org.). **(Re)existir, (re)inventar, pesquisar: entrelaçamentos de corpos, gêneros e sexualidades**. 1ed. Rio Grande: FURG, 2022, v. 1, p. 204-230. Disponível em: <<http://repositorio.furg.br/handle/1/10390>>. Acesso em: 18 de jul. de 2022.

LÓPEZ, Maximiliano Valerio. O Conceito de Experiência em Michel Foucault. **Revista Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v.19, n2, p.42-55, jul./dez. 2011. Disponível em: <<https://online.unisc.br/seer/index.php/reflex/article/view/2367>>. Acesso em: 15 ago. 2022.

LUGONES, María. **Colonialidade e gênero**. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. 1. ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MALCHER, Farah de Souza; DELUCHEY, Jean-François Yves. Da noção liberal de pessoa à refundação da cidadania universal: provocações para pensar os sujeitos e sua emancipação pelos direitos humanos. **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais**, 18(2), 179-204. 2018. Disponível em: <<https://sisbib.emnuvens.com.br/direitosegarantias/article/view/979/pdf1>>. Acesso em: 20 ago. 2022.

MARTINS, Bárbara; FERREIRA, Virgínia. Potencial das entrevistas narrativas no estudo de experiências traumáticas a partir das narrativas de mulheres vítimas de violência nas relações de intimidade. **Investigação Qualitativa em Ciências Sociais**. 2016. Disponível em: <<https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2016/article/view/1007>>. Acesso em: 18 mai. 2020.

MARTINS, César Augusto Avila; RENNERT, Marco Antônio Gama. Industrialização de pescado no município do Rio Grande: da gênese ao final do século XX. **Geosul**, Florianópolis, v. 29, n. 58, p 29-72, jul./dez, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/article/view/37507>>. Acesso em: 31 mai. 2021.

MELO, Clarissa Rocha de; ANTUNES, Eunice Kerexu Yxapyry. **Ser mulher e acadêmica Guarani: corporalidade e espaços de circulação**. In. **Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

MELLO, Cecília; AMORIM, Flávia Silva Pinto; ABOUD, Marcella Halah Martins. 2021 termina sem avanço no combate à violência sexual contra indígenas. **Migalhas**. Disponível em: <https://www.migalhas.com.br/depeso/357481/2021-termina-sem-avanco-no-combate-a-violencia-sexual-contraindigenas><https://www.migalhas.com.br/depeso/357481/2021-termina-sem-avanco-no-combate-a-violencia-sexual-contraindigenas>>. Acesso em: 29 jun 2022.

MELLO, Dilma; MURPHY, Shaun; CLANDININ, D. Jean. Introduzindo a investigação narrativa nos contextos de nossas vidas: uma conversa sobre nosso trabalho como investigadores narrativos. **Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica**, Salvador, v. 01, n. 03, p. 565-583, set/dez. 2016.

MENDONÇA, Erica da Silva; ARANHA, Maria Lúcia Machado. Política de cotas raciais: instrumento de promoção de equidade e justiça social. Em Pauta, Rio de Janeiro, n. 45, v. 18, p. 180-195, 2020. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaem-pauta/article/view/47226/31987>>. Acesso em: 5 jan. 2021.

MIOTTO, Tiago. Cerca de 1200 estudantes não serão contemplados pelo Programa Bolsa Permanência devido aos cortes de recursos. **Conselho Indigenista Missionário**. 2019. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2019/06/apos-mobilizacao-mec-garante-4-mil-bolsas-permanencia-estudantes-indigenas-quilombolas/>>. Acesso em: 10 dez. 2020.

MOEHLECKE, Sabrina. Ação afirmativa: história e debates no Brasil. **Cadernos de Pesquisa**. São Paulo, n. 117, p. 197-217, nov. 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cp/n117/15559.pdf>>. Acesso em: 1º mai. 2017.

MORAES, Edvaldo T.; CORDEIRO, Maria José de J. A. A repetência de negros e indígenas cotistas nos cursos de letras da UEMS no período letivo de 2004 a 2007. **Rede ação afirmativa**. 2009. Disponível em: <[http://www.redeacaoafirmativa.ceao.ufba.br/uploads/uems\\_artigo\\_2009\\_ETMoraes\\_MJdeJACordeiro.pdf](http://www.redeacaoafirmativa.ceao.ufba.br/uploads/uems_artigo_2009_ETMoraes_MJdeJACordeiro.pdf)>. Acesso em: abr. 2017.

MOURA, Jónata Ferreira de; NACARATO, Adair Mendes. A entrevista narrativa: dispositivo de produção e análise de dados sobre trajetórias de professoras. **Cadernos de Pesquisa**, São

Luís, v. 24, n. 1, jan./abr. 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.18764/21782229.-v24n1p15-30>>. Acesso em: 18 mai. 2020.

MUYLAERT, Camila Junqueira; JR, Vicente Sarubbi; GALLO, Paulo Rogério; ROLIM NETO, Modesto Leite; REIS, Alberto Olavo Advincula. Entrevistas narrativas: um importante recurso em pesquisa qualitativa. **Rev. Esc. Enferm. USP**, 2014. Disponível em: <[https://www.scielo.br/pdf/reeusp/v48nspe2/pt\\_0080-6234-reeusp-48-nspe2-00184.pdf](https://www.scielo.br/pdf/reeusp/v48nspe2/pt_0080-6234-reeusp-48-nspe2-00184.pdf)>. Acesso em: 18 mai. 2020.

NEGRÃO, Telia. Audiência Pública ouviu meninas e mulheres sobre caso de adolescente indígena assassinada no RS. **Brasil de fato**, Porto Alegre, 20 de agosto de 2021. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2021/08/20/audiencia-publica-ouviu-meninas-e-mulheres-sobre-caso-de-adolescente-indigena-assassinada-no-rs>>. Acesso em: 29 jun. 2022.

OESTADOMA. Situação dos índios Ka'apor, no Maranhão, é citada em relatório. **OEstadoMA**. 20 de setembro de 2016. Disponível em: <<https://oestadoma.com/noticias/2016/09/20/situacao-dos-indios-kaapor-no-maranhao-e-citada-em-relatorio/>>. Acesso em: 12 mai. 2021.

OLIVEIRA, Anna Clara Viana de. **A identidade cigana na modernidade tardia: construções fragmentadas**. Dissertação (mestrado) – UnB, Instituto de Letras, Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, Programa de Pós-Graduação em Linguística, 2013. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/14470>>. Acesso em 24 jul. 2017.

OLIVEIRA, Katiany Jacinto de. **Políticas públicas para o enfrentamento da violência doméstica e familiar indígena na região de fronteira: efetivação dos direitos humanos das mulheres indígenas nas aldeias Bororó e Jaguapiru de Dourados/MS**. Dissertação (Mestrado em Fronteiras e Direitos Humanos) – Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados: UFGD, 2020. Disponível em: <<https://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/bitstream/prefix/3788/1/KatianyJacintodeOliveira.pdf>>. Acesso em: 29 jun 2022.

OLIVEIRA, Manoel. Necroterritories: territorialization and deterritorialization. **Margens - Revista Interdisciplinar**. Dossiê Margens, Poder e Insurgência na América Latina. VOL.15. N. 24. Jun 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/revistamargens/article/viewFile/10051/7565>>. Acesso em: 30 de jul. de 2022.

OLIVEN, Arabela Campos. Ações afirmativas, relações raciais e políticas de cotas nas universidades: uma comparação entre os Estados Unidos e o Brasil. **Revista Brasileira de Educação**, Porto Alegre, v. 30, n. 1, 2007. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.-br/ojs/index.php/faced/article/viewFile/539/375>>. Acesso em: 1º mai. 2017.

ONU Mulheres Brasil. Mulheres em espaços de poder: Maria Leonice Tupari, conectando mulheres indígenas e defendendo direitos humanos. **Organização das Nações Unidas – Mulheres - Brasil**. 12 de abril de 2021. Disponível em: <<https://www.onumulheres.org.br/noticias/mulheres-em-espacos-de-poder-maria-leonice>>

tupari-conectando-mulheres-indigenas-e-defendendo-direitos-humanos>. Acesso em: 29 jun 2022.

ONU Mulheres Brasil. Discurso da representante da ONU Mulheres Brasil, Anastasia Divinskaya, na audiência pública “Violações e violências contra as mulheres indígenas no Brasil”. **Organização das Nações Unidas – Mulheres - Brasil**. 17 de setembro de 2021. Disponível em: <<https://www.onumulheres.org.br/noticias/discurso-da-representante-da-onu-mulheres-brasil-anastasia-divinskaya-na-audiencia-publica-violacoes-e-violencias-contra-as-mulheres-indigenas-no-brasil/>>. Acesso em: 29 jun 2022.

ONU Mulheres Brasil. Pauta Nacional das Mulheres Indígenas. Mulheres Indígenas. **Organização das Nações Unidas – Mulheres - Brasil**. Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/mulheres-indigenas/>>. Acesso em: 28 jun. 2022.

ONU Mulheres Brasil. Voz das Mulheres Indígenas. Livreto. **Organização das Nações Unidas – Mulheres – Brasil**. Disponível em: <[http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2018/06/PT\\_Livreto\\_MulheresIndigenas\\_01.pdf](http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2018/06/PT_Livreto_MulheresIndigenas_01.pdf)>. Acesso em: 28 jun. 2022

ONU Mulheres Brasil. Voz das Mulheres Indígenas. Pauta Nacional das Mulheres Indígenas. **Organização das Nações Unidas – Mulheres - Brasil**. 2018. Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2018/06/PAUTA-Mulheres-indigenas-1.pdf>>. Acesso em: 28 jun. 2022.

PAGNI, Pedro Angelo. A emergência do discurso da inclusão escolar na biopolítica: uma problematização em busca de um olhar mais radical. **Revista Brasileira de Educação**, No. 22 (68), Jan-Mar 2017. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbedu/a/Xz7xfmmcwqXQqztR3Y65RRr/>>. Acesso em: 20 mai. 2022.

PASSARELLI, Beatriz; PATERNIANI, Stella. Quanta desigualdade a democracia aguenta e quanta igualdade o capitalismo tolera? **Instituto Tricontinental de Pesquisa Social**. 23 de outubro de 2019. Disponível em: <<https://thetricontinental.org/pt-pt/brasil/quanta-desigualdade-a-democracia-aguenta-e-quanta-igualdade-o-capitalismo-tolera/>>. Acesso em: 10 jul. 2022.

PEDROSA, Clara Cristina Cruz; MONT'AVÃO, Victória Diamantino Ferreira. Novas fronteiras no feminismo: o feminismo indígena. **Percurso - ANAIS DO VII CONBRADEC**, vol.01, n°.20, Curitiba, 2017. pp.75-81. Disponível em: <<http://revista.unicuritiba.edu.br/-index.php/percurso/article/view/2436>>. Acesso em: 12 mai. 2021.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros**. Seleção de textos e introdução Maria Stella Martins Bresciani; tradução Denise Bottmann. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/-5569693/mod\\_resource/content/1/PERROT%20Michelle.%20Os%20excluidos%20da%20hist%C3%B3ria.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/-5569693/mod_resource/content/1/PERROT%20Michelle.%20Os%20excluidos%20da%20hist%C3%B3ria.pdf)>. Acesso em: 28 jun. 2021.

PORANTIM. Relatório Violência Contra os Povos Indígenas traz o que o governo pretende esconder. **Porantim** – em defesa da causa indígena. Ano XLI, Nº 429, Brasília-DF, outubro

2020. Disponível em: <[https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2021/01/Porantim-429\\_Outubro-2020.pdf](https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2021/01/Porantim-429_Outubro-2020.pdf)>. Acesso em: 5 jan. 2021.

RACHID, Laura. Conheça a luta de seis mulheres indígenas inspiradoras. **Educação, Notícias, Olhar Pedagógico**, 8 de março de 2020. Disponível em: <<https://revistaeducacao.com.br/2020/03/08/mulheres-indigenas-inspiradoras/>>. Acesso em: 5 jun. 2021.

RAGO, Margareth. O feminismo acolhe Foucault. **Labrys Estudos Feministas**, jul-dez. 2014. Disponível em: <https://www.labrys.net.br/labrys26/foucault/margaok.htm>>. Acesso em: 15 mai. 2021.

RAMKRAPES, Carolina Melania. **Histórias do Movimento Feminista no Ceará: Célia Zanetti, Rosa da Fonseca e Maria Luiza Fontenele**. Universidade Estadual de Campinas (Dissertação), 2017. Disponível em: <[http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/330-794/1/Ramkrapes\\_CarolinaMelania\\_M.pdf](http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/330-794/1/Ramkrapes_CarolinaMelania_M.pdf)>. Acesso em: 15 mai. 2021.

RANGEL, Lucia Helena e LIEBGOTT, Roberto Antonio. **Bolsonaro estruturou um governo de depredadores e destruidores de vidas**. In: **Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2019**. Conselho Indigenista Missionário. 2019. Disponível em: <<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/10/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2019-cimi.pdf>>. Acesso em: 5 jan. 2021.

REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. Tradução Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlo Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

RIBEIRO, Paula Regina Costa; ÁVILA, Dárcia Amaro. **Sujeitos, histórias, experiências, trajetórias... A narrativa como Metodologia na pesquisa educacional**. In: SILVA, Gisele Ruiz e HENNING, Paula Corrêa (org.). **Pesquisas em Educação: experimentando outros modos investigativos**. Rio Grande: Editora da FURG, 2013.

ROSA, Ana Beatriz. Por que a violência contra mulheres indígenas é tão difícil de ser combatida no Brasil. **Instituto Humanitas Unisinos - IHU**. 26 de novembro de 2016. Disponível em: <<https://ihu.unisinos.br/78-noticias/562856-por-que-a-violencia-contra-mulheres-indigenas-e-tao-dificil-de-ser-combatida-no-brasil>>. Acesso em: 28 jun. 2022.

SAMPAIO, Paula Faustino. **Por uma história descolonial das mulheres indígenas**. In: GUTIÉRREZ, Natividad; TEDESCHI, Losandro Antonio. **Fronteras de género, subjetividades e interculturalidad**. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidade Federal da Grande Dourados. Ciudad de México, 2020. Disponível em: <[http://ru.iis.sociales.unam.mx/bitstream/IIS/5797/2/fronteras\\_de\\_genero.pdf](http://ru.iis.sociales.unam.mx/bitstream/IIS/5797/2/fronteras_de_genero.pdf)>. Acesso em 20 jul. 2022.

SANTOS, Augusto Ventura dos. **Políticas afirmativas no ensino superior: estudo etnográfico de experiências indígenas em universidades do Mato Grosso do Sul (Terena e Kaiowá-Guarani)**. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Disponível em: <[https://www.academia.edu/16961130/GEA\\_Rede\\_de\\_Saberes\\_Politicadas\\_de\\_Acao\\_Afirmativa?email\\_work\\_card=view-paper](https://www.academia.edu/16961130/GEA_Rede_de_Saberes_Politicadas_de_Acao_Afirmativa?email_work_card=view-paper)>. Acesso em: 5 jun. 2021.

SANTOS, Maylana E. P. dos; SANTOS, Clarice Almeida dos; RIBEIRO, Joyce O.S. Colonialidade de Gênero, Resistência e Feminismo Decolonial. In: RIBEIRO, Joyce O. S. et al (orgs.). **Educação e Compromisso Social. Anais do IV Encontro do Estudantes de Pedagogia**. Abaetetuba: Ed. Universitária, Campus de Abaetetuba, 2019. Disponível em: <<https://www.cubt.ufpa.br/publicacoes/eventos/Ebook%204%20Eped.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2022.

SCOTT, Joan W. A Invisibilidade da Experiência. **Proj. História**, São Paulo, (16), fev. 1998. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11183/8194>>. Acesso em: 15 ago. 2022.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos ces**, 18, Dezembro de 2012 - Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical, 106-131.

SILVA, Luzia Bernardes da; PREUSSLER, Gustavo de Souza. Necropolítica: Biopoder, Soberania, Estado de Exceção, Política da Morte. **Prim@ Facie**, vol. 18, número 372019. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/index.php/primafacie/article/view/41651/22587>>. Acesso em: 10 de jul. de 2022.

SILVEIRA, Rosa Maria Hessel. A entrevista na pesquisa em educação – uma arena de significados. In: COSTA, Marisa Vorraber. **Caminhos Investigativos II: outros modos de pensar e fazer pesquisa em educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p.119-142.

SIMÕES, Rodrigo. Participação indígena no Ensino Superior aumenta mais de 500% em seis anos; mulheres são a maioria. **Quero bolsa**, 2019 Disponível em: <<https://querobolsa.com.-br/revista/participacao-indigena-no-ensino-superior-aumenta-mais-de-500-em-seis-anos-mulheres-sao-a-maioria>>. Acesso em: 21 mai. 2020.

SOUZA, Celina. **Políticas Públicas: uma revisão da literatura Sociologias**. Porto Alegre, ano 8, nº 16, 2006.

TOZZE, Humberto. "Invisíveis aos olhos", feminicídios de indígenas escancaram Brasil negligente. **Marie Claire**, Mulheres do Mundo. 30 de agosto de 2021. Disponível em: <<https://revistamarieclaire.globo.com/Mulheres-do-Mundo/noticia/2021/08/invisivel-aos-olhos-femicidios-de-indigenas-escancaram-um-brasil-negligente.html>>. Acesso em: 3 jul. 2022.

VEIGA-NETO, Alfredo. Teoria e método em Michel Foucault: (im)possibilidades. **Cadernos de Educação**. FaE/PPGE/UFPel. Pelotas, [34]: 83-94, Set/Dez, 2009. Disponível em: <<https://periodicos.-ufpel.edu.br/ojs2/index.php/caduc/article/view/1635/1518>>. Acesso em: 3 nov. 2020.

\_\_\_\_\_. Gubernamentalidad y educación. **Revista Colombiana de Educación**. N. 65. Bogotá, Colombia, 2013. Disponível em: <<http://repositorio.minedu.gob.pe/bitstream/handle/123456789/3346/Gubernamentalidad%20y%20educaci%C3%B3n.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 15 jun. 2019.

\_\_\_\_\_. Gubernamentalidad neoliberal: implicaciones para la educación. *In*: NOGUERA-RAMÍREZ, Carlos Ernesto (org.) **Alfredo Veiga-Neto y los estudios foucaultianos em educación**. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2018.

VERDUM, Ricardo (Org.). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: Inesc, 2008. Disponível em: <[http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/-mulheres\\_indigenas\\_direitos\\_pol\\_publicas.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/-mulheres_indigenas_direitos_pol_publicas.pdf)>. Acesso em: 12 mai. 2021.

VOZ das Mulheres Indígenas. Iniciativa. **Voz das Mulheres Indígenas**. Disponível em: <[https://www.vozdasmulheresindigenas.org.br/a\\_iniciativa.php](https://www.vozdasmulheresindigenas.org.br/a_iniciativa.php)>. Acesso em: 28 jun. 2022.

WATSON, Fiona. Bolsonaro: 100 dias de guerra contra os povos indígenas. **El País**. 16 de abril de 2019. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/11/politica/1554-971346\\_439815.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/11/politica/1554-971346_439815.html)>. Acesso em: 10 jan. 2021.

ZARPELON, Cecília. Povos indígenas têm sistema próprio nas aldeias para punir criminosos. **Jornal Plural Curitiba**, 17 de outubro de 2022. Disponível em: <<https://www.plural.jor.br/noticias/vizinhanca/povos-indigenas-tem-um-sistema-proprio-dentro-das-aldeias-para-punir-crimes/>>. Acesso em: 27 out. 2022.

## APÊNDICE 1 – CONVITE

### CONVITE

Alunas indígenas da FURG!

Convido vocês a dividirem comigo suas experiências enquanto *mulheres indígenas universitárias*, pensando nas dificuldades e conflitos que cercam vocês, desde suas comunidades até a vivência universitária.

Trata-se de uma pesquisa de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências, aqui na FURG, que tem por objetivo compreender como se constitui enquanto sujeito a mulher indígena universitária.

Nossa conversa será por Skype, Google Meet, Zoom, chamada de vídeo por WhatsApp ou como vocês se sentirem confortáveis.

Desde já, agradeço a colaboração de todas!

Um abraço!

Karina Molina (53 991 508446/karinamolina@furg.br)



Outorga da primeira estudante indígena formada na FURG.

## APÊNDICE 2 – ROTEIRO DE ENTREVISTAS

1. Como era a sua vida antes estar na universidade? Relate um pouco sobre tua trajetória, tuas vivências como mulher na comunidade – infância, juventude, família, cultura, estudos, perspectivas.
2. Por que você se interessou em fazer um curso superior? Como foi a escolha do teu curso? Quais foram tuas motivações, influências, exemplos? Houve resistências ou incentivos para fazer uma faculdade?
3. Como vem sendo tua vivência dentro da universidade? Que experiências têm te marcado durante este período? Fale um pouco sobre colegas, indígenas e não indígenas, professores/as, amigades, as aulas.
4. O que você pensa sobre o sistema de cotas, as ações afirmativas. Esse sistema auxilia na entrada das mulheres indígenas na universidade?
5. Você já sofreu preconceito por ser mulher? E por ser mulher indígena? Dentro da sua comunidade e/ou na universidade?
6. O que você pensa a respeito do futuro? O que você pretende fazer daqui para frente?

APÊNDICE 3 – FOTOS APRESENTADAS DURANTE AS ENTREVISTAS



**FURG visita comunidades indígenas (Fonte: página da FURG)**



**Candidatos indígenas realizam provas do Processo Seletivo (Fonte: Página da FURG)**



Reunião sobre o Processo Seletivo Específico para Ingresso de Estudantes Indígenas, na FUNAI, em Passo Fundo (Fonte: Página da FURG)



Estudantes da FURG participam do 3º Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas (Fonte: Página da FURG)



Acadêmicos celebram Abril Indígena na FURG (Fonte: página da FURG)



Atividade em comemoração ao Abril Indígena (Fonte: página da FURG)



Espaço dos indígenas no ensino superior é luta histórica (Fonte: Beta)



Indígenas debatem com FUNAI e FURG o acesso e permanência de estudantes na universidade (Fonte: Bússola Cultural)



1ª mulher indígena doutora em Antropologia pela UnB (Fonte: Razões para acreditar)



Segunda indígena formada da FURG (Fonte: página da FURG)

## APÊNDICE 4 – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidada a participar da pesquisa “Mulheres indígenas universitárias: problematizando ações afirmativas”, da estudante Karina da Silva Molina, do curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências, da Universidade Federal do Rio Grande – FURG, pesquisadora responsável deste estudo.

**1. Título do projeto:** Mulheres indígenas universitárias: problematizando ações afirmativas.

**2. Tipo de estudo e objetivos:** pretendemos desenvolver uma pesquisa qualitativa, que envolve a produção de narrativas, as quais serão analisadas a partir das ferramentas do filósofo Michel Foucault. Os objetivos desta pesquisa consistem em: conhecer as trajetórias das alunas indígenas da FURG, desde a sua vivência nas comunidades indígenas até sua chegada e permanência na universidade; identificar situações de desigualdades, conflitos, dificuldades na conciliação da vida na universidade e na comunidade indígena.

**3. Descrição dos procedimentos que serão realizados:** esta pesquisa busca ouvir o que você tem a dizer, enquanto acadêmica indígena matriculada em um dos cursos de graduação da Universidade Federal do Rio Grande – FURG. As 18 acadêmicas indígenas matriculadas na FURG, neste primeiro semestre de 2020, serão convidadas a participar da pesquisa, após a aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa da FURG (CEP-FURG), iniciando-se a produção de dados desta pesquisa. Destacamos que sua participação é voluntária, podendo recusar-se a responder qualquer pergunta. O instrumento de produção escolhido na presente proposta de tese foi a entrevista narrativa, cujo roteiro foi produzido pela pesquisadora, com orientação da principal investigadora. As entrevistas serão realizadas, presencialmente, em sala reservada, para garantir a sua privacidade, ou virtualmente, por meio de aplicações de videoconferência, como *Skype*, *Google hangout*, *WhatsApp*. As participantes terão cerca de 1 hora para responder as perguntas. Pretendemos gravar e transcrever as entrevistas, buscando uma melhor compreensão e registro das narrativas, destacando-se que a gravação será utilizada apenas com o intuito de facilitar a transcrição, garantindo-se a sua privacidade.

**4. Descrição dos riscos esperados:** acreditamos que esta pesquisa não oferece riscos éticos, porém, por se tratar de uma pesquisa envolvendo seres humanos, devemos atentar a possíveis

riscos, envolvendo abalos e/ou desconfortos emocionais, psíquicos, sociais, culturais, advindos das perguntas feitas durante as entrevistas, sobre sua vida e/ou sobre temas que podem relembrar traumas do passado, como as diferenças culturais que permeiam sua trajetória, desde sua comunidade indígena até a academia. Nesse sentido, assistência integral e gratuita está garantida a você, em caso de algum evento adverso relacionado à pesquisa, bem como sua interrupção imediata, diante de tal situação.

**5. Descrição dos benefícios esperados:** esta pesquisa oferecerá benefícios à comunidade acadêmica e científica, considerando que seus resultados serão tornados públicos, seja por meio de artigos publicados em periódicos científicos, seja por meio da produção da tese, que ficará disponível em bancos de dados. Isso trará conhecimento e visibilidade às trajetórias e as experiências vivenciadas por você e pelas demais acadêmicas indígenas, que compartilharão suas histórias de vida. Ainda, esta pesquisa tem potencial para contribuir com o desenvolvimento institucional, envolvendo a inserção indígena na FURG, bem como para colaborar com a produção teórica acerca da temática das políticas públicas educacionais, envolvendo a presença indígena na universidade, reiterando e incentivando a propulsão de debates e pesquisas sobre questões de raça e gênero, especialmente neste momento político crítico que estamos vivendo.

**6. Garantia de acesso:** em qualquer etapa do estudo, você terá acesso às profissionais responsáveis pela pesquisa para esclarecimento de eventuais dúvidas. A principal investigadora é a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Paula Regina Costa Ribeiro, que pode ser encontrada no telefone (53) 99976-6858 e e-mail [pribeiro.furg@gmail.com](mailto:pribeiro.furg@gmail.com). Se você tiver alguma consideração ou dúvida sobre a pesquisa, entrar em contato com a pesquisadora responsável por este estudo, que pode ser contatada pelo telefone (53) 9150-8446 e e-mail [karinamolina@furg.br](mailto:karinamolina@furg.br). Ainda, em caso de necessidade, você pode contatar o Comitê de Ética em Pesquisa da FURG (CEP-FURG), órgão colegiado, de natureza consultiva, deliberativa, educativa e multidisciplinar, vinculado à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (PROPESP), da Universidade Federal do Rio Grande – FURG, que validou esta pesquisa. O CEP-FURG tem por finalidade defender os interesses dos participantes da pesquisa, em sua integridade e dignidade, contribuindo para o desenvolvimento de pesquisas dentro dos padrões éticos consensualmente aceitos e legalmente preconizados, baseados nos princípios, universalmente aceitos, de autonomia, beneficência, não maleficência,

justiça e equidade<sup>88</sup>. Toda pesquisa envolvendo seres humanos deve ser submetida a uma reflexão ética, no sentido de assegurar o respeito pela identidade, integridade e dignidade da pessoa humana e a prática da solidariedade e da justiça social, de modo que a análise da validade ética das pesquisas se concretiza nos Comitês de Ética em Pesquisa das instituições, não configurando como mera instância burocrática, mas um espaço de reflexão e monitoração de condutas éticas, de explicitação de conflitos e de desenvolvimento da competência ética da sociedade<sup>89</sup>. O CEP-FURG encontra-se sediado no segundo andar do Prédio das Pró-Reitorias, na Av. Itália, Km 8, Câmpus Carreiros, fone: (53) 3237-3013, e-mail: [cep@furg.br](mailto:cep@furg.br). Além disso, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), diretamente ligada ao Conselho Nacional de Saúde (CNS), tem atribuição principal de avaliação dos aspectos éticos das pesquisas que envolvem seres humanos no Brasil, elaborando e atualizando as diretrizes e normas para a proteção dos participantes de pesquisa. Também coordena a rede de Comitês de Ética em Pesquisa (CEP) das instituições – Sistema CEP/Conep. Ainda, cabe à Conep avaliar eticamente e acompanhar os protocolos de pesquisa em áreas temáticas especiais como genética e reprodução humana, novos equipamentos, dispositivos para a saúde, novos procedimentos, população indígena, projetos ligados à biossegurança, dentre outros.<sup>90</sup> Pode ser contatada pelo endereço SRTVN - Via W 5 Norte - Edifício PO700 - Quadra 701, Lote D - 3º andar - Asa Norte, CEP 70750 -521, Brasília (DF); Telefone: (61) 3315-5877. Seu horário de atendimento é das 08h às 18h.

**7. Retirada de consentimento:** você poderá retirar sua autorização a qualquer momento e deixar de participar do estudo, sem qualquer prejuízo.

**8. Direito de confidencialidade:** As informações obtidas nesta pesquisa serão analisadas em conjunto pela pesquisadora responsável, Karina da Silva Molina, e pela principal investigadora e orientadora, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Paula Regina Costa Ribeiro, não sendo divulgada a sua identificação, se assim não autorizar. A guarda de todos os materiais (impressos e digitais) gerados por esta pesquisa será de responsabilidade das referidas pesquisadoras e serão armazenados em pasta e/ou computador institucional, na sala do Grupo de Pesquisa Sexualidade e Escola (GESE),

---

<sup>88</sup> Disponível em: <<https://propesp.furg.br/pt/comites/cep-furg>>. Acesso em 03 jun. 2020.

<sup>89</sup> Disponível em: <<https://cepas.furg.br/>>. Acesso em 03 jun. 2020.

<sup>90</sup> Disponível em: <<http://conselho.saude.gov.br/comissoes-cns/conep/>>. Acesso em 31 ago. 2020.

localizado no prédio do Centro de Estudos Ambientais, Ciências e Matemática (CEAMECIM), na Av. Itália, km 8, Campus Carreiros, pelo tempo de cinco anos.

**9. Despesas e compensações:** não há despesas pessoais para você em qualquer fase do estudo, tampouco compensação financeira relacionada à sua participação, de modo que caso haja qualquer despesa adicional, ela será de responsabilidade da pesquisadora.

**10. Compromisso da pesquisadora:** reforço o meu comprometimento em utilizar os dados gerados nesta pesquisa somente para utilização da mesma, conforme autorizado por você.

**11. Verificação do consentimento:** acredito ter sido suficientemente informada a respeito das informações que li ou que foram lidas para mim, na descrição do estudo “Mulheres indígenas universitárias: problematizando ações afirmativas”, bem como acerca de minha participação no mesmo. Ficaram claros para mim quais são os propósitos do estudo, os procedimentos a serem realizados, seus riscos, benefícios, garantias de confidencialidade e de esclarecimentos permanentes. Ficou claro também que minha participação é isenta de despesas. Assim, concordo, voluntariamente, em participar deste estudo, podendo retirar meu consentimento a qualquer momento, antes ou durante o mesmo, sem penalidades, prejuízo ou perda de qualquer benefício que possa ter adquirido.

Este documento será sempre apresentado em duas vias, uma para a pesquisadora e outra para a participante.

Nome da participante: \_\_\_\_\_

Assinatura da participante: \_\_\_\_\_

Nome da pesquisadora responsável: \_\_\_\_\_

Assinatura da pesquisadora responsável: \_\_\_\_\_

Contato da pesquisadora responsável: \_\_\_\_\_

APÊNDICE 5 – TABELA COM A SITUAÇÃO DOS/AS ESTUDANTES INDÍGENAS NA FURG

	<b>Ingresso</b>	<b>Nome do Curso</b>	<b>Sexo</b>	<b>Situação do Aluno</b>
1	2010/1	Enfermagem	F	Formada no 2.Sem. de 2016
2	2010/1	Medicina	M	Formado no 2.Sem. de 2019
3	2011/1	Direito Diurno	F	Desligada no 1.Sem. de 2018
4	2011/1	Enfermagem	F	Mudança Curso no 1.Sem. de 2015
5	2011/1	Medicina	M	Formado no 2.Sem. de 2019
6	2012/1	Enfermagem	M	Formado no 1.Sem. de 2019
7	2012/1	História Licenciatura	M	Abandono no 1.Sem. de 2012
8	2012/1	Medicina	M	Formado no 1.Sem. de 2021
9	2012/1	Psicologia	F	Formada no 2.Sem. de 2016
10	2013/1	Biologia Licenciatura	M	Abandono no 1.Sem. de 2014
11	2013/1	Direito Diurno	M	Desligado no 1.Sem. de 2014
12	2013/1	Educação Física	F	Formada no 2.Sem. de 2017
13	2013/1	Enfermagem	F	Desligada no 1.Sem. de 2015
14	2013/1	Engenharia Civil	M	Desligado no 1.Sem. de 2021
15	2013/1	Geografia Licenciatura	M	Abandono no 1.Sem. de 2014
16	2013/1	História Licenciatura	M	Desligado no 1.Sem. de 2014
17	2013/1	Medicina	F	Formada no 1.Sem. de 2021
18	2013/1	Pedagogia Diurno	F	Abandono no 1.Sem. de 2014
19	2013/1	Psicologia	F	Abandono no 1.Sem. de 2014
20	2014/1	Agroecologia-SLS	F	Abandono no 1.Sem. de 2015
21	2014/1	Direito Diurno	M	Matriculado no 1.Sem. de 2022
22	2014/1	Educação no Campo-SLS	M	Mudança Curso no 1.Sem. de 2018
23	2014/1	Educação Física	M	Formado no 1.Sem. de 2019
24	2014/1	Enfermagem	M	Desligado no 1.Sem. de 2015
25	2014/1	Engenharia Civil	M	Matriculado no 1.Sem. de 2022
26	2014/1	Gestão Ambiental-SLS	F	Mudança Curso no 2.Sem. de 2018
27	2014/1	História Licenciatura	F	Abandono no 2.Sem. de 2016
28	2014/1	Medicina	M	Matriculado no 1.Sem. de 2022
29	2014/1	Psicologia	F	Formada no 2.Sem. de 2018
30	2015/1	Direito Diurno	F	Formada no 2.Sem. de 2019
31	2015/1	Educação Física	M	Matriculado no 1.Sem. de 2022
32	2015/1	Enfermagem	F	Desligada no 1.Sem. de 2019
33	2015/1	Letras Português	F	Abandono no 1.Sem. de 2016
34	2015/1	Psicologia	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022

35	2016/1	Direito Diurno	F	Desligada no 1.Sem. de 2022
36	2016/1	Educação Física	M	Desligado no 1.Sem. de 2018
37	2016/1	Enfermagem	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022
38	2016/1	Engenharia Civil	M	Matriculado no 1.Sem. de 2022
39	2016/1	Engenharia Mecânica	M	Abandono no 1.Sem. de 2018
40	2016/1	Gestão Ambiental	M	Abandono no 1.Sem. de 2018
41	2016/1	Medicina	M	Matriculado no 1.Sem. de 2022
42	2016/1	Psicologia	M	Matriculado no 1.Sem. de 2022
43	2017/1	Agroecologia-SLS	M	Desligada no 1.Sem. de 2020
44	2017/1	Direito Diurno	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022
45	2017/1	Educação Física	F	Formada no 2.Sem. de 2021
46	2017/1	Enfermagem	F	Desligada no 1.Sem. de 2020
47	2017/1	Engenharia Civil	F	Desligada no 1.Sem. de 2019
48	2017/1	Medicina	M	Desligado no 1.Sem. de 2020
49	2017/1	Psicologia	F	Abandono no 1.Sem. de 2022
50	2018/1	Administração	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022
51	2018/1	Artes Visuais Licenciatura	M	Abandono no 1.Sem. de 2020
52	2018/1	Direito Diurno	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022
53	2018/1	Direito Noturno	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022
54	2018/1	Educação Física	F	Abandono no 2.Sem. de 2019
55	2018/1	Enfermagem	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022
56	2018/1	Engenharia Civil	M	Desligado no 1.Sem. de 2020
57	2018/1	Medicina	M	Matriculado no 1.Sem. de 2022
58	2018/1	Psicologia	M	Matriculado no 1.Sem. de 2022
59	2019/1	Administração	M	Matriculado no 1.Sem. de 2022
60	2019/1	Direito Diurno	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022
61	2019/1	Direito Noturno	M	Matriculado no 1.Sem. de 2022
62	2019/1	Educação Física	M	Desligado no 1.Sem. de 2022
63	2019/1	Enfermagem	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022
64	2019/1	Medicina	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022
65	2019/1	Psicologia	M	Abandono no 1.Sem. de 2020
66	2020/1	Administração	M	Matriculado no 1.Sem. de 2022
67	2020/1	Direito Diurno	M	Matriculado no 1.Sem. de 2022
68	2020/1	Direito Noturno	M	Matriculado no 1.Sem. de 2022
69	2020/1	Educação Física	M	Abandono no 1.Sem. de 2022
70	2020/1	Enfermagem	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022
71	2020/1	História Licenciatura	F	Abandono no 1.Sem. de 2021
72	2020/1	Medicina	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022

73	2020/1	Psicologia	F	Garantia de Vaga no 1.Sem. de 2022 <sup>91</sup>
74	2021/1	Administração	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022
75	2021/1	Direito Noturno	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022
76	2021/1	Educação Física	M	Matriculado no 1.Sem. de 2022
77	2021/1	Enfermagem	M	Desligado no 1.Sem. de 2021
78	2021/1	Engenharia de Alimentos	M	Desligado no 1.Sem. de 2021
79	2021/1	História Licenciatura	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022
80	2021/1	Medicina	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022
81	2021/1	Psicologia	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022
82	2022/1	Administração	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022
83	2022/1	Biologia Licenciatura	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022
84	2022/1	Direito Diurno	M	Matriculado no 1.Sem. de 2022
85	2022/1	Direito Diurno	F	Desligada no 1.Sem. de 2022
86	2022/1	Direito Diurno	F	Desligada no 1.Sem. de 2022
87	2022/1	Direito Noturno	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022
88	2022/1	Educação Física	M	Matriculado no 1.Sem. de 2022
89	2022/1	Enfermagem	M	Matriculado no 1.Sem. de 2022
90	2022/1	Gestão Ambiental	F	Desligada no 1.Sem. de 2022
91	2022/1	Gestão Ambiental	F	Desligada no 1.Sem. de 2022
92	2022/1	Medicina	M	Matriculado no 1.Sem. de 2022
93	2022/1	Psicologia	F	Matriculada no 1.Sem. de 2022

Fonte: Autoria própria.

<sup>91</sup> Já matriculada, conforme lista de alunas da PRAE, somando 22 alunas indígenas.