

A cosmopolítica nos movimentos estudantis indígenas: o Centro de Culturas Indígenas da UFSCar como manifestação da indiagem/indigeneidade

*Marcos José de Aquino Pereira*¹
*Jocimara Braz de Araújo Pataxó*²
Universidade Federal de São Carlos

Resumo: Este artigo foi escrito tendo como base resultados da pesquisa de doutorado intitulada “Processos Educativos do Centro de Culturas Indígenas: indiagem, acolhimento, desafio e conquista na Universidade Federal de São Carlos” desenvolvida com os(as) estudantes indígenas desse coletivo. Nosso objetivo é colocar em destaque alguns desvelamentos construídos ao longo da pesquisa que se referem aos aspectos cosmopolíticos do movimento indígena estudantil: os desafios da presença/ausência indígena na universidade e o seu papel formativo para o envolvimento deles(as) nas lutas nacionais dos povos indígenas e o desenvolvimento da categoria indiagem, que relacionamos ao conceito de indigeneidade.

Palavras-chave: movimento estudantil indígena; estudantes indígenas Universitários; indigeneidade.

¹ Doutor em Educação pela UFSCar, mestre em Educação pela UNISAL, bacharel e licenciado em Filosofia pela USJT, pesquisador do "Núcleo de Ação Libertadora Decolonial e Estudos de Indiagem Abiyala" (NALDEIA-UFSCar), atua na Secretaria da Educação do Estado de São Paulo.

² Mestranda em Ciência da Informação pela UFSCar, bacharel em Biblioteconomia pela UFSCar, liderança do Centro de Culturas Indígenas da UFSCar (CCI) e pesquisadora do "Núcleo de Ação Libertadora Decolonial e Estudos de Indiagem Abiyala" (NALDEIA-UFSCar), pertencente ao povo Pataxó.

Cosmopolitics in indigenous student movements: the UFSCar Center for Indigenous Cultures as a manifestation of indigagem/indigeneity

Abstract: This article was written based on the results of doctoral research entitled “Educational Processes at the Center for Indigenous Cultures: Being Indigenous, reception, challenge and conquest at the Federal University of São Carlos” developed with indigenous students from this collective. Our objective is to highlight some revelations constructed throughout the research that refer to the cosmopolitical aspects of the indigenous student movement: the challenges of indigenous presence/absence at the university and its formative role in their involvement in the national struggles of indigenous peoples and the development of the indigagem category, which we relate to the concept of indigeneity.

Keywords: indigenous student movement; indigenous university students; indigeneity.

Cosmopolítica en los movimientos estudiantiles indígenas: el Centro de Culturas Indígenas de la UFSCar como manifestación de indiagen/indigeneidad

Resumen: Este artículo fue escrito a partir de los resultados de la investigación doctoral titulada “Procesos Educativos en el Centro de Culturas Indígenas: indiagen, recepción, desafío y realización en la Universidad Federal de São Carlos” desarrollada con estudiantes indígenas de este colectivo. Nuestro objetivo es resaltar algunas revelaciones construidas a lo largo de la investigación que hacen referencia a los aspectos cosmopolíticos del movimiento estudiantil indígena: los desafíos de la presencia/ausencia indígena en la universidad y su papel formativo en su involucramiento en las luchas nacionales de los pueblos indígenas y el desarrollo de la categoría de indiagen, que relacionamos con el concepto de indigeneidad.

Palabras clave: movimiento estudiantil indígena; estudiantes universitarios indígenas; indigeneidad.

As reflexões deste artigo têm como base um recorte dos resultados da pesquisa de doutorado que originou-se de um encontro entre um pesquisador não indígena e estudantes indígenas da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), ocorrido na sala 9 do AT01, sede física do Centro de Culturas Indígenas (CCI), local simbólico de resistência da presença indígena, que em 2023 completa 15 anos nesta instituição de ensino superior, que tem no coletivo indígena um grupo de organização e mobilização para as suas lutas.

Nessa pesquisa realizada entre 2019 e 2022, buscamos desde o princípio garantir um caráter de construção conjunta, de produção coletiva e de metodologia participativa, tendo em mente a diversidade das pessoas envolvidas, representantes de 9 povos indígenas diferentes, de 9 cursos da graduação, do 1º ao 10º semestre, de idades entre 22 e 45 anos, pertencentes ao coletivo, temática desse estudo, que reunia em agosto de 2022, 343 estudantes indígenas com matrículas ativas na UFSCar³.

Esse expressivo número traz consigo uma diversidade de povos indígenas, tornando a UFSCar, atualmente, uma das universidades com a maior quantidade de etnias diferentes em seus *campi*, em que se considere que desde o ano de 2008, com a realização de seu primeiro Vestibular Indígena, estão ou estiveram nela representantes de mais de 46 povos originários (SILVA PANKARARU & SOUZA; PALOMINO, 2020), o que nos lembra a diversidade de povos indígenas existente no território denominado como brasileiro⁴, que se caracteriza por 305 povos, segundo o Instituto Socioambiental (ISA, 2021) que tem como base o Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) realizado em 2010.

A presença indígena na UFSCar tem sido manifestada de forma mais perceptível nas ações promovidas pelo movimento estudantil indígena configurado como coletivo, o CCI, criado a partir da articulação dos(as) estudantes indígenas através de sua luta e conquista do espaço físico para reuniões em 2013 (JODAS, 2019), que tem organizado e realizado palestras nas escolas públicas e privadas do município e da região, rodas de conversa e eventos no SESC São Carlos e no SESC Sorocaba, Cerimônias de Colação de Grau, organização e participação em eventos nacionais e internacionais, como a Semana do Estudante Indígena da UFSCar e o Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas (ENEI), que nasceu na UFSCar em 2013 e está em sua 10ª edição em 2023, já tendo acontecido, ano a ano, em todas as regiões do país.

Essa presença, tanto em quantidade de estudantes quanto nas ações por eles/as realizadas, estão acompanhadas por muitas ausências, situações essas que foram narradas pelos(as) estudantes indígenas nas rodas de conversa realizadas em nossa pesquisa, ausência de conhecimentos indígenas nos currículos, ausência de metodologias e avaliações adequadas às suas necessidades específicas, situações de preconceito e discriminação enfrentadas cotidianamente e tantas outras dificuldades que dificultam a sua permanência na universidade⁵, gerando o abandono e conseqüentemente produzindo novas ausências.

Sendo o objeto de nossa pesquisa conhecer e compreender as relações que se produzem no CCI entre seus/suas membros(as) e das relações destes(as) com os(as) não indígenas da universidade, no campus de São Carlos, tendo como foco

³ Obtivemos este dado através do Pró-Reitor de Assuntos Comunitários e Estudantis (ProACE), Djalma Ribeiro Junior, que gentilmente nos informou esse número referente à data-base de 03/08/2022, via e-mail, na mesma data.

⁴ Que já foi chamada de outros nomes antes da conquista europeia, como Pindorama, Terra das Palmeiras, no idioma tupi (PORTO-GONÇALVES, 2009).

⁵ Seguindo Silva e Silvério (2003: 43), usamos neste artigo a palavra universidade “para significar o sistema de ensino superior, compreendendo, pois, os estabelecimentos de ensino superior com sua função específica de ensino, ou de ensino, pesquisa e extensão integradamente”.

identificar os processos educativos que ali ocorrem, percebemos que as tramas que se entrelaçam para engendrar a realidade vivida pelos estudantes indígenas nas universidades brasileiras são as mesmas que atuam na vida dos povos originários e vêm sendo tecidas desde 1492, com o início da conquista, por parte dos europeus, do que depois se chamou de continente americano, que, se inicialmente teve como força motriz a colonização, que deu à Europa a centralidade do Sistema-Mundo no qual o continente americano se tornou periférico (DUSSEL, 2000), é através de seus frutos, a Colonialidade e a Modernidade, que esse processo se desenvolveu e se mantém

Em nossa pesquisa pudemos refletir sobre o papel dos movimentos indígenas históricos e seus desdobramentos como o movimento estudantil indígena, que ao interpelar a Colonialidade, em seus pressupostos de monocultura do saber eurocêntrico, da dominação pela força sobre o(a) mais fraco(a), da sujeição, invisibilização, exclusão e/ou extermínio do diferente, contribui enquanto espaço indígena intercultural e diverso, para o enfrentamento da interseccionalidade dela derivada ou a ela atrelada, como o racismo, o machismo e a LGBTfobia.

Para a escrita deste artigo, as categorias analíticas da indigeneidade e da cosmopolítica vêm nos auxiliar na compreensão sobre os movimentos indígenas que se organizaram nacionalmente a partir da década de 60 e se desenvolveram desde então em várias frentes que deram origem a novos grupos com pautas específicas como o movimento estudantil indígena do qual o coletivo Centro de Culturas Indígenas da UFSCar é exemplo.

Assim, decolonizar o próprio pesquisar se torna um desafio para aqueles(as) que pesquisam a partir do Sul Epistêmico (SANTOS, 2009) e que buscam em suas pesquisas, como foi o nosso caso, se colocar ao lado de pessoas e de grupos marginalizados, que assim o são muitas vezes por serem diferentes, diversos, que em sua organização em movimentos de resistência, como o movimento estudantil indígena, se tornam interpelantes e resistentes às visões e estruturas colonizadas que os tentam dominar, negar seus direitos, submeter à necrológica da Modernidade (DUSSEL, 2020), que valoriza a mercadoria e não a vida (KOPENAWA e ALBERT, 2015), contrapondo a isso a sua indigeneidade nas suas lutas na universidade e fora dela que assumem, a nosso ver, a forma de cosmopolítica.

Movimento estudantil indígena: interseccionalidade, indigeneidade e cosmopolítica

Nas universidades brasileiras, em 2019, segundo os Microdados do Censo da Educação Superior do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), estudavam 56.257 estudantes indígenas, sendo que 71,85% desse total estavam matriculados(as) em IES particulares e 28,15% em IES públicas, das quais 76% em universidades federais (INEP, 2019), representando 0,86% da totalidade de estudantes universitários, o que representou um crescimento de 775% em relação a 2010, quando eram 7.256 (INEP, 2010).

Esse avanço numérico, não deve atenuar os vários pontos críticos para reflexão sobre as presença e ausências de estudantes indígenas nas universidades, que se referem a muitos aspectos a serem considerados sobre pessoas pertencentes aos povos originários, como conhecimentos, visões de mundo e modos de ser-aomundo, próprios (KRENAK, 2019; MUNDURUKU, 2019), o fato de possuírem muitas vezes outras línguas como idioma materno, a circunstância de estarem longe de suas famílias e comunidades, e todos os desafios envolvidos em viver na

sociedade não indígena, como não encontrarem um ambiente e nem uma estrutura que reconheça essas singularidades e lhes dê acolhimento e apoio, enfrentando ainda situações discriminação e exclusão sistêmicas e de racismo em seus aspectos individual, institucional e estrutural (ALMEIDA, 2018; HUR, COUTO e NASCIMENTO, 2018).

Acrescente-se a isso as questões que envolvem os povos originários que vivem no que no chamado território brasileiro, que se referem a sua sobrevivência, ao seu direito à terra, ao seu modo de vida e a sua existência enquanto povos com liberdade de autodeterminação (KOPENAWA e ALBERT, 2015), já que:

A problemática indígena no Brasil teve início com a chegada dos portugueses em 1500 e a sucessiva política de desestruturação das tradicionais formas de organização dos povos originários, o que significou a imposição de novas regras para o funcionamento da vida comunitária e o extermínio de centenas de povos, línguas e conhecimentos, em nome da religião, da civilização e da unidade nacional. (KAYAPÓ e BRITO, 2015: 38-9)

Assim, podemos perceber que diversos âmbitos ou eixos de opressão atuam de forma sobreposta nas relações entre indígenas e a sociedade não indígena, o que não ocorre de maneira diferente com estudantes indígenas no ambiente universitário.

Segundo Crenshaw (2002), a associação desses sistemas múltiplos de subordinação tem sido descrita por variadas nomenclaturas: discriminação composta, cargas múltiplas, ou como dupla ou tripla discriminação. A autora propõe a perspectiva da interseccionalidade para a conceituação dessa realidade, a partir do desenvolvimento de suas pesquisas sobre as opressões que as mulheres sofrem simultaneamente e que abordadas separadamente encobrem seus efeitos, definição esta que:

busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (CRENSHAW, 2002: 177)

É necessário ressaltar que os efeitos causados pelas situações geradoras da interseccionalidade ultrapassam a somatória de atributos sociais desvantajosos de cada um separadamente, de forma que a composição das identidades e das relações de dominação exploração sobre um grupo marginalizado específico, estará no entrecruzamento da raça, gênero, classe social, geração e outros atributos (SAFFIOTI, 2004).

Sob um olhar decolonial, “a interseccionalidade exige orientação geopolítica” (AKOTIRENE, 2019: 21) já que as pessoas que estão sob os efeitos das opressões em seus diversos eixos “sofrem racismo e sexismo epistêmicos impostos pela geografia do saber do Norte Global” (AKOTIRENE, 2019: 21) demandando, em âmbito político, um enfrentamento ao “desempoderamento imposto ao Sul Global⁶,

⁶ Aqui trata-se do Sul Epistêmico, que não necessariamente se restringe ao Sul Geográfico, e sim àqueles povos, epistemologias e conhecimentos que estão na exterioridade do sistema-mundo eurocêntrico, como por exemplo os povos originários da hoje chamada América Latina, que ficam geograficamente ao Sul, mas também os povos originários da América do Norte, da África, da Oceania e da própria Europa, que tendo os seus conhecimentos subalternizados pela perspectiva homogeneizante da Colonialidade-Modernidade, estando fora dela, se tornam base para a sua interpelação e superação (DUSSEL, 2016).

prestando atenção à subordinação interseccional e às estratégias partidas da periferia para o centro” (AKOTIRENE, 2019: 42).

Uma estratégia que se apresenta como um horizonte possível é a organização de movimentos indígenas que lutam em diversas frentes, fruto da diversidade de demandas que os povos originários têm apresentado tanto na busca pela manutenção de suas formas de vida quanto nas relações com a sociedade não indígena, como o histórico Movimento Indígena Brasileiro e também os mais recentes como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, o Acampamento Terra Livre, o Voz das Mulheres Indígenas, o Movimento Nacional dos Estudantes Universitários Indígenas e Quilombolas e os numerosos coletivos indígenas, como o CCI.

Esses movimentos indígenas, ao interpelarem a sociedade não indígena, trazem consigo formas outras de organização política que se relacionam às suas epistemologias, às suas cosmologias e aos seus modos de vida e de interação entre si, com os demais seres vivos e a Terra Mãe, sendo um dos conceitos que emergem dessa organização e ação dos povos originários, de seu ser indígena, é a indigeneidade:

a indigeneidade dos Andes - e eu me arriscaria a dizer na América Latina — pode ser conceitualizada como uma formação complexa, uma articulação histórico-política de mais do que um, mas menos do que dois mundos sicionaturais. Como uma formação histórica, a indigeneidade andina não desapareceu nem no cristianismo, primeiro nem depois na cidadania (por meio da mestiçagem) [...] também não era impermeável a eles, uma vez que isso significaria ser impermeável à história. Nem indígena, nem mestiço; estamos falando de um agregado indígena-mestiço: menos do que dois, mas não a soma das suas partes (e portanto não um “terceiro” que resulta de uma mistura), e, de fato, tampouco somente um - menos ainda um puro. (CADENA, 2019: 16)

Cadena (2019) entende que a indigeneidade ao mesmo tempo faz parte da modernidade sendo, ainda assim, diferente dela, permitindo sua presença política ao mesmo tempo conectada “aos discursos historicamente formados através dos quais eles aparecem (classe, etnicidade e a atual contraposição ao neoliberalismo) e, ao mesmo tempo, excedendo-os” (CADENA, 2019: 16-17).

A indigeneidade não deve ser entendida como algo pré-existente e estático, mas como uma construção constante das complexas relações nas sociedades indígenas e destas com as não indígenas, os seus estados e governos em cada contexto específico (ANDÍA & ØDEGAARD, 2019: 21) na qual “múltiplos atores também utilizam a indigeneidade para promover suas próprias identidades étnicas e agendas políticas”⁷(HORST, 2019: XIII) trazendo elementos de suas cosmologias para o debate e a ação política, de forma que: “Quando movimentos indígenas invocam ‘cultura’, este conceito tem a capacidade de incluir a (o que chamamos) natureza também como seres que não são humanos e aos quais não são permitidos uma voz na linguagem política estabelecida” (CADENA, 2019: 19).

Diante disso, proposições como a cosmopolítica (STENGERS, 2010) apresentam possibilidades de aprofundamento na compreensão dessas perspectivas dos povos indígenas em seus entendimentos sobre as relações entre os seres e o Cosmos nas interações políticas, em que cosmopolítica seja entendida como um conceito “especulativo e seus efeitos afetarão, em primeiro lugar, a forma pela qual nos compreendemos e compreendemos os outros em contraste com nós mesmos”⁸ (STENGERS, 2010: 356) e o conceito cosmos corresponda:

⁷ Tradução nossa do original: “Multiple actors have also ‘performed’ indigeneity to promote their own ethnic and political agendas.”

⁸ Tradução nossa do original: “Cosmopolitics is, of course, a speculative concept, and its effects will first of all affect the way in which we understand our-selves and understand others in contrast to ourselves.”

a nenhuma condição, não estabelece nenhuma exigência. Isso cria a questão dos possíveis modos não hierárquicos de coexistência entre o conjunto de invenções da não equivalência, entre os divergentes valores e obrigações através das quais se afirmam as existências emaranhadas que o compõem⁹. (STENGERS, 2010: 359)

Assim, ao desacelerar a supremacia da razão ocidental (STENGERS, 2010) e considerar as “constelações de gente espalhada pela Terra com diferentes memórias de existência” (KRENAK, 2020: 31) e o transitar entre perspectivas se comunicando com diversas esferas da vida como fazem os xamãs dos povos indígenas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), sob uma abordagem de prática concreta (CADENA e LEGOAS, 2014: 7), a Cosmopolítica Indígena:

desafia o poder da política moderna a ignorar aqueles humanos e outros que não humanos que ela decide negar a existência. No entanto, e crucialmente importante, a Cosmopolítica indígena não substitui o poder com um poder diferente: ela simplesmente relava¹⁰ [sic] o cosmos – práticas desconhecidas na diferença que provocam – e com esta revelação, pode propor a necessidade da atenção para os excessos da política moderna e seu modo de representação.

Nesse âmbito da luta política, Munduruku (2012) acredita que um dos papéis desempenhados pelos movimentos indígenas brasileiros tem sido o seu caráter educativo, ao trazer seus conhecimentos e visões de mundo para o diálogo ocorrido entre as lideranças indígenas e os(as) intelectuais não indígenas, logo em seu início, na década de 1970, entre as próprias lideranças e participantes indígenas em seu segundo momento, de autodeterminação, na época contemporânea, e para a sociedade não indígena em todos os momentos, em que:

Talvez a maior contribuição que o Movimento Indígena ofereceu à sociedade brasileira foi o de revelar — e, portanto, denunciar — a existência da diversidade cultural e linguística. O que antes era visto apenas como uma presença genérica passou a ser encarado como um fato real, obrigando a política oficial a reconhecer os diferentes povos como experiências coletivas e como frontalmente diferentes da concepção de unidade nacional. (MUNDURUKU, 2012: 222)

Segundo Gersem Baniwa (2006: 57):

Os povos indígenas sempre resistiram a todo o processo de dominação, massacre e colonização europeia por meio de diferentes estratégias, desde a criação de federações e confederações de diversos povos para combaterem os invasores, até suicídios coletivos. A estratégia atual mais importante está centrada no fortalecimento e na consolidação do movimento indígena organizado.

Álvaro Tukano entende que o que depois se organizou como movimento social de resistência, e ficou conhecido como Movimento Indígena, já existia antes da chegada dos/as não indígenas, como afirma em entrevista concedida a Daniel Munduruku (2012: 221):

Respeitávamos os povos vizinhos, tínhamos a nossa história, fazíamos as festas, defendíamos nosso território. Isso foi muito bom. Mas, com a chegada do branco, mudaram os nossos costumes. Ele não foi capacitado a conviver com o meio ambiente e começou a devastar, fazendo tudo ao contrário. Começou a haver confrontos, aconteceram muitas guerras. Essas relações entre indígenas e não indígenas, no decorrer da história do território que hoje chamamos Brasil, se deram através de massacres, violências, escravização, guerras, genocídios.

Sobre os movimentos indígenas, Gersem Baniwa (2006: 59) explica que:

⁹ Tradução nossa do original: “no condition, establishes no requirement. It creates the question of possible nonhierarchical modes of coexistence among the ensemble of inventions of nonequivalence, among the diverging values and obligations through which the entangled existences that compose it are affirmed.”

¹⁰ Entendemos que aqui houve um erro de digitação no texto original e que a palavra correta seria “revela”.

Existem muitos movimentos indígenas, uma vez que cada aldeia, cada povo ou cada território indígena estabelece e desenvolve o seu movimento. Mas as lideranças indígenas brasileiras, de forma sábia, gostam de afirmar que existe sim um movimento indígena, aquele que busca articular todas as diferentes ações e estratégias dos povos indígenas, visando a uma luta articulada nacional ou regional que envolve os direitos e os interesses comuns diante de outros segmentos e interesses nacionais e regionais. Essa visão estratégica de articulação nacional não anula nem reduz as particularidades e a diversidade de realidades socioculturais dos povos e dos territórios indígenas; ao contrário, valoriza, visibiliza e fortalece a pluralidade étnica, na medida em que articula, de forma descentralizada, transparente, participativa e representativa os diferentes povos. No Brasil, existe de fato, desde a década de 1970, o que podemos chamar de movimento indígena brasileiro, ou seja, um esforço conjunto e articulado de lideranças, povos e organizações indígenas objetivando uma agenda comum de luta, como é a agenda pela terra, pela saúde, pela educação e por outros direitos.

No momento em que este artigo está sendo escrito é julgada pelo Supremo Tribunal Federal a constitucionalidade da tese do marco temporal para a demarcação de terras indígenas e tramita no Senado Federal o projeto de lei (PL) 2.903/2023, que antes de ser aprovado na Câmara dos Deputados era conhecido como PL 490/2007, que dentre outras medidas, impacta diretamente na demarcação de terras indígenas, inviabilizando-a.

Sobre a questão da demarcação, Darcy Ribeiro, em sua obra “O Brasil como problema”, lançada em 1995, nos alerta: É verdade que uns quantos povos indígenas, para nossa vergonha, ainda estão reclamando a propriedade dos territórios em que viveram desde sempre e o direito de continuarem vivendo dentro de sua própria cultura. Eles são tão poucos e o que pedem é tão insignificante, que a dignidade nacional não há de negar-lhes. Isso seria fatal, hoje, já não para o nosso destino, mas para a nossa honra (RIBEIRO, 1995: 12).

Manifestantes do movimento “Levante pela Terra”, com acampamento e ações realizadas entre 13 e 26 de junho de 2021, em Brasília, que protestavam pacificamente contra o PL 490/07, em frente ao Congresso Nacional, levando para o ato suas danças, seus rituais e seres-terra, encantados e espíritos da floresta (APIB, 2021) e foram reprimidos(as) pelas forças de segurança da Câmara, com uso de bombas de gás lacrimogêneo, spray de pimenta e balas de borracha (CORREIO DO BRASIL, 2021). Dentre os(as) manifestantes estavam estudantes indígenas, inclusive um membro do CCI, que também representavam pautas relacionadas ao corte de verbas para as universidades federais, que prejudicam a concessão de bolsas de estudo e auxílios, consequentemente impactando em sua permanência no ensino superior.

Nesse episódio podemos perceber uma intrínseca relação entre as lutas dos povos originários e as lutas dos/as estudantes indígenas, que entendemos estarem associadas historicamente, sendo as últimas, desdobramentos, consequências e manifestações das conquistas de direitos alcançadas pelas lutas anteriores, e ao mesmo tempo, parte da contínua tensão entre governos e agentes da sociedade não indígena de um lado, tentando retirar, reduzir ou desrespeitar tais direitos, e do outro os povos originários e seus movimentos organizados buscando resistir, garantindo os direitos já conquistados e lutando pela sua concretização, ampliação e por novos direitos. Segundo Eliana Potiguara (2018: 31):

O sistema político, que deveria garantir o direito territorial dos povos indígenas, a preservação cultural e sua dignidade, nada faz. Entra governo e sai governo e as terras indígenas não são priorizadas, tampouco os direitos constitucionais e imemoriais desses povos são considerados. Os povos, há séculos, sobrevivem em um clima constante de insegurança, não se sabendo se aquele local em que estão enterrados seus mortos será o território de seus filhos!

Ao considerar esses movimentos indígenas como articuladores de uma nova consciência étnica entre os indígenas e de aporte de conhecimentos e epistemologias diferentes para a sociedade não indígena, Munduruku entende “que houve modificações substanciais por conta do surgimento de entidades indígenas capazes de dar continuidade, sob novas configurações, aos princípios que motivaram o próprio movimento” (MUNDURUKU, 2012), entre os quais incluem-se os grupos e os coletivos de estudantes indígenas nas universidades, como parte dos movimentos indígenas contemporâneos. Ainda como afirma Munduruku (2012: 222):

é possível hoje verificar a existência não apenas de diversas entidades indígenas especializadas na defesa de temas específicos (educação, saúde, propriedade intelectual, tecnologia, cultura, entre outras), mas também a aprovação de leis que entendem que as sociedades indígenas estão presentes no contexto nacional para ficar e que, portanto, não se pode mais querer desqualificá-las, mas sim aceitá-las como sociedades diferenciadas e que podem contribuir para o processo histórico nacional.

Entendemos que as lutas mais recentes dos(as) estudantes indígenas, dentro das universidades, são parte das lutas históricas dos povos originários por seus direitos à vida, à terra e ao seus modos de ser no mundo, que se manifesta nos coletivos, grupos e movimentos estudantis indígenas, que se configuram como formas de resistência e de apoio mútuo, nas dificuldades e desafios que se apresentam para eles/as em seu cotidiano no âmbito universitário e fora dele, sendo sua atuação um profícuo meio de manifestação da presença indígena nesses espaços, trazendo as culturas dos seus diversos povos através de suas ações coletivas, protestos, reivindicações e eventos realizados.

Quando nos referimos a essa diversidade cultural indígena que adentra às universidades com os(as) estudantes indígenas e se torna mais visível nas ações de seus movimentos estudantis, estamos falando “de diversidade de civilizações autônomas e de culturas; de sistemas políticos, jurídicos, econômicos, enfim, de organizações sociais, econômicas e políticas construídas ao longo de milhares de anos” (BANIWA, 2006: 49) como também ocorre com as outras civilizações dos demais continentes. De forma que não faz sentido a visão eurocêntrica da Colonialidade-Modernidade que categoriza civilizações ou culturas como superiores ou inferiores, mas devem ser entendidas como “civilizações e culturas equivalentes, mas diferentes” (BANIWA, 2006: 49).

Assim, os movimentos indígenas, em que se inclua o estudantil, nos conclama a voltarmos o nosso olhar para o “Brasil indígena de grande e rica diversidade cultural, linguística e econômica que precisa ser conhecida, reconhecida, valorizada e promovida” (BANIWA, 2019: 17-18), refletindo sobre ações efetivas para que isso se torne realidade em diversos âmbitos, tendo como ponto de partida perspectivas de decolonização e de promoção da interculturalidade, em que lutemos pela criação, implantação e melhoria de políticas públicas nesse sentido, em diversos âmbitos, dos quais destacamos a educação superior.

Gersem Baniwa (2019) entende que “as políticas de inclusão precisam estar intrinsecamente associadas ao reconhecimento da diversidade e da diferença” (2019: 24) e que as instituições públicas governamentais do Estado Brasileiro têm muita dificuldade em lidar com “a grande diversidade étnico-cultural e linguística dos povos indígenas” (2019: 21), de forma que:

O que poderia representar riqueza, potencialidade e possibilidade de inovação político-administrativa, pedagógica, metodológica e epistemológica, a diversidade de línguas,

de saberes, de culturas e de tradições indígenas acaba se tornando justificativa para não se implementar políticas públicas e, quando se faz, é quase sempre na perspectiva de homogeneizar processos que inibem e inviabilizam os direitos específicos. (2019: 21)

Nesse mesmo sentido, “historicamente falando, a universidade tem dificuldades para lidar com a diversidade. As diferenças tornam-se problemas ao invés de oportunidades para produzir saberes em diferentes níveis de aprendizagem” (FERNANDES, 2012: 1), oportunidades essas, que sendo assumidas e aproveitadas, nos permitam entender como Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva e Valter Roberto Silvério (2003: 49) que ao tocar nessa “estrutura das desigualdades, objetivando promover equidade entre negros, índios, brancos e amarelos nos bancos universitários, reescreve-se a maneira de pensar, de produzir conhecimento, de ser universidade no Brasil” de forma a ir além de “meras medidas visando mover os ditos inferiores para uma pretensa melhor situação, tendo como modelo os que se classificam como superiores” (SILVA & SILVÉRIO, 2003: 49).

Na diversidade trazida pela presença indígena nas universidades, temos a oportunidade do compartilhamento desse conhecimento sob a perspectiva solidária, através dos(das) estudantes indígenas que: “por meio de suas reflexões, sobre seus modos próprios de conhecer, que são capazes de trazer à universidade novos conhecimentos, que são capazes de formular traduções sobre os seus modos de conhecer e transmiti-las ao meio acadêmico como seus ‘conhecimentos tradicionais’” (DAL’BÓ, 2010: 94).

Em encontro a essas nossas reflexões, Ariabo Kezo, estudante indígena do povo Balatiponé-Umutina, licenciado em letras pela UFSCar, em sua fala na Mesa Redonda intitulada “Povos Indígenas, Educação Superior & Ações Afirmativas: Discutindo Experiências”, da II SBPC Indígena, afirma que:

as ações afirmativas são mais do que uma medida provisória para eliminar a desigualdade, elas permitem que os estudantes indígenas mostrem na universidade a presença da diversidade cultural e epistemológica [...] elas são uma medida de autodeterminação, de trazer identidade étnica para a universidade, de trazer experiência, sem perder a essência, mas para somar [...] modificar a estrutura da universidade, a partir da nossa presença, das nossas reflexões. E estamos nos movimentando para isso. (DAL’BO, 2010: 155)

Compreendemos, assim como Corrêa e Gonçalves Junior (2020: 10) “que a resistência em forma de luta é a maneira de coexistir no mundo para os indígenas, que diante das agruras em conviver com a sociedade não indígena, resistem enquanto lutam e lutam enquanto resistem”, resistência essa que se fazendo como luta, vai muito além dela, expandindo os horizontes do ser indígena a cada conquista, já que, como nos ensina Krenak (2019: 32): “Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial”, de forma que os/as estudantes indígenas suspendem o céu dos horizontes das lutas históricas dos povos originários, em sua organização em movimentos indígenas estudantis, ao interpelarem as instituições universitárias com os seus cantos, danças, rituais, formas de ver e ser nos *campi* marcados pela presença indígena.

Essa suspensão do céu realizada por indígenas tem ampliado os horizontes em diversos âmbitos, como os da política, das ciências, da literatura, entre outros, com a inserção de outros conhecimentos e práticas ancestrais que se apresentam como alternativas para a lógica e a organização social não indígenas, com um re-

lacionamento mais harmonioso, respeitoso e equilibrado com os demais seres vivos e a Terra Mãe. Um exemplo disso são os debates sobre as perspectivas do Bem-Viver (MACAS, 2010; CHOQUEHUANCA, 2010).

Outro exemplo foi o convite feito por autoridades da Suíça, representantes de governos e de instituições globais como a Unesco, além de cientistas e ambientalistas para que xamãs do povo Kogi, das montanhas mais altas da Colômbia, fossem até Genebra para elaborar um diagnóstico da saúde territorial da região:

Conhecidos como guardiões da floresta, eles vão trabalhar para restabelecer o equilíbrio da bacia do rio Ródano, que liga Suíça e França, juntos a cientistas e ambientalistas locais, que esperam aprender como se preparar para crises ecológicas a partir do conhecimento e da espiritualidade dos indígenas [...].

O grupo Kogi chega em 25 de setembro com a missão de elaborar um diagnóstico da saúde territorial. Do lado europeu, os irmãos mais novos há meses se preparam para recebê-los. Nesse comitê de recepção, estão. Os xamãs permanecem até 18 de outubro entre Suíça e França. Ao longo das visitas, devem expor suas percepções, observações e advertências para os membros da equipe e autoridades. (BIANCARELLI, 2023: C9)

Para a pesquisadora Pauline Thiériot, que trabalha com os Kogi há alguns anos, as práticas espirituais e ritualísticas e as práticas de gestão do ambiente e de vida em harmonia com a natureza desse povo não estão separadas: “A espiritualidade kogi está intimamente ligada às questões ecológicas, e os lugares considerados sagrados são geralmente sítios de grande beleza natural” e ela “observa que os avanços científicos e tecnológicos não são suficientes para enfrentar os desafios atuais. “Os kogis e outros povos originários podem ser portadores de uma certa inovação para uma relação renovada com a terra e para a construção de modos de vida mais sustentáveis, cujo modelo de sociedade não se baseie na exaustão dos recursos e dos meios de vida” (BIANCARELLI, 2023: C9).

Diante do exposto, entendemos que a presença indígena tem se manifestado nas sociedades não indígenas em diversas formas de interação, seja através de grupos tradicionais e dos movimentos indígenas historicamente atuantes, seja nos novos movimentos indígenas, como o estudantil, que tem disseminado e promovido seus conhecimentos e epistemologias por meio do diálogo, do debate, da troca, das reivindicações, em diversos âmbitos, como o político e o científico.

Dessa forma os(as) estudantes indígenas, ao se organizarem em movimentos estudantis estão cada vez mais buscando caminhos para reconstruir as suas histórias, reafirmar as suas identidades e propagar novas visões que possam confrontar ideias enraizadas na sociedade brasileira desde a época da colonização e que precisam ser urgentemente combatidas e superadas, garantindo seus direitos e abrindo espaço para que se aprenda com os povos originários sobre as suas formas de relacionamento entre si, com os outros seres e com a Terra Mãe.

O pesquisar construído coletivamente: algumas considerações metodológicas

Nessa pesquisa, que envolveu 15 participantes-pesquisadores(as) indígenas dos povos Atikum, Baniwa, Baré, Kokama, Pankararu, Pataxó, Tariana, Tikuna e Tupinikim e 1 não indígena, e teve como objeto de estudo os processos educativos presentes em um coletivo formado por estudantes indígenas pertencentes a mais de 50 povos indígenas que já passaram pela UFSCar, mostrou-se fundamental que a metodologia escolhida promovesse a valorização dessa diversidade, de forma que a própria metodologia foi sendo construída ao longo da pesquisa.

Assim, fomos escolhendo e decidindo juntos/as todos os elementos do pesquisar, buscando sempre aproximar ao máximo daquilo que fosse a forma de pensar e de fazer dos(as) estudantes indígenas, do coletivo e de seus povos.

Por isso, escolhemos a pesquisa qualitativa participante, valorizando aspectos da oralidade, coletividade e participação presentes entre diversos povos indígenas; com uso de rodas de conversa que recordam as reuniões em círculo no centro das aldeias e as reuniões do CCI, entrevistas semiestruturadas que remetem as conversas ao pé do ouvido usadas para tratar de detalhes e a observação participante, que é uma das pedagogias indígenas de se ensinar e se aprender observando e fazendo junto com quem sabe; com análise de dados inspirada na fenomenologia do ir “às coisas mesmas” (GARNICA, 1997: 116) que remete à perspectiva dos povos originários de que a natureza “ensina a olharmos as coisas como elas são e não como gostaríamos que fossem” (MUNDURUKU, 2019: 36).

Também com o intuito de descolonizar metodologicamente a nossa pesquisa, buscamos uma metodologia indígena usada na escola indígena da aldeia Muã Mĩmãtxi, em Minas Gerais, o Tehêy, uma pescaria de conhecimentos, desenvolvida por Dona Liça Pataxó.

Tehêy é uma prática de pesca ancestral do povo Pataxó (BRAZ, 2019) que consiste no uso de uma rede, que após lançada é teheada de forma coletiva, em que se escolhem os peixes maiores enquanto os menores são devolvidos para serem pescados futuramente. Esse processo inspirou Dona Liça, em um “sonho acordada” (PATAXOOP, 2022) como ela mesma narra, a criar essa metodologia na qual se pescam os conhecimentos, os valores, os elementos culturais do povo Pataxó que se querem ensinar, selecionando-os e teheado-os em forma de desenhos que depois servem para conduzir a narrativa das histórias às crianças, que também vão acrescentando à pescaria os seus conhecimentos, suas experiências, seus questionamentos.

Em nossa pesquisa fomos teheado os conhecimentos que se desvelaram nas rodas de conversa, entrevistas e observações, selecionando aqueles consideramos significativos e representativos das vivências e visões dos(as) estudantes indígenas sobre o seu coletivo, enquanto prática social e o seu papel na presença indígena na universidade.

Agora, para este artigo procedemos da mesma forma, teheado alguns recortes desse material, de maneira mais específica os que se referem aos aspectos da indiagem presentes nas mediações do Centro de Culturas Indígenas nas relações entre estudantes indígenas de diferentes povos, desses(as) com os(as) não indígenas e com a instituição universitária. Também destacamos elementos que tratam da formação política e engajamento nas lutas na universidade e participação nas lutas nacionais dos movimentos indígenas que o coletivo promove junto aos(as) seus(suas) integrantes. Finalmente trazemos falas que remetem às dificuldades e desafios que ser indígena na universidade apresentam.

Após cada fala, entre parêntesis, indicamos se ela foi dita nas rodas de conversa (RC), entrevistas (E) ou Observações Participantes (OP), com a numeração correspondente, e o número da unidade de significado apresentada. Nas transcrições mantivemos as falas de maneira fidedigna a como foram ditas. Os nomes são fictícios para preservar o anonimato, sendo escolhidos pelos(as) participantes em idiomas indígenas.

O ser indígena na universidade que emerge das falas de estudantes indígenas

Uma das categorias que emergiram em nossa pesquisa foi a Indiagem, que apresenta o CCI como movimento de representatividade, como a materialização das lutas, formador de lideranças, ponte para as reivindicações, e marco da ancestralidade, da espiritualidade e do ser indígena na universidade e na sociedade não indígena;

Destacamos algumas falas manifestadas pelos(as) membros(as) do CCI nas rodas de conversa, entrevistas e observações, que remetem a essas percepções, como Kuweda que ao refletir sobre o papel do coletivo indígena, traz a palavra indiagem como forma de identidade: “a importância do CCI pra gente, e para mim realmente é uma rede de apoio muito importante, porque a maioria dos meus amigos, as pessoas que eu conheço, com quem convivo, são da indiagem, né. Então são estudantes, são pessoas a qual realmente eu me aproximo” (RC2, 39) e na fala de Kuweda: “o papel que indiagem tem pra gente, ela é muito importante porque se ela não fosse, muitos de nós não estaria hoje ocupando esse espaço” (RC2, 41).

Sobre a indiagem relacionada ao ser indígena temos a fala de Atere: “Nós indígenas, somos indígenas em qualquer lugar. E hoje tem essa questão, esse debate ainda” (RC1, 30) e também a fala de Pucreon que remete ao sentimento de parentesco entre indígenas de povos diferentes: “esse negócio de parente, ele remete muito, é tipo uma certa conexão quando essa ancestralidade, quando a gente começa a conversar, tenho essa relação. É como se a gente já se conhecesse antes, né? Já tivesse tido algum, sei lá, algum tipo de envolvimento” (E1, 8).

A indiagem também se relaciona às diversas formas de mobilizações, lutas, manifestações e ações coletivas realizadas através do CCI, em que, segundo Kandara: “o CCI hoje tem que lutar por muitas coisas. Para nosso fortalecimento dentro mesmo da universidade” (RC2, 32) e ao seu caráter aglutinador e representativo, como aponta Ybyrá: “E a representação do CCI pra mim é um coletivo, é uma representação, que vem mostrar pra universidade que a gente está ali. Que a gente não... não vai deixar eles tirar o nosso direito. A gente vai lutar para permanecer. A gente vai resistir” (RC3, 16a).

Esse representar e ser representado(a) pelo coletivo de forma conjunta é destacado por Atere, que afirma: “a gente vai tentar ajudar o povo né, o máximo que a gente pode, mas a gente não vai estar só como representante ali na frente, vamos lutar em conjunto né, com todos e vamos seguir como coletivo” (II, 16), como participação das lutas pela garantia de seus direitos tanto na universidade quanto fora dela, como fala Ybyrá:

Porque nós temos que representar, nós temos que manter contato, nós temos que lutar pelos teus nossos direitos, nós temos nossos representantes que estão lá em Brasília agora, né, lutando pela, para que não corte a nossa bolsa permanência. Então mesmo em pandemia a gente não parou, a gente tá aqui lutando sempre, resistindo para que a gente possa permanecer e que os próximos venham e tenham também espaço de fala, espaço de vivência e tenham assegurado também o seu direito. (RC3, 19)

E o movimento estudantil indígena, materializado no CCI é visto como meio para conscientização e introdução nessas lutas, como relata Watiká:

quando eu cheguei aqui, eu conheci a luta, né? Eu, eu conheci. Não tinha ideia dessa luta, da permanência, mas quando eu cheguei aqui eles explicaram para a gente, né, como que era. Que não era fácil, como que a gente sempre tinha que fazer reuniões, né? E como que a gente tinha que estar por dentro do que estava acontecendo na universidade, do que ia acontecer, das propostas. Pelo menos eu lembro, assim, que

nas reuniões que eu participei presencialmente, eles procuraram explicar para a gente, né? (E2, 15)

A relação entre os movimentos estudantis indígenas e as lutas históricas dos movimentos indígenas é apontada por Pucreon ao dizer que:

Dentro das... dentro das nossas perspectivas enquanto povos primários, a gente luta é pela nossa autonomia, nossa identidade e nossa inserção na sociedade para tirar aquele preconceito rasgado. Que temos da gente é para... para assim, a gente conseguir lutar pelo que, pelo fato que é nosso, sempre foi nosso, né? Nas universidades a gente luta pela permanência estudantil. Em Brasília, a gente, a gente está lutando. (E1, 23)

E na fala de Ybyrá:

A gente precisa ficar atento e não esquecer que a gente está aqui é para representar o nosso povo pra estudar e levar nossas lutas pra frente, porque não acaba depois que você saiu da aldeia. Aqui a luta ainda é maior. Então é preciso fortalecer o coletivo e a gente seguir em frente resistindo. (RC3, 22)

E de Atere:

A meu ver, ser estudante indígena é a continuação de batalhas, digamos assim, tanto fora quanto dentro da universidade, né. Porque a gente... é... seguindo esse caminho, vem tentando quebrar, ter aquela quebra de estereótipos que a sociedade coloca sobre o indígena. (RC2,11)

Essa relação apareceu também nos registros de diário de campo das observações participantes durante as reuniões do coletivo que trataram da ida de representantes do CCI, no Acampamento Terra Livre, em Brasília, em 2021, contra o PL 490/2007 e da sua participação na reunião com representantes do MEC sobre o que realizamos o seguinte registro na época: “Porauá narrou sobre a sua participação no Movimento Levante pela Vida, as reivindicações e a forma como foram recebidos pelas forças de segurança e tratou mais especificamente da reunião que os/as estudantes indígenas tiveram com o MEC” (O1, 1) e na II Marcha das Mulheres Indígenas, em que uma das pessoas participantes:

Trouxe algumas informações sobre a sua presença na manifestação em Brasília, indo com a comitiva de Pernambuco da II Marcha das Mulheres Indígenas, explicando como foi a organização, o dia a dia, a interação com indígenas de outras universidades, a participação nos atos e as ações das forças de segurança com repressão aos(as) manifestantes. (O2, 5)

E também na mobilização para “o envio e a estadia de representantes do CCI no 1º Fórum de Educação Superior Indígena e Quilombola, a ser realizado em Brasília, entre os dias 4 e 8 de outubro” (O2, 12) de 2022, narrativas e registros que mostram o engajamento do coletivo indígena na organização e nas lutas estudantis indígenas em âmbito nacional e nas lutas gerais dos povos originários.

Esse sentimento de representatividade que o coletivo produz vai sendo aprofundado e ampliado através da indiagem, conduzindo a um sentido de representação de si, de seu povo, de todos(as) os(as) indígenas que querem ser estudantes universitários(as), como encontramos na fala de Umá:

O CCI foi uma ponte pra eu começar a pensar, me ver como... a minha... a minha representatividade dentro do... da universidade né, que eu não represento só... só o Umá, eu represento o meu povo, eu represento todos os outros estudantes que pensam, do meu povo ou de outros parentes, que pensam ingressar. (RC3, 1)

e na fala de Pajé:

E com o CCI, o meu posicionamento político em relação até mesmo ao curso porque você vai, você, eu considero que todos os indígenas da UFSCar, que somam 273, que cada um é um representante indígena do seu povo, independente tem vários de um determinado povo, mas é aquele que está ali, ele como indivíduo ele representa, então eu considero ele um representante porque, quando, se ele estiver em algum local e ele for abordado ele vai informar pessoas é... explicar o que, como estão. Acho que é preciso a gente também entender que o CCI é um órgão importante. (III, 23)

A indiagem também se manifesta nos eventos promovidos pelo coletivo indígena, como apontado por Ybyrá: “a maior visibilidade que a gente tem é na Semana Indígena, né? Que muitos participam junto com a gente lá e que eles conhecem um pouquinho” (RC3, 40) e refletido por Watiká:

Uma vez, né, um dos estudantes disse assim: “Por mais difícil que seja, a gente não pode descartar a Semana Indígena. Por mais difícil que seja” E então eu vejo assim, que é uma estratégia da gente trazer à tona né, à tona, nossa... como é que fala? O ser indígena. A presença indígena dentro da universidade, né. Eu senti essa importância, né? Importância da Semana Indígena e eu vi assim, que muitos estudantes também. Eu vejo assim, que é o momento que nas palestras também a gente pode refletir, né, a gente como indígena, né. (E2, 20)

Pajé destaca o papel de ampliação e divulgação dos conhecimentos indígenas que a promoção desses eventos tem:

Hoje eu entendo que é fundamental a minha participação lá, tanto para a forma minha formação tanto para a formação dos... dos professores e dos colegas, que com começaram a reconhecer que os indígenas eles têm uma pluralidade e um contexto histórico que cada um vai trazer para dentro do curso. Então vai ampliar o conhecimento, tanto dos professores como dos alunos, que vão começar a ter conhecimento do indígena, principalmente quando a gente faz os nossos eventos como a Semana Indígena, porque a gente divulga nosso evento dentro do grupo da sala e até no próprio departamento. (RC2, 3)

Nesses eventos dos movimentos estudantis indígenas, como a Semana do Estudante Indígena (SEI), que em 2023 atingiu a sua 8ª edição, e no Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas (ENEI), que chegará neste mesmo ano a sua 10ª realização, além das palestras proferidas por pesquisadores(as) e lideranças(as) indígenas vemos, diversas práticas rituais, pintura corporal com grafismos, cantos e danças, manifestando identidades dos diversos indígenas, trazendo presentes sua ancestralidade, ligação com a Terra Mãe e espiritualidade, como registramos em nosso diário de campo quando participamos da reunião para organização da VII SEI:

Após deliberações chegamos a esta organização: Noite 1: Literatura indígena para decolonizar as letras (nome da noite ainda a definir). Abertura; Ritual; Mesa Redonda sobre Ritualidade Indígena; Palestra sobre Literatura Indígena. (Sugestões de palestrantes: Eri Manchineri e outros/as a serem definidos). (O1, 8)

Encontramos outras menções a esses elementos em falas como as de Watiká, em sua entrevista. Sobre ancestralidade ela disse:

quando eu penso na nossa ancestralidade, né, eu sinto assim, que já vai direto na minha alma, eu sinto que tá ligado ao nosso espírito mesmo, né, de onde vem, onde começou, né? [...] Como é que fala? Eu acho que é como se fosse uma linhagem assim, eu pelo menos, eu posso dizer que é como eu sinto, né, no meu espírito assim, né? Eu posso dizer assim que é como se eu agora estivesse representando o meu primeiro

povo, o povo que sempre esteve vivo, que sempre que... o primeiro que começou. [...] Então a gente tem uma mitologia histórica, né, que eles contam sobre a origem, né, dos povos. Do meu povo, que diz que que a gente surgiu do sangue do trovão. (E2, 24)

Ela relacionou essa ancestralidade as aprendizagens feitas com a avó sobre outras visões que os povos indígenas têm de ligação com a Terra Mãe:

Então, essa ligação eu comecei de ver com a minha avó, com os meus avós, né? Eu lembro, eu lembro assim, que desde pequena, né, desde criança eu lembro que a minha avó, ela foi, ela era muito ligada à natureza. Ela, principalmente a minha avó, minha avó Leopoldina, o nome dela em português. Ela cuidava, ela tinha uma dedicação, assim, ela tinha um cuidado assim. Eu sentia isso, né? Eu sentia que ela amava. Era algo que ela zelava, então ela sempre advertia. Sempre advertia a gente, né? Os meus pais, toda... a gente que era mais próximo dela, sempre ela dizia... Ela... Ela conhecia muitas ervas medicinais. Acho que fala remédios caseiros mesmo, né? Então ela dizia sempre pra gente, plantar, pra a gente nunca... Quando a gente plantar uma árvore... quando a gente plantar uma fruta, na verdade, ela dizia pra gente sempre cuidar dos pequenos detalhes. [...] Quando eu vejo as notícias, assim, sobre o que está acontecendo, né, eu lembro que ela já dizia, né? Isso que tá acontecendo, ela dizia, né que se a gente não cuidar, a gente mesmo está acabando com o mundo que nos oferece essa Terra para a gente cultivar, pra a gente retribuir com aquilo que a própria Terra nos dá, né? Então, nisso eu sei que eu tenho que me aprofundar muito, muito, muito, mas eu posso dizer assim que, como indígena, ser indígena é isso mesmo: é cultivar esse olhar que a minha avó deixou, que a minha avó deu, que a minha vó nos advertiu, que a minha avó nos ensinou. (E2, 26)

E também relacionou ancestralidade à espiritualidade:

Eu vejo que realmente o mundo espiritual é real, né? Até pra quem duvida é perigoso também, né? [...] Tem muita, é muita coisa ao redor, tem que ver o contexto. Tem que ver o contexto do sonho, né? A minha avó, uma vez ela, ela... Ela gostava de contar história, né, ela contava a história que a mãe dela... que ela já vinha da etnia, né? E aí ela falava pra gente. Ela dizia que ela sentia quando aquele espírito que estava naquela parte da floresta, por exemplo, a gente, tinha o costume de fazer pescarias, né, e aí a gente morava em São Gabriel e aí a gente juntava dinheiro para comprar gasolina, pra passar as férias, um mês de férias e subindo o rio e pescando, né. Pescar mesmo pra comer, né, não era vender, era pra comer mesmo. E aí quando a gente, eu lembro ainda, era bem pequena, a minha avó, ela, uma vez, a gente parou numa Ilha. A gente parou numa ilha. Eu não senti nada. Eu assim, era criança, não senti nada, assim, mas ela falou que quando a gente parou lá, na ilha, ela disse que quando ela estava piscando o olho dela, ela disse que viu como se aquela praia afundasse assim rapidamente, como se fosse uma visão. Não sei como dizer, acho que a palavra visão que eu poderia usar assim. Então ela falou, ela falou pra todo mundo que aquele lugar não era bom. Que essa ilha tinha dono e que esse dono não gostou que a gente chegasse lá, que aquele espírito, né, que estava lá, o dono daquela ilha né? Não, ele não gostava que as pessoas chegassem lá. Então, e era bem bonito, eu lembro, e aí a gente foi embora. A gente não parou, a gente não ficou lá, A gente tinha parado pra dormir lá, né? Era para dormir. (E2, 27)

Encontramos ainda diversas falas que mostram o ser indígena como elemento disparador de preconceitos e discriminações por parte de não indígenas como no comentário de Atere sobre as dificuldades impostas a quem tem língua materna indígena:

E, assim é a batalha, assim que a gente trava no dia a dia, é tentar em si, é ter direito de fala, é... em qualquer ambiente que a gente... que a gente vá, tanto de um ambiente de... de sala também, né, de... das pessoas terem visões diferentes da gente, de que só por a gente ser estudante indígena, a gente não saber e ter uma oralidade boa, e também não conseguir fazer um trabalho de escrita manual bem né e também é, como eu disse no início né, quebrar esse estereótipo, tipo, tanto característica quanto na fala mesmo. Sei que tem muita gente né, no caso nós, são muito, é... são fluentes na sua língua materna, e como vai entrar num outro ambiente, uma outra batalha que a gente trava, né, pra tentar entrar em comunicação com outras pessoas e tentar se

expressar do jeito mais, é... mais como que a gente encontra para poder ter uma ligação, uma comunicação, diferente com outras pessoas. (RC2, 13)

Nas falas de Pucreon sobre sua percepção de como os(as) não indígenas os(as) veem e os estereótipos que possuem sobre indígenas:

Quando se fala de indígenas, o povo fala de um ser, de um... desculpa, mas o... de um ser silvícola, né? Aquela pessoa que vem do mato, que não sabe de nada, que... que olha para o... olha assim, vendo aquele prédio enorme, matutão. Mas não é isso! É que infelizmente, é... as mídias, o governo, até mesmo as escolas, elas passam a imagem de... dos indígenas, infelizmente, serem pessoas que provêm do mato, né, digamos assim [...]

As pessoas ficam com aquela coisa na cabeça, que aí quando você diz indígenas já imagina, já imagina uma pessoa de pele acobreada, olhos puxados, cabelos lisos. E não é isso. Se hoje eu tenho essa aparência é porque, tipo, eu sou fruto de uma colonização extrema, né. Meus antepassados foram vítimas de estupro, de... de várias perseguições, assim, que hoje, tipo, eu falo mesmo, eu sempre falo que se os indígenas do nordeste têm essas aparências são criolos, né, são, é... mistura de negros com indígenas, é porque a gente foi lá onde começou a colonização, os... os navios atracaram lá e os indígenas que foram evacuando, se espalhando, fugindo, foram se afastando mais ainda. Não é à toa que a região norte do país ainda tem essas características de indígenas. (RC3, 13)

Também sobre essa questão dos estereótipos Kandara relata situações pelas quais passou e o processo de invisibilização e apagamento do(a) indígena que habita o território chamado brasileiro:

Quando a gente sai, mesmo aqui na cidade mesmo, o pessoal já começa a te olhar de outra forma: você é o quê? Você é... você é japonês? Você é peruano, boliviano? Nunca vão te considerar como indígena brasileiro [...] as pessoas olham e elas colocam estereótipos em você. (RC3, 17)

Pucreon apresenta visões preconceituosas sobre indígenas quando esses também são nordestinos, somando-se dois tipos de preconceitos:

Uma visão de uma pessoa branca, em relação ao indígena nordestino, que vem... que vem do sertão para cá na esperança de mudar de vida, de ter uma formação profissional [...] e eles acham que indígena não pode ter um celular, não pode ter, é... não pode ter, estar inserido dentro da sociedade, né? Acha que índio já tem que tá lá no mato, tem que estar lá na... no mato. Tem que tá vivendo aquilo, ou seja, o lugar deles é ali. Mas não. A gente, é... além de tudo, somos pessoas e temos o direito de estar onde nos convém e onde a gente tá aqui é um direito nosso, até porque a gente tava aqui primeiro, né, na colonização. (RC3, 13)

E comenta como se sentiu com isso, ao dizer: “eu percebi que tudo aquilo que... que eles falavam pra mim, era uma xenofobia, era um preconceito e quando eu cheguei aqui eu descobri que eu não era indígena” (R3, 14), preconceito esse contra o ser indígena que também é percebido por Pajé nos cursos: “existe sim um preconceito dentro... dentro dos nossos próprios cursos em relação ao ser indígena” (RC2,4).

Sobre esse questionamento do ser indígena tanto por se enquadrar ou não se encaixar nos estereótipos da sociedade não indígena, Itólókya conclui que: “você parece que tem que comprovar 2 vezes que você, tem que ter um... que você é diferente, sabe? (RC3, 46).

Diante dessa realidade, Wainambi apresenta o papel que o coletivo dos(as) estudantes indígenas, o CCI, tem na afirmação, no apoio e na representatividade da indiagem tanto para os(as) indígenas quanto para os(as) não indígenas e para a universidade:

Durante o curso, assim, eu achei muito desafiador né, mas também a gente ganha força né, por questão de ter um coletivo ali por nós, o CCI é assim é uma ponte né, que a gente tem, que nos ajuda na nossa permanência dentro da universidade. O CCI é muito importante porque a gente, ali dentro, no coletivo, a gente ganha força pra continuar e não desistir, e isso é muito importante. A importância do CCI dentro da universidade é muito bom, tanto pra nós indígenas, quanto pra não indígenas também porquê... porque eles passam a conhecer a realidade dos povos indígenas e isso é muito bom, porque a gente vai... a gente vai quebrando né, preconceito, e isso é bem legal. (RC2, 43)

Ítölókya comenta também sobre o papel do CCI de promover o sentimento de unidade na diversidade da indiagem, gerando a mobilização de indígenas de povos e regiões diferentes em torno de suas causas comuns: “O CCI representa para mim é um conjunto de forças que vêm de vários estados né, de experiências né, de vivências então isso é muito forte para a gente. É um coletivo que ajuda a enfrentar as dificuldades que a gente vê no dia a dia na universidade (RC3, 47), o que é complementado pela fala de Ybyrá:

Então quando eles vêm recorrer à gente, ao CCI, eles sabem, então ali tem uma liderança eles tão organizados dentro da universidade, não é cada um por si. Eu acho que nós hoje somos várias etnias né, formando esse grupo. É fácil não é trabalhar, porque são de regiões diferentes, são vivências diferentes, mesmo que nós todos sejamos indígenas. mas quando se tratar de garantir nosso direito, a gente não quer saber se é Pankararu, se é Pankará, se é Tupinikim, se é a Atikum, a gente tá junto como indígena pra que possa garantir a nossa permanência dentro da universidade. (RC3, 16b)

Considerações

Tendo como base as falas apresentadas, destacamos que o nosso entendimento é que os movimentos estudantis indígenas como o Centro de Culturas Indígenas da UFSCar são representativos da cosmopolítica e manifestações da indigeneidade.

Ao se organizarem em coletivos, os(as) estudantes indígenas universitários(as) se unem em torno de seu sentimento de pertencimento à indiagem, que faz com que indígenas de povos e regiões diferentes se sintam parentes entre si, ligados pela ancestralidade, o que relacionamos ao conceito de indigeneidade.

O papel representativo e de mobilização, formação e participação política que o CCI promove junto aos(às) estudantes indígenas, entendemos que se relaciona à cosmopolítica, na medida em que traz para as ações da presença indígena na universidade e fora dela os elementos culturais dos diferentes povos, como sua espiritualidade, seus rituais, suas pinturas corporais com grafismos, seus cantos e danças e o ser indígena para o debate político, seja para lutar pelas suas demandas na universidade ou pelas demandas gerais dos(as) estudantes indígenas junto aos governos, ou ao participar das lutas históricas dos povos indígenas, participações essas em seus campi universitários ou em Brasília.

Assim o coletivo CCI, atua no sentido de reafirmar a indiagem, promover eventos que manifestem a presença indígena na universidade, dar forças, apoiar e mobilizar os(as) estudantes indígenas para juntos(as) enfrentarem as dificuldades e desafios que são parte do cotidiano universitário, permeado por preconceitos, discriminações e exclusões em relação a indígenas, mas não só a eles(as), também a negros, mulheres, comunidade LGBTQIA+, e outras pessoas que forem enquadradas como diferentes.

Através dos relatos e de nossa observação durante a pesquisa, percebemos a interseccionalidade e seus efeitos atuando na realidade dos(as) estudantes indígenas, que sofrem diversos preconceitos sobrepostos: por serem indígenas, devido às suas características físicas, como cabelos lisos, olhos puxados, pele morena e culturais, como terem línguas indígenas como língua materna, ou por não possuírem alguma dessas características que os(as) não indígenas estereotipicamente esperam, que se entrecruzam com discriminações por alguns(as) serem negros(as), mulheres, da comunidade LGBTQIA+, nordestinos(as), serem beneficiários(as) de ações afirmativas, entre outras, que levam essas pessoas a viverem situações de humilhação, exclusão e isolamento, o que lhes causa grande sofrimento e leva muitos(as) a abandonarem a universidade.

Vemos que eles(as) precisam ficar constantemente provando que são indígenas autênticos, desde o ingresso em que precisam apresentar diversas declarações e certidões para provar o seu pertencimento aos seus povos, até questionamentos sobre uso de celular, ou formas de se vestir, tipo de cabelo, cor de pele ou dos olhos, como se o ser indígena fosse definido por algum desses elementos, e, ao provar que são indígenas, também sofrem o preconceito por o serem, recebendo tratamento discriminatório e excludente por parte de não indígenas.

Consideramos serem necessários vários questionamentos e reflexões sobre a indiagem/indigeneidade e a cosmopolítica no que se refere aos movimentos estudantis indígenas e aos movimentos indígenas em geral, de maneira especial: sobre o reconhecimento e a revisibilização dos conhecimentos indígenas pelas sociedades não indígenas, que leve a isso também nas universidades com a sua inclusão nos currículos e a valorização dos conhecimentos trazido pelos(as) estudantes indígenas de seus povos. Nesse mesmo sentido pensamos ser necessário que cada vez mais nos engajamos na defesa intransigente dos direitos dos povos indígenas às suas terras, às suas culturas, modos de vida e autodeterminação, repudiando quaisquer retrocessos como a tese do marco temporal.

Essas questões e reflexões nos levam finalmente, diante dos efeitos cada vez mais perceptíveis da ação humana sobre o meio ambiente e dos impactos catastróficos no clima e no sustento à vida no planeta, a consideramos necessário e urgente que nos comprometamos num esforço conjunto, indígenas e não indígenas, tendo a diversidade dos milenares conhecimentos dos povos originários como arcabouço, em um diálogo respeitoso que supere visões deturpadas, preconceitos e estereótipos, buscar alternativas para a forma de relação com a Terra Mãe, trazendo para o debate político e científico as epistemologias indígenas que ultrapassem as perspectivas limitadas antropocêntricas da Modernidade, que insiram os demais seres, a espiritualidade e a ancestralidade, ampliando assim os horizontes da compreensão sobre a realidade e ensejando uma consciência biocêntrica e ações harmoniosas que se pautem pela valorização da vida em todas as suas possibilidades.

*Recebido em 30 de setembro de 2023.
Aceito em 5 de fevereiro de 2024.*

Referências

- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade. Feminismos Plurais*. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ANDÍA, Juan Javier Rivera; ØDEGAARD, Cecilie Vindal. "Introduction: Indigenous peoples, extractivism, and turbulences in South America". In: ANDÍA, Juan Javier Rivera; ØDEGAARD, Cecilie Vindal (eds.). *Indigenous Life Projects and extractivism ethnographies from South America*. Suíça: Palgrave Macmillan, 2019. pp. 1-50.
- APIB. *Levante pela Terra*. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, 2021.
- BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano. *O Índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. LACED/Museu Nacional, 2006.
- BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano. *Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos*. Rio de Janeiro: Mórula/Laced, 2019.
- BIANCARELLI, Aureliano. Indígenas colombianos vão à Europa com missão de salvar o planeta. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 24 set. 2023. Ilustríssima, p. C9.
- BRAZ, Werymehe. *Tehey de pescaria de conhecimento. Percorso acadêmico, Licenciatura em Formação Intercultural para educadores indígenas*. Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.
- CADENA, Mirasol. Cosmopolítica nos Andes. Reflexões conceituais para além da política. *Maloca Revista de Estudos Indígenas*, 2 (1): 1-37, 2019.
- CADENA, Marisol; LEGOAS, Jorge. Cosmopolítica nos Andes e na Amazônia: como políticas indígenas afetam a política? *Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, 18 (1): 1-11, 2014.
- CHOQUEHUANCA, David. Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. *América Latina en Movimiento*, 452 (1): 6-13, 2010.
- CIMI. *Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil. Dados 2016*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2017.
- CORRÊA, Denise Aparecida; GONÇALVES JUNIOR, Luiz. Por uma constelação de conhecimentos na universidade: experiências de estudantes indígenas em programa de ações afirmativas. *Cocar*, 14 (30): 1-19, 2020.
- CORREIO DO BRASIL. Polícia reprime manifestação pacífica de indígenas em Brasília. [online]. *Correio do Brasil*, 22 jun. 2021.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, 10 (1): 171-188, 2002.

DAL'BÓ, Talita Lazarin. *Construindo pontes: o ingresso de estudantes indígenas na UFSCar: uma discussão sobre “cultura” e “conhecimento tradicional”*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, 2010.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Sociedade e Estado*, 31 (1): 51-73, 2016.

FERNANDES, João André Tavares. Uma reflexão sobre a diversidade cultural na universidade: respeito às diferenças. *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, 17 (1): 1-9, 2012.

GARNICA, Antonio Vicente Marafioti. Algumas notas sobre pesquisa qualitativa e fenomenologia. *Interface: comunicação, saúde, educação*, 1 (1): 109-22, 1997.

HORST, René Harder. “Prefacy”. In: ANDÍA, Juan Javier Rivera, ØDEGAARD, Cecilie Vindal (eds.). *Indigenous Life Projects and extractivism ethnographies from South America*. Suíça: Palgrave Macmillan, 2019. pp. V-XV.

HUR, Domenico Uhng; COUTO, Maria Luiza Bitencourt Silva; NASCIMENTO, Joab Silva do. Estudantes indígenas na universidade: uma sessão de grupo operativo. *Vínculo*, 15 (2): 1-14, 2018.

JODAS, Juliana. *A luta também é com a caneta: Usos e sentidos da universidade para estudantes indígenas*. Tese de Doutorado, Ciências Sociais, UNICAMP, 2019.

KAYAPÓ, Edson.; BRITO, Tamires. A pluralidade étnico-cultural indígena no Brasil: o que a escola tem a ver com isso? *Mneme - Revista de Humanidades*, 15 (35): 38-68, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. *A Terra pode nos deixar para trás e seguir o seu caminho*. Entrevista concedida à Anna Ortega. *Jornal da Universidade*. UFRGS, 12 de novembro de 2020.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomani*. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

MACAS, Luis. El sumak kawsay. *Revista Yachaykuna*, 13: 13-39, 2010.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

MUNDURUKU, Daniel. *Das coisas que aprendi: ensaios sobre o bem-viver*. 2ª ed. Lorena: DM Projetos Especiais, 2019.

RIBEIRO, Darcy. *O Brasil como problema*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1995.

PATAXOOP, Liça. *Minha escrita é o tehêy, resistência e memória da nossa história*. Entrevista concedida à Maria Lígia Pagenotto. Rede Galápagos, 2022.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala – Tensões de territorialidades. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 20: 25-30, 2009.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Grumín, 2018.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics I. The science Wars*. London: University of Minnesota Press, 2010.

SANTOS, Boaventura Sousa. “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”. In: SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina/CES, 2009. pp. 23-71.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves; SILVÉRIO, Valter Roberto. *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003.

SILVA PANKARARU, Geovane Diógenes da; SOUZA, Marcondy Maurício de; PALOMINO; Thaís Juliana. “O processo de construção e desenvolvimento do acompanhamento pedagógico para e com estudantes indígenas na UFSCar”. In: MELLO, Roseli Rodrigues de; REYES Claudia Raimundo (orgs.). *Indiagem: a presença indígena na universidade*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2020. pp. 123-146.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Revista Mana*, 2 (2): 115-144, 1996.