



Autoetnografia em Relações Internacionais: uma discussão ética-metodológica desde uma trajetória pessoal

Autoethnography in International Relations: an Ethical-Methodological Discussion from a Personal Journey

João Nackle Urt

ORCID 0000-0002-7785-2450

Doutor em Relações Internacionais pela Universidade de Brasília, professor de Relações Internacionais na Universidade Federal de Roraima, atualmente atuando na Assessoria Internacional do Ministério do Povos Indígenas, em Brasília – DF.

<http://lattes.cnpq.br/4072189361302819>

joaourt@gmail.com

Tchella Fernandes Maso

<https://orcid.org/0000-0002-4453-6902>

Doutoranda em Estudos Feministas e de Gênero pela Universidade do País Basco, Espanha, mestre em Relações Internacionais pela Universidade de Brasília, professora de Relações Internacionais na Universidade Federal de Roraima;

<http://lattes.cnpq.br/7936412265364646>

tchellamaso@gmail.com

Resumo

Este trabalho aborda as possibilidades da autoetnografia como protocolo ético para a atuação acadêmica envolvendo povos indígenas, diante da urgente tarefa de descolonizar a Universidade e o conhecimento científico. Ressoando com a recente Virada Narrativa em Relações Internacionais, o sujeito-professor apresenta-se em seus comprometimentos corporais e afetivos, e dispõe-se a analisar as consequências dessas circunstâncias. A discussão ora proposta se dá em duas partes. Na primeira, João Urt transita entre autoetnografia, autobiografia e autoficção para abordar dez anos de sua história atuando com indígenas - estudantes, lideranças, territórios e temáticas. Na segunda, Tchella Maso parte do relato dessa trajetória pessoal rumo a um giro afetivo-reflexivo, cujas implicações são objeto de uma reflexão crítica, epistemológica, metodológica e ética. O trabalho se fundamenta num encontro entre reflexões de autoras indígenas e a antropologia feminista, mais especificamente em seus usos da escrita em primeira pessoa como mecanismo ético para questionar as estruturas de poder.

Palavras-chave

Autoetnografia. Ética. Povos indígenas.

Autoethnography in International Relations: an ethical-methodological discussion from a personal journey

Abstract

This paper addresses the possibilities of autoethnography as an ethical protocol for academic work involving Indigenous peoples, given the urgent task of decolonising the University and scientific knowledge. Resonating with the recent Narrative Turn in International Relations, the professor-subject presents himself in his bodily and affective commitments, and sets out to analyse the consequences of these circumstances. This discussion is divided into two parts. In the first, João Urt moves between autoethnography, autobiography and autofiction to discuss ten years of his experience working with indigenous people - students, leaders, territories and themes. In the second, Tchella Maso starts from the account of this personal trajectory towards an affective-reflexive turn, the implications of which are the subject of a critical, epistemological, methodological and ethical reflection. The work is based on an encounter between the reflections of indigenous authors and Feminist Anthropology, more specifically in its use of first-person writing as an ethical mechanism for questioning power structures.

Keywords

Autoethnography. Ethics. Indigenous peoples.



*Quando nasci, um anjo torto
Desses que vivem na sombra
Disse: Vai, Carlos! Ser gauche na vida*
Carlos Drummond de Andrade,
“Poema de Sete Faces”, Alguma poesia (1930)

As ferramentas do dominador jamais serão utilizadas para destruir sua própria casa.
Audre Lorde

Terrível é a tentação da bondade.
Bertold Brecht, A alma boa de Set Suan.

[Bira chega de moto à casa de Perpera Suruí, e conversa com o ex-pajé:]. *Chegou uma encomenda para você. Eu peguei ontem na cidade. Lembra do antropólogo Cédric? Ele publicou a pesquisa. Vamos ver. [Abre o envelope, retira os encadernados, folheia junto com Perpera.] Grande, né. São duas partes. [Tenta ler.] Está em francês, não dá pra entender. Escreveu no idioma dele.*
Luis Bolognesi (dir.), Ex-Pajé (2018)

Se algum de vocês estiver sem pecado, seja o primeiro a atirar pedra
Evangelho de João 8:7.

1. Minha trajetória rumo à clareira, por João Nackle Urt

Por volta de 2012, tomei contato com o trabalho de J. Marshal Beier. Minha amiga e colega Julia Camargo me deu de presente uma cópia de *International Relations in Uncommon Places*. Vi como ele iniciava o livro com sua história de vida, falava de sua infância brincando de caubói. Ainda sem entender muito bem aonde ele queria chegar, comecei a me dar conta – muito aos poucos – de que minha própria história (editada), minhas memórias (inventadas?), importavam e, em algum momento, deveriam ser trazidas a público, como um protocolo ético.

Os fragmentos a seguir são o resultado de um esforço autocrítico, autoetnográfico e, em alguma medida, autoficcional.

* * *



Hoje. Uma terça-feira. Eram 8 horas da manhã. Eu saí no meu Toyota branco, ano 2016. Lembro que 2016 foi o ano em que nasceu meu filho. Tchella e eu o compramos quando ele nasceu, porque queríamos um carro que tivesse *air-bags*. Eu estava indo à prefeitura, para pegar uma nova guia e pagar o IPTU com desconto, com selo de “bom pagador”, conquistado por ter pagado à vista nos últimos quatro anos.

Andei coisa de um quilômetro e me deparei com a primeira avenida a atravessar, na saída do bairro. Uma mãe indígena, em sua velha bicicleta, com dois filhos pequenos na garupa, projetava-se diante da esquina, esticando o pescoço, inclinava-se para enxergar o momento seguro de passar. Eu então coloquei-me sobre a encruzilhada – esse espaço de uma liberdade perigosa, de onde enxerguei que o caminho estava livre – e me comportei como um mau, mau colono. Eu pus o braço para fora da janela e gesticulei, como quem diz: “Primeiro a senhora.” Ela passou. Um dos meninos na garupa, sorriu com a alegria ingênua dos 7 anos. Eu sorri de volta, tentei fazer uma cara divertida. Um pequeno gesto cotidiano de reconciliação, pensei, sem nenhuma relevância ou sentido, exceto talvez... se aquele menino porventura desse demasiada importância à minha reação, e passasse a acreditar que existem brancos bons... talvez ele passasse a confiar em gente do meu tipo... gente em quem ele não deveria confiar... Eu olhei para trás, procurei pela bicicleta pelo retrovisor, mas eles já se foram. Nada a fazer. Da próxima vez, eu posso me comportar como um bom colono, um canalha.

* * *

Eu conheço Davi Kopenawa, sabe? E Norberto Bobbio também. E a Nádia Farage. E eu sei quem são os Guarani-Kaiowá. Pronuncia-se ca-iô-uá, não ca-io-vá. Eu sei que é assim que se fala, porque eu conheço pessoas guarani-kaiowá. Eu sei onde eles vivem. Eu até tenho amigos guarani-kaiowá. Acho que se pode dizer que sim, eu tenho amigos kaiowá. Acho, não. É claro que se pode. Os íntimos podem até prescindir do “guarani” e dizer apenas “kaiowá”. Você não sabia? É claro. Kaiowá é uma etnia de fala guarani. Assim como os Ñandeva e os Mbyá. Não me peça para pronunciar “Mbyá”. É que essa palavra tem um som gutural no meio, que não existe em língua portuguesa. Minha garganta colona não consegue pronunciar. Garganta de colono, mas não garganta



branca. Porque nos Estados Unidos, eu seria considerado latino, mais próximo dos negros e dos indígenas do que dos brancos. Aliás, aposto que você também não sabe falar Mbyá, estou errado?

Mas me ajude a não mudar de assunto. Eu estava dizendo que conheço Kopenawa, Bobbio, Farage... Conheço muita gente, muitos intelectuais importantes. Pensadores renomados. Até feministas eu leio, converso com elas. Eu as conheço. Eu sei, por exemplo, que não existe homem feminista. Feminista, por exemplo, é uma bobagem. Mas voltando. Eu conheço J. Marshal Beier, Linda Tuhiwai Smith, Glen Coulthard, Kevin Bruyneel, Jodi Byrd. Esses todos, que escrevem em inglês e eu leio no original. Minha garganta colona, descendente de gargantas europeias fala inglês muito bem. E os meus olhos colonos aprenderam a ler inglês com muita fluidez. É fluência que se diz. Quer dizer, eu estou tentando mostrar para você que eu não sou nenhum ignorante. Dá para perceber?

Antes de continuar, eu gostaria de deixar claro que essa é a última vez que eu vou fazer isso. Quero dizer, é a última vez que vou escrever um trabalho sobre mim mesmo. Claro que Bourdieu “encoraja as ciências sociais a tomarem-se a si mesmas como objetos de pesquisa”. Eu sei disso. Mas ele também “denuncia o ‘narcisismo’ das abordagens autobiográficas da reflexividade”. E eu também sei disso. Parece que o Ítalo Moriconi, sobre esse “registro da vivência imediata”, disse algo como “fator de subjetivação”, “com uma dimensão reflexiva e auto-reflexiva”. Blá, blá, blá. Disse também que prolifera “em blogs de São Paulo a Bagdá”. E usou a palavra “ clichê”. Eu sou capaz de fazer as contas: clichê + narcisismo = subliteratura, na melhor das hipóteses. Texto acadêmico, jamais. Eu consigo entender quando estão falando mal de mim: prolifera de São Paulo a Bagdá? Seria exagero dizer “escória do mundo”? Talvez. Pois eu venho de uma periferia um pouco mais distante.

Eu nasci perto de São Paulo, mas eu me criei no mato. No Mato. Eu entendo de mato. Conheço mato. Cobra, eu mato. Aranha, eu mato. Escorpião, mato. Quer dizer, faz um tempo eu me envolvi com umas pessoas fantásticas, que trouxeram umas ideias bárbaras extraídas do Hinduísmo. Trouxeram para o Brasil, sabe? Com um guru brasileiro e tudo. Um guru bárbaro. E aí um tempo depois de aprender com os hindus sobre como todas as vidas importam, eu deixei de matar cobra, aranha, escorpião. A monja Cohen disse assim: “você não mata o bicho, você afasta ele, tira ele de perto da sua casa”. Eu conheço também a monja Cohen, outra bárbara.

Você não está ajudando muito, não é? Eu estou mudando de assunto o tempo todo e



você aí só escutando.

Eu cresci no Mato Grosso do Sul. Campo Grande, o lugar onde eu fui viver, era território terena, se não me engano. Fizeram uma obra lá, uma espécie de oca de arquitetura contemporânea – não sei se de boa ou má qualidade estética, porque eu não entendo nada de arquitetura, não posso me responsabilizar. E chamaram de Memorial da Cultura Indígena. Não colocaram terena no nome, mas eu conheço gente terena que mora ali. Conheço assim de vista. Tem uma pessoa terena, que eu poderia dizer que é minha amiga, eu acho. Nós publicamos um texto juntos, somos coautores, acho que se pode dizer que tem algum grau de amizade aí. Não são muitos os brasileiros que podem dizer com convicção que têm um amigo indígena. Até por uma questão estatística, porque no Brasil menos de 1% da população é indígena. Isso é menos que nos Estados Unidos, menos que na Argentina, que a gente se acostuma a pensar que são países brancos, países só de colonos brancos, que exterminaram completamente os índios.

Ah, aqui no Brasil, quando citam os Estados Unidos, dizem assim: Olha lá, lá nos Estados Unidos eles não têm mais esse problema, porque eles já acabaram com os índios que eles tinham. Algumas pessoas no Mato Grosso do Sul dizem isso como se fosse uma coisa muito boa. E usam argumentos do tipo “porque aumenta a coesão nacional”, mal escondendo um preconceito, um ódio. Uma prima minha – prima distante – disse uma vez: “Eu acho uma injustiça o que fazem com os fazendeiros”. Ela estava se referindo ao fato de que havia tentativas por grupos indígenas de ocupação de suas terras tradicionais, e que isso se fazia por sobre a propriedade privada registrada em cartório de alguns proprietários individuais, que muitas vezes tinham herdado essa fazenda dos seus avós grileiros. Alguns herdavam até dos bisavós grileiros. Algumas fazendas tinham até enterradas as carcaças dos cavalos preferidos do bisavô Antônio, que quando morriam, ele mandava enterrar perto da sede, e aí, olha só o vínculo emocional que tudo isso criava. Aquela terra que tinha sido desmatada tão cuidadosamente por ordem do vovô, e aí ter que assistir àquilo ser restituído a um povo indígena que sequer desmatava, sequer tomava financiamento junto ao Banco do Brasil, nem negociava as sacas de soja junto ao mercado de futuros da Bolsa de Chicago. E os proprietários cujas fazendas fossem reconhecidas como terras indígenas, por causa dessa constituiçãozinha, não só ficavam privados desse valor afetivo, mas perdiam o direito de vender a preço de mercado aquela terra que só agora é que estava valorizando, como é que pode? E aí sabe o que acontece no fim do processo demarcatório? Eles são inscritos numa fila do INCRA



para terem direito a serem reassentados em algum programa de reforma agrária, como se fosse sem-terras. Chega. Essa conversa deixava algumas pessoas até com palpitação.

Algumas pessoas quase tinham um infarto por causa desse assunto. Quando foram os protestos em 2013, que foram o início de tudo que culminou no golpe de 2016, ninguém estava entendendo direito o que era aquilo. Dizia-se que o gigante acordou. O gigante era o Brasil, e dizia-se que tinha acordado. As pessoas começaram a ir às ruas e, entre as poucas certezas, sabia-se que não era apenas pelo aumento de 20 centavos na passagem de ônibus em São Paulo e que os movimentos eram completamente apartidários. Sendo assim, eu fui também para a rua, num desses protestos, lá no Mato Grosso do Sul, no centro da cidade de Dourados, em pleno território Guarani-Kaiowá usurpado. No protesto, eu encontrei um professor da Universidade onde eu trabalhava que foi vestido de índio, acompanhado por mais umas duas pessoas também vestidas de índio, com as caras pintadas, e carregando cruzeiras brancas de madeira barata, que simbolizavam as mortes dos Guarani-Kaiowá no conflito pela terra. Eu seguia mais ou menos de perto esse pequeno protesto tão partidário em meio à massa sem partido. Quando de repente, no meio da avenida Marcelino Pires tomada de gente, esses manifestantes pela causa indígena encontraram - ou foram encontrados pelos - manifestantes pela causa do agronegócio.

Eram mais ou menos umas trezentas pessoas, com seus chapéus, botas e, temíamos, algumas talvez até com seus revólveres, protestando contra as enormes dificuldades para seguir tendo lucro numa atividade tão cruel como a monocultura de exportação, sujeita de uma só vez às intempéries do clima e à volatilidade do mercado internacional de commodities, ao mesmo tempo à vontade de São Pedro e dos Estados Unidos e da China, e ainda por cima a carga tributária brasileira e a legislação trabalhista e a ambiental. Como se não bastasse isso tudo, havia os índios. Pois foi a gota d'água terem encontrado aqueles idiotas fantasiados de índios no meio de um protesto como aquele. Um dos fazendeiros, um senhor já de uns quase 70 anos, não se conteve. Avançou contra o meu colega professor e arrancou-lhe das mãos as cruzeiras e quebrou as cruzeiras contra o asfalto e, a bem da verdade, acabou com aquela manifestação pró-indígena. Mas isso não é tudo. A esposa desse senhor avançava ao lado dele, e o que me interessa aqui é o que ela gritava aos manifestantes pró-indígenas. Ela gritava: Vejam o que vocês estão fazendo! Vejam o estado do meu marido! O meu marido é cardíaco! Vejam o que vocês estão fazendo!

Com isso, eu quero deixar claro que essa conversa de fato causava palpitação e até



princípio de infarto em muita gente colona no Mato Grosso do Sul. Então eu tinha que ter muito tato para conduzir essa conversa. Muita delicadeza.

* * *

Eu cresci no Mato Grosso do Sul. Vivi em um bairro de classe média de Campo Grande e estudei em um colégio salesiano. Até os anos 1990, a sociedade campo-grandense era dominada pela aristocracia do gado e os herdeiros dos grandes grileiros do século XIX e os bandidos chegados no início do século XX controlavam a política local à moda antiga. Em 1983, Marçal de Souza – aquele que era um dos mais promissores líderes indígenas do Brasil, a quem se referiram publicamente como provável sucessor de Mário Juruna – foi assassinado na sua casa, apenas três anos após ter denunciado as violências contra os Guarani-Kaiowá em seu discurso diante do papa João Paulo II, na visita de 1980 do pontífice ao Brasil. Humberto Espíndola havia compreendido perfeitamente que os bois eram os patrões.



Os políticos sul-mato-grossenses eram esses barões proprietários de terra e criadores de gado. A terra era fonte de acesso a linhas de crédito, era reserva de valor e promessa de ganho especulativo. De fato, com a chegada do ciclo de produção das commodities agrícolas, o valor de terra multiplicou-se, transformando em milionários alguns que era apenas razoavelmente ricos.

Durante minha adolescência, eu frequentava as feiras agropecuárias, como todas as outras pessoas que eu conhecia. Na Expogrande – a festa e exposição agropecuária de Campo Grande - MS –, o gado era a linguagem predominante. Os leilões. As provas de laço e montaria. Aos poucos, com a chegada da soja, os tratores, as colheitadeiras e os aplicadores de agrotóxicos passaram a crescer. A partir dos anos 2000, nós vimos a transição para uma sociedade controlada pela nova burguesia agrícola da soja, da cana e do milho. Por sua vez, esse setor de commodities agrícolas era regido pela parceria entre as instituições financeiras que garantiam os empréstimos e as grandes transnacionais do setor – Bunge, Cargill, Bayer – que geriam os fluxos de insumos, faziam compras atreladas à expectativa do preço futuro e comprometiam por antecipação boa parte da safra que seria produzida no ano seguinte, ao mesmo tempo em que atuavam no mercado de futuros da bolsa de Chicago. A terra foi devassada com o correntão e as grades aradoras.

Onde antes ainda havia árvores esparsas, nos campos que – ao lado da pecuária extensiva – abrigavam tatus, tamanduás, antas, pequenos pomares nativos de guavira, surgiu a terra arrasada. Tudo foi arrancado. Vieram os carcarás, que rondam os campos em busca de pequenos répteis ou roedores desesperados por abrigo entre os torrões de terra. E as nuvens periódicas de veneno, como uma pá de cal sobre a biodiversidade e a saúde dos moradores das regiões mais diretamente envolvidas com a monocultura.

* * *

Eu conheço Davi Kopenawa não faz tanto tempo assim. É claro que eu sabia sobre a existência dele, sabia que era uma liderança importante para o povo Yanomami, que ele era reconhecido fora do Brasil, etc. Mas o destino me pregou uma peça. Era 2015. O livro *A Queda do Céu* tinha sido lançado havia poucos meses na edição em português. Eu estava a caminho de Boa Vista para uma participação no Fórum Amazônico de Relações Internacionais. Pela primeira vez, eu iria apresentar em 20 minutos um resumo da minha tese de Doutorado, cujo texto final eu tinha acabado de enviar para a banca avaliadora. Ao passar por Campo Grande, onde eu pegaria o voo



para Roraima, entrei na minha livraria preferida na época – hoje falida –, vi na prateleira e comprei imediatamente meu exemplar d’*A Queda do Céu*. Você sabe, são mais de 600 páginas. Um prefácio de Viveiros de Castro. Uma introdução de Bruce Albert. Você está no avião com esse livro nas mãos, faltando poucas horas para a sua apresentação. Você quer devorar um livro desses, mas não dá para ler tudo, porque é preciso se concentrar na sua apresentação. E a sua companheira está com você. Você quer que a viagem seja legal, que ela tenha uma boa primeira impressão do Norte Amazônico, que sobre um tempo para levá-la para conhecer a Serra do Tepequém.

Eu também daria um minicurso sobre povos indígenas e relações internacionais, que duraria dois dias inteiros. No segundo dia, descobri que Kopenawa estaria num evento que aconteceria no mesmo horário que o meu minicurso, na Universidade Estadual, um evento do curso de Enfermagem, não me lembro bem. Não tive dúvida, convoquei os inscritos no meu curso a me acompanharem até a UERR. Vamos ouvir o Kopenawa. E valeu cada minuto. Os alunos me agradeceram. Ao final da palestra do grande xamã, um dos alunos me procura:

- Professor, resolvemos o problema. Ainda não tínhamos encontrado uma liderança indígena para compor a mesa, durante a sua palestra.

Eu havia sugerido que eles convidassem um indígena para compor a mesa.

- Então convidamos o Kopenawa.

Eu gelei. Era como se eu fosse receber a visita oficial de um Embaixador.

- E ele aceitou.

E assim, eu apresentei minha tese em público pela primeira vez sentado ao lado de Davi Kopenawa, com o seu livro ainda não lido dentro da minha mala.

Quer dizer, eu não sabia o que fazer. Fiz a única coisa para a qual havia me preparado e apresentei em 20 minutos o argumento geral da tese. Sentado ao lado de Kopenawa, afirmei que os povos indígenas são coletividades soberanas e que seu empobrecimento se deve à colonização. Durante minha fala, sentado ao lado de Kopenawa, passei pela premissa de que todos os povos indígenas são, na verdade, povos que foram indígenas pela empreitada colonial. No meio do argumento, tive então um impulso saudável de interpelar Kopenawa. Dirigi-me ao grande chefe e perguntei: “Quando nasce um menino na sua aldeia, ninguém lhe diz que ele é índio, sim?”

“Não”, disse Kopenawa, e tomou ar: “Guerreiro. Diz que é um guerreiro”. E certamente estava prestes a compartilhar comigo sua filosofia, sua teoria, quando então, sem mais aviso, eu

retomei o turno da fala e continuei minha apresentação até terminarem os meus 20 minutos. Eu mal podia encarar a professora Cristina Pecequilo, que estava sentada na primeira fila do auditório. Nem tampouco, Kopenawa.

Em seguida, foi a vez dele. Falou mais de 20 minutos, sem se importar com relógio. Em seguida, o evento encerrou nossa mesa, pois já estavam atrasados para a mesa principal da noite. Não tive oportunidade de fazer nenhuma pergunta ou responder ao questionamento de ninguém. Kopenawa levantou-se e foi embora, depois de atender ao convite para tirar fotos com algumas pessoas.

Passado o tempo, e lido *A Queda do Céu*, certo de que se trata de uma das maiores obras literárias do século XXI, talvez de todos os tempos, me arrependo cada vez mais de não ter podido controlar meus sintomas neuróticos naquela ocasião. Que mal havia em estourar o tempo? Que mal havia mudar de assunto, perder o fio da meada, perder a objetividade, desagradar a audiência, deixar que todos pensassem que eu fosse louco? Mas o adestramento à etiqueta acadêmica havia tornado alguns hábitos um tanto obsessivos.

Eu tive diante de mim a possibilidade de conversar com Davi Kopenawa e deixei escapar, talvez para sempre.

* * *

Quando eu fugi de Campo Grande para Boa Vista, a pretexto de ocupar uma vaga de professor substituto no curso de Relações Internacionais da UFRR, eu era ainda um jovem bacharel em busca de uma profissão, que poderia ter sido a de professor – como foi – ou não. Eu poderia ter me tornado advogado, diplomata talvez. Ou poderia ter ido trabalhar com o meu pai na lavoura de soja. A cultura colona do Centro-Oeste brasileiro, repleta dos ideais pioneiros de gaúchos, paulistas e mineiros, vivia em mim de maneiras mais profundas do que eu podia julgar.

Fui para Boa Vista temeroso de que a Amazônia imaginada entrasse pelas janelas do meu quarto à noite e me raptasse para sempre.

Eu vivi no limiar da sobrevivência financeira no primeiro ano em Boa Vista: paguei minhas modestas contas, não adquiri dívidas; não fiz extravagância, nem poupança. Enquanto estudei para dar as minhas aulas de História das Relações Internacionais, Sociologia, Segurança



Internacional, surgiu uma vaga para professor de Direito Constitucional e dos Povos Indígenas, no Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena. Era uma oportunidade de sustentar esse autoexílio, de forma um pouco menos improvisada, e persegui disciplinado, pragmático. Eu havia renegado o direito, orgulhoso, quando fui estudar Relações Internacionais. Mas foi como quem cospe para cima, e pouco tempo depois o direito me caiu na testa.

E foi então que Norberto Bobbio entrou na minha história. Mas veja você aonde Bobbio me levou.

Eu havia conhecido o jurista italiano por um esforço assistemático e solitário, anos antes, quando decidi que faria o concurso para a carreira diplomática. Uma das indicações bibliográficas para estudar para a prova de Direito era a sua *Teoria do ordenamento jurídico*. Lembro vagamente: um ordenamento jurídico distingue-se de outros tipos de ordenamentos sociais, éticos, morais, pela presença, naquele e não nestes, da sanção institucionalizada. Me parecia uma maneira elegante de resolver a questão sobre o que é o direito.

Eu sabia que ele era um juspositivista. Mas durante a maior parte de minha vida, a invisibilidade da questão colonial era tão absoluta para mim que qualquer tipo de cumplicidade de Bobbio - ainda que implícita, inconsciente, indesejada, incômoda - com a empreitada colonial era impensável.

Eu era novo no assunto. Só quando ingressei como professor de Direito Constitucional e dos Povos Indígenas no Instituto Insikiran, em 2010, tomei meu primeiro contato intencional com a questão colonial. Não digo consciente. Porque meu primeiro contato com pensamento pós-colonial, decolonial, anticolonial ocorreu em 2013, numa disciplina de doutorado sobre Antropologia do Colonialismo.

Lá em 2010, o noviço decidiu oferecer uma bolsa de iniciação científica. Era uma oportunidade de renda mínima para um estudante do Instituto e uma linha a mais na minha tabela de produtividade. Uma estudante mostrou interesse. Era Viviane Ye'kuana. Propus uma pesquisa que tinha por objetivo verificar se o povo ao qual ela pertencia tinha a figura da sanção institucionalizada, o que provaria (ou refutaria, vejamos o absurdo) a existência de Direito entre eles. Pedi à Viviane que lesse um capítulo da *Teoria do Ordenamento Jurídico*, a ela que falava português como segunda língua, um esforço que hoje me parece inexigível, mas que à época me fazia pensar que isso poderia desenvolver a habilidade de ler textos acadêmicos e jurídicos em língua



portuguesa. Meu desejo de fazer o bem. Eu queria que ela aplicasse ao seu povo o crivo de Bobbio: seu povo tem lei?

Francamente, veja se isso é pergunta que se faça... A teoria de Bobbio – ou talvez, sejamos justos, a caricatura que fiz dela – excluía a possibilidade de um ordenamento jurídico indígena. Sua lente apenas podia capturar instituições à imagem e semelhança das ocidentais. “O fato de que as sociedades indígenas estiveram organizadas de acordo com seus próprios sistemas [jurídicos] foi categoricamente descartado”.

A resposta foi de tal elegância, que até hoje me sinto ao mesmo tempo envergonhado pela ignorância e honrado pelo ensinamento recebido. Citando o mais velho da sua comunidade, que ela entrevistara, afirmou: “Existe o direito que nós cumprimos. Está em nosso costume e em nossa crença. A forma de punir, nós, o povo Ye'Kuana, não punimos mais as pessoas. Atualmente, nós não fazemos mais essa forma de punição!”

A sanção é um recurso ultrapassado, abandonado, retrógrado, exclamava o antigo líder. O eurocentrismo do pensamento de Bobbio evidenciou-se para mim. Ainda não havia para mim Edward Said, tampouco Fanon, Césaire, Quijano, Dussel. Foi Viviane Yekuana quem primeiro me ensinou sobre eurocentrismo.

* * *

Em 2010, eu estava em Boa Vista. A UFRR abriu o ano acadêmico com uma aula magna de Nádia Farage. Eu pude assistir. A palestra foi primorosa, forma e conteúdo, uma dança harmoniosa e precisa. Mas estranhei um detalhe logo no início. Ao relatar sua presença em campo, e o caminho empírico que a conduziu à reflexão depois consolidada em texto, Nádia partiu dos seguintes fatos, que tento reproduzir o mais fielmente possível: “Na comunidade wapishana, eu já estava alguns dias sem conseguir dormir, por causa dos ratos que andavam pelo telhado da cabana onde eu estava instalada, e o meu medo-pânico de ratos. Me levantei para fumar um cigarro e encontrei uma mulher, também acordada, com quem conversei sobre isso. Ela me perguntou: você tem medo de ratos? Rato é *panaokaru*, espírito, assim como a árvore que deu a madeira de que é feita a cabana, e tudo o mais.” E em seguida, apresenta o sistema de crenças wapishana, sua ética baseada na palavra - “o quinhão que nos resta”, a nós humanos, nem puramente animais, nem



puramente espíritos. Um dos trabalhos acadêmicos mais esteticamente impecáveis que já conheci.

Mas a menção aos ratos me perturbou. Eu, ainda um novato cheio de pudores quanto a revelar a crueza de certos detalhes provenientes da observação de campo. Lembro do sentir essa dúvida: será correto mencionar a existência de ratos numa casa daquele povo indígena? A pergunta soava engraçada, porque não é nenhum segredo que grandes cidades do Ocidente, como Paris ou Nova York são infestadas de ratos. Mas a dúvida estava instalada.

Anos depois, por volta de 2013, eu estava trabalhando na minha tese de doutorado, tentando entender o status político dos povos Guarani e Kaiowá, sua colonização, sua situação social contemporânea. Estava em busca de palavras para expressar essa condição. Pobreza. Exclusão social. Crise humanitária. Eu vivia na cidade de Dourados, construída havia pouco mais de cem anos sobre território guarani-kaiowá. Eles foram territorializados à força em pequenas reservas de pouco mais de 3 mil hectares. Hoje, a mais populosa dessas reservas fica a poucos quilômetros do centro da cidade, e os Guarani e Kaiowá nunca deixaram de perambular pela terra, agora riscada por ruas, limitada por muros e cercas, regida pela lógica da mercadoria e do salário. Movimentar-se (*mongu'e*) era agir no mundo, encontrar maneiras de sobreviver, dar um jeito, se virar (*jeheka, jeporeka*).

Era uma manhã de sábado. Eu e minha companheira pegaríamos o carro e viajaríamos até Campo Grande, a capital do Estado, para visitar meus pais, avós, irmã. Nós limpávamos um pouco a geladeira, para não deixar que restos de comida estragassem ali. Então descii os três andares do pequeno prédio onde vivíamos, para levar o lixo. Em Dourados, não se separava o lixo reciclável do orgânico. As pessoas colocavam tudo em lixeiras suspensas nas calçadas, de onde por vezes escorria chorume ou os cachorros arrancavam nacos de comida velha rasgando as sacolas e emporcalhando as calçadas. Fui até a lixeira e fiz minha separação. Coloquei o lixo seco na lixeira e deixei as comidas, que ainda estavam boas o bastante, a um ou dois metros de distância, num pequeno saco de papel: um pouco de arroz com lentilha, um pedaço de queijo fresco. E torci que alguém pudesse encontrar antes dos cachorros. Subi de novo as escadas. Minha companheira tinha terminado de arrumar as malas. Descemos as coisas e pusemos no porta-malas. Ao sair do estacionamento pelo portão basculante, passamos ao lado da lixeira, perto da qual já estava sentada uma jovem mulher indígena com sua filha, de 3 ou 4 anos. Ambas comiam do saco de papel. A rua de mão única levava-me a passar bem em frente das duas. Parei rapidamente o carro, abri a janela e



disse-lhes, com o tom mais amigável que eu podia conjurar: “Acabei de deixar aí essa comida, está boa ainda. Pode comer. Tem também um pedaço de queijo”. A mulher respondeu, com seu sotaque guarani: “Obrigada”. A menina me olhou e eu vi medo nos seus olhos, ao mesmo tempo em que ouvia sua mãe pronunciar aquela palavra. Eu senti aquela gratidão vindo até mim, pelo alimento e talvez também por tratá-la com humanidade, incomum de colonos para indígenas em Dourados. A humilhação da fome, de comer do lixo dos brancos, era algo que doía em mim. Não sei se ela se sentia humilhada. Mas doeu em mim. Seus olhares confusos, misto de gratidão, vergonha, espanto, eu não saberia dizer exatamente. Eu nunca me esqueci desses olhares e posso enxergá-los ainda hoje na minha memória. Fechei o vidro do carro e segui para Campo Grande, chorando.

Com essa estória me vem uma pergunta e uma certeza. A pergunta é: eu tenho direito de dizer que os Guarani e Kaiowá catam comida do lixo em Dourados, por mais que todos aí saibam? Por mais que eu reconheça as autoridades de seus *ñanderu* e *ñandesy*, que eu cite as publicações de seus acadêmicos... E a certeza que tive, nesse dia em 2013, foi do sentimento de dor por minha incapacidade de reparar, remediar, reconciliar. Uma dor real, sentida e vivida, ainda que patética diante da dor da fome.

* * *

Para escrever esse relato, eu precisei me permitir ser e reconhecer a rebeldia que há em falar sobre mim, sobre meus sentimentos e assumir uma voz criadora/criativa. Não posso assumir a plena responsabilidade por todas as leituras que fiz e deixei de fazer – meu conhecimento parcial e ingênuo de Norberto Bobbio, meu desconhecimento de povos indígenas e de Antropologia, a possibilidade de eu haver me tornado professor mesmo diante de tantas lacunas e vieses. Minha ignorância havia sido cultivada com esmero, em anos de adestramento acadêmico, disciplinar e colonial. Eu sou um colono, sempre serei.

Talvez possa me tornar um mau colono. Fracassar no meu papel de colono pode ser um bom começo. Talvez eu possa ocupar um lugar numa clareira. Dessa clareira, de onde os indígenas e colonos com quem eu quero dialogar, poderão me ver. Simples e pacientemente posso instalar-me na clareira. E aguardar o tempo que for necessário nesse espaço de uma liberdade perigosa, até ser reconhecido por alguém disposto a se engajar num diálogo comigo.



Afinal, eu conheço Davi Kopenawa.¹

2. *Uma escrita contra a cultura?*, por Tchella Fernandes Maso

Este tópico foi escrito para o público acadêmico, com o objetivo de explicar, justificar e interpelar a narrativa que aparece na primeira parte desta comunicação. A narrativa que abre o presente texto busca uma linguagem literária, quase sempre provocativa e, por vezes, sarcástica². A narrativa foi construída a partir da aproximação entre o relato do vivido e o texto ficcional. Havia a intenção explícita de elaborar um relato sem citações bibliográficas, que desse passagem às afetações do vivido, em sentido vibrátil (Rolnik, 2007), poético (Tyler, 1991), imponderável (Favret-Saada, 2005), fragmentário (Rambo, 2019), caricatural e mais ou menos consciente (Butler, 2015).

É preciso esclarecer também que este texto é um trabalho em progresso. Trata-se de sensações compartilhadas, ordenadas num relato que responde a uma angústia compartilhada entre as autoras e encarnada na trajetória de João. Como aproximar-se de modo ético dos povos indígenas? Como realizar com eles pesquisas colaborativas e, acima de tudo, capazes de apoiá-los na manutenção e aprimoramento das suas existências? Pode um membro da sociedade colona construir relações horizontais com os movimentos indígenas? Como superar a filiação a uma sociedade violenta e supressora da diversidade? Diante da crítica mordaz de Albert Memmi (1977), como não se tornar o "colono de boa-vontade" que escreve seus textos e volta para sua casa confortável, comida na mesa e computador moderno, incapaz de abrir mão dos privilégios que lhe

¹ Ao longo desse texto, fiz alusão, direta ou indireta, a diversos trabalhos acadêmicos e não-acadêmicos. Entre as referências a ideias acadêmicas estão: "the clearing" e "the space of dangerous freedom", de Barker e Lowman (2016), que eu traduzi livremente como "a clareira" e "espaço de uma liberdade perigosa"; "bad settlers" e "desire to do good" de Maddison, Clark, De Costa (2016, p. 4), traduzidos como "maus colonos" e "desejo de fazer o bem"; "pain at an inability to redress and repair" de Inayatullah e Dauphinée (2016, p. 2), traduzido como "dor pela incapacidade de reparar, remediar" e, acrescentei, reconciliar. A passagem sobre Bourdieu na p. 2 foi extraída de Pouliot e Mérand (2013, p. 28), e a alusão a Ítalo Moriconi veio de uma repostagem de Gustavo Lins Ribeiro na sua conta no Facebook (publicada em 17/12/21). A epígrafe de Audre Lorde foi lida em Smith (2018, p.31). Também de Smith (2018, p. 41) é a citação na p. 6, sobre o descarte dos sistemas jurídicos indígenas. Sobre as feiras e exposições do agronegócio, em Campo Grande – MS e outros lugares escolhidos, há os trabalhos de Natacha Simei Leal (2009, entre outros). Mais sobre a colonização dos Guarani-Kaiowá e sua resistência em Urt (2015, 2016). A figura que utilizei para ilustrar o Mato Grosso do Sul é uma pintura de Humberto Espíndola, intitulada "Boi Society". Agradeço a Viviane Ye'kuana, que gentilmente deu permissão para mencionar seu nome.

² Agradecemos à leitura do amigo Rodolfo Ilário Silva da versão inicial desse manuscrito, que, ao estranhar o relato, denunciou o quanto a ironia poderia ser confundida com uma perspectiva de fato adotada pelo narrador-personagem



são conferidos por ser colono? Colocamo- nos diante do questionamento sobre as possibilidades de descolonização da pesquisa científica, do saber acadêmico e das formas de interação no mundo, especificamente no Brasil. Muitas perguntas, um início de resposta. Este trabalho é um rascunho de resposta às nossas angústias e um ensaio resultante do desejo feminista de mudar tudo (Gago, 2020). Funda-se em uma ética da insatisfação (Segato, 2013) na medida em que deseja ser uma contra pedagogia da crueldade (Segato, 2018). Contra a cruza da falta de sentimentos manifestos na escrita objetiva, neutra e em terceira pessoa. Contra a teoria descorporificada (Greiner, 2013). Contra a universidade neoliberal (Veinguer; Sebastiani, 2020). Contra os padrões científicos que nos afastaram do cuidado, da intimidade e das necessidades das gentes (Freire, 1996). Contra o neoextrativismo. Contra o agronegócio predatório. Contra o colonialismo, a heteronormatividade e o sexismo.

São tantos E(e)stados contra os quais lutamos, tantos regimes de poder, que fica difícil listar quem são nossos inimigos. Isso explica em partes a dificuldade de descrever com clareza a sociedade à qual pertence o narrador-personagem da primeira parte do texto. Ele apresenta o corpo-vivido (Merleau-Ponty *apud* Esteban, 2013, p. 25) de uma família migrante do interior de São Paulo para o Centro-Oeste, uma região que se expandiu às custas da espoliação de território indígena. A narrativa corporifica a história de uma frente de expansão (Martins, 1996) que avançou no século XX. Um desenho da sociedade colona e sua cultura. Afinal, como identificar a sociedade colona?³

Mais do que diagnosticar a sociedade da qual faz parte, o narrador personagem expõe os dilemas de caminhar rumo à clareira. A clareira vem da construção acadêmica-discursiva de Barker e Lowman (2016, p. 196), inspirada no relato de Taiaiake Alfred acerca do protocolo tradicional para recepção de visitantes e viajantes estrangeiros entre o povo Mohawk. Nas suas comunidades, os povos das Seis Nações abriam clareiras em volta das vilas, onde visitantes estrangeiros deviam proceder à cerimônia para pedir permissão de entrada. Ao chegarem, os aspirantes a hóspedes devem instalar-se nessas clareiras, acenderem um fogo, e aí esperar até que os anfitriões decidam recebê-los e lhes darem as boas-vindas. A partir desse relato sobre a tradição

³ Como explica Sofia Zaragocin (2020): “Este marco de colonialidad ha sido aplicado en contextos geográficos como Estados Unidos, Canadá, Australia y otros países considerados parte del metafórico “norte global”. Existe una muy reciente utilización de este marco teórico para el contexto latinoamericano. Para muestra la discusión suscitada en LASA 2017 mediante un panel específico o ediciones especiales como el *Journal of Settler Colonialism (...)* donde se discute la emergencia del marco de colonialidad para Latinoamérica”.



Tal, Barker e Lowman desenvolvem a clareira como uma metáfora para a reconciliação entre colonos e indígenas. Assim, os colonos deveriam colocar-se numa clareira, ficarem “visíveis, presentes e pacientes”, e aguardarem ser recebidos (ou não) pela comunidade indígena com a qual desejam se reconciliar.

A ideia de caminhar rumo à clareira fala do desejo de desaprender o colonialismo, uma militância para romper com o que Maria Aparecida Bento chamou de “pacto narcísico” entre brancos, os quais negam seu racismo e se desresponsabilizam pela sua manutenção (Vainer, 2014, p. 22). Trata-se de um exercício de interpelação sobre nossa branquitude, definida por Priscila Elisabete da Silva como:

um construto ideológico, no qual o branco se vê e classifica os não brancos a partir de seu ponto de vista. Ela implica vantagens materiais e simbólicas aos brancos em detrimento dos não brancos. Tais vantagens são frutos de uma desigual distribuição de poder (político, econômico e social) e de bens materiais e simbólicos. Ela apresenta-se como norma, ao mesmo tempo em que como identidade neutra, tendo a prerrogativa de fazer-se presente na consciência de seu portador, quando é conveniente, isto é, quando o que está em jogo é a perda de vantagens e privilégios. (Silva, 2017, p. 25).

Ao questionar a branquitude, necessariamente desafiamos as instituições de poder racistas, como são a universidade e o saber científico, por exemplo quando João afirma haver aprendido sobre o Eurocentrismo em Norberto Bobbio com sua Viviane Ye'kuana, ou quando indaga sobre a adequação dos protocolos acadêmicos de troca de turno no uso da palavra diante de autoridades indígenas, como Davi Kopenawa.

Para Lélia Gonzalez, citada por Djamila Ribeiro, a hierarquização de saberes é parte do processo de classificação racial e legitima a superioridade da epistemologia eurocêntrica: “conferindo ao pensamento moderno ocidental a exclusividade do que seria conhecimento válido, estruturando-o como dominante e assim inviabilizando outras experiências do conhecimento” (Ribeiro, 2019, p. 18).

Para Rafael Bautista, não há pensamento crítico nos lados de cá, América Latina, se não atravessamos e transcendemos a perspectiva eurocêntrica do conhecimento (Bautista Segales, 2014). Como declarou Elizabete Sanches Rocha, as universidades brasileiras são presas a um padrão científico estrangeiro de validação e perpetuação da colonialidade (informação verbal). Portanto, a crítica à produção do conhecimento não se destina necessariamente a quem vive em lugares tidos como desenvolvidos, genericamente nomeados como do Norte. Também no interior da academia



latino-americana se operacionaliza a experiência da classe média urbana como universal, codificando e objetificando outras realidades (Mohanty, 2008; Mendoza, 2010).

Nesse sentido, o caminho rumo à clareira é também uma tentativa de denunciar o eurocentrismo que atravessa nossa existência como pesquisadoras, professoras e militantes. Essa cola que a gente tenta lavar e segue grudada na gente. Um caminho para apresentar-se diante de povos de nossa mais nossa alta estima e apreço, com os quais desejamos estabelecer parcerias, mas de cuja confiança por vezes ainda não nos sentimos dignos. Por isso, ainda não estamos na clareira, mas na travessia a caminho dela. Como escreveu Glória Anzaldúa⁴, um “*estado de cruce*” que dá sentido às nossas dores e desilusões, uma “*autoreflexion*” que nos expõe e nos mobiliza a “*ponerse en la propia piel*”; uma exposição à profundidade de nossa insatisfação; uma iniciação que nos arrebatava a reprodução inconsciente de opressões, “*la ignorância fácil y segura*”; um “*terrorismo íntimo*” (Anzaldúa, 1987, p.62-115).

Por isso, a narrativa fragmentada aponta que a descolonização é trânsito: um processo que se mostra em sua própria construção (Segales 2014, p. 21). Esta nos des-habita, des-centra e questiona a cultura da qual nosso corpo é sujeito e agente (Maluf, 2001). A desmontagem e a construção de outros horizontes de sentido envolvem um des-corporificar para voltar a ser corpo, no sentido dado por Spivak quando nos conta da necessidade de “desaprender para aprender” (1993, p. 24)⁵.

Partindo da noção de que as desigualdades sociais são encarnadas, o modo como elas se constituem e dão sentido aos corpos não é fixo, mas fruto de complexas interações (Esteban, 2013, p. 14). A partir dessa perspectiva, a narrativa pode ser lida como um processo de esgarçar as fronteiras de alguns condicionamentos históricos⁶. A sensação dessa estética de si mesmo é um rasgar das entranhas em busca de algo que não sabemos com precisão. Nesse sentido, os desconfortos são guias de que algum “entramado” de poder se calcificou e necessita ser dinamitado.

⁴ Agradecemos ao colega Jimmy Casas Klausen pela leitura desse manuscrito em sua versão inicial, bem como a sugestão de acréscimo dessa referência, entre outras que aparecem no texto.

⁵ “*I have to really be on my feet learning new things all the time, and as I learn these new things, my positions change. It's a bit embarrassing, but they do.*” (Sara Danius, Stefan Jonsson 1993, p.24, grifo meu)

⁶ Há aqui um debate acerca da singularidade do sujeito e sua capacidade de autonomia perante as estruturas de poder. Judith Butler comenta na citação apresentada anteriormente sobre os limites nos quais o sujeito pode surgir e Adriana Cavarero defende a singularidade das vozes para além do sujeito metafísico (2015). Para mais detalhes ver: Cavarero e Butler (2007), Cavarero (2011). Já na literatura crítica ao colonialismo e à colonialidade há uma crença na possibilidade de libertação desde a exterioridade negada por esses processos de exploração e dominação. Ver Bautista (2014) e Lugones (2014).



Para Butler,

Não há criação de si (*poiesis*) fora de um modo de subjetivação (*assujettissement*) e, portanto, não há criação de si fora das normas que orquestram as formas possíveis que o sujeito deve assumir. A prática da crítica, então, expõe os limites do esquema histórico das coisas, o horizonte epistemológico e ontológico dentro do qual os sujeitos podem surgir. Criar-se de tal modo a expor esses limites é precisamente se envolver numa estética de si-mesmo que mantém uma relação crítica com as normas existentes. (Butler, 2015, p. 21)

Logo, o questionamento de si torna-se consequência ética da crítica a uma prática social ou horizonte de inteligibilidade (Butler, 2015, p. 27). No entanto, o corpo- sujeito não possui uma existência cristalina⁷. Para Butler, a prática de relatar a si mesma, como um desenredar das costuras sociais e políticas que constituem o sujeito, é precária. Isto, pois, em sua perspectiva é impossível acessar quando surge o sujeito ou se constroem as normas que lhe dão existência. Por isso, alerta que contar a história do eu⁸ é uma ação performática que deve levar em consideração os limites da desorientação e da interrupção “da minha narrativa, implicadas pela dimensão social dessas normas” (2015, p. 94). Isso nos interessa na medida que alerta para a desposseção do eu ou a “opacidade primária ao si mesmo” (p. 24), o que enfatiza a ficcionalidade de qualquer tom de heroísmo ou vilania que porventura venha a caracterizar o narrador-personagem. Isso implica uma responsabilidade ao assumir a incompletude do exercício narrativo, ao mesmo tempo que essa incompletude “é a fonte de minha conexão ética com os outros” (p. 101).

Essa aceitação da incompletude ajuda a enfrentar os perigos do falatório narcisístico denunciado por Bruce Albert (2015, p. 512). O antropólogo parceiro de Davi Kopenawa comenta em seu posfácio à “Queda do Céu” sobre os “excessos introspectivos de um pós-modernismo que, a pretexto de desconstrução, acaba por abafar a voz de seus interlocutores”.

Nos servem de inspiração as perspectivas trazidas em Clifford e Marcus (1991), resumidas por Luís Dias Viana no prefácio da obra:

La etnografía nos pone en contacto con lo ajeno partiendo de lo propio. Esta aproximación a lo extraño, al mundo de los otros, implica siempre una referencia, por contraste o similitud, a la realidad que conocemos: a nuestro mundo. Ello hace que las descripciones etnográficas y

⁷ “A corporeidade de nosso corpo significa, como a própria sensibilidade, um nó ou desenlace do ser [...] um nó que não pode ser desfeito”. Lévinas citado por Butler (2015, p. 101)

⁸ Para Adriana Cavarero, desde uma leitura de Hanaah Arendt, a pergunta mais importante não é o que somos, mas “quem é você”. Para Butler, “Cavarero argumenta que somos seres que, por necessidade, têm sua vulnerabilidade e singularidade expostas aos outros, e que nossa situação política consiste parcialmente em aprender a melhor maneira de manejar – e honrar – essa exposição constante e necessária.” (2015, p.36). Para mais detalhes dessa perspectiva ver Cavarero (2011).



los modelos a que dan lugar sean, también, proyecciones alegóricas de la propia cultura. En este sentido, quienes describen las costumbres supuestamente «naturales» de pueblos tenidos por primitivos y aquellos que consignan los saberes de la llamada cultura tradicional, están expresando la misma inquietud: el destierro del «mundo civilizado» de aquel buen salvaje — puro y analfabeto— que nos gusta creer que fuimos (1991, p. 9)

Em especial, nos interessa dessa abordagem a aproximação da antropologia com a literatura (p.11) e a provisionalidade e pessoalidade da produção etnográfica. Ainda assim, como denuncia Albert, precisamos ter atenção ao desejo de manutenção de um Eu ególatra e, por isso, produtor de violências e silêncios, ao ofuscar a possibilidade de uma voz outra que o interpela (Cavarero, 2011). Nosso caminho rumo à clareira deve ser fruto de um deslizamento teórico, epistemológico, ontológico e ético no sentido de reverter a lógica que prevê quem são os sujeitos cognoscentes. Afinal, a partir do contato com os povos indígenas nos vemos em movimento. Portanto, a noção de autoria de Geertz precisa ser revista, no sentido de questionar o lugar de enunciação de quem se define como autor, ainda que o discurso deste não se pretenda universalizante. Para Carvalho, “(...) não há, em Geertz, nenhuma mudança na geopolítica da disciplina antropológica enquanto um saber formulado no Primeiro Mundo, que se expandiu dentro de uma estrutura de poder (...)” (2001, p.117). Em outras palavras, o regime de autoridade precisa ser questionado a fim de romper, como disse Grada Kilomba, “com uma hierarquia violenta que determina quem pode falar” (2016 apud Ribeiro, 2019, p. 61).

A narrativa pessoal apresentada na primeira parte do trabalho é uma das mais polêmicas formas de autoetnografia. Uma das autoras deste texto é também seu objeto de estudo, e aqui escreve “relatos sugestivos, especificamente centrados na vida acadêmica, de investigação e pessoal” (Ellis, Adams, Bochner, 2019, p. 26). Fazem-se esses relatos como forma de “dar testemunho”, evidenciar a subjetividade, a trajetória e a história nada linear que compõem a pesquisa, o ensino e a extensão. Por isso, a narrativa conta momentos de crise, “situações com impacto significativo” (ibidem) e que nos fizeram refletir sobre a nossa sociedade e nosso papel no contato e na realização de pesquisas éticas, ensinamentos transculturais e militâncias cósmicas.

Ainda que um relato em primeira pessoa, ela é fruto de encontros. Esperamos que esse texto convide a construir uma ética relacional, que valorize os laços interpessoais construídos em campo, sinalizando as pessoas implicadas e a transformação que geraram em nós: agradecemos, ainda que tardiamente, por nos descentrarem e nos instigarem a ser de outra forma. Ainda buscamos



meios e formas de nos apresentar na clareira, mas sabemos que nessa travessia já não somos as mesmas.

Terminamos retomando a antropóloga Lila Abu-Lughod, que nos incentiva, em resposta ao apego da autoria, a fazer uma escrita contra a cultura, sem “esperanças exageradas” de que nosso texto possa mudar o mundo (2018, p.194):

por vivermos tempos em que é difícil manter as fronteiras da “cultura” em seu lugar, e em que a política global é incerta – tais problemas oferecem oportunidade para escolhermos estratégias provisórias alinhadas a nossas expectativas, mas sem ilusões presunçosas a respeito do grande valor de nossas contribuições. (p. 217).

Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. 2018. “A Escrita Contra a Cultura.” *Equatorial* 5 (8): 193–226.
- ANZALDUA, Gloria. 1987. *La Frontera/ Borderlands*. San Francisco: Aunt Lute.
- BARKER, Adam J.; LOWMAN, Emma B. 2016. "The Spaces of Dangerous Freedom: Disrupting Settler Colonialism". In Sarah Maddison, Tom Clark and Ravi de Costa (Eds.), *The Limits of Settler Colonial Reconciliation: Non-Indigenous People and the Responsibility to Engage*, Singapore: Springer, p. 195-212.
- BAUTISTA SEGALES, Rafael. 2014. *La Descolonización de La Política: Introducción a Una Política Comunitaria*.
- BEIER, J Marshall. 2005. *International Relations in Uncommon Places: Indigeneity, Cosmology, and the Limits of International Theory*. New York: Palgrave Macmillan.
- BUTLER, Judith. 2015. *Relatar a Si Mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora. Edição do Kindle.
- CARVALHO, José Jorge de. 2001. “O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna.” *Horizontes Antropológicos* 7 (15): 107–47.
- CAVARERO, Adriana. (2011). *Vozes plurais: filosofia da expressão vocal*. Belo Horizonte: UFMG.



CAVARERO, Adriana; BUTLER, Judith. 2007. “Condição Humana Contra ‘Natureza.’” *Revista Estudos Feministas* 15 (3): 650–62.

CLARK, Tom; DE COSTA, Ravi; MADDISON, Sarah. 2016. “Non-Indigenous People and the Limits of Settler Colonial Reconciliation”. In Sarah Maddison, Tom Clark and Ravi de Costa (Eds.), *The Limits of Settler Colonial Reconciliation: Non-Indigenous People and the Responsibility to Engage*, Singapore: Springer, p. 1-12.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. 1991. (Orgs.). *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Ediciones Júcar.

ELLIS, Carolyn; ADAMS, Tony; BOCHNER, Arthur. 2019. Autoetnografía: un panorama. In: Silvia Calva, M. Bénard (eds). *Autoetnografía: una metodología cualitativa*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes; El Colegio de San Luis.

ESPÍNDOLA, Humberto. 2022. “Boi Society”. Pintura. Disponível em: <<https://conexaoplaneta.com.br/wp-content/uploads/2016/09/BOY-SOCIETY.jpg>>. Acesso em 23/6/2022.

ESTEBAN, Mari Luz. 2013. *Antropología Del Cuerpo: Género, Itinerarios Corporales, Identidad y Cambio*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. “‘Ser Afetado’, *Cadernos de Campo* (São Paulo - 1991), [S. l.], v. 13, n. 13, p. 155-161.

FREIRE, Paulo. 1996. *Pedagogia da autonomia*. São Paulo: Paz e Terra.

GAGO, Verónica. 2020. *A Potência Feminista, ou o Desejo de Transformar Tudo*. São Paulo: Editora Elefante.

GREINER, Christine. 2013. *O Corpo: Pistas Para Estudos Indisciplinares*. São Paulo: Annablume, 2013.

INAYATULLAH, Naeem; DAUPHINEE, Elizabeth. 2016. “Permitted urgency: A prologue”. In Naeem Inayatullah, Elizabeth Dauphinee (Eds.), *Narrative Global Politics: Theory, history and the personal in International Relations*, New York: Routledge, p. 1-4.



KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LEAL, Natacha Simei. “Nóis é do Mato, mas nós é moderno”: Notas etnográficas sobre uma exposição agropecuária. In: Menegazzo, Maria Adélia; Banducci Júnior, Álvaro (Orgs.). *Travessias e limites: Escritos sobre identidade e o regional*. Campo Grande: Editora UFMS, 2009.

LUGONES, María. 2014. “Colonialidad y Género: Hacia Un Feminismo Descolonial.” In Walter Mignolo (Ed.) *Genero y Colonialidad*. Buenos Aires, p 13–43.

MALUF, Sônia Weidner. 2001. “Corpo e Corporalidade nas Culturas Contemporâneas: Abordagens Antropológicas.” *Esboços - Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC* 9 (9): 87–101.

MARTINS, José de Souza. 1996. “O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira”. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 8(1): 25-70.

MEMMI, Albert. 1977. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MENDOZA, B. 2010. “La Epistemología Del Sur, La Colonialidad Del Género y El Feminismo Latinoamericano.” In Espinosa Miñoso, Yuderlys (org). *Aproximaciones Críticas a Las Prácticas Teórico-Políticas Del Feminismo Latinoamericano*. Buenos Aires: En la frontera, 2010, 19–39.

MOHANTY, Chandra Talpade. 2008. “De Vuelta a Bajo Los Ojos de Occidente : La Solidaridad Feminista a Través de Las Luchas Anticapitalistas.” In Suarez, Liliana; Hernandez, Rosalva (org). *Descolonizando El Feminismo: Teorías y Prácticas Desde Los Márgenes*. España: Cátedra.

POULIOT, Vincent; MÉRAND, Frédéric. 2013. “Bourdieu’s Concepts: Political sociology in international relations”. In: Rebeca Adler-Nissen (Ed.), *Bourdieu in International Relations: Rethinking Key Concepts in IR*. London and New York: Routledge, p. 24-44.

RAMBO RONAI, Carol. 2019. “Múltiples Reflexiones Sobre El Abuso Sexual Infantil: Un Argumento Para Una Narración En Capas.” In Calva, Silvia B. *Autoetnografía Una Metodología Cualitativa*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes; El Colegio de San Luis.



- RIBEIRO, Djamila. 2019. *Lugar de Fala (Feminismos Plurais)*. Kindle. Polen Livros.
- ROLNIK, Sueli. 2007. *Cartografia Sentimental, Transformações contemporâneas do desejo*, Editora Estação Liberdade, São Paulo.
- SEGATO, Rita. 2018. *Contra-Pedagogías de la Crueldad*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- SEGATO, Rita Laura. 2013. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo.
- SILVA, Priscila Elisabete da. 2017. “O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo.” In Cardoso Muller (ed.), *Branquitude: Estudos sobre a Identidade Branca no Brasil*. Curitiba.
- SMITH, Linda Tuhiwai. 2018. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Trad. Roberto G. Barbosa. Curitiba: EdUFPR.
- TYLER, S. 1991. “Etnografía postmoderna”. In: Clifford; Marcus. *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Ediciones Júcar.
- URT, João Nackle. 2016. “How Western Sovereignty Occludes Indigenous Governance: the Guarani and Kaiowa Peoples in Brazil”. *Contexto Internacional* vol. 38(3). doi 10.1590/S0102-8529.2016380300007
- URT, João Nackle. 2015. “Assuntos inacabados: Relações Internacionais e a Colonização dos Povos Guaran e Kaiowá no Brasil Contemporâneo”. Tese de doutorado. Universidade de Brasília.
- VAINER, Lia. 2014. *Entre o Encardido, o Branco e o Branquíssimo*. Veneta. Edição Kindle.
- VEINGUER, Aurora Álvarez; SEBASTIANI, Luca. 2020. “Inhabiting Research in the Neoliberal and Eurocentral University: Collaborative Ethnography as a Bet for the Common and Political Subjectivation.” *AIBR Revista de Antropologia Iberoamericana* 15 (2): 247–71. <https://doi.org/10.11156/aibr.150204>.
- ZARAGOCIN, Sofia. 2020. “La geopolítica del útero: hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta” en Cruz, Delma Tania; Jiménez, Manuel Bayón; Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (orgs). *Cuerpos, Territorios y Feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Quito: Abya Yala,



Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, Bajo Tierra Ediciones y Libertad bajo
palabra, p. 81-98.

Artigo submetido em 11/06/2022, aceito em 26/10/2022 e publicado em 10/12/2022.

TexTos e DebaTes, Boa Vista, vol.28, n.02, e7993, Jul./Dez. 2022.

DOI: <https://doi.org/10.18227/2317-1448ted.v28i02.7993>

<https://revista.ufrr.br/textosedebates/>

ISSN: 2317-1448



Este obra está licenciado com uma Licença [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).