

Autoetnografia indígena: conceito, discussão e experiência de pesquisa

Kigéw Puri (André da Silva Muniz)¹

Resumo: O presente artigo pretende discutir a “autoetnografia indígena” como conceito, apresentando discussões e experiências de pesquisa relacionadas a essa abordagem a partir de uma pesquisa sobre a diversidade sexual e de gênero entre indígenas do povo Puri. Destacamos a importância de reconhecer a colonialidade presente nos paradigmas de pesquisa europeus e a necessidade de adotar metodologias que valorizem os modos de produção de conhecimento dos povos subalternizados. É enfatizado que a autoetnografia indígena surge como uma forma de resistência epistêmica, buscando privilegiar as epistemologias e ontologias dos povos originários, e como essa metodologia pode ser utilizada para dar voz aos sujeitos historicamente silenciados e promover a autodeterminação e a justiça social. O artigo também aborda a aplicação da autoetnografia indígena em uma pesquisa de mestrado, na qual investigo as experiências de resistência de pessoas do povo Puri e como suas identidades sexuais e de gênero se entrecruzam com seus processos de ressurgência étnica.

Palavras-chave: Autoetnografia. Povos Indígenas. Autoetnografia Indígena. Metodologias Indígenas.

¹ Mestra em Ciências Humanas e Sociais (UFABC) e Doutoranda em Economia Política Mundial (UFABC). andre.muniz@ufabc.edu.br.

Este artigo se propõe a discutir o conceito de “autoetnografia indígena”, apresentando reflexões e experiências de pesquisa relacionadas a essa abordagem a partir de uma pesquisa de mestrado sobre a diversidade sexual e de gênero entre indígenas do povo Puri. Será enfatizada a importância de reconhecer a colonialidade presente nos paradigmas de pesquisa europeus e a necessidade de adotar metodologias que valorizem os modos de produção de conhecimento dos povos subalternizados. A “Autoetnografia Indígena” surge como uma forma de resistência epistêmica, buscando privilegiar as epistemologias e ontologias dos povos originários, e como uma metodologia pode ser utilizada para dar voz aos sujeitos historicamente silenciados e promover a autodeterminação e a justiça social.

Ciência e perspectivas indígenas

A construção da ciência moderna, bem como de sua epistemologia, seus métodos e técnicas de pesquisa e de produção de conhecimento, se deu na Europa colonial, no período em que o estudo científico servia aos propósitos das coroas europeias de subjugar e disciplinar os povos nativos das colônias (SMITH, 2018). Como explica a pesquisadora maori Linda Tuhiwai Smith,

(...) a forma do imperialismo que os povos indígenas ora confrontam emergiu do período histórico europeu conhecido como Iluminismo. O chamado Século das Luzes proveu o espírito, o ímpeto, a confiança e a estrutura econômica e a política que facilitaram a busca por novos conhecimentos. O projeto iluminista geralmente é associado à “modernidade”, apontado como aquele que proveu o estímulo para a revolução industrial, a filosofia do liberalismo, o desenvolvimento das disciplinas científicas e da educação pública. O imperialismo sustentou e foi crucial para esses desenvolvimentos. (SMITH, 2018, p. 75).

Smith aponta que as disciplinas científicas, através das quais o conhecimento acadêmico é organizado, e suas metodologias de pesquisa, através das quais ele é produzido, se desenvolveram neste contexto e ganharam sua legitimidade a partir dele. Enquanto os saberes ancestrais dos povos originários foram sistematicamente

silenciados, por um lado, e expropriados, por outro, a ciência moderna se tornou a maneira hegemônica aceita de produzir conhecimento. As epistemologias indígenas, as formas próprias dos povos e comunidades tradicionais de saber, conhecer e se relacionar com o mundo, não poderiam ser consideradas legítimas, muito menos para o espaço acadêmico; quando muito, são meros objetos de estudo da Etnografia (SMITH, 2018).

Embora seja possível afirmar que a ciência moderna já não é a mesma do auge da colonização europeia - ao menos não estamos mais medindo crânios de pessoas para decidir o quão humanas elas são -, as origens e os pressupostos coloniais que embasaram o desenvolvimento acadêmico do Ocidente e até mesmo o surgimento de algumas disciplinas científicas (como a Sociologia e a Antropologia) permanecem, em maior ou menor grau, como apontado pela pesquisadora supracitada. O argentino Walter Mignolo (2008) nomeia esse substrato perene da origem imperialista destes conhecimentos de *Colonialidade do saber*, e sobre esse aspecto, afirma o intelectual indígena do povo cree Shawn Wilson: “(...) nós nunca podemos realmente remover as ferramentas [metodológicas] das suas crenças fundamentais” (2008, p. 13, tradução nossa).

Linda Smith explica que, uma vez que a colonização oprimiu social, política e materialmente os povos nativos, a disputa pelo campo da ciência pode parecer de pouca significância, pelos menos diante de problemas tão urgentes quanto a fome, doenças, misérias, estupros, a violência e os assassinatos cometidos contra as pessoas classificadas hegemonicamente como “sub-humanidade”². Todavia, a autora lembra que “(...) o esforço constante de governos, estados, sociedade e instituições para negar a constituição histórica de tais condições [de subalternidade] tem levado simultaneamente à negação de nossos apelos por humanidade, de nossa condição de povos dotados de história, enfim, de todo sentimento de esperança” (2018, p. 14). Assim, uma vez que a ciência, longe de ter deixado para trás seu passado racista, ainda contribui efetivamente com a

² No pensamento de Ailton Krenak, “São caixas, índios, quilombolas, aborígenes — a sub-humanidade. Porque tem uma humanidade, vamos dizer, bacana. E tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra.” (KRENAK, 2019, p. 11).

subalternização de povos e comunidades tradicionais³, torna-se importante a resistência também no espaço acadêmico - e não apenas, mas (talvez especialmente) também no campo teórico-epistemológico.

Resistir é limitarmo-nos às margens, recuperarmos o que fomos e refazermos-nos. O passado, nossas histórias locais e globais, o presente, nossas comunidades, culturas, línguas e práticas sociais - todas essas coisas podem ser espaços de marginalização, mas também se tornam espaços de resistência e esperança. E é nesses espaços que um número cada vez maior de acadêmicos e pesquisadores indígenas começam a tratar de questões sociais no âmbito de um quadro mais amplo de autodeterminação, descolonização e justiça social. (SMITH, 2018, p. 14-15).

Entretanto, se reconhecemos a colonialidade por trás dos paradigmas de pesquisa europeus e suas epistemes; que se refletem, é claro, também nos seus métodos e técnicas de pesquisas, seria um contrassenso, ao menos para pessoas de grupos subalternizados, adotar essas mesmas metodologias sem nem mesmo uma perspectiva crítica. Wilson define os paradigmas de pesquisa como “conjuntos de crenças ou suposições subjacentes sobre os quais a pesquisa é baseada. (...) Qualquer pesquisador representa o paradigma usado por ele, esteja ele consciente da sua escolha paradigmática ou não” (2008, p. 33, tradução nossa). Para o autor, esses “conjuntos de crenças” incluem crenças sobre o que é a realidade (ontologia), como saber o que é real (epistemologia), de que formas podemos descobrir mais sobre a realidade (metodologia) e quais princípios éticos guiam essa busca (axiologia). Portanto, ainda que um paradigma difira do que é criticado pelos autores referenciados, se o conjunto de crenças que o orienta não é indígena, provavelmente não será o mais apto para indígenas que pretendem produzir conhecimento.

Seu objetivo, Wilson garante, não é comparar e ranquear diferentes paradigmas de pesquisa como melhores ou piores, mas explicar que, se os povos indígenas possuem formas próprias de compreender a realidade, descobrir mais sobre ela e refletir sobre o ato da descoberta em si, além de princípios éticos que orientam sua busca por conhecimento - ou seja, sua própria ontologia, epistemologia, metodologia e axiologia -,

³ SMITH, 2018, para uma série de exemplos contemporâneos.

por que basear suas pesquisas em paradigmas que lhes são alienígenas ao invés de partir de seus próprios conjuntos de crença? Como o pesquisador aponta, “não há como responder definitivamente à questão [do que é a realidade], as pessoas desenvolvem um conjunto de crenças ontológicas e partem da fé a partir daí” (Ibid.). Uma vez que não há resposta definitiva, a única explicação para os paradigmas de pesquisa dominantes serem baseados em conjuntos de crenças europeus é a colonialidade do saber, descrita por Mignolo. Wilson, ao propor um paradigma de pesquisa indígena, pratica o que o argentino chama de *Desobediência epistêmica*, isto é, o ato de privilegiar os modos próprios de produção de conhecimento e seus saberes subsequentes de povos que foram subalternizados, em detrimento da hegemonia científica e filosófica do Norte Global (MIGNOLO, 2008).

Wilson conta, em sua obra, que ao longo de sua jornada acadêmica observou diversos jovens pesquisadores indígenas serem bem elogiados por intelectuais indígenas em suas bancas, ao mesmo tempo em que eram duramente rebaixados pelos avaliadores brancos. As principais críticas eram às suas metodologias, o que exigia desses jovens a escrita de longas páginas de justificativas teórico-metodológicas. O autor denuncia que um dos brancos que avaliou sua pesquisa chegou a dizer que examinadores indígenas não deveriam ser permitidos em bancas de pesquisadores indígenas porque eram “muito enviesados”. “Eu duvido que aos estudantes Brancos da QUT [Universidade de Tecnologia de Queensland] é dito que não lhes é permitido ter examinadores Brancos!”, exclama Wilson (2008, p. 30, tradução nossa)⁴. Reconhecendo que a colonialidade do saber certamente também alcança as universidades brasileiras, me adianto na justificativa ao apontar que, na medida em que os paradigmas de pesquisa europeus são tão social e culturalmente construídos quanto os indígenas, entre uns e outro, fiz a escolha consciente

⁴ O autor, assim como outros escritores anglófonos racializados, escreve “Branco(a)” em letra maiúscula ao se referir à raça de pessoas brancas, mesmo não sendo padrão na língua inglesa, porque palavras como “Índigena”, “Índio” e “Nativo americano” são iniciadas por letras maiúsculas neste idioma. Por ser um traço de escrita que carrega uma criticidade que valorizo, preferi manter esse detalhe na tradução, mesmo que o conflito não exista no português.

de adotar um paradigma (WILSON, 2008) ou uma agenda de pesquisa (SMITH, 2018) indígena, que explico nas próximas páginas.

Linda Smith (2018), Shawn Wilson (2008), Ailton Krenak (2019) e tantos outros intelectuais e pesquisadores indígenas são contundentes em apontar que as formas de colonialismo que os diferentes povos indígenas enfrentam até hoje são muito semelhantes. Assim, por mais diversas que nossas populações sejam, as maneiras através das quais fomos historicamente subalternizados, as ferramentas coloniais, e até mesmo as estratégias de resistência que adotamos nos aproximam mundialmente. É justamente por isso que “o termo Indígena tem importantes implicações políticas, em como afirmamos nossos direitos coletivos em face da colonização como povos autodeterminados a nível internacional” (2008, p. 34, tradução nossa). Por isso, em Smith, “a agenda ou pauta de pesquisa é conceituada aqui como os constituintes de um programa e de um conjunto de abordagens que estão situadas dentro de uma política de descolonização do movimento dos povos indígenas” (2018, p. 137). O que a autora chama de agenda/pauta de pesquisa indígena é, dessa forma, uma pesquisa que esteja politicamente comprometida com a luta dos povos originários por, em última instância, autodeterminação.

Enquanto o modelo dominante se alega neutro, porém ainda assim contribui com a subalternidade dos povos indígenas (SMITH, 2018, p. 197), uma agenda de pesquisa indígena assume um posicionamento político. Por isso, não é apenas uma pesquisa feita por uma pessoa indígena, ela precisa partir de um ideal de autodeterminação dos povos e com um propósito claro de contribuir com este objetivo. Isso não significa, todavia, que não se trata de um trabalho científico - os referenciais teóricos, metodológicos e epistemológicos continuam sendo empregados, mas não mais para colonizar, e sim para resgatar a autonomia de nossas comunidades. Smith ainda aponta que, se o objetivo final da ciência é o aumento do conhecimento, a pesquisa colonial é a que menos contribui com esse propósito, justamente porque “embora esse tipo de pesquisa fosse validado pelo ‘método científico’ e pela ‘afirmação colonial’, ele pouco ampliou o conhecimento do

povo envolvido. Em vez disso, deixou uma base de dados carregada ideologicamente, distorcendo as noções do que significa ser maori” (SMITH, 2018, p. 197).

Não obstante, para Shawn Wilson, “muitas das condições que nós enfrentamos como povos colonizados são as mesmas, mas mais importante para mim, nossas visões de mundo parecem muito similares” (2008, p. 28, tradução nossa). Este fato, também apontado por outros autores (KRENAK, 2019), é outro dos meus motivadores para uma construção teórico-metodológica e epistemológica que parta de pressupostos indígenas. O meu povo, Puri, é um dentre vários, com suas próprias percepções ontológicas e epistêmicas; ainda assim, suas compreensões se aproximam daquelas que são compartilhadas globalmente pelos povos indígenas em geral - ao menos, se aproximam muito mais destas do que do pensamento colonial dominante.

Mas que percepções ontológicas e epistêmicas são essas? Para começar, a percepção de que não há uma única realidade verdadeira e objetiva - um ponto que pretendo tratar melhor ao longo deste trabalho. O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2018) buscou explicar essas formas de compreensão através dos conceitos de *perspectivismo* e *multinaturalismo*. Resumidamente, ele categorizou como *perspectivismo* o pensamento através do qual alguns povos indígenas podem imprimir um caráter de humanidade a outros seres - animais, vegetais e até minerais - e ao mesmo tempo negar esse caráter a outros grupos humanos; além disso, outros seres podem já ter sido humanos, ou podem vir a ser em algum momento, e vice-versa. A personitude é sempre uma questão de perspectiva; e da perspectiva de um determinado povo, uma onça pode ser humana, por exemplo, e outro povo indígena não.

Todos os animais e demais componentes do cosmos são intensivamente pessoas, virtualmente pessoas, porque qualquer um deles pode se revelar (se transformar em) uma pessoa. Não se trata de uma mera possibilidade lógica, mas de potencialidade ontológica. A “personitude” e a “perspectividade” - a capacidade de ocupar um ponto de vista - são uma questão de grau, de contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 45-46).

Dessa maneira, não há categorias fixas e objetivas, na medida em que até mesmo uma transição interespecífica é sempre possível, para um lado ou para o outro. É nesse

sentido que o autor explica o segundo conceito: “o multinaturalismo amazônico não afirma uma variedade de naturezas, mas a naturalidade da variação, a variação *como* natureza.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 69). Embora essas percepções possam variar entre diferentes povos, ambas afirmam uma ausência de categorias imutáveis que é comum entre as mais variadas formas de pensamento indígenas, como explicado pelos autores supracitados. Nesse caso, “se a ontologia é de que várias realidades existem, então você vai escolher formas de examinar uma dessas realidades (metodologia) que levará em conta o seu ponto de vista como pesquisador para chegar a um melhor entendimento (epistemologia)” (WILSON, 2008, p. 34, tradução nossa).

Wilson demonstra como o pensamento que Viveiros de Castro buscou descrever etnograficamente se manifesta na prática científica dos povos originários: ao reconhecer que a perspectiva da pesquisadora é uma dentre a miríade de realidades possíveis, torna-se essencial assumir essa perspectiva como parte da própria ciência; de outro modo o cientista pensará estar descrevendo *a* realidade, e não *uma* realidade - a dele mesmo. Esse é, provavelmente, um dos principais motivos da primeira pessoa constante em trabalhos acadêmicos de pessoas indígenas de diferentes contextos (WILSON, 2008; WHITINUI, 2013).

Outra característica típica das populações nativas é que estas não faziam uma separação epistemológica entre diferentes disciplinas ou campos do conhecimento. Como apontado por Smith, “o conceito de disciplina é ainda mais interessante quando nós pensamos que não se trata simplesmente de um modo de organizar sistemas de conhecimento, mas também de uma maneira de organizar pessoas ou corpos.” (SMITH, 2018, p. 86). Retomando Foucault, a teórica maori estabelece uma relação entre os diferentes significados de “disciplina”, explicando que “a colonização do Outro por meio da disciplina tem uma multiplicidade de significados” (Ibid.), que vão desde a negação dos conhecimentos tradicionais (que não se enquadram na organização teórica das

disciplinas ocidentais⁵) à separação de crianças de suas famílias para serem disciplinadas em colégios internos onde sofriam toda sorte de violências.

É importante apontar ainda que uma das formas que os povos originários tradicionalmente usam para apreender a realidade é a contação de histórias. Embora muitas culturas indígenas possuam sistemas de escrita e outras formas de transmissão de conhecimento, como os grafismos, os cantos e danças; a importância da tradição oral parece ser perceptível na grande maioria dos povos nativos. No ato de contar histórias, longe da neutralidade pretendida pelo paradigma científico dominante, é esperado justamente que o contador se inclua na narrativa. Wilson explica:

Povos indígenas no Canadá reconhecem que é importante para contadores de histórias transmitirem suas próprias vidas e experiências na contação. Eles também reconhecem que ouvintes irão filtrar a história sendo contada através de suas próprias experiências e adaptar a informação para torná-la relevante e específica para suas vidas. Quando os ouvintes sabem de onde o contador está vindo e como a história se encaixa na vida do contador, isso faz a absorção do conhecimento muito mais fácil. Essa também é a premissa das tradições orais de indígenas australianos. (2008, p. 32, tradução nossa).

Essa perspectiva, aliás, dialoga muito com a epistemologia que Viveiros de Castro descreve em sua interpretação do pensamento indígena, ao entender que “se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficientemente analisado, (...) [no pensamento indígena] um objeto é um sujeito incompletamente interpretado. Aqui, é **preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber**” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 52, grifo nosso). Portanto, a escolha de um paradigma indígena recusa a ontologia naturalista com suas pretensões de neutralidade, em prol de uma *multinaturalista* (para usar os termos do antropólogo supracitado) que exige, pelo contrário, a maior identificação possível com o objeto para assim poder interpretá-lo.

A possibilidade de que um ser até então insignificante venha a se revelar (ao sonhador, ao doente, ao xamã) como um agente prosopomórfico capaz de afetar os negócios humanos está sempre aberta; no que concerna à personitude

⁵ É possível contra-argumentar que nos EUA, Canadá e Austrália existe uma produção teórica em torno da “Índiologia” (*Indianology* - não confundir com a *Indologia/Indology*, relativa à Índia) ou dos “Estudos Indígenas” (*Indigenous Studies*), porém, essas áreas são alvo de crítica constante por parte de teóricos de povos originários como o próprio Wilson (2018), que critica e até debocha desses estudos em sua obra por ter o seu corpus teórico produzido por, para e sob a perspectiva de pessoas brancas.

dos seres, **a experiência, justamente, “pessoal” é mais decisiva do que qualquer lista taxonômica ou dogma cosmológico.** (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 46, grifo nosso).

Uma vez que as epistemologias indígenas - seja dos povos dos atuais Canadá, Austrália ou Brasil - privilegiam a experiência pessoal na produção de conhecimento, optei então por construir minha metodologia a partir da Autoetnografia, método onde a pesquisadora torna-se o próprio campo no qual se faz a pesquisa. Embora o fazer autoetnográfico também tenha se originado na ciência ocidental, Wilson argumenta que “métodos são apenas meios para um fim (sua metodologia). Assim, contanto que os métodos encaixem na ontologia, epistemologia e axiologia do paradigma indígena, eles podem ser emprestados de outro paradigma de pesquisa apropriado” (p. 39). Portanto, pretendo explicar a seguir porque a “Autoetnografia indígena”, como a chama o intelectual maori Paul Whitinui (2013), parte de uma outra construção ontológica e epistemológica que a torna atrativa para muitas pesquisadoras indígenas, inclusive eu, e como eu a apliquei no mestrado.

Autoetnografia: conceitos e ferramentas metodológicas

Conforme o sociólogo brasileiro Silvio Matheus Alves Santos (2017), a Autoetnografia “nos remete a um tipo de fazer específico por sua forma de proceder, ou seja, refere-se à maneira de construir um relato (‘escrever’), sobre um grupo de pertença (‘um povo’), a partir de ‘si mesmo’ (da ótica daquele que escreve)” (SANTOS, 2017). Essa metodologia se insere num movimento recente de uso da primeira pessoa acadêmica - do “si mesmo” como modo de construção do saber - em detrimento do tradicional afastamento do objeto da ciência moderna, que figura em diversas perspectivas críticas: nas teorias feministas (como no “conhecimento situado” de Donna Haraway) e no pensamento negro (na noção de “privilegio epistêmico” de Patricia Hill Collins), para citar alguns exemplos. Diversos motivos poderiam ser elencados para esta virada, entre eles, uma busca pela retomada do lugar da produção teórica pelo subalterno, como nota a pesquisadora brasileira Viviane Simakawa (2015). A autora resgata o pensamento de Spivak e sua pergunta jamais respondida se *Pode o subalterno falar?* (2010), e questiona:

Que melhor maneira de se retomar este lugar cheio de suposta neutralidade e objetividade que ao “habilitar um pronome (‘eu’) que foi radicalmente desabilitado pela injúria [cisnormativa, ou] homofóbica” (CORNEJO, 2011, 81), pelo “sujeito europeu” que também é branco, masculino, heterossexual, e – acrescento-o eu – cisgênero? (SIMAKAWA, 2015, p. 27)

Como fica claro pela sua argumentação, não é a qualquer “eu” que a autora se refere, antes a um “eu” específico cuja fala foi historicamente silenciada. Como apontado por Spivak (2010), mesmo na desconstrução derridiana, e mesmo entre europeus que se colocam como representantes das vozes subalternas (seja em qualquer um dos diferentes conceitos de representação que a autora discute), no horizonte da produção de conhecimento ou da representação política quem fala ainda é o “sujeito europeu”, e não o subalterno, de fato. As perspectivas críticas supracitadas apontam todas para uma ciência que se declara neutra, mas representa o ponto de vista de uma primeira pessoa que ela apenas não assume; logo, uma vez que essas perspectivas criticam essa forma de produção do conhecimento, nada mais justo que se assumam como sendo a produção de uma primeira pessoa, o que a ciência moderna se recusa a assumir.

É importante diferenciar esse movimento de resposta a uma posição de subalternidade de outras formas de “retorno do autor”, para usar um termo aplicado pela pesquisadora brasileira Diana Klinger. A autora, em seu estudo sobre a “escrita de si” na literatura latino-americana, percebe na cultura contemporânea

uma crescente visibilidade do privado, uma espetacularização da intimidade e a exploração da lógica da celebridade, que se manifesta numa ênfase tal do autobiográfico, que é possível afirmar que a televisão se tornou um substituto secular do confessionalismo eclesiástico e uma versão exibicionista do confessionalismo psicanalítico. (KLINGER, 2006, p. 20)

Klinger aponta como exemplos da “proliferação de narrativas *vivenciais*, ao grande sucesso mercadológico das memórias, das biografias, das autobiografias e dos testemunhos; aos inúmeros registros biográficos na mídia, retratos, perfis, entrevistas, confissões, *talk shows* e *reality shows* (...)” (2006, p. 20). Certamente, essa tendência recente de “espetacularização da intimidade” não fica restrita aos veículos de mídia, antes se espelha também na produção acadêmica, através de “relatos pessoais nas ciências sociais, a exercícios de ‘ego-história’, ao uso dos testemunhos e dos ‘relatos de vida’ na

investigação social, e à narração auto-referente nas discussões teóricas e epistemológicas” (Ibid.). O “olhar etnográfico” não passou batido aos olhos da pesquisadora, e em suas considerações, a Antropologia pós-moderna também

pressupõe um “retorno do autor”, no marco do discurso não ficcional. Deixando ao lado qualquer pretensão de objetividade e de neutralidade “científicas”, os textos da antropologia pós-moderna narram experiências *subjetivas* de choque cultural. Trata-se de uma virada *na* antropologia, pós-estruturalista — cujo ponto de partida foi o já clássico livro de Clifford Geertz, *A interpretação das culturas* (1973), e continuou com seus discípulos (especialmente James Clifford) - que parte do esgotamento da “ilusão cientificista fundada na nítida separação entre sujeito e objeto”. Esta antropologia, pós-moderna e antipositivista, que reflete tanto sobre seu objeto quanto sobre o sujeito da escrita etnográfica, forma parte de um paradigma epistemológico segundo o qual não há conhecimento independente do ato cognitivo que o constitui. Ou seja, a antropologia, ao mesmo tempo que se transformou numa “língua franca” transversal aos diferentes campos das humanidades e da teoria atual, sofreu ela mesma uma virada, ao colocar a questão da escrita e do sujeito, redefinindo assim as polaridades sujeito-objeto. (KLINGER, 2006, p. 13).

Porém, Klinger não deixa de notar que existem formas diferentes de “falar de si”, de modo que “cada *narrativa de si* se posiciona de diferente maneira segundo a ênfase que coloque na exaltação de si mesmo, na auto-indagação, ou na restauração da memória coletiva” (2006, p. 24). Na literatura, por exemplo, a teórica explica que os testemunhos autobiográficos latino-americanos produzidos nas ou a partir das ditaduras militares dos anos 70 e 80 não correspondem a uma autocontemplação narcisista (que poderia ser vista em muitos dos produtos de mídia elencados anteriormente), antes “a experiência pessoal relatada traz como pano de fundo problemas de ordem filosófica, social e política” (p. 22). Assim, o “retorno da autora” a qual me proponho neste trabalho se aproxima da irrupção de sujeitos subalternos contra o silenciamento histórico que lhes foi imposto e na “restauração da memória coletiva”, no esteio do pensamento de Simakawa e Spivak; enquanto se afasta de uma autoproclamação pessoal sobre os seus próprios privilégios de classe (KLINGER, 2006) que ganha força na mídia e na academia na atualidade. De modo que, por mais que cheguemos a caminhos aparentemente semelhantes (a “escrita de si” como ferramenta metodológica), o paradigma que orienta a escolha das minhas ferramentas e o modo de sua aplicação ainda é indígena, e não moderno - ou, pelo menos, tão indígena quanto moderno.

A escolha paradigmática é importante porque, ainda que os métodos se assemelhem, paradigmas diferentes levam a resultados distintos. É nesse sentido que a antropóloga argentina Rita Segato critica o que percebeu, em decorrência da virada antropológica citada por Klinger, como “um *umbiguismo* iniciático, uma *ego trip* narcísica que consome uma porção excessiva de suas páginas” (SEGATO, 2021, p. 16). O que a autora propõe como uma alternativa possível é o que chamou de “antropologia por demanda”, isto é, “uma antropologia sujeita à demanda daqueles e daquelas que antes haviam sido objeto de nossa observação; uma antropologia atenta e interpelada por aquilo que esses sujeitos nos solicitam como conhecimento válido, que pudesse servir para aceder a um bem-estar maior” (SEGATO, 2021, p. 15). Se dessa forma Segato encontra, em seu espaço de atuação, uma maneira de contribuir com a descolonização do pensamento, o antropólogo indígena Gersém Baniwa propõe ainda outra possibilidade: que a Antropologia colonial saia do caminho da Antropologia Indígena e permita que os próprios povos façam suas etnografias (BANIWA, 2019).

Pessoas indígenas já possuem conhecimentos linguísticos e cosmológicos de sua etnia, bem como livre acesso ao seu povo e, em geral, a confiança necessária da parte das lideranças e da comunidade para a realização de uma Etnografia. Por esse motivo, essas pessoas estão muitos passos à frente de qualquer antropólogo que se insere numa outra cultura para estudá-la, aponta Baniwa (2019) - e o mesmo vale para pessoas de outros povos e grupos que hoje tem a oportunidade de saírem da posição de “objeto” para a de “pesquisadora”. Desse modo, ainda que Segato convide seus pares a colocarem suas ferramentas à disposição dos grupos marginalizados que costumavam pesquisar, Baniwa retoma o próprio espaço da produção de conhecimento, convida outras pessoas aos quais o lugar estava negado a fazerem o mesmo, e a demanda que apresenta aos antropólogos brancos não é para atuarem deste ou daquele modo, antes que lhe deem espaço para agir, que abram caminhos enquanto os *nativos* usam a “caixa de ferramentas”.

Todavia, como fica a autorreflexão da Antropologia pós-moderna nesse horizonte de autodeterminação? As longas reflexões dos antropólogos brancos sobre seus “choques culturais”, suas experiências subjetivas e o seu próprio olhar sobre o Outro não fazem

sentido para etnógrafos nativos, que não estão experimentando um choque cultural, cujas experiências subjetivas são as mesmas do seu “objeto”, e o seu olhar não se direciona ao Outro, mas ao Eu⁶. Soma-se a isto o desafio que fazer uma Etnografia pode apresentar, ao se considerar que esta ferramenta foi usada durante tantos séculos para dominar, disciplinar e expropriar conhecimentos (SMITH, 2018). Logo, não é de se surpreender que a Autoetnografia apareça como uma opção: jogada na margem da “prateleira de metodologias” das Ciências Sociais, ela é resgatada em anos recentes por pessoas de diversos grupos que buscam formas de fazer ciência que sejam mais próximas dos seus paradigmas, seja indígena, seja de uma tradição de pensamento crítico. Por isso, para Paul Whitinui, a adoção da Autoetnografia por pessoas indígenas acontece porque

Pessoas indígenas querem maior acesso a métodos/abordagens de investigação que são mais proximamente alinhadas com suas formas de conhecer, fazer e ser. Por exemplo, histórias orais de vida, poesia, motivos, arte, performance e performatividade [...] [a autoetnografia] foca nas noções quintessenciais do que significa se engajar em ser indígena (Denzin, Lincoln, e Smith 2008). (WHITINUI, 2013, tradução nossa).

Quando consideramos as questões ontológicas e epistemológicas discutidas nas páginas anteriores que orientam os paradigmas de pesquisadores indígenas em geral, podemos entender as razões de muitas pessoas indígenas, especialmente em países anglófonos, optarem por essa metodologia, ao ponto de Whitinui (2013) falar em uma “Autoetnografia indígena”. Se nas culturas nativas se constrói conhecimento a partir da identificação, da experiência pessoal e da contação de histórias, some-se a isto a ênfase que diversas perspectivas críticas têm dado à primeira pessoa e é possível entender o porquê da alta frequência de adoção desse método entre o grupo supracitado.

Enquanto Autoetnografia **Indígena**, para usar a delimitação de Whitinui (2013), a reflexão autoetnográfica parte de perguntas, preocupações e pressupostos que nascem das cosmopercepções próprias dos povos originários. Segundo o autor, autoetnografias indígenas em geral mobilizam questões relacionadas aos diferentes níveis de

⁶ Seria possível, é claro, manter esse tipo de “estranhamento” se antropólogos de povos e grupos subalternizados estivessem interessados em pesquisar as culturas “brancas” (ou mesmo de outras etnias que não as suas), mas como Smith (2018) aponta, diante das necessidades mais urgentes da própria comunidade, não parece ser esse o caso.

pertencimento indígena (como o povo, clã e grupo familiar - no meu caso, por exemplo, Puri, do clã Krauma), do território de origem, das crenças e da espiritualidade de cada etnia, com nossas revoltas e angústias pessoais e coletivas e compromissos éticos e políticos. O pano de fundo ontológico diferenciado também fortalece essas autoetnografias com perspectivas de validação epistemológica própria - pelos motivos supracitados -, bem como possibilidades de cura para sofrimentos psíquicos, emocionais e espirituais do próprio pesquisador e, quiçá, de seu núcleo familiar ou comunitário. Como apontado na citação anterior, outros métodos de escrita, como poesia, literatura, contos e narrativas, desenhos e grafismos muitas vezes podem figurar nesses trabalhos, quando parecem mais apropriados para a transmissão do conhecimento tradicional (WHITINUI, 2013).

Como, porém, organizar tantas questões diferentes? Para construir um trabalho sólido, que conseguisse responder minhas perguntas de pesquisa de modo adequado, optei por utilizar um “modelo triádico” para a Autoetnografia, que Santos explica da seguinte maneira:

a autoetnografia é um método que se sustenta e se equilibra em um “modelo triádico” (CHANG, 2008) baseado em três orientações: a primeira seria uma orientação metodológica – cuja base é etnográfica e analítica; a segunda, por uma orientação cultural – cuja base é a interpretação: a) dos fatores vividos (a partir da memória), b) do aspecto relacional entre o pesquisador e os sujeitos (e objetos) da pesquisa e c) dos fenômenos sociais investigados; e por último, a orientação do conteúdo – cuja base é a autobiografia aliada a um caráter reflexivo. (SANTOS, 2017).

Se o conteúdo é autobiográfico, então o meu campo sou eu. Durante todo o período de escrita da dissertação, anotei todas aquelas memórias que se relacionam com o objeto da minha pesquisa, isto é, as experiências que constituíram meu vocabulário sobre raça, gênero e sexualidade, as que me fizeram me perceber como uma pessoa racializada, de ancestralidade indígena; uma pessoa que dissida das normas cisheteropatriarcais e da hegemonia cristã; de classe proletária; bem como as opressões e situações de subalternidades que derivaram disso, e as estratégias de resistência que desenvolvi - ou que percebi terem sido desenvolvidas na minha família diante desse cenário. Este foi o meu “diário de campo”: uma coleção de lembranças. Anotei também

experiências relevantes que vivi durante a escrita da dissertação, e tentei fazê-lo no momento em que aconteciam: quando participava de um evento cultural, quando era vítima de um comentário homo/transfóbico, ou quando ia ao terreiro em busca de me fortalecer com os meus ancestrais.

Ainda assim, para ampliar o escopo da pesquisa, testar hipóteses ou mesmo fortalecer sua alegação de validade científica ante ao cenário acadêmico, autoetnografias contam, muitas vezes, com a triangulação entre métodos diversificados. A pesquisadora indígena métis/cree Amanda Fayant (2019), por exemplo, ouviu, conversou e observou outras mulheres indígenas para sua dissertação autoetnográfica, que contou também com uma análise documental em parceria com essas mulheres. Seu paradigma de pesquisa, ela explica, foi construído a partir dos ensinamentos da roda medicinal Cree e suas quatro direções, que apontam para uma cura coletiva e holística, de modo que fazia muito mais sentido para ela incluir as histórias de outras mulheres de seu povo às suas próprias para a construção de seu trabalho. Para o enriquecimento da minha pesquisa, portanto, e reconhecendo que sou parte de um coletivo, escolhi dialogar com os dados colhidos da minha própria história com as de dez outras pessoas do povo Puri que representassem a variedade de letras da sigla LGBTQIA+, bem como os ensinamentos da tradição oral preservados por anciãos e anciãs da nossa etnia, que foram obtidas em entrevistas semiestruturadas particulares.

Se esta é a “orientação do conteúdo”, no modelo triádico de Santos, uma união de dados obtidos a partir da memória e da experiência vivida, de conversas com outros puris, as particulares e as coletivas: nos grupos focais e nas entrevistas, mas também nos nossos encontros informais, culturais e/ou rituais; estes diálogos também contribuíram para a minha “orientação cultural”, a interpretação das minhas experiências subjetivas e das de meus irmãos e irmãs de etnia e da relação destas com fenômenos sociais mais amplos. Tudo isso seguindo a “orientação metodológica” da etnografia, na qual o foco é a descrição e análise dos dados do campo à luz das Ciências Humanas e Sociais.

A partir da revisão bibliográfica, ponto de partida de qualquer pesquisa, para a construção e reflexão dos pressupostos teóricos que orientam a produção do trabalho

autoetnográfico e a análise dos resultados, cheguei a conclusão de que vivemos no que a socióloga argentina María Lugones (2019) chama de um “lócus fraturado”. Em sua teorização, Lugones parte da resistência das pessoas que são submetidas a sistemas de opressão, caminho teórico que me orienta na escrita desta dissertação, como explicado na citação abaixo:

A ideia não é buscar uma construção não colonizada dos gêneros em organizações indígenas da sociedade. [...] O processo que quero seguir é o do oprimir → resistir no lócus fraturado da diferença colonial. Quero seguir sujeitos em colaborações e conflitos intersubjetivos, completamente entendidos como membros de sociedades nativas das Américas ou da África, à medida que eles recebem, respondem, resistem e se acomodam a invasores hostis que querem destituí-los de seus bens e desumaniza-los. [...] Mas em vez de pensar no sucesso do sistema global, capitalista, colonial e na destruição que promove (de povos, conhecimentos, relações e economias), quero pensar nos processos de resistência continuada a ele que duram até hoje. (LUGONES, 2019, p. 362-4, grifo nosso).

Assim, não foi meu objetivo pensar, a partir de todo o material colhido, como os antigos puris viviam e compreendiam suas identidades de gênero e práticas sexuais - este é um tema importante ser pesquisado, mais estudos sobre o assunto precisam ser feitos, e pistas sobre esse tópico foram elencadas ao longo da pesquisa, mas apenas enquanto contribuíam com os objetos específicos desta análise: compreender as experiências de resistência das pessoas puri LGBTQIA+ no lócus que, embora ainda fraturado, representa um novo momento no cenário brasileiro, e como suas identidades sexuais e de gênero se entrecruzam com seus processos de ressurgência étnica. Todo esse percurso teórico foi feito em parceria com o meu povo, na qual eu sempre apresento o que tenho pesquisado em reuniões com o meu clã e com o grupo de pesquisadores puri. Isto porque, numa agenda de pesquisa feita por uma pessoa indígena em parceria com o seu povo, “[...] a própria comunidade é quem faz suas próprias definições” (SMITH, 2018, p. 148).

Porém, ao optar por um paradigma indígena de pesquisa, foi a partir da construção coletiva com o meu povo, nas conversas, diálogos, trocas e entrevistas que construí o conhecimento que apresentei em minha pesquisa - mais *nossa* do que propriamente *minha*. Se na Autoetnografia a mesma pesquisadora que vive e descreve a experiência é aquela que reflete sobre ela e a analisa; na Autoetnografia indígena, as reflexões coletivas

sobre as memórias e experiências que compartilho com meus irmãos e irmãs de etnia são tanto dados analisados quanto aportes teóricos para a análise. Foi na experiência coletiva do povo Puri que minha dissertação ganhou corpo e sangue, na medida em que ela desvelou formas de opressão que subjagam nosso povo, em especial aqueles dentre nós que dissidem da cisheteronormatividade, e nos ofereceu ferramentas e aportes para a resistência comunitária perante o Estado ou contra ele. Só assim minha agenda de pesquisa pôde estar realmente comprometida com um projeto mais amplo de autodeterminação e anticolonialidade.

Conclusão

Espero que este artigo tenha contribuído para a reflexão sobre a importância da autoetnografia indígena como ferramenta de pesquisa que valoriza as epistemologias e ontologias dos povos originários. Ao dar voz aos sujeitos historicamente silenciados e ao promover a autodeterminação e a justiça social, essa metodologia se mostra como um caminho potente para a produção de conhecimento comprometida com a luta dos povos indígenas. Acredito que a partilha da minha experiência de pesquisa com o povo Puri pode inspirar outros pesquisadores a trilharem caminhos metodológicos que respeitem a diversidade de saberes e a pluralidade de existências.

Referências

- BANIWA, Gersem Luciano. Antropologia colonial no caminho da antropologia indígena. **Novos Olhares Sociais**, v. 2, n. 1, p. 22–40, 2019.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora : N-1 Edições, 2018.

KLINGER, Diana Irene. **Escritas de si, escritas do outro : autoficção e etnografia na narrativa latino-americana contemporânea**. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <<https://www.bdtd.uerj.br:8443/handle/1/6168>>. Acesso em: 13 fev. 2023.

LUGONES, María. **Rumo a um feminismo decolonial**. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pensamento Feminista: Conceitos Fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 357-377.

LUGONES, María. **Colonialidade e gênero**. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 52-83.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, n. 34, 2008.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **Plural**, v. 24, n. 1, p. 214-241, 2017.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SIMAKAWA, Viviane Vergueiro. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/handle/ri/19685>>. Acesso em: 8 jul. 2022.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando Metodologias: Pesquisa e Povos Indígenas**. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** 1ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

WHITINUI, Paul. Indigenous Autoethnography: Exploring, Engaging and Experiencing ‘Self’ as a Native Method of Inquiry. **Journal of Contemporary Ethnography**, v. 43, n. 4, p. 456, 2013.

WILSON, Shawn. **Research Is Ceremony: Indigenous Research Methods**. Illustrated edição. Black Point, N.S: Fernwood Publishing, 2008.

Indigenous Autoethnography: Concept, Discussion, and Research Experience

Abstract: This article aims to discuss “Indigenous autoethnography” as a concept, presenting theoretical discussions and research experiences related to this approach, based on a study about sexual and gender diversity among the Puri Indigenous people. We highlight the importance of recognizing the coloniality embedded in European research paradigms and the need to adopt methodologies that value the knowledge production systems of marginalized people. It is emphasized that Indigenous autoethnography emerges as a form of epistemic resistance, seeking to center the epistemologies and ontologies of Indigenous peoples, and how this methodology can be used to amplify the voices of historically silenced subjects, fostering self-determination and social justice. The article also addresses the application of Indigenous autoethnography in a master’s research project, in which I investigate the experiences of resistance among Puri people and how their sexual and gender identities intersect with their processes of ethnic resurgence.

Keywords: Autoethnography. Indigenous Peoples. Indigenous Autoethnography. Indigenous Methodologies.

Recebido: 30/05/2025

Aceito: 16/06/2026