DOI: 10.30612/mones.v15i29.22015

MONÇÕES
Revista de Relações Internacionais da UFGD

"Como se lembrar fosse suficiente para resolver as violências do esquecimento": uma entrevista com Kevin Bruyneel

Entrevistadores:

João Nackle Urt
Universidade Federal de Roraima (UFRR)
Boa Vista, Roraima, Brasil
E-mail: joaourt@gmail.com
Orcid: https://orcid.org/0000-0002-7785-2450

Giorgio Garcia Cristofani
Université Paris-Est Créteil (UPEC) / Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz)
Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
E-mail: gio.cristofani08@gmail.com
Orcid: https://orcid.org/0009-0001-3344-9213

Recebido em: 30/12/2025
Aceito em: 31/07/2026

Nosso entrevistado é professor de Ciência Política no Babson College (Estados Unidos) e uma das principais referências internacionais nos Estudos Indígenas. Sua produção acadêmica articula teoria política, colonialismo de povoamento, memória, raça e soberania indígena. Autor de The Third Space of Sovereignty: the postcolonial politics of U.S.-Indigenous relations *(2007) e* Settler Memory: the disavowal of Indigeneity and the politics of race in the United States *(2021), Kevin tem contribuído para reposicionar os povos indígenas como sujeitos centrais da teoria política contemporânea, oferecendo interpretações influentes sobre descolonização, democracia e justiça em contextos coloniais. É sobre estes e outros temas que Kevin Bruyneel trata nesta entrevista, realizada em 18 de dezembro de 2025.*

João: O senhor nasceu em Vancouver, depois se mudou para Nova York, onde concluiu o Mestrado e o Doutorado, e hoje vive em Massachusetts, onde é professor. Como essa passagem por diferentes espaços e cidades afeta sua ideia de pertencimento?

Kevin: Eu penso o pertencimento sobretudo em termos de "comunidade", particularmente no plano político e social e, em certa medida, também no plano profissional. Após décadas trabalhando no campo dos Estudos Indígenas, reflito e experiencio minha relação e minhas obrigações para com a vida – humana e não-humana – e com o território. Não vivencio o pertencimento em termos de Estados-nação, por exemplo, com o "Canadá" ou os "Estados Unidos". Ainda que eu seja cidadão de ambos, não extraio deles um sentido de pertencimento. O respeito que tenho pela ideia de comunidade opera muito mais no plano vivencial e relacional: com quem convivo em meu bairro; com quem me associo em termos de solidariedade política, em movimentos e mobilizações de longo prazo ou circunstanciais; e, no âmbito profissional, com a minha instituição, meus colegas, estudantes e técnicos-administrativos. Soma-se a isso o meu respeito — não sei se "pertencimento" é a palavra mais adequada — pela minha relação com a vida não-humana e com o território de maneira mais ampla. Não tenho certeza se isso pode ser definido como "pertencimento", mas certamente implica uma forma de responsabilidade, de compromisso e de relações mutuamente significativas com as pessoas, com a vida não-humana e com os âmbitos territorial e atmosférico.

João: Em seu site pessoal, o senhor se descreve como "um acadêmico não indígena, descendente de colonos, nascido e criado em Vancouver, Colúmbia Britânica, territórios tradicionais não cedidos das Nações Musqueam, Squamish e Tsleil-Waututh". Poderia nos contar como sua trajetória atravessou a temática indígena e quais são seus comprometimentos coloniais, enquanto descendente de colonos? Qual é o lugar da pessoa não indígena nesse debate?

Kevin: Não sou de origem indígena – nem do ponto de vista legal, nem da minha ancestralidade, nem de qualquer narrativa reproduzida na minha família. Minha ancestralidade é claramente de origem colonial, com raízes em diferentes partes do Reino Unido e da Europa continental, remontando a duas ou três gerações anteriores, na primeira metade do século XX, quando meus antepassados se estabeleceram no Canadá. Meu interesse pela política e pela história dos povos indígenas emergiu quando me mudei para os Estados Unidos para cursar a Pós-Graduação, com aproximadamente 20 anos de idade. Foi aí que me tornei particularmente atento ao quão pouco a Ciência Política, minha disciplina de formação, se dedicava à política dos povos indígenas. Nesse momento, a formação que tive na Colúmbia Britânica me levou – mais por osmose do que por engajamento ativo, devo reconhecer – a absorver um vocabulário básico e uma noção geral das questões em jogo nas tensões entre a política indígena e a política do Estado colonial de povoamento. Foi essa a base pessoal para o percurso acadêmico que resultou em minha tese e em meu primeiro livro[1]. Sobre o lugar das pessoas não-indígenas nesse campo, eu considero indispensável o esforço de aprender com e sobre a política e a história dos povos indígenas, por meio de uma abordagem rigorosa e de um compromisso efetivo com o trabalho bem feito, seja ele de natureza arquivística, interpretativa, etnográfica ou outra. Embora isso pareça óbvio, infelizmente, há momentos em que histórias e perspectivas sociopolíticas indígenas são tratadas como temas "vendáveis" no mercado acadêmico, nos quais o rigor, a responsabilidade e a atenção aos impactos do trabalho deixam de ser prioridade. Nesse sentido, considero fundamental que pesquisadores não-indígenas que atuam nesse campo apresentem seus trabalhos a estudiosos indígenas, bem como se engajem com comunidades indígenas e com o campo mais amplo dos Estudos Indígenas. A Associação de Estudos Nativo Americanos e Indígenas [tradução livre do original em inglês, Native American and Indigenous Studies Association] tem sido, nos últimos 15 ou 16 anos, meu principal espaço profissional e acadêmico. É ali que sou mais frequentemente chamado à responsabilidade e onde mais aprendo, em diálogo com pesquisadores indígenas e não-indígenas.

João: Embora situado em outro contexto socio-histórico, seu trabalho oferece muitas oportunidades para pensar os povos indígenas no Brasil e, de modo geral, na América Latina. Como o senhor vê as possibilidades de comparação e de ressonância entre os saberes do Norte e do Sul de Abya Yala? É possível pensar uma unidade entre eles, considerando que são milhares de povos distintos, em 35 países que herdaram projetos coloniais de ao menos quatro potências europeias (Espanha, França, Grã-Bretanha, Portugal), em uma enorme diversidade de biomas e com situações coloniais moldadas por combinações dessas variáveis. O que há em comum?

1 [O entrevistado faz referência a *The Third Space of Sovereignty*: *the postcolonial politics of U.S.-Indigenous relations* (em tradução livre do inglês, "O Terceiro Espaço da Soberania: a política pós-colonial das relações Estados Unidos-Indígenas", publicado em 2007 pela University of Minnesota Press.]

Kevin: Minha inclinação inicial é afirmar que certamente há uma unidade entre povos que vivenciaram – e continuam a vivenciar – a colonização. No entanto, como você bem observa, a colonização assume formas e práticas distintas, a depender das potências coloniais envolvidas e dos períodos históricos em questão. Tendo isso em vista, penso em uma unidade que seja capaz de dar conta da diversidade e da heterogeneidade internas a essa própria unidade: existe uma espécie de guarda-chuva de experiências solidárias de colonização e, sob esse guarda-chuva, uma ampla gama de particularidades relativas à invasão colonial, às formas de dominação e às suas consequências. Ao participar de conferências, ler trabalhos e refletir sobre possíveis solidariedades entre diferentes partes de Abya Yala, busco os fios condutores que conectam experiências de colonização, e esforços de mobilização de críticas anticoloniais e de práticas de descolonização. Esses fios, contudo, não convergem para um projeto unificador singular – algo que, a meu ver, seria profundamente problemático, uma vez que estamos falando de milhares de nações indígenas e de milhões de pessoas indígenas com histórias, cosmologias e práticas políticas profundamente distintas.

João: O conceito de "colonialismo de povoamento" [settler colonialism] é muito relevante para o seu trabalho. Na história da América portuguesa – e esse é o cânone ensinado nas escolas brasileiras até hoje –, temos uma divisão muito estrita entre colonialismo de povoamento e colonialismo de exploração. Então, quando se fala em colonialismo de povoamento, nós, da América Latina, nos sentimos um pouco excluídos dessa análise e das dinâmicas próprias a ela. Afinal, essa separação em tipos de colonialismo ainda é útil?

Kevin: Quando você se refere a "colonialismo de povoamento", presumo que esteja falando de colonialismo de expropriação e de espoliação. Ao menos é assim que interpreto o termo. Nesses termos, entendo que o colonialismo de povoamento não está dissociado do colonialismo de exploração. Trabalhos como o de Patrick Wolfe concebem o colonialismo de povoamento quase exclusivamente como expropriação e espoliação, relegando a exploração a fenômenos como a escravização – que, por sua vez, seria entendida mais como uma forma de expropriação do que como exploração no sentido marxista clássico. No entanto, é difícil examinar essas histórias, em diferentes regiões, sem perceber que a exploração – a extração de mais-valor do trabalho livre e a expropriação do trabalho escravizado – caminha lado a lado com os processos coloniais de expropriação e espoliação de territórios, da vida não-humana e com o genocídio dos povos indígenas. Minha resposta, portanto, seria questionar por que essa distinção persiste, ou se ela não acaba por predeterminar sua própria resposta, no sentido de compartimentalizar as formas pelas quais os colonialismos podem ser compreendidos por meio da análise histórica. Em vez disso, parece-me mais produtivo tratar essas categorias como analiticamente distintas, porém profundamente entrelaçadas, e não como formas separadas

de práticas e instituições opressivas que os regimes coloniais instituem, mantêm e proliferam. É nesse sentido que defendo a permanência do conceito de colonialismo de povoamento, mas não creio que ele deva ser construído de modo a excluir sua relação com outras formas de colonialismo. Não sei como seria possível compreender, por exemplo, os Estados Unidos e o Canadá – meus principais focos de análise – sem recorrer ao conceito e à analítica do colonialismo de povoamento, que permite distingui-los do colonialismo clássico, ou de além-mar [*franchise colonialism*], frequentemente tomado como forma paradigmática.

João: Como o senhor vê as interseções entre raça, capitalismo racial e colonialismo de povoamento no contexto da política global contemporânea?

Kevin: No que diz respeito à relação entre capitalismo racial e colonialismo de povoamento – e o colonialismo em sentido mais amplo –, não creio que seja possível compreender um sem o outro. Em outras palavras, o capitalismo racial é histórica e politicamente sustentado por formas de expropriação e espoliação, tanto no domínio da terra quanto na dominação e eliminação, sobretudo, dos povos indígenas. Assim, não podemos compreender a escravização de povos africanos sequestrados e de povos indígenas sem compreender as formas de expropriação não apenas dos próprios seres humanos que foram escravizados, mas também dos territórios para os quais essas pessoas foram levadas, a fim de trabalhar, viver e, por meio da violência sexual, reproduzir a próxima geração de pessoas escravizadas. Ao mesmo tempo, o colonialismo de povoamento, enquanto conceito analítico e histórico, não pode ser plenamente apreendido sem levar em conta o papel da racialização e do capitalismo. Por isso, a relação entre esses termos me parece menos uma "interseção" e mais uma relação de constituição mútua: são categorias analíticas que possuem valor funcional próprio, mas que se reforçam e se imbricam em inúmeros contextos coloniais. Raça, etnicidade, gênero e sexualidade estão necessariamente incorporados – ou subsumidos – nessas categorias e em suas trajetórias históricas.

João: Seu trabalho articula colonialismo de povoamento, memória e política. Conte para nós um pouco sobre o processo intelectual que o levou a cruzar essas variáveis e o que considera serem as principais contribuições dessa abordagem para as lutas indígenas.

Kevin: Foi depois de *The Third Space of Sovereignty* que comecei a pensar de que maneira a política da memória – especificamente a construção e a circulação da memória coletiva, dos significados transmitidos, reproduzidos e disputados acerca da história coletiva, da

identidade e assim por diante – tem servido tanto para mobilizar quanto para desmobilizar imaginários políticos, coalizões e possibilidades de ação. O que quero dizer é que, individual e coletivamente, somos moldados, talvez até mais do que pela história, pelo trabalho da memória sobre nossa percepção de nós mesmos e de nossas identificações coletivas. A política da memória é vital para a política em todo o espectro ideológico, mas tende a ser obscurecida por um entendimento da história de maneira estritamente factual e, por isso, não é levada suficientemente a sério. Cheguei a esse tema de modo mais direto ao refletir sobre como, nas narrativas acerca da história da raça, do racismo e dos movimentos antirracistas, os povos indígenas acabam sendo produzidos simultaneamente como presentes e ausentes na história da supremacia branca nos Estados Unidos, da escravidão, das narrativas nacionais e da economia política. Esse tipo de memória coletiva – essa política da memória – é produzido, por exemplo, por meio da memória política de Martin Luther King Jr., do Movimento pelos Direitos Civis, do abolicionismo, da Reconstrução[2], entre outros marcos históricos. Nessas narrativas, comunidades, autores, ativistas e acadêmicos que, em muitos casos, se colocam em solidariedade com as reivindicações e preocupações dos povos indígenas, têm dificuldade em encontrar qualquer lugar, em suas narrativas raciais e em suas memórias políticas, para o colonialismo de povoamento, para as lutas indígenas e para a política de descolonização.

João: Em *Settler Memory*[3], o senhor fala da negação da indigeneidade. Poderia explicar esse conceito e como ele ajuda a compreender as relações entre sociedades colonas e as políticas de Estado em relação aos povos indígenas?

Kevin: Recorri ao conceito de negação [ou desautorização; no original *disavowal*], apoiando-me no trabalho fundamental de autores como James Baldwin e do teórico político George Shulman, para compreender as formas pelas quais os povos indígenas, em sociedades de colonização de povoamento, são concebidos, na cultura política dominante, como povos do passado e não do presente – mas sem recorrer exclusivamente a uma linguagem de apagamento, amnésia ou esquecimento. O problema dessas abordagens, centradas no apagamento ou no esquecimento, é acreditar que elas poderiam ser resolvidas por meio da ênfase na presença ou na lembrança. Esse, contudo, não é o diagnóstico adequado, pois conduz a uma prescrição equivocada – como se lembrar fosse suficiente para resolver as violências do esquecimento,

2 [Aqui, o entrevistado faz referência à era posterior à Guerra civil nos Estados Unidos, aproximadamente em 1865-1877.]

3 [O entrevistador faz referência a *Settler Memory: the disavowal of Indigeneity and the politics of race in the United States* (em tradução livre do inglês, "Memória do Colonizador: a negação da identidade indígena e a política racial nos Estados Unidos", publicado em 2021 pela The University of North Carolina Press.]

quando, na realidade, pode apenas animar outro processo de desvio em relação às implicações políticas da opressão histórica. Por isso, recorri à negação como uma forma de apreender a existência de um certo nível de conhecimento sobre a presença dos povos indígenas – uma forma de memória coletiva – que, ao mesmo tempo, posiciona essa presença como distante ou desviada da vida política contemporânea. Não se trata de esquecimento ou apagamento, mas de uma afirmação de conhecimento sobre um desenvolvimento histórico ou sobre um povo que, simultaneamente, desautoriza qualquer relação entre esse passado, esses povos, e a vida política do presente. Esse movimento pode ser observado, por exemplo, quando alguém afirma que "meus antepassados nunca possuíram escravizados", o que demonstra conhecimento sobre um elemento central do passado nacional, mas, ao mesmo tempo, desmente qualquer implicação individual ou coletiva no presente. Trata-se de um caso de negação, não de esquecimento ou apagamento. No que diz respeito aos povos indígenas, observamos com mais frequência uma outra modalidade de negação, que articula uma forma de nostalgia ou admiração, sob uma ótica colonial de povoamento, por uma versão dos séculos XVIII ou XIX do "indígena", reproduzida de maneira onipresente na cultura estadunidense por meio de filmes e obras da cultura popular sobre "*cowboys* e índios", nomes de equipes esportivas, produtos de consumo e afins. Essas representações mobilizam uma caricatura oitocentista dos povos indígenas que, ao mesmo tempo em que reconhece – e, por vezes, até celebra ("homenageia", segundo os defensores dessa prática) – uma imagem de povos indígenas do passado, desmente qualquer relação ou mesmo a existência dos povos indígenas no presente. A meu ver, essa é uma forma particularmente poderosa por meio da qual sociedades políticas podem, simultaneamente, reivindicar consciência sobre a presença histórica de povos colonizados e, ao mesmo tempo, distanciar e desviar sua própria relação, responsabilidade e implicação na história do colonialismo e nas reivindicações contemporâneas dos povos e nações indígenas. Assim, a negação aparece no meu trabalho como uma ferramenta analítica para compreender como os povos indígenas são produzidos como simultaneamente presentes e ausentes na cultura política, na memória política e no sistema político dos Estados Unidos.

João: Em *The Third Space of Sovereignty*, o senhor dialogou com o pensamento pós-colonial para abordar uma palavra-chave para o pensamento indígena na América do Norte: a soberania. Poderia nos falar um pouco sobre a relação entre pós-colonialismo e o pensamento indígena, na sua perspectiva?

Kevin: No meu trabalho, a teoria pós-colonial mostrou-se fundamental como estrutura analítica para compreender a política dos povos indígenas durante minha pesquisa de Doutorado, nos anos 1990. A teoria pós-colonial revelou-se uma abordagem mais perspicaz do que aquelas oferecidas pelos marcos liberais, comunitaristas e multiculturalistas que predomina-

vam na academia – especialmente na produção canadense mais atenta à política indígena – nos anos 1990 e início dos anos 2000. Embora valiosas, essas abordagens, particularmente as liberais e multiculturalistas, tendiam a concentrar-se em como teorizar as formas pelas quais as reivindicações dos povos indígenas poderiam ser acomodadas no interior do Estado colonial de povoamento. Em contraste, a teoria pós-colonial – que parte da premissa de que o colonialismo não se encerra com os períodos formais de descolonização (o que confere certa ironia conceitual ao prefixo "pós") – constrói sua análise do colonialismo e do anticolonialismo a partir dessa constatação. Assim, em vez de buscar um "lugar" para os povos indígenas no interior do Estado colonial de povoamento, como faziam muitas abordagens liberais e multiculturalistas, os teóricos pós-coloniais continuaram a criticar as formações, instituições e práticas coloniais e, nesse processo, a enfrentar o significado e os objetivos da crítica anticolonial e da descolonização. Dessa forma, a teoria pós-colonial me ofereceu um meio para lidar com a complexidade da política indígena, com a persistência do colonialismo em contextos de colonização de povoamento, sem pressupor a necessidade de permanência ou acomodação aos Estados coloniais. Quanto à relação com o pensamento indígena, essa é uma questão que, a meu ver, é mais bem abordada por pensadores políticos indígenas. Ainda assim, é possível observar trabalhos que evidenciam a influência de pensadores e ativistas pós-coloniais do chamado Terceiro Mundo em sua relação política e solidária com as nações indígenas do chamado Quarto Mundo. Nesse ponto, é particularmente relevante a obra do teórico político Glen Coulthard, [indígena do povo] Dene Yellowknives.

João: A relação entre os povos indígenas e a soberania é complexa. As lutas indígenas convergem para a abolição desse conceito, para sua apropriação ou para sua transformação? Em sua avaliação, como os povos indígenas têm reconfigurado — ou têm o potencial para reconfigurar — debates centrais da Ciência Política e das Relações Internacionais, para além da soberania, em temas como democracia, direitos humanos ou desenvolvimento?

Kevin: Sem querer esquivar-me da pergunta, eu diria que as respostas produzidas por escritores, ativistas e comunidades indígenas demonstram que as três formulações – abolição, apropriação e transformação – coexistem de maneira ativa. Há estudiosos indígenas que defendem a abolição do conceito de "soberania" para as nações indígenas; outros que o veem como um conceito a ser apropriado estrategicamente; e outros ainda que buscam transformá-lo, concebendo a soberania como algo que já se expressa, desde sempre, nas práticas e nos modelos de governança das nações indígenas. A inexistência de uma resposta singular decorre da própria diversidade e heterogeneidade da política indígena. Observar como as práticas e a política indígenas articulam a soberania – seja ou não nomeada literalmente como "soberania" – oferece, a meu ver, ao menos dois benefícios importantes. Em primeiro lugar,

há uma recusa automática da noção eurocêntrica singular de soberania, que, nesses termos, está associada a sistemas estatais, fronteiras militarizadas e à identificação entre soberania e soberania estatal. Em apresentações iniciais do meu trabalho, sobretudo no campo das Relações Internacionais, era comum que estudiosos rejeitassem a ideia de que soberania pudesse significar algo além da soberania estatal – o que, na prática, equivale a tomar o Estado como sinônimo de soberania. A soberania indígena desafia diretamente esse paradigma. A política indígena não é necessariamente antiestatista em termos absolutos, mas é mais resistente a práticas estatais específicas, como fronteiras imperializadas e militarizadas, estruturas estatais hierárquicas e burocráticas, entre outras. Em segundo lugar, ao desafiar ou demonstrar alternativas à noção eurocêntrica hegemônica de soberania estatal, as práticas indígenas abrem outros imaginários para o que a soberania pode significar na prática. Isso implica rejeitar o que considero uma noção reducionista – e francamente absurda – segundo a qual conceitos vinculados à história ou à teoria europeia seriam, por isso mesmo, inaplicáveis ou inviáveis para povos não-europeus ou colonizados, como se ideias culturais e trajetórias intelectuais não tivessem sempre se entrecruzado e continuassem a fazê-lo, ou como se qualquer cultura pudesse reivindicar propriedade exclusiva sobre elas. Os povos indígenas podem oferecer ao mundo uma compreensão distinta – oriunda da experiência vivida – das práticas e perspectivas sobre relações soberanas com a vida humana, a vida não-humana e os territórios, que podem servir de modelo também para o mundo não indígena. A noção eurocêntrica de soberania, em geral, carece dessa perspectiva relacional mais ampla, limitando-se a abordagens baseadas na dominação e na expropriação.

João: Segundo o historiador e intelectual norte-americano Robin D. G. Kelley, o seu trabalho demonstra que "não pode haver liberdade sob o Estado colonial de povoamento, nem justiça sem a devolução da terra, nem libertação sem soberania indígena, nem futuro sem descolonização". Essa ideia parece conferir uma dimensão instrumental – e não apenas teleológica ou axiológica – ao reconhecimento dos povos indígenas como atores políticos. Afinal, o planeta, os Estados e as sociedades como um todo têm muito a se beneficiar com esse reconhecimento?

Kevin: Acredito que sim: o planeta e as sociedades como um todo têm muito a ganhar não apenas com o reconhecimento, mas com o apoio material efetivo à soberania indígena e às reivindicações de retomada territorial. Não tenho tanta certeza quanto ao que isso significa para os Estados, pois é possível argumentar que a revitalização indígena possui um imperativo político profundamente antiestatista – embora, mais uma vez, eu não queira reduzir a uma única formulação um conjunto diverso de reivindicações, perspectivas e práticas políticas indígenas. No que diz respeito ao planeta, as perspectivas indígenas devem ser apoiadas e

compreendidas por si mesmas, em seu valor intrínseco e em sua legitimidade histórica e política, como uma questão de justiça. Mas além disso, as perspectivas indígenas são vitais como alternativas vividas diante das respostas predominantes à crise climática planetária que nos são oferecidas hoje: seja o negacionismo explícito, seja a hegemonia de soluções estatais e neoliberais baseadas no capital (como o comércio de carbono, os veículos elétricos ou as chamadas inovações empreendedoras) que pretendem resolver a crise climática transformando o próprio veneno do capitalismo em seu antídoto. Em contraste, as perspectivas indígenas sobre a relacionalidade oferecem um modelo de como ser bons parentes dos territórios, das terras, da vida humana e não-humana – um caminho alternativo para enfrentar a crise planetária, que opera fora e contra soluções baseadas no Estado e no mercado capitalista. Essa é mais uma razão pela qual, a meu ver, a defesa, a construção de alianças e a educação em torno das perspectivas indígenas são relevantes para todos nós.

João: O senhor consegue imaginar um cenário em que a política global converge para um modelo no qual autoridades indígenas sejam viáveis e respeitadas como elementos centrais para um mundo capaz de enfrentar a crise climática? Quais aportes os povos indígenas oferecem para repensar a democracia e a política radical em um contexto planetário marcado pela crise climática?

Kevin: Quanto à primeira parte da pergunta, é difícil ser muito otimista quanto à convergência da política global em torno de qualquer resultado que possa ser considerado justo no momento atual. Ainda assim, no que se refere às contribuições para a democracia e para a política radical, eu retomaria minhas respostas anteriores sobre modelos e práticas indígenas que colocam no centro a relacionalidade, a comunidade democrática, o antiestatismo e o anticapitalismo – ou, ao menos, a não mercantilização dos territórios, da vida humana e da vida não-humana. Quanto à possibilidade de imaginar um cenário em que isso convirja para um modelo no qual os povos indígenas sejam – eu hesitaria em usar o termo "autoridades", por se tratar de uma palavra carregada – representantes de perspectivas respeitadas e de práticas tomadas como modelo, eu gostaria de imaginar que tal cenário pudesse emergir como resultado ou mesmo como elemento central de processos de luta política e de construção de coalizões em prol de um mundo melhor.

João: Existe alguma percepção, entre os movimentos indígenas nos Estados Unidos e no Canadá, sobre uma relação deles (eventual ou real) com os movimentos indígenas da América Latina?

Kevin: Essa é uma pergunta que seria mais bem respondida pelos próprios movimentos indígenas, mas minha percepção é de que sim: o reconhecimento da importância de Abya Yala, bem como a recusa em considerar que as fronteiras impostas entre Estados Unidos, Canadá e México limitem os horizontes da solidariedade indígena, é um elemento central tanto na produção acadêmica indígena quanto no ativismo político indígena, especialmente na produção contemporânea. Penso, por exemplo, nas alianças com a Palestina e nas solidariedades anticoloniais diante das ameaças impostas pelo Estado estadunidense e por corporações multinacionais a comunidades sul-americanas e latino-americanas, nas quais os povos indígenas frequentemente se encontram na linha de frente dessas investidas. Esses compromissos com a solidariedade em escala global já existem há bastante tempo. Por exemplo, nos anos 1970, o Conselho Internacional de Tratados Indígenas [tradução livre do original em inglês, International Indian Treaty Council] funcionou como uma das formações e colaborações modernas que viriam a culminar, décadas depois, na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

João: Como o senhor avalia a mobilização das categorias de gênero e sexualidade entre os movimentos indígenas e a área de Estudos Indígenas na América do Norte atualmente?

Kevin: Para começar, considero que o feminismo indígena constitui o núcleo das práticas mais radicais, prospectivas e urgentes das perspectivas indígenas sobre relacionalidade, sobre a crise climática planetária, sobre os ataques à democracia e sobre o papel da governança indígena tradicional e contemporânea. Vejo isso como profundamente entrelaçado às questões de sexualidade e gênero, uma vez que o colonialismo envolveu, entre muitas outras coisas, a imposição violenta de binarismos de gênero e de práticas heteronormativas. O exemplo mais contundente diz respeito às escolas residenciais ou internatos [*residential schools*], nas quais crianças indígenas eram sequestradas, encarceradas e submetidas, de maneira violenta, a normas eurocêntricas de gênero, tanto em termos de apresentação e identificação quanto de divisão sexual do trabalho reprodutivo e exploratório, alinhada a um binarismo colonial de gênero (meninas destinadas ao trabalho doméstico; meninos ao trabalho assalariado), além de sexualmente reprimidas. Esse é apenas um exemplo particularmente visível de um esforço colonial mais amplo de imposição de binarismos de gênero e de práticas heteronormativas às comunidades indígenas como meio de apropriação territorial e destruição de comunidades e culturas indígenas. Para compreender e analisar essa prática colonial, a leitura e o diálogo com o feminismo indígena e com a teoria *queer* indígena devem constituir um pilar central desse esforço, passando por autoras como Zitkala-Ša, Ella Deloria, Lee Maracle e Mishuana Goeman.

João: Como o senhor vê a contribuição da juventude indígena e das mobilizações indígenas transnacionais para a política internacional nos próximos anos?

Kevin: Acho que as pessoas diretamente envolvidas nesses processos estão mais bem posicionadas para falar sobre isso, mas minha percepção é de que a ocupação e resistência de Standing Rock, entre 2016 e 2017, foi fortemente impulsionada tanto pela juventude indígena quanto por lideranças indígenas mais velhas. De modo mais geral, creio que o papel da juventude tem sido fundamental em muitos desses movimentos. Vejo isso também nas mobilizações de solidariedade indígena com a Palestina, nas quais muitos jovens indígenas e não-indígenas têm atuado de forma intensa em universidades e em outros espaços de resistência e ocupação.

João: Que desafios éticos e metodológicos se colocam para pesquisadores que trabalham com povos indígenas em contextos globais marcados por desigualdade e violência?

Kevin: Penso que o principal compromisso ético e metodológico tanto a pesquisadores indígenas quanto não-indígenas é o da responsabilização perante os povos indígenas, o que implica centralizar vozes, perspectivas e histórias indígenas. Isso não significa a obrigação de concordar com tudo ou de abdicar da análise crítica das histórias, dos movimentos ou das práticas de governança indígenas. Agir assim seria uma forma de condescendência racial e colonial, e não de engajamento crítico genuíno. Dito isso, tenho sérias reservas em relação a pesquisadores não-indígenas que desenvolvem seus trabalhos e até usam – e aqui eu emprego deliberadamente o verbo "usar" – a política e a história dos povos indígenas apenas como exemplos inseridos em projetos mais amplos, sem qualquer engajamento substantivo com os Estudos Indígenas, muito menos com comunidades indígenas, seja como ponto de partida, seja ao longo do percurso da pesquisa. Como sabemos, disciplinas acadêmicas têm sido historicamente extrativistas em relação aos conhecimentos, práticas, narrativas e modos de vida indígenas, a serviço das carreiras acadêmicas de pesquisadores, em um processo que não se distingue conceitualmente da extração de recursos de territórios indígenas. Creio que todos os pesquisadores, indígenas e não-indígenas, precisam estar atentos às tentações extrativistas e refletir sobre em que medida seus trabalhos efetivamente servem a uma comunidade mais ampla – neste caso, às comunidades indígenas. Para mim, por exemplo, foi importante que meu trabalho fosse publicado, idealmente, em coleções de Estudos Indígenas, editadas por pesquisadores da área – preferencialmente indígenas –, que pudessem me responsabilizar criticamente, bem como garantir que o trabalho alcançasse um público receptivo e profundamente engajado. Pesquisar e escrever sobre política e história indígenas implica não apenas levar esse conhecimento a novos públicos, mas também compreender que o engajamento

com uma comunidade indígena acadêmica e não-acadêmica é fundamental para fins de crítica, troca e para evitar a reprodução, mesmo no âmbito acadêmico, de formas de extração que, ainda que não constituam violência direta, podem representar uma violência simbólica e epistemológica contra os modos de vida, as práticas e as histórias indígenas. Por fim, quando e se alguém alcança certo reconhecimento e posição em sua disciplina, há a obrigação – e espero que também o desejo – de apoiar pesquisadores dos Estudos Indígenas, especialmente pesquisadores indígenas, por meio de mentorias, cartas de recomendação, leitura de manuscritos e apoio geral ao fortalecimento do campo. Esse é o compromisso ético profundo com o qual continuo a lidar e ao qual me tornei cada vez mais atento ao longo de quase três décadas de atuação nos Estudos Indígenas.

CC BY NC SA