

VOZES DE ABYA YALA: HISTÓRIA ORAL E DIÁLOGO SIMÉTRICO COM INTELECTUAIS INDÍGENAS

ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK¹

UERJ, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-8120-9129>

ANA CLARA DUTRA BARROS²

UERJ, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0007-6466-6740>

LORENA DOS SANTOS CAMPOS³

UERJ, BRASIL

<https://orcid.org/0009-0008-5034-852X>

RESUMO: Este artigo visa apresentar as potencialidades acadêmicas, extensionistas e educacionais do projeto de extensão "Caminhos de Abya Yala: intelectuais indígenas do continente americano", vinculado à Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). O projeto promove o diálogo simétrico e a coprodução de conhecimento com intelectuais indígenas de diversos grupos étnicos de Abya Yala, por meio de entrevistas de história oral, organizadas por temporadas e eixos temáticos. Seus desdobramentos incluem a produção de artigos científicos, a elaboração de materiais didáticos e sequências pedagógicas para o ensino básico, além de elementos de história pública digital, como redes sociais e StoryMaps. O artigo se debruçará sobre a análise do conteúdo de três entrevistas já realizadas: Rafael Xucuru-Kariri (1ª temporada), Edson Kayapó (2ª temporada) e Ivanilson Martins Xokó (3ª temporada). O objetivo é demonstrar como, através do diálogo simétrico com os intelectuais indígenas, suas gramáticas analíticas e formas de "mundificação", podemos compreender temas como a intelectualidade indígena, o pensamento político, a identidade, a ancestralidade e as historicidades e temporalidades sob um olhar que dialoga e, ao mesmo tempo, transcende aspectos da modernidade, rompendo com os silenciamentos e a invisibilização propagados pela história moderna como forma de produção do conhecimento.

PALAVRAS-CHAVE: História Oral; Intelectuais Indígenas; Abya Yala.

ABSTRACT: This article aims to present the academic, extension, and educational potential of the extension project "Paths of Abya Yala: Indigenous Intellectuals of the American Continent," linked to the State University of Rio de Janeiro (UERJ). The project promotes symmetrical dialogue and the co-production of knowledge with indigenous intellectuals from various ethnic groups in Abya Yala, through oral history interviews, organized by seasons and thematic axes. Its developments include the production of scientific articles, the preparation of teaching materials and pedagogical sequences for Basic Education, as well as elements of Digital Public History, such as social networks and StoryMaps. The article will focus on analyzing the content of three interviews already conducted: Rafael Xucuru-Kariri (season 1), Edson Kayapó (season 2), and Ivanilson Martins Xokó (season 3). The objective is to demonstrate how, through symmetrical dialogue with indigenous intellectuals, their analytical grammars and forms of "worlding" we can understand themes such as indigenous intellectuality, political thought, identity, ancestry, and historicities and temporalities from a perspective that dialogues with and, at the same time, transcends aspects of modernity, breaking with the silencing and invisibility propagated by modern history as a form of knowledge production.

KEYWORDS: Oral History; Indigenous Intellectuals; Abya Yala.

¹ Pós-Doutora em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Possui Graduação, Mestrado e Doutorado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). É professora do Programa de Pós-Graduação em História da UERJ-Maracanã (PPGH-UERJ).

² Graduanda em licenciatura e bacharelado em História na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

³ Graduanda em licenciatura e bacharelado em História na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

As potencialidades acadêmicas, extensionistas e educacionais de “Caminhos de Abya Yala”

O projeto de extensão “Caminhos de Abya Yala” constitui uma iniciativa acadêmica interinstitucional, vinculada ao Departamento de História, ao Laboratório de Pesquisa e Práticas de Ensino em História (LPPE) e ao Departamento de Extensão (Depext) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ-Maracanã). A abrangência da iniciativa é evidenciada pela colaboração de pesquisadores indígenas e não indígenas de diversas instituições — incluindo a Universidade Federal da Bahia (UFBA), a Universidade do Estado da Bahia (UNEB), a Universidad Alberto Hurtado (UAH) e o Colegio de Antropólogas y Antropólogos de Chile — e a participação ativa de discentes da Graduação e Pós-Graduação em História da UERJ.

Instituído em 2023, o cerne do projeto reside na problematização da historiografia e do cenário político-acadêmico contemporâneo sob a ótica dos povos indígenas. Busca-se, fundamentalmente, questionar a estrutura e as políticas dos Estados nacionais e promover uma reflexão crítica sobre as abordagens históricas que silenciam percepções sobre a realidade e formas de “mundificação”⁴ que excedem o âmbito da modernidade, ainda que dialoguem com ela. O projeto visa também incentivar lideranças indígenas a articularem suas visões de futuro para seus povos, abarcando temas como a preservação cultural, a autodeterminação, o acesso a recursos e a participação equitativa nos processos decisórios.

“Caminhos de Abya Yala” parte da hipótese de que, para que as reflexões dos intelectuais indígenas sejam compreendidas em diálogo com suas próprias historicidades, temporalidades e formas políticas de ação no mundo, torna-se necessário interpretá-las como narrativas sobre a história que desestabilizam parte do repertório de conceitos e de categorias analíticas da história disciplinar (Bianchi, 2023). Essa proposta implica articular as formas de conceber o tempo e a história das sociedades indígenas a condições ontológico-existenciais, compreendendo a indigeneidade simultaneamente dentro e fora das instituições modernas, rompendo com as concepções essencialistas e romantizadas da alteridade (De La Cadena, 2024).

O projeto dedica-se à constituição de um acervo digital de entrevistas, disponível nos formatos de áudio e vídeo, para acesso por um público amplo.⁵ Professores do ensino básico e superior são incentivados a utilizar este material para a elaboração de recursos didáticos e o aprofundamento de pesquisas. Adicionalmente, os membros do projeto realizam intervenções didáticas em instituições de ensino (públicas e privadas) no estado do Rio de Janeiro, baseadas nas reflexões suscitadas pelas entrevistas (Seixlack;

⁴ Pensar em termos de “mundificação” implica a inexistência pré-definida de um mundo factual e a crítica à necessidade de adesão de todas as formas de experienciar a realidade a uma versão particular de facticidade (Blaser; Ferreira, 2024).

⁵ Entrevistas disponíveis virtualmente. Cf. CAMINHOS DE ABYA YALA – UERJ. Canal de YouTube. Disponível em: <<https://youtube.com/@CaminhosdeAbyaYalaUERJ?si=djINE1H44u51iUu->>. Acesso em: 22 ago. 2026. CAMINHOS DE ABYA YALA. Podcast em Spotify. Disponível em: <<https://open.spotify.com/show/0mDQXdzP66IfqMKIkBrA1n?si=96886e9f19674f8a>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

Freitas; Santos, 2025). Para tanto, contribuem com as redes sociais do projeto, os livros com a transcrição das entrevistas da primeira e segunda temporadas do projeto (publicados no formato e-book *open access*)⁶ e também o mapa étnico interativo do continente americano (StoryMaps), produzido em parceria com o Data Zoom Amazônia.⁷

A primeira temporada do projeto teve como eixo central o conceito de Antropoceno. Os entrevistados abordaram o conceito de “intelectual indígena” — uma reflexão que perpassa todas as temporadas — e a inserção do pensamento indígena na contemporaneidade, sua relação com as noções de mito e utopia e a relevância das performances de mundo indígenas — isto é, os processos por meio dos quais seus mundos se tornam reais e existentes (Blaser; Ferreira, 2024) — para a construção de futuros alternativos. A segunda temporada focou-se na temática da identidade indígena e ancestralidade e a terceira temporada abordou a questão das historicidades e temporalidades indígenas.

Metodologicamente, o projeto se contrapõe às narrativas históricas nacionalistas, propondo um diálogo transfronteiriço através da seleção de pessoas indígenas de diferentes procedências e grupos étnicos. Essa abordagem ressalta que o vínculo entre os povos indígenas transcende as fronteiras estatais arbitrariamente delimitadas. O critério de seleção dos entrevistados priorizou sua atuação e reconhecimento na esfera pública, permitindo que o projeto contemple líderes e agentes sociais que ocupam espaços de produção de saber que costumam ser invisibilizados pelo meio acadêmico — por exemplo, artesãos, poetas, músicos —, na medida em que excedem o âmbito do letrado, urbano e antropocêntrico.

A metodologia da história oral aplicada ao projeto possibilita o deslocamento de uma exigência epistemológica interna à lógica da pesquisa histórica — nomeadamente, a busca por uma pretensa descrição objetiva, verificação empírica e categorias unificadoras (Ricarte, 2023; Martínez Ramírez, 2024). Permite, inclusive, pensar que as histórias orais nativas possuem suas próprias nuances políticas e envolvem a ancestralidade e a reelaboração constante ao longo de gerações, não podendo ser reduzidas a fábulas ou a fontes pouco confiáveis e inconstantes (Mahuika, 2019). Tal abordagem articula-se também a um compromisso político intrínseco: a produção de conhecimentos e resultados de pesquisa que sejam significativos também para os grupos estudados, e não se restrinjam à comunidade acadêmica e ao interesse do investigador (Rivera Cusicanqui, 1987; Baniwa, 2023; Tuxá, 2023). Dessa forma, o projeto busca sempre, e quando exequível, oferecer uma contrapartida institucionalizada aos entrevistados. Essa pode variar desde o apoio técnico à organização de

⁶ E-books disponíveis virtualmente. Cf. SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho *et al.* (Org.). **Vozes de Abya Yala**: perspectivas indígenas sobre o presente e futuro do continente americano. Mérida: Rede de Antropologias do Sul, Coleção Diálogos, 2024, E-book. Disponível em: <<https://zenodo.org/records/13905062>>. Acesso em: 22 ago. 2026. SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho *et al.* (Org.). **Vozes de Abya Yala**: perspectivas indígenas sobre identidade e ancestralidade. Mérida: Rede de Antropologias do Sul, Coleção Diálogos, 2026, E-book. Disponível em: <<https://zenodo.org/records/18474003>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

⁷ Mapa disponível virtualmente. Cf. CAMINHOS DE ABYA YALA. Mapa do Data Zoom. Disponível em: <https://datazoom.shinyapps.io/app_abya_yala/>. Acesso em: 22 ago. 2026.

curso, até convites para participação em eventos acadêmicos, colaboração na organização dos livros a serem publicados e inclusão em propostas submetidas a editais de agências de fomento.

As entrevistas são conduzidas de forma semiestruturada e em profundidade utilizando métodos digitais, que apresentam vantagens relevantes para a pesquisa com povos indígenas, como a inclusão de participantes em regiões geograficamente distantes, a redução de custos de deslocamento, a maior compatibilidade com as agendas laborais dos entrevistados e a simplificação do manejo técnico de equipamentos (Thunberg; Arnell, 2021). Ademais, as entrevistas são registradas em vídeo e áudio, com o devido consentimento informado dos participantes e aprovação da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), e posteriormente transcritas para análise, o que permite a identificação, por parte dos pesquisadores do projeto, de padrões, temas recorrentes e conexões conceituais entre as respostas dos participantes. É importante ressaltar que o projeto reconhece que as respostas dos participantes não constituem meras trajetórias individuais, mas sim visões particulares que se inserem em contextos coletivos específicos, ainda que em diálogo com os sistemas de poder da modernidade. Desse modo, o projeto evita reduzir as entrevistas a perspectivas homogeneizantes sobre o que significa ser indígena ou sobre a experiência indígena (Aguilar Gil, 2017), um aspecto que, inclusive, é reforçado por muitos dos participantes em suas falas.

O diálogo simétrico com intelectuais indígenas: as entrevistas de Rafael Xucuru-Kariri, Edson Kayapó e Ivanilson Martins Xokó

Apresentadas as potencialidades acadêmicas, extensionistas e educacionais do projeto "Caminhos de Abya Yala", este artigo se debruçará sobre a análise de parte do conteúdo de três entrevistas já realizadas: Rafael Xucuru-Kariri (1ª temporada), Edson Kayapó (2ª temporada) e Ivanilson Martins Xokó (3ª temporada). O objetivo é demonstrar como, através do diálogo simétrico com os intelectuais indígenas, suas gramáticas analíticas e performances de mundo, podemos compreender temas como a intelectualidade indígena, o pensamento político, a identidade, a ancestralidade e as historicidades e temporalidades, sob um olhar que dialoga e, ao mesmo tempo, transcende aspectos da modernidade, rompendo com os silenciamentos e a invisibilização propagados pela história moderna como forma de produção do conhecimento (Blaser, 2022, 2024; Neurath, 2021).

O conceito de intelectualidade indígena constitui um dos eixos fundamentais do projeto "Caminhos de Abya Yala". A análise desta categoria permite uma reflexão sobre a importância dos processos de cocriação de conhecimento para a necessária renovação das Ciências Humanas. A análise das entrevistas nos permite afirmar que o conceito de intelectual indígena tem sido reproduzido de maneira acrítica na literatura acadêmica, na medida em que passou a designar, quase de modo consensual, a realidade advinda da incorporação conflituosa dos grupos indígenas aos Estados nacionais e

aos processos de modernização que se intensificaram a partir do século XX. Nessa perspectiva teórica, os intelectuais indígenas são definidos como aqueles sujeitos que, a partir de seus espaços de enunciação vinculados às sociedades indígenas e ao acesso às instituições de ensino superior, buscam fundamentar um projeto político articulado em torno da identidade étnica. O objetivo desses intelectuais seria, então, combater a subordinação e a inferiorização cultural e histórica, reivindicando autonomia e reconhecimento (Ibarra, 1999; Zapata Silva, 2005, 2007; Bergamaschi, 2015).

Uma avaliação preliminar das entrevistas realizadas revela que os participantes abordam a noção de intelectualidade indígena a partir de diferentes espaços de atuação e prismas interpretativos, o que sublinha e evidencia a sua polissemia constitutiva. Para Edson Kayapó, historiador e ativista Mebêngôkre, a intelectualidade indígena é composta tanto por aqueles que atuam nas cidades e instituições — na "linha de frente" — quanto por aqueles na "retaguarda", como sábios, curandeiras, parteiras, pajés, xamãs, caçadores e pescadores.⁸ Esses dois grupos de intelectuais, contudo, não são tratados por Edson de forma dicotômica, como o faz Claudia Zapata Silva, uma das autoras que mais promove o conceito. Zapata Silva (2007, p. 11-12) estabelece uma distinção entre os intelectuais indígenas contemporâneos e de emergência recente — que se desenvolvem no marco da sociedade moderna — e os construtores de discursos e especialistas em transmissão de conhecimento que sempre existiram nas sociedades indígenas. Para Edson, esses grupos são complementares, sendo a função do primeiro grupo estabelecer o diálogo e fazer ecoar as vozes dos sábios que permanecem nos territórios:

Esse grupo de indígenas que estão nas academias, nos cursos de graduação, de pós-graduação, ocupando essas funções de professores nas instituições de ensino superior... nós estamos nos reunindo, mas o tempo todo tendo muito esse cuidado, de termos na retaguarda os grandes sábios. Tanto é que lá em Brasília, na semana passada, nesses debates todos, a abertura foi feita pelo Cacique Raoni, mas não só ele, uma série de grandes lideranças tradicionais que nunca pisaram numa escola estiveram lá conosco porque são eles que apontam a flecha por onde nós devemos ir (Entrevista com Edson Kayapó. *In*: Seixlack et al., 2026, p.50).

Edson propõe a ampliação e ressignificação da categoria de "intelectual orgânico" cunhada por Antonio Gramsci, defendendo que os indígenas sejam compreendidos como intelectuais originários e da terra. Isso se deve ao fato de a indigeneidade não ser uma abstração, mas sim manifestada a partir do vínculo territorial (Burkhart, 2019). Se, para Gramsci, o intelectual orgânico é aquele que se engaja com as classes fundamentais de um modo de vida

⁸ Entrevista disponível virtualmente. Cf. KAYAPÓ, Edson. Intelectuais Indígenas do Continente Americano Temporada 2 #1 – Edson Kayapó. Entrevista concedida a Alessandra Gonzalez De Carvalho Seixlack. Caminhos de Abya Yala – UERJ. Canal de YouTube, ago. 2024. Disponível em: <<https://youtu.be/6QSBwBRyjaU?si=LGBqqLfd2XXqTxf>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

social específico, adequando a ideologia às funções da vida prática de uma classe social coesa (Martins, 2011, p. 144), para Edson, a função do intelectual indígena é debater conhecimentos e transmitir saberes que sustentam as posições e vínculos dos povos indígenas no mundo social — elementos normalmente desconsiderados pelas instituições e pela sociedade brasileira —, além de mediar as tensões entre o pensamento ancestral e o moderno. Ele sintetiza essa missão: *“Seguiremos juntos com as instituições e com as pessoas que têm disposição de fazer esse diálogo, que dê visibilidade e audibilidade às nossas vozes”* (Entrevista com Edson Kayapó. In: Seixlack et al., 2026, p.52).

Ao ser indagado sobre o significado de ser indígena na contemporaneidade, Edson Kayapó recupera a reflexão de Marcos Terena: *“Posso ser quem você é sem deixar de ser o que sou”*. Para Edson, essa identidade pressupõe um diálogo cosmopolítico entre mundos (Stengers, 2005) — “um pé na aldeia e outro no mundo” —, ou seja, o trânsito entre os códigos da ciência e da academia, o movimento indígena e a própria aldeia. Portanto, o ser indígena implica a ruptura com a imagem romântica do indivíduo isolado e desprovido de tecnologia. Significa, ainda, que o indígena pode estar e ser o que quiser, inclusive se apropriando de elementos da modernidade para conquistar visibilidade e transmitir a mensagem dos ancestrais, cujas vozes ecoam no tempo. Percebemos assim que, para Edson, a ancestralidade não é algo passado, pois está viva no presente, envolvendo uma outra concepção de temporalidade, onde as dimensões temporais do passado, presente e futuro se interconectam (Entrevista com Edson Kayapó. In: Seixlack et al., 2024, p.283-284).

Para sintetizar: ancestralidade não tem a ver com passado, antepassado não tem a ver somente com o passado. Essas forças, elas são forças de movimento histórico, de diálogo de tempos, porque os nossos antepassados estiveram lá. Galdino Pataxó é um antepassado nosso, mas o Galdino Pataxó, o Xicão Xukuru, Osiel Terena, o Marçal Tupã e todos aqueles que morreram violentamente, como resultado dessa violência colonizadora, todos eles estão aqui em nós, no nosso meio, hoje. Estão nos ensinando hoje, dizendo por onde seguir. E eles carregam um canhão de luz para dizer: “Olha, o caminho é esse”. Então, eles estão sinalizando para o futuro. Os nossos antepassados estão aqui no presente, jogando um canhão de luz para o futuro (Entrevista com Edson Kayapó. In: Seixlack et al., 2026, p.66-67).

Ao analisar a entrevista concedida por Rafael, do povo Xucuru-Kariri,⁹ observamos que sua trajetória de formação, desde a infância, foi profundamente marcada pelo contato com diversas ideias, pautas e

⁹ Entrevista disponível virtualmente. Cf. XUCURU-KARIRI, Rafael. Intelectuais Indígenas do Continente Americano #1 - Rafael Xucuru-Kariri. Entrevista concedida a Alessandra Gonzalez De Carvalho Seixlack. Caminhos de Abya Yala – UERJ. Canal de YouTube, ago. 2024. Disponível em: <<https://youtu.be/dvyUEb0oUvU?si=mP-2HbPVCJVOynTB>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

demandas das comunidades indígenas em que esteve presente. Desde muito jovem, Rafael esteve em diálogo direto com realidades de naturezas diversas, e, por vezes, em contextos de vulnerabilidade, assumindo a responsabilidade de redigir as cartas que eram formuladas pelo povo Pataxó, junto do qual viveu e ao lado do qual experienciou situações bastante sensíveis, por conta do trabalho de sua mãe na Funai:

E eu já com 10, 11 anos, era a pessoa que ficava ali com as lideranças conversando, elas me ditando e eu escrevendo. E foi interessante, porque foi um abrir de mundos para mim ali, porque, os meus pais, como todos os pais em geral, tentam proteger os filhos de uma certa realidade mais dura, mas foram eles mesmos, ao permitirem que eu fosse essa espécie de escritor das cartas, que me apresentaram uma realidade muito dura, porque as cartas estavam falando de violência doméstica, de estupro, de fome, da desigualdade étnica no Brasil. Porque os índios, seus povos, principalmente ali da Bahia onde eu estava na época, passavam por isso (Entrevista com Rafael Xucuru-Kariri. In: Seixlack *et al.*, 2024, p. 33).

As cartas não apenas marcaram sua infância, mas também sua formação como cientista político. Em sua tese, *Retomar o Brasil: um estudo das cartas escritas pelos povos indígenas nos últimos 50 anos*, trabalho premiado pelo Prêmio CAPES de Tese e pelo Grande Prêmio CAPES de Tese em 2024, Rafael realizou a análise dos documentos epistolares redigidos por povos indígenas e endereçados ao Estado brasileiro.¹⁰ Além de atuar como redator e analista, também foi receptor de tais cartas ao trabalhar no Ministério da Educação como Analista Técnico de Políticas Sociais. Podemos, dessa forma, assumir que, não apenas para Rafael, mas também para grande parte do movimento indígena, as cartas atuam como um recurso estratégico de comunicação entre mundos. São documentos capazes de veicular denúncias, sentimentos e também narrar, de forma pública, uma perspectiva contrária à história moderna, que possui como referente uma suposta realidade externa, objetiva e de validade universal.¹¹ A elaboração dessas missivas exige um considerável esforço diplomático e de articulação política entre mundos, particularmente em função do número de remetentes, visando garantir que as ideias e as reivindicações sejam contempladas de maneira coesa em seu conteúdo final:

¹⁰ Cf. XUCURU-KARIRI, Rafael. **Retomar o Brasil: um estudo das cartas escritas pelos povos indígenas nos últimos 50 anos**. Orientador: Clovis Roberto Zimmermann. 2023. Tese (Doutorado) – Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023. Disponível em: <https://sucupira-legado.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=13933697>. Acesso em: 22 ago. 2026.

¹¹ Cf. LIMA COSTA, Suzane. **As cartas dos Povos Indígenas ao Brasil**. Projeto CNPq. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020. Disponível em: <<https://cartasindigenasaobrasil.com.br/wp-content/uploads/2020/11/o-projeto-1.pdf>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

Agora mesmo está acontecendo o Acampamento Terra Livre em Brasília e é maravilhoso quando você vai escrever a carta final, porque você tem que chegar a um consenso com mais de 100 povos reunidos. Quando você chega no final do consenso, depois que a gente apresenta a carta pública, você não faz a menor noção do que foi chegar até aquela carta pública, do tanto de discordância, do tanto de “Olha, eu não acho que deve ter determinada legislação desse jeito”. E aí a gente vai matizando as diferenças até a gente chegar a um consenso mínimo. Alguns temas têm que ser especificados, sei lá, aquele grupo que não concorda faz uma carta e entrega diretamente ao determinado órgão que deseja. Mas a carta final tem que ser um consenso. Então, o fato da gente ultrapassar essa inimizade histórica entre nós mesmos e discordarmos e ainda conseguirmos estar juntos, escrever juntos em prol de direitos coletivos, eu acho que isso mostra a força dessa intelectualidade indígena. (Entrevista com Rafael Xucuru-Kariri. *In: Seixlack et al.*, 2024, p. 40)

Para Rafael, o esforço de síntese exigido pela elaboração das cartas é um espaço importante para a contraposição de argumentos. Em sua concepção, a possibilidade de haver tensionamento e discordância sobre um tema é um aspecto fundamental que valida a existência de uma intelectualidade indígena. Quando questionado acerca da viabilidade desta categoria, Rafael afirma que empregar o termo para se referir àqueles que compreendem e sistematizam o mundo — seja o intelectual público, o produtor de conhecimento científico, o intelectual orgânico, o produtor de saber nas aldeias — não seria problemático, já que os indígenas vivem há séculos em relação com os não indígenas, incorporando em seu dia a dia aspectos do mundo moderno ocidental, depurando-os e se valendo deles para suas lutas. E acrescenta que, para que o movimento indígena tenha bases fortes para se fortalecer, é necessário que as discordâncias sejam trabalhadas em prol de uma pauta que assegure a viabilidade da luta pelos direitos do coletivo. Nesse quesito, Rafael afirma que isso pode ser considerado uma importante “força dessa intelectualidade indígena” (Entrevista com Rafael Xucuru-Kariri. *In: Seixlack et al.*, 2024, p. 40).

Vale a pena destacar que a contradição já é, por essência, um lugar recorrente para grupos que transitam dentro e fora do mundo moderno, o qual, por sua vez, tende a não abrir espaço para a coexistência de ideias antagônicas. Ao contrário do sujeito moderno que, para Rafael, não “*sabe lidar com duas ideias contraditórias ao mesmo tempo e ele precisa fazer uma escolha*” (Entrevista com Rafael Xucuru-Kariri. *In: Seixlack et al.*, 2024, p. 58), a intelectualidade indígena estabelece um campo onde mundos em conflito têm a possibilidade de diálogo sem a necessidade de uma sobreposição intransigente de perspectivas:

Então tendo a concordar muito com a ideia de intelectual indígena. Inclusive gosto de uma provocação que o

antropólogo Oscar Saez faz. Acho que a gente pode sim falar de uma intelectualidade, até mesmo daquele termo que os franceses gostam, inteligência indígena, porque tem controvérsia e tem briga. O que eu falo sobre Bem Viver, o Gersem Baniwa não concorda. Como eu acho que tem que ser a educação pública, necessariamente não é o que a Rita Potiguara pensa. Então o fato da gente já estar podendo falar, escrever, ter leitor, por menor que seja em termos de mercado editorial, em termos de quantidade de gente assistindo uma live, ou lendo e fazendo download num texto, você já tem um leitor mínimo aí para nossa produção. E a gente poder discordar, mostra que sim, você tem total força da ideia, principalmente os intelectuais, muitos deles que não quiseram ser intelectuais públicos ou acadêmicos, mas que estão com uma produção de saber e conhecimento na aldeia, com seus ritos, com seus cantos e o fato de tentar compreender o mundo, sistematizar isso de alguma forma, com a música, numa canção, num ritual, num poema e numa história. Eu acho que é o que caracterizaria todo e bom intelectual indígena, homem e mulher, que a gente tem hoje no Brasil (Entrevista com Rafael Xucuru-Kariri. *In: Seixlack et al.*, 2024, p. 37).

Ivanilson Martins Xokó, historiador e doutorando em História na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), se debruça em suas pesquisas sobre o movimento indígena na segunda metade do século XX. Durante a entrevista,¹² nos contou que estudou na escola da comunidade Xokó,¹³ e ressaltou os problemas da marginalização escolar dos povos indígenas, não só no ensino básico, como na Graduação e Pós Graduação. Entre esses problemas, está a dificuldade de se manter no ensino superior sem auxílios e políticas de permanência estudantil. Segundo Ivanilson, sua trajetória foi muito marcada pelo tempo em que se formou na escola da comunidade Xokó, onde, além das bases curriculares exigidas pelo Estado brasileiro, os professores transmitem saberes culturais locais, sendo este movimento essencial para fortalecer a identidade Xokó e garantir que a existência indígena seja reconhecida também “apesar da modernidade” (Blaser, 2022).

Ivanilson defendeu a categoria de “intelectual indígena” como uma expressão fundamental da resistência indígena, reconhecendo, assim, os povos originários como detentores de conhecimento e participantes ativos na construção social. Ele resalta que essa realidade não se restringe à contemporaneidade, mas remonta ao período anterior à colonização, um

¹² Entrevista disponível virtualmente. Cf. XOKÓ, Ivanilson Martins. Temporada 3 - #1 Ivanilson Xokó. Entrevista concedida a Alessandra Gonzalez De Carvalho Seixlack. Caminhos de Abya Yala – UERJ. Canal de YouTube, set. 2025. Disponível em: <<https://youtu.be/15PVFhzh8xo?si=hq-QEL9-JaLKrjvB>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

¹³ Na entrevista, Ivanilson destaca que o povo Xokó tem as terras demarcadas devido ao processo de muita luta e resistência, que ocorre da década de 90 até o início dos anos 2000, e por isso atualmente não possui conflitos territoriais. O povo está localizado no alto sertão sergipano e é estruturado com uma escola na comunidade, posto de saúde, Centro de Referência de Assistência Social (CRAS), entre outros.

processo histórico que, inclusive, contou com a colaboração mútua de saberes europeus e indígenas, notadamente no que diz respeito à geografia local, à medicina tradicional e às ciências da terra. Logo, a ideia de intelectual indígena não é pensada por ele unicamente a partir da relação com a sociedade não indígena. Nesse sentido, o colonialismo, a modernidade e os Estados nacionais não aparecem em sua fala como os únicos elementos potencialmente definidores do processo de formação dessa condição enunciativa. Para Ivanilson, essa categoria posiciona os indígenas como protagonistas e não como meros coadjuvantes na história, na medida em que não se conecta exclusivamente à reprodução do *habitus* acadêmico em voga nas universidades e entre os seus pares.

Ao discorrer sobre a categoria de tempo para o povo Xokó, Ivanilson reflete sobre a dificuldade de entender essa percepção externa, pois o tempo seria algo intrínseco a cada indivíduo. Contudo, ele ressalta a importância da oralidade para rastrear essa categoria, sendo que os verbos usados nas narrativas Xokó marcam justamente a interconexão das relações passado-presente:

Então, quando a gente vai ouvir a história, a gente sempre percebe isso. "Olha, pessoal, naquele tempo, a gente trabalhava como escravo. Naquele tempo, a gente não tinha liberdade. Naquele tempo, a gente vivia muito preso, a gente não praticava os nossos rituais", sempre pensando nessa categoria de uma perspectiva do passado, mas que ela tem uma afirmação no presente sobre uma perspectiva por exemplo, de uma melhora. Porque você lutou pela terra e você venceu essa luta e hoje você está vivendo melhor. Então, você percebe nas entrelinhas essas narrativas, essas categorias de tempo, de passado e presente e que elas têm uma ligação muito forte. Porque esse passado também é a reafirmação de um presente vivido. O Xokó não nega esse passado. Ele reafirma esse passado, apesar da semântica e das palavras terem uma perspectiva de passado, mas ela tem uma ligação pela reafirmação da própria identidade no presente.¹⁴

Ivanilson contribui, assim, para a reflexão sobre diferentes formas de enxergar e experienciar o tempo e outras formas de se perceber como agente histórico, o que se torna central diante do momento de crise do regime de historicidade enquanto categoria unificadora no tempo presente (Hartog, 2003).¹⁵ O futuro, que foi uma vez ponto de partida da História,

¹⁴ Entrevista disponível virtualmente. Ver nota de rodapé 12.

¹⁵ Conforme Hartog (2003, p. 12): "Por regime, quero significar algo mais ativo. Entendidos como uma expressão da experiência temporal, regimes não marcam meramente o tempo de forma neutra, mas antes organizam o passado como uma sequência de estruturas. Trata-se de um enquadramento acadêmico da experiência (*Erfahrung*) do tempo, que, em contrapartida, conforma nossos modos de discorrer acerca de e de vivenciar nosso próprio tempo. Abre a possibilidade de e também circunscreve um espaço para obrar e pensar. Dota de um ritmo a marca do tempo, e representa, como se o fosse, uma "ordem" do tempo, à qual pode-se subscrever ou, ao contrário, e o que ocorre na maioria das vezes, tentar evadir-se, buscando elaborar alguma alternativa".

passa a ser um lugar de incertezas, e, conseqüentemente, o presente se torna extenso e impossibilitado de imaginar futuros — o conceito denominado por Hartog (2003) como presentismo.¹⁶ A tentativa aqui disposta, contudo, não é de colocar os povos indígenas como os grandes salvadores da crise que assola o mundo moderno e das questões historiográficas do presente e futuro, mas sim de demonstrar que outras formas de viver o tempo são possíveis diante de contextos adversos e pessimistas. Dessa forma, cria-se a viabilidade de pensar no presente como um tempo “repleto de tempos”, combatendo assim aquilo que María Inés Mudrovic (2018) convencionou denominar de “políticas do tempo”: um conjunto de mecanismos que atuam na qualificação do que é passado, presente e futuro. Ao sancionar o que é próprio e característico do presente, essas políticas constroem um “outro”, excluindo-o diacrônica ou sincronicamente desse presente.

Ivanilson visualiza algumas perspectivas sobre as categorias de história e mito para o povo Xokó: a história narrada e a história científica. Essas perspectivas, segundo ele, se relacionam, não sendo uma *ou* a outra, mas uma e a outra. Contudo, ressalta que essa relação não se manifesta de maneira homogênea, visto que, para alguns membros do povo, o mito constitui a verdade, enquanto para outros não. Por fim, o Ivanilson analisa que o conceito de historicidade do povo Xokó pode ser rastreado em seus processos de resistência e luta:

Mas é isso, a história para o povo Xokó é uma história que se diferencia muito dessa história que a gente conhece enquanto categoria científica, mas é uma história que também traduz essa historicidade da perspectiva da verdade também. É uma história de resistência, é uma história de oralidade, é uma história de pertencimento, é uma história de luta mesmo e de resistência.¹⁷

Ao conceber a História enquanto campo de estudo e sua relação com os povos indígenas, Ivanilson ressalta que o conceito de modernidade, quando articulado à História Indígena,¹⁸ deve ser complexificado, dada a sua natureza constante de movimento e dinâmica. Em seguida, ao ser

¹⁶ Conforme Hartog (2003, p. 25-27): “De uma tal conjunção pode-se, entretanto, constatar que o futuro ocupava cada vez menos lugar comparado ao presente, que cada vez mais ganhava o primeiro plano: o presente e nada além do presente. Mesmo que seu fortalecimento recente seja indubitável, tal foco posto no presente (por si e em si), que denomino presentismo, não constitui um fenômeno novo. O que temos experienciado no Ocidente ao longo do século XX é uma ênfase crescente no presente enquanto tal. [...] Os mortos não encontram mais seu lugar, nem mesmo qualquer lugar. [...] Assim, fomos do futurismo para o presentismo e ficamos habitando um presente hipertrofiado que tem a pretensão de ser seu próprio horizonte: sem passado sem futuro, ou a gerar seu próprio passado e seu próprio futuro”.

¹⁷ Ver nota de rodapé 12.

¹⁸ Segundo John Manuel Monteiro (1999), certamente um dos pioneiros da História Indígena no Brasil, esta possui como princípios básicos 1) a recuperação do papel histórico de atores nativos na formação das sociedades e culturas do continente, 2) a análise dos múltiplos processos de interação que vão além do contato inicial e dizimação subsequente dos indígenas, envolvendo situações de conflito, negociação, guerras, vitórias e derrotas e 3) a reinterpretação do significado da história a partir da experiência e da memória de populações indígenas que não registraram — ou registraram pouco — seu passado através da escrita.

questionado sobre a virada ontológica¹⁹ — especialmente no contexto da crítica de que essa metodologia poderia essencializar ou romantizar os povos indígenas —, Ivanilson afirma:

Mas eu penso que, eu acho que isso não é uma questão de a gente romantizar as populações indígenas, porque é uma verdade que os povos indígenas pensam diferente, uns aos outros, uns dos outros. Na própria comunidade em particular, na comunidade Xokó, se formos fazer uma reunião agora de lideranças, há um embate muito grande de perspectiva, por exemplo, de narrativas. Cada um tem sua opinião, né. Claro, uma grande maioria provavelmente deve aceitar determinadas questões, outras não, mas tem os porquês ali. No entanto, as comunidades indígenas no Brasil e no mundo, elas têm a sua perspectiva de pensar diferente das outras, eu acho que isso não é um erro e nem uma romantização, né. Eu vivo dentro de uma comunidade, eu sei o que é uma comunidade indígena, eu nasci indígena, né, então eu sei pensar como indígena, porque nasci como indígena, tive esse privilégio de nascer enquanto indígena. E aí as comunidades realmente pensam diferente. [...] A diferença vai ser no coletivo, no coletivo é que a gente vai pensar sobre essas categorias da diferença de uma perspectiva da coletividade, que aí ela vai estar entrelaçada sobre o que está acontecendo atualmente, no presente, se vai prejudicar aquela população indígena ou se vai prejudicar o todo, então a diferença é sobre isso.²⁰

Ivanilson nos convida a refletir sobre como as metodologias contemporâneas podem, muitas vezes, configurar-se como armadilhas epistemológicas que impedem a compreensão da totalidade das categorias de tempo, história e mito para esses povos. Essa limitação da história moderna, que abarca somente metodologias pautadas na modernidade, é ainda mais evidente ao considerarmos a pluralidade das formas “mundificação” presentes nas próprias comunidades indígenas — um cenário agravado pelo caráter vanguardista da História e sua resistência em dialogar com outras disciplinas (Domanska, 2024):

Se a gente, enquanto pesquisador ou historiador, for pegar, por exemplo, um livro de conceitos históricos, o conceito que vai estar lá de modernidade é aquele conceito trabalhado na Idade Média. O conceito que inicia na Idade Média e vem para o início da Idade Moderna, até o século XIX, a gente tem uma categoria de modernidade bastante ultrapassada

¹⁹ Na Antropologia, os intelectuais da chamada “virada ontológica” — como Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Mario Blaser, Marisol de la Cadena, Daniel Ruiz-Serna, Carlos del Cairo, entre outros —, em que pesem as especificidades de suas pesquisas acadêmicas, buscam, através de críticas contundentes à ontologia moderna e suas práticas de dominação, lançar luz sobre as ontologias e formas de “mundificação” que adquirem visibilidade e potencialidade frente a uma promessa de modernização que perde seu poder persuasivo.

²⁰ Ver nota de rodapé 12.

no que diz respeito aos povos indígenas atualmente. É um conceito bastante "excludor", que nega a própria historicidade, que nega as populações indígenas, que nega as populações quilombolas, que nega as populações marginalizadas desse processo histórico, dentro dessa dinâmica da historicidade, dentro desse processo, e que marginaliza muito essas categorias.²¹

Considerações Finais

Pensar o diálogo simétrico com os povos indígenas por meio da história oral significa, fundamentalmente, abraçar a potencialização e a multiplicação de histórias, e não apenas a ampliação de uma única história, que se relaciona à existência de experiências supostamente universais e de uma verdade incontestável. Nesse sentido, conforme aponta María Isabel Martínez Ramírez (2024), a busca pela simetrização é de natureza tanto metodológica quanto política: não se trata de integrar fontes e perspectivas indígenas às fontes documentais comumente aceitas pela história moderna, mas sim de reconhecer a divergência e o desacordo como elementos constitutivos de uma história mais inclusiva e pautada pela variação. O projeto “Caminhos de Abya Yala” sustenta que essa é a história capaz de romper com análises paternalistas e visões condescendentes sobre a agência indígena.

Nesse sentido, “Caminhos de Abya Yala” busca avançar na construção de alianças e parcerias colaborativas ancoradas na coexistência de conhecimentos que se complementam, priorizando o reconhecimento do valor heurístico de outras variedades de conhecimento. Dessa maneira, por meio das entrevistas com intelectuais indígenas, almejamos construir uma narrativa histórica e antropológica não apenas sobre as populações indígenas, mas sim junto a elas, lançando luz sobre suas ontologias e epistemologias. Busca-se, assim, desnaturalizar categorias e enunciações que, embora ainda muito presentes nas Ciências Humanas, parecem refletir mais o entendimento não indígena sobre os povos originários do que suas próprias tradições de pensamento e práticas de “mundificação”. Além de levar essa proposta para o campo das pesquisas acadêmicas e análises históricas, o projeto, dada sua natureza extensionista, almeja que essa perspectiva alcance a sala de aula do ensino básico e superior, resultando na elaboração de materiais didáticos e sequências pedagógicas efetivamente descolonizadoras.

²¹ Ver nota de rodapé 12.

Referências Bibliográficas

AGUILAR GIL, Yásnaya Elena. Ëëts, atom. Algunos apuntes sobre la identidad indígena. **Revista de la Universidad de México**, [S. l.], p. 17-23, set. 2017.

BANIWA, Gersem. Intelectuais indígenas abraçam a antropologia. Ela ainda será a mesma?" Um debate necessário. **Anuário Antropológico**, [Online], v. 48, n.1, 2023. Disponível em: <<https://doi.org/10.4000/aa.10496>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Intelectuais Indígenas, Interculturalidade E Educação. **Tellus**, [S. l.], n. 26, p. 11–29, 2015. Disponível em: <<https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/297>>. Acesso em: 9 out. 2025.

BIANCHI, Guilherme. **Historicidades em deslocamento**. Temporalidade e política em mundos ameríndios. Rio de Janeiro: Autografia, 2023.

BLASER, Mario. Conflictos ontológicos y las historias de los pueblos a pesar de Europa: hacia una conversación sobre la ontología política. In: RUIZ-SERNA, Daniel (Org.). **Humanos, más que humanos y no humanos: intersecciones críticas en torno a la antropología y las ontologías**. 1. ed. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2022, p. 345-367.

_____. **Incomum**: un ensayo de ontología política para el fin del mundo. Adrogué: La Cebra, 2024.

BLASER, Mario; FERREIRA, José Cândido. Ontologia política. In: CRUZ, Valter do Carmo *et al.* **Dicionário de Ecologia Política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024, p. 127-132.

BURKHART, Brian. **Indigenizing Philosophy through the Land**. A trickster methodology for decolonizing environmental ethics and indigenous futures. Michigan: Michigan State University Press, 2019.

DE LA CADENA, Marisol. **Seres-terra**: cosmopolíticas em mundos andinos. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.

DOMANSKA, Ewa. **A história para além do humano**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2024.

HARTOG, François. Tempo, história e a escrita da história: a ordem do tempo. **Revista de História**, São Paulo, n. 148, p. 9–34, 2003.

IBARRA, Hernán. Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador. **Ecuador Debate**, Ecuador, v. 61, n. 48, p. 71-94, 1999.

MAHUIKA, NEPIA. **Rethinking oral history and tradition. An indigenous perspective**. New York: Oxford University Press, 2019.

MARTÍNEZ RAMÍREZ, María Isabel. Una isla en un mar de historias. *In:* _____. **Historias Ameríndias Contemporâneas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sb, 2024.

MARTINS, Marcos Francisco. Gramsci, os intelectuais e suas funções científico-filosófica, educativo-cultural e política. **Pro-Posições**, [Online], v. 22, n. 3, p. 131-148, 2011.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e Armadilhas. História e resistência dos índios. *In:* NOVAES, Adauto (Org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras / MINC - Funarte, 1999, p. 237-248.

MUDROVCIC, María. Inés. Políticas del tiempo, políticas de la historia: ¿quiénes son mis contemporáneos?. **ArtCultura**, [S. l.], v. 20, n. 36, 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.14393/ArtC-V20n36-2018-1-01>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

NEURATH, Johannes. Filosofías ameríndias: de la mitología a la teoría etnográfica. *In:* VILLEGAS MARISCAL, Leobardo; GÚZMAN ROBLEDO, Nelson; ESPINOSA PROA, Sergio (org.). **Filosofía occidental y pensamiento indígena**. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas; Taberna Librería, 2021. p. 11-24.

RICARTE, Juciene. Apresentação: Dossiê História Oral - Questões Indígenas. **História Oral**, [S. l.], v. 26, n. 3, 2023. Disponível em: <<https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/1423>>. Acesso em: 9 out. 2025.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. **Temas Sociales**, La Paz, n. 11, p. 49-64, 1987.

SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho *et al.* (Org.). **Vozes de Abya Yala: perspectivas indígenas sobre o presente e futuro do continente americano**. Mérida: Rede de Antropologias do Sul, Coleção Diálogos, 2024, E-book. Disponível em: <<https://zenodo.org/records/13905062>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho *et al.* (Org.). **Vozes de Abya Yala: perspectivas indígenas sobre identidade e ancestralidade**. Mérida: Rede de Antropologias do Sul, Coleção Diálogos, 2026, E-book. Disponível em: <<https://zenodo.org/records/18474003>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho, FREITAS, Jacqueline Ventapane, SANTOS, Jamille Macedo Oliveira Santos. Qual história pretendemos contar? Caminhos de Abya Yala e seu potencial pedagógico como projeto extensionista. *In:* DE MELLO, Juçara da Silva Barbosa, MIRANDA, Mario Ângelo Brandão de Oliveira (Org.). **Ensino de História e projetos de extensão: aprendendo a confluenciar a escola, a rua e a universidade**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2025.

STENGERS, Isabelle. The Cosmopolitical Proposal. *In:* LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter (eds.). **Making Things Public: Atmospheres of Democracy**. Cambridge, Massachusetts: MI Press, 2005. p. 994-1003.

THUNBERG, Sara; ARNELL, Linda. Pioneering the use of technologies in qualitative research: A research review of the use of digital interviews. **International Journal of Social Research Methodology**, v. 25, p. 757-768, 1 jun. 2021. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13645579.2021.1935565>>. Acesso em: 9 out. 2025.

TUXÁ, Felipe. Antropologias indígenas e a questão da posicionalidade. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 48, n. 1, p. 61–66, 2023. DOI: 10.4000/aa.10519. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/49147>>. Acesso em: 22 ago. 2026.

ZAPATA SILVA, Claudia. Origen y función de los intelectuales indígenas. **Cuadernos Interculturales**, [Online], v. 3, n.4, p. 65-87, 2005.

_____. **Intelectuales indígenas piensan América Latina**. Quito: Editorial Abya Yala, 2007.

Recebido em: 10/10/2025 * Aprovado em: 18/08/2026 * Publicado em: 20/09/2026
