



O CANTO DOS PASSÁROS: PROPOSIÇÕES SOBRE A INTELECTUALIDADE INDÍGENA

| 421

*The Song of the Birds: Propositions on Indigenous
Intellectuality*

Uislei Uillem Costa Rodrigues*

Recebido em: 21/08/2025

Aprovado em: 20/12/2025

Resumo: Este artigo discute as múltiplas concepções de intelectualidade indígena, problematizando os limites das definições clássicas e críticas do campo ocidental e propondo novos horizontes de interpretação. A metáfora do canto dos pássaros é mobilizada para evidenciar a legitimidade e a pluralidade dos saberes indígenas, historicamente invisibilizados. O estudo enfatiza os deslocamentos teóricos necessários para reconhecer epistemologias indígenas como paradigmas próprios, situados e plurais, articulando ancestralidade, oralidade, espiritualidade e vínculo comunitário. Fundamentado em revisão bibliográfica crítica e em exemplos de intelectuais indígenas contemporâneos, o artigo demonstra que a intelectualidade indígena não apenas resiste às hierarquias coloniais, mas também propõe indigenologias capazes de tensionar os marcos da ciência, da educação e da sociedade.

Palavras-chave: Intelectualidade Indígena; Indigenologias; Epistemologias Plurais; Mediações Ontológicas.

Abstract: This article discusses multiple conceptions of Indigenous intellectuality, problematizing the limits of classical and critical Western definitions while proposing new interpretive horizons. The metaphor of the birds' song is employed to highlight the legitimacy and plurality of Indigenous knowledge, historically rendered invisible. The study emphasizes the theoretical displacements required to recognize Indigenous epistemologies as autonomous,

* Doutorando em Educação pelo Programa de pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Amapá- UNIFAP, com bolsa Capes. Mestre em Educação pela Universidade Federal do Pará-UFPa. E-mail: uisley@hotmail.com e ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4178-1424>.



situated, and plural paradigms, articulating ancestry, orality, spirituality, and community bonds. Grounded in a critical literature review and examples of contemporary Indigenous intellectuals, the article demonstrates that Indigenous intellectuality not only resists colonial hierarchies but also proposes indigenologies capable of challenging the frameworks of science, education, and society.

Keywords: Indigenous Intellectuality; Indigenologies; Plural Epistemologies; Ontological Mediations

INTRODUÇÃO

O título deste artigo evoca a metáfora do canto dos pássaros como expressão simbólica da intelectualidade indígena — uma forma de saber que ressoa, comunica, resiste e transforma. Assim como o canto anuncia o tempo, orienta caminhos e preserva memórias ancestrais, a produção intelectual dos povos originários emerge como voz situada, enraizada na terra, na coletividade e na cosmovisão. Trata-se de uma intelectualidade que se articula entre o passado e o presente, entre a ancestralidade e a contemporaneidade, e que não se limita aos parâmetros da racionalidade ocidental. Ela se manifesta por meio da oralidade, da espiritualidade, da experiência vivida e da relação simbiótica com o território.

A questão da intelectualidade indígena desafia, de imediato, os limites das concepções tradicionais formuladas na modernidade ocidental. Durante séculos, prevaleceu a ideia de que o “intelectual” seria um sujeito letrado, urbano, legitimado pela escolarização formal e vinculado a instituições acadêmicas. Essa perspectiva reducionista, forjada sob a lógica da colonialidade do saber (Quijano, 2000; Mignolo, 2010), resultou na invisibilização de múltiplas formas de conhecimento, relegando os saberes indígenas ao estatuto de tradição, folclore ou exotismo. Ao reduzir a intelectualidade a parâmetros eurocentrados, criou-se um campo epistemológico de exclusão que ainda reverbera nas estruturas acadêmicas contemporâneas.

Contudo, as últimas décadas testemunharam a emergência de vozes indígenas que vêm tensionando esses marcos, tanto dentro quanto fora da academia. Escritores, professores, líderes comunitários, artistas, xamãs e pensadores indígenas passaram a reivindicar o lugar de produtores de conhecimento, afirmando que suas epistemologias não apenas resistem, mas oferecem contribuições críticas aos debates contemporâneos. Os intelectuais indígenas, ao assumirem o papel de cantadores de seus povos, articulam saberes tradicionais e contemporâneos, desestabilizando hierarquias de conhecimento e construindo pontes entre mundos — o indígena e o não indígena — sem perder de vista o compromisso com a coletividade.

Neste contexto, o canto não é apenas som, mas linguagem, política e epistemologia. A metáfora do canto dos pássaros inscreve a intelectualidade indígena em uma lógica de continuidade e transformação, convidando-nos a reconhecer a pluralidade de vozes e epistemologias que compõem o tecido intelectual dos povos originários. Mais do que uma imagem poética, trata-se de uma chave interpretativa que permite compreender como esses sujeitos constroem seus cantos — ora suaves, ora insurgentes — em meio às tensões históricas, políticas e epistêmicas que atravessam suas trajetórias.

A relevância dessa discussão ultrapassa o campo teórico. Em tempos de crise ambiental, desigualdade social e disputas identitárias, os saberes indígenas emergem como alternativas éticas e epistemológicas fundamentais. Sua lógica comunitária, sua relação simbiótica com a terra, sua oralidade e espiritualidade oferecem horizontes de pensamento que tensionam os limites da racionalidade moderna. Reconhecer os intelectuais indígenas é também um ato político, pois significa ampliar os marcos conceituais da produção intelectual, valorizar a diversidade epistêmica e contribuir para a construção de uma sociedade intercultural e plural.

Este artigo, portanto, adota uma abordagem qualitativa, fundamentada na revisão de literatura, com o objetivo de mapear, analisar e problematizar as diferentes expressões da intelectualidade indígena e suas tipologias. Dialoga com

autores do campo das ciências humanas e sociais, como Quijano, Mignolo, Santos e Walsh, mas também com intelectuais indígenas que vêm produzindo narrativas próprias e descolonizadas. Ao escutar o canto dos pássaros, somos convidados a ampliar os horizontes da produção intelectual para além dos muros da academia, reconhecendo que a intelectualidade indígena é uma prática situada, relacional e profundamente comprometida com a coletividade e a transformação do mundo.

CONCEPÇÕES CLÁSSICAS E CRÍTICAS SOBRE INTELLECTUALIDADE

Nossos itinerários educacionais formais estão fundamentados em concepções rígidas que orientam tanto os processos de aquisição quanto de legitimação do conhecimento, implicando também na definição de quem é reconhecido como produtor legítimo desse saber. Essa estrutura conceitual contribui para uma visão limitada do fenômeno da intelectualidade, ao desconsiderar a pluralidade de culturas e os diversos sistemas de saberes, conhecimentos e interpretações que cada grupo social constrói em relação ao mundo que o cerca.

Essa postura epistemológica acarreta, por conseguinte, a formulação de preconceitos acerca do que se entende por intelectualidade e sobre quem é legitimado como sujeito intelectual. Nesse contexto, a escola e a universidade passam a ser concebidas como os principais espaços de produção e reconhecimento da intelectualidade. Assim, torna-se predominante a ideia de que o indivíduo se constitui como intelectual a partir dos saberes e conhecimentos adquiridos ao longo de sua trajetória escolar.

No entanto, constatamos também que a figura do intelectual tem sido objeto de múltiplas interpretações ao longo da história, variando conforme os contextos sociais, políticos e epistemológicos. Diversos pensadores contribuíram para a construção de concepções distintas sobre o papel, a função e a legitimidade do intelectual na sociedade.

Dessa forma, diversos autores consagrados no campo das ciências humanas e sociais — tais como Gramsci (2014), Said (2005), Chomsky (1969, 2003), Foucault (1979, 2007, 2009), Bourdieu (1998), Sartre (1994) e Benda (1927) — oferecem contribuições significativas para a reflexão acerca do papel e da definição do intelectual. As abordagens propostas por esses pensadores permitem a construção de múltiplas perspectivas sobre a intelectualidade. No âmbito das concepções clássicas, destacam-se Bourdieu, Sartre e Benda, cujas obras enfatizam a autonomia do saber, a razão universal e a função normativa do intelectual. Em contraposição, autores como Gramsci, Said, Chomsky e Foucault desenvolvem uma perspectiva crítica, pautada na problematização das estruturas de poder, na atuação engajada e na dimensão política da produção de conhecimento.

A perspectiva clássica sobre a intelectualidade está fundamentada na valorização da razão universal, da autonomia do saber e da função normativa do intelectual na sociedade. Autores como Julien Benda, Jean-Paul Sartre e Pierre Bourdieu representam esse paradigma, ainda que com nuances distintas entre si. Benda (1927), por exemplo, defende o intelectual como guardião da verdade e da justiça, comprometido com valores éticos superiores e distante das paixões políticas. Sartre (1994), embora engajado politicamente, mantém a crença na liberdade e na responsabilidade moral do sujeito, atribuindo ao intelectual o papel de consciência crítica da sociedade. Já Bourdieu (1998) enfatiza a autonomia do campo científico e intelectual, propondo que o saber legítimo deve ser produzido com independência frente às pressões externas, especialmente as de ordem econômica e política.

Essa perspectiva clássica tende a conceber o intelectual como um agente universal, cuja autoridade deriva da capacidade de produzir conhecimento racional, objetivo e desvinculado de interesses particulares. O intelectual, nesse modelo, atua como mediador entre o saber e a sociedade, orientando o debate público com base em princípios éticos e epistemológicos considerados universais.

Em contraposição, a perspectiva crítica sobre a intelectualidade problematiza a pretensa neutralidade do saber e enfatiza o vínculo entre conhecimento, poder e transformação social. Autores como Antônio Gramsci, Edward Said, Noam Chomsky e Michel Foucault propõem uma concepção engajada e situada do intelectual, que reconhece as implicações políticas e históricas da produção de conhecimento.

Gramsci (2014) introduz o conceito de intelectual orgânico, referindo-se àqueles que emergem das classes sociais e atuam na construção da hegemonia cultural, contribuindo para a consolidação ou contestação das estruturas de poder. Said (2005), por sua vez, defende o papel do intelectual como outsider, comprometido com a crítica das injustiças e com a defesa dos grupos marginalizados. Chomsky (1969, 2003) denuncia os mecanismos de manipulação ideológica, especialmente no âmbito da mídia e da política externa, atribuindo ao intelectual a responsabilidade de desvelar as formas de dominação. Foucault (1979, 2007, 2009) rompe com a ideia de um saber universal e propõe o conceito de intelectual específico, que intervém localmente nos regimes de verdade, questionando as práticas discursivas que sustentam o poder.

A perspectiva crítica, portanto, desloca o intelectual do pedestal da neutralidade e o insere nas dinâmicas concretas da luta social, reconhecendo que todo saber é situado, atravessado por relações de poder e potencialmente transformador.

Desse modo, o debate sobre a intelectualidade indígena exige não apenas a incorporação de referências clássicas e críticas, mas também a análise das tensões entre elas. Autores clássicos como Bourdieu e Sartre enfatizam a autonomia do saber e a função normativa do intelectual, enquanto Gramsci e Said deslocam o foco para o engajamento político e para a crítica das estruturas de poder. Essa diferença revela que não há consenso sobre o papel do intelectual: ora guardião da razão universal, ora agente situado de transformação social.

Diante desse cenário, torna-se imperativo ampliar os marcos conceituais que definem a intelectualidade e a cidadania, incorporando narrativas produzidas

por sujeitos indígenas e valorizando suas trajetórias como protagonistas históricos e produtores legítimos de saberes. A superação dos estereótipos exige não apenas a revisão crítica dos conteúdos escolares, mas também a escuta ativa das comunidades indígenas e o fortalecimento da formação docente voltada para a diversidade e a justiça epistemológica.

INTELLECTUALIDADE INDÍGENA: DESLOCAMENTOS TEÓRICOS

A discussão sobre a intelectualidade indígena exige um deslocamento teórico e epistemológico que desafie os marcos clássicos da produção de conhecimento. Historicamente, o campo acadêmico ocidental construiu uma imagem do intelectual como sujeito letrado, urbano, desvinculado de práticas comunitárias e profundamente enraizado em tradições eurocentradas de pensamento (SANTOS, 2010). Essa definição estreita exclui sistematicamente os saberes indígenas, suas formas de expressão, seus modos de ensinar e aprender, e sobretudo, seus sujeitos pensantes.

A ausência de reconhecimento dos intelectuais indígenas nos marcos clássicos não é apenas uma lacuna conceitual, mas uma manifestação da colonialidade do saber, como apontam pensadores como Aníbal Quijano (2000) e Walter D. Mignolo (2003). A colonialidade não se limita à dominação política ou econômica, mas se estende à imposição de epistemes, à hierarquização dos saberes e à negação das cosmologias não ocidentais. Nesse contexto, os saberes indígenas são frequentemente relegados à categoria de “tradição” ou “folclore”, enquanto o pensamento ocidental é elevado à condição de ciência ou filosofia.

Boaventura de Sousa Santos propõe, em sua teoria da ecologia de saberes, uma alternativa potente a essa lógica excludente. Para ele, é necessário reconhecer a diversidade epistemológica do mundo e promover diálogos entre saberes que não se organizam segundo os critérios da ciência moderna (SANTOS, 2010). A ecologia de saberes não busca homogeneizar, mas valorizar a

pluralidade, permitindo que os saberes indígenas sejam compreendidos em seus próprios termos, com suas lógicas, temporalidades e formas de validação.

Nesse sentido, a intelectualidade indígena não se limita à presença de indígenas em universidades ou espaços acadêmicos formais. Ela se manifesta nas práticas cotidianas de cura, nas narrativas orais, nas lutas territoriais, na arte, na espiritualidade e na política. O pajé, o líder comunitário, o artista, o educador indígena — todos podem ser considerados intelectuais, desde que se reconheça que a produção de conhecimento não está restrita ao papel e à biblioteca, mas também à floresta, ao ritual, ao corpo e à memória coletiva (WALSH, 2009).

Catherine Walsh, ao discutir a interculturalidade crítica, reforça a importância de construir espaços de diálogo que não sejam assimétricos. A interculturalidade crítica não é apenas o encontro entre culturas, mas a construção de relações horizontais, em que os saberes indígenas não sejam apenas “consultados”, mas efetivamente incorporados como fundamentos epistemológicos (WALSH, 2009). Isso implica romper com a lógica da inclusão subordinada e reconhecer os povos indígenas como produtores legítimos de teoria.

O questionamento de Bárbara Carine — “E eu, não sou uma intelectual?” — ecoa como uma provocação necessária (CARINE, 2025). Ele revela o quanto os critérios de reconhecimento intelectual ainda estão atravessados por marcadores de raça, classe, gênero e origem. Quando uma mulher negra ou indígena se afirma como intelectual, ela desafia não apenas o cânone acadêmico, mas também as estruturas de poder que definem quem pode pensar, quem pode ensinar e quem pode ser ouvido.

A pergunta de Bárbara Carine também nos convida a refletir sobre os silêncios impostos às vozes dissidentes. Quantos saberes foram ignorados, quantas epistemologias foram silenciadas, quantas histórias foram apagadas por não se encaixarem nos moldes da racionalidade ocidental? Reconhecer a intelectualidade indígena é, portanto, um ato político, um gesto de reparação e

uma aposta na construção de um mundo mais plural e justo (MIGNOLO, 2003; SANTOS, 2010).

| 429

Além disso, é fundamental compreender que os deslocamentos teóricos não se fazem apenas por meio da crítica, mas também pela escuta. Escutar os intelectuais indígenas — em suas línguas, em seus territórios, em seus modos de narrar — é abrir espaço para outras formas de pensar o mundo. É reconhecer que há filosofias que não se escrevem em tratados, mas se vivem em práticas ancestrais, em cantos, em danças, em mitos e em resistências (WALSH, 2009).

A intelectualidade indígena, portanto, não é uma exceção dentro do campo do saber. Ela é uma expressão legítima, complexa e sofisticada de pensamento, que desafia os limites da academia e propõe novas formas de conhecer. Ao deslocar os marcos teóricos, ela nos obriga a repensar o próprio conceito de intelectual, ampliando-o para incluir aqueles que pensam com a terra, com o corpo, com a coletividade e com a ancestralidade (QUIJANO, 2000; CARINE, 2025).

Em suma, debater a intelectualidade indígena é mais do que reconhecer sujeitos historicamente invisibilizados e subalternizados. É transformar os próprios fundamentos da teoria, é construir pontes entre mundos, é descolonizar o pensamento e abrir espaço para que outras vozes possam dizer: “Sim, eu sou uma intelectual”.

O INTELLECTUAL INDÍGENA, REGIMES DE CONHECIMENTO E MEDIAÇÕES ONTOLÓGICAS

A cisão historicamente construída entre o saber tradicional, próprio das cosmologias indígenas, e o saber científico, associado à racionalidade moderna ocidental, tem gerado não apenas distanciamentos epistemológicos, mas também implicações profundas na forma como se concebe a intelectualidade e o sujeito indígena. Essa separação, muitas vezes reforçada por paradigmas coloniais,

contribui para a marginalização dos saberes ancestrais e para a negação da legitimidade intelectual dos povos originários.

| 430

O intelectual indígena se configura como mediador entre diferentes regimes epistêmicos, articulando saberes que, embora distintos, não se hierarquizam em termos de validade. Sua atuação não implica a submissão de um conhecimento a outro, mas a construção de pontes que permitem o diálogo entre visões de mundo divergentes e, ao mesmo tempo, complementares. Essa mediação se expressa em práticas que combinam oralidade, experiência vivida e vínculo simbiótico com o território, sem dissociar espiritualidade e racionalidade. Ao mesmo tempo, incorpora procedimentos de observação, experimentação e análise, revelando uma forma de intelectualidade que transita entre dimensões materiais e abstratas, capaz de tensionar os limites da ciência moderna e propor epistemologias situadas e plurais.

A emergência da figura do intelectual indígena deve ser compreendida à luz das transformações políticas, sociais e epistemológicas que marcaram o século XX. A industrialização, o declínio dos impérios coloniais, os paradoxos da globalização e a ascensão dos movimentos sociais contribuíram para o surgimento de novas vozes e narrativas. No contexto latino-americano, a eclosão dos movimentos indígenas foi decisiva para o reconhecimento da intelectualidade indígena como legítima e plural. Como aponta Rodrigues (2019), é nesse cenário que se consolida a figura do intelectual indígena — aquele que transita entre os saberes da tradição e os saberes acadêmicos, articulando ambos em prol da defesa de seus povos, territórios e epistemologias.

A intelectualidade indígena opera em espaços de fronteira, articulando ancestralidade, espiritualidade e práticas contemporâneas. Exemplos como Davi Kopenawa, que traduz a cosmologia Yanomami em diálogo com públicos não indígenas; Ailton Krenak, que tensiona a separação entre natureza e cultura; e Eliane Potiguara, que transforma memória e espiritualidade em escrita política, mostram que a produção intelectual indígena não depende da homologação com a ciência moderna, mas cria regimes próprios de conhecimento. Assim, o

intelectual indígena deve ser compreendido como uma chave interpretativa que evidencia a potência crítica dos saberes indígenas, sem apagar suas diferenças ontológicas e políticas.

| 431

Refletir sobre a intelectualidade indígena é também caminhar por territórios de saberes que foram sistematicamente marginalizados, mas que nunca deixaram de existir, resistir e reinventar-se. Ao longo do tempo, os povos indígenas têm sustentado formas próprias de pensamento, enraizadas na relação com a terra, na oralidade, na espiritualidade e na coletividade. A chamada "epistemologia indígena" a qual nós estamos aqui ressignificando como "indígenologia" é, portanto, muito mais que um campo de conhecimento: é uma filosofia de vida que desafia os paradigmas da modernidade e propõe outras maneiras de compreender o mundo.

Quanto à epistemologia indígena Valim; Danner (2023) nos fazem alguns apontamentos

Na verdade, o que existe é uma grande falta de humildade epistêmica, no sentido de reconhecer a existência e importância destes saberes não somente para os povos indígenas em si mesmos, mas para a humanidade como um todo. Outro ponto importante a destacar é que não existe apenas uma epistemologia, mas sim, podemos falar em Epistemologias Indígenas, ou seja, existem muitas; se pode inclusive ousar a dizer que cada etnia possui o seu *modus operandi* de conhecimento, de busca da sabedoria. (Valim; Danner, 2023, p. 116)

Logo, falar em indígenologia é afirmar que existem múltiplas formas de conhecer, interpretar e estar no mundo. Essas formas não seguem, necessariamente, os parâmetros da racionalidade moderna ocidental, nem se submetem à lógica da objetividade, fragmentação ou neutralidade que caracteriza o modelo científico eurocentrado. Ao contrário, as indígenas estão enraizadas na oralidade, na ancestralidade, na espiritualidade, na relação com a terra e no sentido comunitário do saber. Trata-se de uma forma de conhecimento que não dissocia razão e sensibilidade, ciência e mito, corpo e espírito, indivíduo e coletividade.

Importa destacar, contudo, que não se trata de uma epistemologia única e homogênea, mas de um conjunto plural de epistemologias indígenas. Cada etnia mobiliza modos próprios de produzir e transmitir conhecimento, enraizados em cosmologias específicas, práticas comunitárias e vínculos territoriais. Essa pluralidade desafia a ideia de um modelo epistemológico universal e abre espaço para o reconhecimento de múltiplos modos operandi de busca da sabedoria.

Segundo Gersem Baniwa (2019), os povos indígenas possuem sistemas próprios de conhecimento, os quais se organizam conforme suas cosmologias, línguas, territórios e modos de vida. Para ele, é fundamental que a educação escolar indígena reconheça esses saberes como legítimos, superando a visão de que são apenas saberes “alternativos” ou “complementares”. O autor defende que esses sistemas de pensamento constituem verdadeiros paradigmas epistemológicos, que devem ser considerados nos currículos escolares e nas políticas públicas.

Por sua vez, Daniel Munduruku (2009; 2011) reforça que a epistemologia indígena está intimamente ligada à escuta e à oralidade. O conhecimento se transmite nas histórias contadas, nos cantos, nos rituais e na convivência intergeracional. Ele critica a imposição de um modelo escolar que privilegia apenas a escrita e os conteúdos fragmentados, pois isso desconsidera a dinâmica sensível e relacional dos saberes indígenas. O autor propõe uma educação que reconheça o tempo da natureza, o ritmo da vida e a importância da memória como elementos centrais na formação do sujeito indígena.

Quando Eliane Potiguara traz a voz das mulheres indígenas como centro de um pensamento atravessado pela dor, mas também pela potência. Seu corpo-poesia é também corpo-terra, e sua escrita denuncia o colonialismo patriarcal que historicamente violentou corpos, culturas e territórios. Sua epistemologia é afetiva, feminista e ancestral, mostrando que o conhecimento também se constrói na memória, na maternidade, no canto, na cura (POTIGUARA, 2018).

Do ponto de vista filosófico, Ailton Krenak (2020) propõe uma crítica contundente à ideia moderna de humanidade, ao afirmar que os povos indígenas

nunca romperam sua ligação com a terra. Para ele, a separação entre “natureza” e “cultura” é uma invenção do pensamento ocidental, que levou à destruição dos laços comunitários e ecológicos. Sua epistemologia é profundamente relacional: não há conhecimento sem pertencimento, e não se pode conhecer verdadeiramente sem se comprometer com o cuidado do mundo.

No campo da cosmopolítica, Davi Kopenawa (2015), em diálogo com Bruce Albert, apresenta uma forma de conhecimento que rompe com as categorias epistemológicas ocidentais. Ao narrar a visão dos Yanomami sobre o mundo, ele nos mostra que o saber é também ato de manter o mundo em equilíbrio — por meio do canto, do sonho, da escuta dos espíritos. O intelectual indígena é um pensador que lê os sinais da floresta e os traduz em proteção coletiva. Seu pensamento é, portanto, uma epistemologia que conecta o visível e o invisível, o vivido e o sonhado.

Embora a maior parte das formulações sobre epistemologia tenha surgido dentro da tradição ocidental, autores como Boaventura de Sousa Santos (2007) ajudam a ampliar esse debate ao propor uma “ecologia de saberes”, na qual diferentes formas de conhecimento são reconhecidas como válidas em seus próprios contextos. Essa proposta se aproxima das lutas indígenas ao reivindicar o fim da monocultura do saber e a legitimação de outros paradigmas epistêmicos, entre eles os dos povos originários.

Juntos, esses pensadores constroem um verdadeiro arquipélago de epistemologias. Suas vozes revelam que o saber não é monopólio de nenhum povo, e que os caminhos para um mundo mais justo passam necessariamente pelo reconhecimento das inteligências ancestrais. Intelectualidade indígena é, portanto, também uma forma de existir que pensa, sente, canta, planta, cura e escreve.

Em síntese, as indígenologias são modos complexos e interdependentes de conhecer, que integram razão, emoção, território e espiritualidade. Elas não se encaixam nos moldes da epistemologia moderna, mas tensionam suas fronteiras, exigindo que a academia repense seus critérios de validade, autoridade e



produção do saber. Reconhecê-las é um passo fundamental para a construção de uma ciência verdadeiramente plural, justa e enraizada na diversidade humana e cosmológica.

| 434

INTELLECTUAL INDÍGENA: TIPOLOGIAS FIXAS?

Em sua obra *O que você veio fazer na sala de aula? Intelectuais Indígenas e a Educação*, Rodrigues (2019) analisa a evolução conceitual do termo “intelectual indígena”, inicialmente associado a uma “classe culta” e, posteriormente, ressignificado politicamente a partir da concepção de intelectual orgânico proposta por Gramsci. Nesse novo enquadramento, o intelectual indígena é compreendido como um sujeito comprometido com sua coletividade, cuja atuação visa à superação das relações de dominação e à transformação das estruturas de poder que historicamente marginalizaram os povos originários (BERGAMASCHI, 2014; SEMEMARO, 2006).

Simón (2009) aprofunda essa perspectiva ao definir o intelectual indígena como um agente político e ideológico que elabora sua reflexão crítica a partir de sua cosmovisão ancestral. Para o autor, esse sujeito não apenas interpreta a realidade social, econômica e política, mas também propõe intervenções que articulam saberes tradicionais e contemporâneos, sem dissociar-se de sua identidade étnica e comunitária. O intelectual indígena, segundo Simón, busca integrar a ciência ocidentalizada à sua visão de mundo, promovendo um equilíbrio entre dimensões espirituais e materiais, o que evidencia uma epistemologia própria, plural e situada.

Silva (2007), por sua vez, enfatiza que os intelectuais indígenas são sujeitos de origem étnica que constroem sua produção intelectual a partir dos “coletivos culturais de origem”, reconhecendo nesses espaços a força das circunstâncias históricas e dos processos de afirmação identitária. Para a autora, a intelectualidade indígena não se constitui de forma isolada ou individualizada,

mas emerge do diálogo constante com os saberes comunitários, com os territórios e com as lutas por reconhecimento e autonomia. Para a autora:

| 435

Estas características me llevan a entender al intelectual indígena como el producto de un complejo entramado cultural, histórico y político, cuya principal característica es la de ser, precisamente, un intelectual situado que reconoce su contexto, define intereses y toma posición frente al objeto analizado. Una posición que no está libre de tensiones, sobre todo en el caso de aquellos que formulan sus discursos desde disciplinas que apelan -velada o abiertamente- a la objetividad y al rigor científico (SILVA, 2007, p. 116).

A partir da reflexão de Silva (2007), é possível problematizar a posição do intelectual indígena como um sujeito epistêmico situado, cuja atuação se dá no entrecruzamento de múltiplas tensões. Ao reconhecer-se como produto de um complexo tecido cultural, histórico e político, esse intelectual não apenas assume uma postura crítica diante do objeto de análise, mas também desafia os pressupostos de neutralidade e objetividade que permeiam as ciências ocidentais. Sua inserção em campos disciplinares que reivindicam o rigor científico frequentemente o coloca em uma posição liminar, onde a legitimidade de seus saberes é constantemente negociada. No entanto, é justamente essa condição de fronteira que confere potência à sua atuação, pois permite a articulação de epistemologias plurais que confrontam o monopólio do conhecimento acadêmico tradicional. O intelectual indígena, ao tomar posição e definir interesses a partir de seu contexto, tensiona os limites da ciência e propõe uma reconfiguração dos modos de produção do saber, ampliando o escopo da crítica e da transformação social.

Sob a perspectiva da interculturalidade crítica, o intelectual indígena pode ser compreendido como um sujeito do entre-lugar, que transita entre o rigor metodológico da ciência ocidental e os compromissos ético-políticos com seu grupo étnico ou pan-indígena. Essa posição liminar permite-lhe operar simultaneamente em espaços acadêmicos e comunitários, articulando saberes distintos em prol da emancipação dos povos originários. Marín (2009) contribui

para o debate ao propor uma tipologia que busca compreender as múltiplas formas de inserção e atuação dos intelectuais indígenas na contemporaneidade, considerando elementos como identidade étnica, vínculos comunitários e formação acadêmica.

Segundo o autor, é possível distinguir três perfis: (i) o intelectual indígena “desindianizado”, que não reivindica sua identidade étnica como elemento constitutivo de sua atuação intelectual, tampouco mantém vínculos significativos com sua comunidade de origem, mesmo quando possui elevada formação acadêmica; (ii) o intelectual indígena “aculturador”, que utiliza sua identidade como carta de apresentação, podendo manter ou não relações próximas com seu grupo, e que, a partir de sua formação, adota uma postura crítica em relação à cultura de origem, atuando como agente de modernização e aculturação; e (iii) o intelectual indígena “autêntico”, cuja atuação está profundamente enraizada em sua cosmovisão e nos laços comunitários, priorizando a produção de conhecimento a partir das epistemologias indígenas, independentemente de sua escolarização formal.

Complementarmente, Silva (2005) apresenta outra classificação que emerge dos processos de escolarização e que considera os diferentes lugares de enunciação ocupados pelos intelectuais indígenas. Para a autora, esses sujeitos podem ser categorizados como: (a) o intelectual líder, que atua como representante político e mobilizador comunitário; (b) o intelectual profissional, que se insere em espaços institucionais e técnicos, articulando saberes indígenas e acadêmicos; e (c) o intelectual crítico, cuja produção intelectual é marcada pela reflexão sobre as estruturas de poder, identidade e resistência, com forte compromisso com a transformação social.

Essas tipificações revelam a complexidade da intelectualidade indígena, que não pode ser reduzida a uma única forma de atuação ou identidade. Ao contrário, evidenciam a diversidade de trajetórias, estratégias e posicionamentos que esses sujeitos assumem diante dos desafios impostos pela colonialidade do saber e pela necessidade de afirmação de epistemologias outras.

A tipologia proposta por Silva (2005) distingue três perfis de intelectuais indígenas, cujas atuações se configuram a partir de diferentes inserções sociais, acadêmicas e políticas. O primeiro tipo, denominado intelectual líder, ocupa posições de prestígio por exercer funções de gestão ou representação em entidades e organizações indígenas. Sua legitimidade advém da capacidade de articular demandas coletivas, sendo frequentemente reconhecido como um agente político central nos movimentos indígenas. Seu discurso está vinculado a interesses comunitários amplos, e sua atuação é marcada pela representatividade e mobilização social.

O segundo perfil corresponde ao intelectual profissional, cuja principal característica é a especialização acadêmica em determinada área do saber. Esses sujeitos desempenham funções técnicas e estratégicas em organizações étnicas, contribuindo com serviços especializados e assessoramento ao movimento indígena. Sua formação os habilita a operar em espaços institucionais, promovendo a interlocução entre saberes tradicionais e conhecimentos científicos.

Por fim, o intelectual crítico se distingue pela construção de espaços autônomos de investigação e produção discursiva, a partir de referenciais teóricos e metodológicos próprios. Embora sua atuação possa ser incorporada por movimentos políticos e de militância indígena, isso não implica necessariamente em alinhamento ideológico com tais coletivos. Sua produção intelectual é marcada pela reflexão crítica, pela problematização das estruturas de poder e pela busca de alternativas epistemológicas que valorizem os saberes originários, sem que isso se traduza em uma vinculação orgânica com os discursos que eventualmente se apropriam de suas contribuições.

Em relação à tipologia apresentada por Silva (2005), é importante destacar que o sujeito indígena pode reunir simultaneamente múltiplas características associadas à intelectualidade, evidenciando a fluidez e a complexidade dessa categoria. A condição de intelectual indígena não está necessariamente vinculada ao percurso escolar formal, embora a escolarização possa contribuir

significativamente para a construção de espaços de ressignificação identitária e ontológica, permitindo o trânsito entre os universos indígenas e não indígenas.

438 | O que confere legitimidade à atuação intelectual do acadêmico ou profissional indígena é, sobretudo, seu compromisso ético e político com o coletivo, manifestado a partir de um posicionamento discursivo crítico. Esse engajamento se traduz na desconstrução de ideologias, epistemologias e concepções hegemônicas que historicamente marginalizaram os saberes e modos de existência dos povos originários. Em muitos casos, esse processo de resistência e reconfiguração é sustentado pela própria experiência étnica, tanto individual quanto coletiva, que se torna fonte de elaboração teórica e prática voltada à superação das desigualdades e à afirmação de epistemologias plurais e não subalternizadas.

CONCLUSÃO

A análise aqui desenvolvida permite afirmar que a intelectualidade indígena constitui uma dimensão legítima e necessária da produção de conhecimento, ainda que historicamente invisibilizada pelas epistemologias ocidentais. Romper com os estereótipos que associam os povos originários à passividade ou ao primitivismo significa reconhecer a profundidade e a complexidade de seus modos de pensar, narrar e existir. Longe de serem resquícios do passado, os intelectuais indígenas se apresentam como sujeitos ativos da contemporaneidade, articulando saberes tradicionais e acadêmicos em prol de suas comunidades e da humanidade.

Ao transitar entre mundos epistêmicos distintos, o intelectual indígena desafia a dicotomia entre tradição e ciência, mostrando que não há hierarquia entre os saberes, mas possibilidades de diálogo, convergência e complementaridade. Este intelectual cumpre funções semelhantes: interpretar a realidade, produzir conhecimento e orientar a vida coletiva.

Além de uma questão conceitual, reconhecer a intelectualidade indígena é também um gesto político e ético. Significa enfrentar a colonialidade do saber que, durante séculos, negou legitimidade a vozes não ocidentais. Significa também adotar uma postura de humildade epistêmica, como defendem autores decoloniais, reconhecendo que não existe uma única forma de racionalidade, mas uma pluralidade de epistemologias. Ao assumir essa postura, o campo acadêmico se abre para o diálogo e se enriquece com perspectivas que até então foram marginalizadas.

Outro aspecto fundamental é a relação entre intelectualidade indígena e justiça social. Ao trazer para o centro do debate categorias como oralidade, ancestralidade, espiritualidade e coletividade, os intelectuais indígenas não apenas ampliam os horizontes da ciência, mas também oferecem caminhos para pensar uma sociedade mais justa e sustentável. A crise ambiental, por exemplo, encontra nos saberes indígenas alternativas éticas e práticas que desafiam o paradigma moderno de exploração da natureza. Reconhecer esses saberes, portanto, é também um ato de sobrevivência coletiva.

É importante destacar que a produção acadêmica sobre a intelectualidade indígena ainda é incipiente, mas cresce de forma significativa, acompanhando os movimentos de valorização das epistemologias do Sul e da interculturalidade crítica. Ainda que haja lacunas e desafios, observa-se um esforço crescente para incluir vozes indígenas nos currículos, nas pesquisas e nas políticas públicas. A construção desse campo exige não apenas a revisão crítica dos marcos teóricos, mas também a escuta ativa dos próprios sujeitos indígenas, que devem ocupar o centro das discussões sobre sua intelectualidade.

Por fim, pensar a intelectualidade indígena é mais do que uma tarefa acadêmica: é um compromisso com a pluralidade humana. É afirmar que há muitas formas de pensar, ensinar, aprender e viver; é reconhecer que os cantos dos pássaros — metáfora da voz indígena — não são ecos distantes, mas presenças ativas que orientam caminhos para o futuro. Assim, a conclusão a que chegamos é que a legitimação da intelectualidade indígena, em suas múltiplas expressões,



não apenas corrige uma injustiça histórica, mas inaugura possibilidades de construção de um conhecimento verdadeiramente intercultural, crítico e comprometido com a vida em sua totalidade.

Referências

BANIWA, Gersem Luciano. *Antropologia colonial no caminho da antropologia indígena*. [S. l.], v. 2, n. 1, 2019.

BENDA, Julien. *A traição dos intelectuais*. Paris: Grasset, 1927.

BERGAMASCHI, M. A. *Intelectuais indígenas, interculturalidade e educação*. Tellus, Campo Grande, MS, v. 14, n. 26, p. 11–29, jan./jul. 2014.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

CARINE, Bárbara. *E eu, não sou intelectual? um quase manual de sobrevivência acadêmica*. São Paulo: Planeta, 2025.

CHOMSKY, Noam. *A responsabilidade dos intelectuais*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CHOMSKY, Noam. *O poder americano e os novos mandarins*. Nova York: Vintage Books, 1969.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. [S. l.]: Editora Paz e Terra, 2020.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

KOPENAWA, Davi. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MARÍN, G. *Intelectuales indígenas: los intelectuales indígenas en México*. 2009.



MIGNOLO, Walter. A colonialidade: o lado oculto da modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2003.

| 441 MUNDURUKU, Daniel. *Educação indígena: do corpo, da mente e do espírito. Múltiplas Leituras*, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 21–29, 2009.

MUNDURUKU, Daniel. *Escrita indígena: registro, oralidade e literatura*. Instituto Emília, 2 out. 2011.

NASCIMENTO, Mirthis Elizabeth Costa do. *Intelectualidade indígena no Brasil: o mapa da questão*. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2017.

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

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

RODRIGUES, U. C. *O que você veio fazer na sala de aula? Intelectuais indígenas brasileiros e a Educação*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

SAID, Edward W. *Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993*. Tradução de Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura De Sousa. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. Novos Estudos - CEBRAP, [s. l.], n. 79, p. 71–94, 2007.

SARTRE, Jean-Paul. *Em defesa dos intelectuais*. São Paulo: Ática, 1994.

SEMERARO, G. *Intelectuais “Orgânicos” em tempos de Pós-Modernidade*. Cad. Cedes, Campinas, v. 26, n. 70, p. 373-391, set.-dez. 2006.

SILVA, C.Z. *Origen y función de los intelectuales indígenas*. Cuadernos Interculturales, v 3, n.4, p. 65-87, jan.-jun. 2005.

SILVA, C.Z. *Intelectuales Indigenas piensan América Latina* (v. 2). Quito: UASB-Abya Yala- CECLUCH, 2007.



SIMÓN, J. D. *Los intelectuales indígenas y la formación de talentos humanos para un mejor y buen gobierno*. El vuelo de la Luciérnaga, n. 3, p. 112-137, 2009.

| 442 VALIM, Ricardo; DANNER, Leno Francisco. Epistemologia indígena: o que é e em que consiste essa questão?. In: BARBOSA, Xênia De Castro; MARQUES, Tayana Maria Tavares; OLIVEIRA, Smith Araújo De (org.). *PÓS-GRADUAÇÃO NA AMAZÔNIA: Experiências de pesquisa desenvolvidas no Instituto Federal de Rondônia e na Universidade Federal de Rondônia*. 1. ed. Curitiba-PR: Editora BAGAI, 2023.

WALSH, Catherine. *Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: entre espaços e práticas*. In: Educação & Sociedade, Campinas, v. 30, n. 106, p. 27-46, jan.-abr. 2009.