



<https://doi.org/10.51880/ho.v27i3.1457>



Territórios do saber: a integração de saberes ancestrais e conservação ambiental na cosmovisão Shanenawa

Fabio Gimovski*

ORCID iD 0000-0002-5020-1746

Universidade Positivo, Departamento de Gestão Ambiental, Curitiba, Brasil

Cíntia Mara Ribas de Oliveira*

ORCID iD 0000-0002-0051-9991

Universidade Positivo, Departamento de Gestão Ambiental, Curitiba, Brasil

Resumo: Esta pesquisa discute a importância da ancestralidade e dos saberes ancestrais dos povos indígenas, destacando a oralidade como meio fundamental de produção e transmissão de memória coletiva. Analisa-se a conservação ambiental sob a perspectiva da cosmovisão, articulando saberes que dialoguem com os povos indígenas e sinalizem caminhos para a sociedade não indígena. Desenvolveu-se um estudo de caso em uma comunidade Shanenawa em Feijó (AC), no bioma Amazônico, explorando como as narrativas orais preservam e comunicam conhecimentos ecológicos tradicionais. A pesquisa contribui para uma discussão mais ampla sobre o reconhecimento da diversidade cultural e dos saberes tradicionais manifestados a partir da oralidade como elementos fundamentais para uma sociedade mais justa e sustentável. A integração do conhecimento tradicional, incluindo os saberes ancestrais transmitidos oralmente, incentiva o reconhecimento desses conhecimentos como vitais para superar desafios ambientais contemporâneos, visando uma convivência mais equilibrada e respeitosa com a natureza e valorizando a memória oral como patrimônio cultural imaterial.

Palavras-chave: Ancestralidade. Povos indígenas. Cosmovisão. Oralidade. Preservação ambiental.

Knowledge territories: the integration of ancestral knowledge and environmental conservation in the Shanenawa cosmovision

* Doutorando em Gestão Ambiental pela Universidade Positivo (UP), com orientação da Profa. Dra. Cíntia Mara Ribas de Oliveira. E-mail: fabiogimovski@hotmail.com.

* Doutora em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Paraná (UFPR); professora titular na Universidade Positivo (UP), no Programa de Pós-Graduação em Gestão Ambiental (PPGAmb). E-mail: cmara@up.edu.br.

Abstract: This research discusses the importance of ancestry and ancestral knowledge of Indigenous peoples, highlighting orality as a fundamental means of producing and transmitting collective memory. It analyzes environmental conservation from the perspective of cosmivision, articulating knowledge that dialogues with Indigenous peoples and indicates paths for non-Indigenous society. A case study was conducted in a Shanenawa community in Feijó (AC), within the Amazon biome, exploring how oral narratives preserve and communicate traditional ecological knowledge. The research contributes to a broader discussion on the recognition of cultural diversity and traditional knowledge manifested through orality as fundamental elements for a more just and sustainable society. The integration of traditional knowledge, including the orally transmitted ancestral knowledge, encourages the recognition of this knowledge as vital for overcoming contemporary environmental challenges, aiming for a more balanced and respectful coexistence with nature and valuing oral memory as intangible cultural heritage.

Keywords: Ancestry. Indigenous peoples. Cosmology. Orality. Environmental preservation.

Sementes de conhecimento

Povos indígenas são considerados guardiões das florestas com relevante impacto sobre a preservação da biodiversidade do mundo (Fao; Filac, 2021; Lee, 2021; Gardner et al., 2022; Hisey; Finegan; Olive, 2022). Dessa forma, em um contexto atual, o meio ambiente e sua preservação tornam-se fundamentais para garantir um futuro sustentável para as próximas gerações (Krosby; Bridge; Asinas; Hall, 2023). Portanto, faz-se necessário buscar uma relação harmônica entre o ser humano e a natureza que o acolhe – sendo os saberes tradicionais dos povos indígenas significativa fonte de pesquisa nesse processo (Nascimento, 2004; Munduruku, 2012; Papá, 2021). Saberes que se manifestam em tradições orais que constituem a base de sociedades indígenas. Segundo Eigenbrod e Hulan (2008), é preciso ouvir as vozes indígenas para compreender a experiência da união entre passado e presente na memória.

Saberes ancestrais são fonte de conhecimentos baseados na observação e na interação com a natureza, sobretudo os relatos orais que incluem os saberes sobre as medicinas tradicionais e a relação desenvolvida com os valores intangíveis da floresta (Bessa Freire, 2008; Kopenawa; Albert, 2015; Barreto, 2021). Novas formas de relação que assumam dinâmicas envolvendo seres humanos e não humanos são, então, imprescindíveis, de modo a colocar todos como agentes ativos e não mais a natureza como um objeto passivo (Latour, 2019). Segundo Morton (2019), todos os seres vivos, incluindo humanos, estão intrinsecamente ligados em um sistema interconectado e complexo. Afinal, é preciso compreender a realidade a partir de uma perspectiva que transcenda as limitações do pensamento humano e aborde a complexidade e a profundidade do mundo natural e das relações entre os seres vivos (Santaella, 2022).

Nesse sentido, cosmovisões indígenas abordam os vínculos entre humanos e o meio ambiente na medida em que se manifestam na vida cotidiana e nas relações

com outros seres vivos (Naugle, 2017; Cohn, 2021; Foppa; Felix; Góes, 2022). Por sua vez, Barreto (2018) esclarece essa visão quando relaciona dimensões territoriais, políticas, sociais ao corpo biológico, conectando-as a partir da cosmovisão. Reconhecer o valor intrínseco da natureza é preservar sua diversidade e entre os povos indígenas essa diversidade também se encontra na oralidade, nos valores intangíveis da floresta e nas cosmovisões (Figueiredo; Barros, 2016). Existe um legado de povos indígenas que é perpetuado por gerações, mesmo por outros povos (Blogar, 2015; Silveira, 2019). Um legado que pode se perder, tanto por preconceitos, como racismo contra indígenas (Costa, 2015), quanto por redução da natureza apenas à matéria-prima, entre outros fatores.

Sobretudo, a humanidade sofre quando o caráter instrumentalista privilegia a racionalidade em detrimento da abrangência de saberes ancestrais (Hösle, 2019). A instrumentalização dos tempos modernos carrega em si uma visão reducionista e utilitária do mundo em que os recursos naturais são vistos apenas como meios para atingir fins humanos, sem considerar sua inerente importância. O desrespeito frente à natureza produzido pela ausência e pelo esquecimento da ancestralidade conduz à visão de uma natureza tornada manipulável e descartável, um instrumento para se alcançar um fim (Kahmann; Bertoldi; Figueroa; Bringente, 2020).

Por sua vez, a história oral, materializada em perspectivas que abrangem lembranças e fatos de diferentes grupos sociais, torna-se, portanto, forma de reconstituir o passado (Portelli, 1996). Assim como em sociedades indígenas que vivenciam a ancestralidade por meio de narrativas míticas, sobretudo, uma cosmovisão, compreendida como memória coletiva, é também uma memória individual, e segundo Pollak (1992), a memória é, afinal, um fenômeno ao mesmo tempo coletivo e individual. Dessa forma, a cosmovisão apresentada por uma sociedade indígena é um meio de afirmar a identidade e manter a própria essência frente à incorporação de costumes da sociedade não indígena que podem descaracterizar a etnicidade em seus aspectos culturais e linguísticos (Gaudêncio; Martins; Silveira; Rodrigues, 2019; Dill; Dorneles, 2020, Gimovski, 2020). Perdas culturais frequentemente acontecem no processo de aproximação de diferentes culturas, restando à ancestralidade, manifestada principalmente em narrativas orais, o papel de resguardar a identidade de um povo. Nesse sentido, o caminho espaço-temporal, demarcado pela cosmovisão, mantém vivos costumes e tradições mesmo diante da aproximação de uma cultura hegemônica. Existem fronteiras simbólicas nas manifestações da ancestralidade, limites que se tornam visíveis quando manifestados, ou seja, uma identidade ao ser expressa demarca uma representação significativa para quem vê, a exemplo da etnogênese entre os Krahô-kanela (Mauro, 2013). Histórias, mitos e tradições desenham o arcabouço da identidade e se fortalecem na medida em que são determinadas pelo próprio povo que as manifesta (Cassirer, 1992; Love; Hall, 2020).

O presente estudo busca tecer um diálogo entre os modos de vida tradicionais e

contemporâneos, contribuindo para esforços sustentáveis e culturalmente conscientes de desenvolvimento e conservação, inclusive dos relatos orais como fonte de produção de memória de um povo, como os Shanenawa, do território amazônico, no Acre. Na medida em que cada pessoa é responsável pela interpretação de seu passado, assim como por aspectos sociais e culturais integralizados em sua vida, o presente se concretiza no momento em que as narrativas orais são articuladas, ou seja, a própria memória sofre flutuações no momento em que é expressada (Pollak, 1989). Afinal, a cada vez que lembranças são trazidas à tona existem novas leituras constituídas com base no conjunto de referências sociais e culturais de cada pessoa (Halbwachs, 2003).

Perfazem-se como objetivos a documentação e a análise do conhecimento e das práticas tradicionais dos pajés relacionados ao uso de plantas medicinais e narrativas míticas, destacando-se sua importância na saúde comunitária e na manutenção da cosmovisão Shanenawa. Como objetivos específicos, o estudo foca em investigar os desafios enfrentados pelos pajés desta etnia na transmissão desse conhecimento ancestral às novas gerações, considerando as dinâmicas socioculturais e ambientais contemporâneas, bem como avaliar as estratégias adotadas por eles e pela comunidade para salvaguardar, adaptar e perpetuar suas tradições e conhecimentos em face das ameaças externas e internas.

O trabalho, desenvolvido na aldeia Kene Mera, adotou uma abordagem baseada em uma imersão na vida diária dos pajés e da comunidade, privilegiando-se a atenção ao relato dos pajés como produção de memória. Tais procedimentos foram importantes para acessar uma compreensão íntima das práticas, crenças e desafios atuais que confrontam os Shanenawa. Para tanto, o processo de coleta de dados combinou técnicas de coleta qualitativas, a fim de capturar uma representação abrangente, participativa e multifacetada da cultura Shanenawa. Inicialmente, formou-se um grupo com sete pajés locais para discussões que encadeassem fatos empíricos, como a busca por plantas medicinais, com o relato de vivências como forma de compreender a produção e circulação da memória. Segundo Huyssen (2000), as ações passam pela memória, dessa forma, a própria busca por plantas rege-se pela dinâmica da memória dos saberes ancestrais organizando a realidade.

Este método facilitou uma troca dinâmica de ideias e conhecimentos, lançando luz sobre as narrativas míticas e as práticas medicinais tradicionais como processo de constituição permanente da memória e também delineando a história oral como fonte de manutenção da própria identidade do grupo. Entre os desafios para pesquisas estruturadas em culturas orais reside a diferença de culturas e as próprias limitações de aproximação que demandam tempo de relação para que laços de confiança sejam estabelecidos.

Caminhadas exploratórias na floresta foram essenciais para a coleta prática de informações sobre plantas medicinais, oferecendo uma perspectiva real sobre a conexão profunda entre os pajés e o meio ambiente, bem como para vivenciar a experiência

da oralidade na cosmovisão Shanenawa (Gimovski, 2022). Segundo Ferreira (1997), um dos principais aspectos da história oral é a comunicação em presença, em função da energia motivadora que a envolve. Desta forma, o alcance e o envolvimento possibilitados pelas próprias caminhadas do presente estudo com os pajés Shanenawa, com seus aspectos multissensoriais e ancorados na cosmovisão, foram adotados como estratégia metodológica capaz de ilustrar as memórias compartilhadas.

Durante essas caminhadas, os pajés compartilharam seus conhecimentos, reforçando, então, o vínculo entre as narrativas míticas e a prática medicinal deste povo. Para cada planta há uma história, um uso específico. Ainda que existam diversas plantas com a mesma aplicação, as combinações entre elas são efetuadas diante de cada necessidade multiplicando suas formas de utilização. Diante desse fato o pajé trata-se de um guardião e pesquisador de sua ancestralidade, ao ensinar e aprender diversos saberes que o mantém em contato constante com a dimensão espiritual da floresta e de sua comunidade.

A fim de respeitar o direito ao anonimato dos participantes, para os registros orais aqui referenciados, os nomes foram alterados. Para a escolha dos novos nomes, e como fonte de inspiração para a identificação dos pajés, optou-se pelos personagens do romance *Maira*, de Darcy Ribeiro (2014). Assim sendo, as seguintes denominações foram adotadas: Anacá, Avá, Micura, Naru, Pinuarana, Remui e Teró. O diário de campo, mantido ao longo da pesquisa, tornou-se um recurso inestimável, capturando observações, reflexões e ilustrações detalhadas, facilitando uma análise mais rica e contextualizada, sendo muitas vezes construído em conjunto, no tocante às ilustrações, com observações dos próprios pajés sobre detalhes, como textura das folhas, ramificação das raízes ou, ainda, a forma exata dos *kenes*, os grafismos corporais.

Ao explorar as práticas medicinais tradicionais e a cosmovisão dos pajés Shanenawa, este trabalho pontua a importância de compreender e integrar estas práticas e crenças, com raízes fundadas na oralidade, em contextos mais amplos de saúde e bem-estar. Além disso, realça, cada vez mais, a necessidade de estudos interdisciplinares que cruzem a história oral, a antropologia, a ecologia e a saúde pública para o entendimento de relações entre seres humanos e não humanos da floresta, e o sólido amálgama que elas permitem com aspectos de conservação da natureza.

Raízes de resistência

O Povo Shanenawa habita a Terra Indígena Katukina/Kaxinawa, no Acre, homologada pelo Decreto n.º 283 (Brasil, 1991). De acordo com o censo de 2010 (IBGE, 2010), 1.259 pessoas vivem nessa terra indígena, divididas em dois povos: Huni Kuin e Shanenawa, da família linguística pano, sendo cinco aldeias Shanenawa:

Cardoso, Morada Nova, Nova Vida, Kene Mera e Paredão; e três aldeias Huni Kuin. Entre os povos indígenas do Acre, existem relatos comuns relacionados ao ciclo da borracha, período de extrativismo de caucho e seringa. No processo de desenvolvimento, os povos foram considerados mão de obra, inicialmente abastecendo as iniciativas de extração, porém logo em seguida sendo incorporados à extração da borracha em um processo análogo ao da escravidão (Salgado, 2005).

O povo Shanenawa chegou até as margens do rio Envira no tempo das chamadas *correrias* – as perseguições aos povos indígenas por parte dos seringalistas no início do século 20 (Almeida, 2002). O período dos seringalistas estendeu-se até os anos 1980 e foi aproximadamente no fim desse ciclo que pequenos grupos indígenas se assentaram, dando início ao renascimento de suas tradições e ao fortalecimento de sua identidade. O movimento inicialmente lento ganhou força com a demarcação do território, ocorrida em 1991, o que não significou tranquilidade, pois com o fim das atividades extrativistas, abriu-se espaço para disputas por terras devido às atividades pecuárias (WWF, 2020).

Como observa Ribeiro (1970), o seringueiro não se importava com as diversas configurações culturais e diferenças linguísticas, portanto, nomeava as etnias, mesmo que diferentes entre si, agrupando-as em poucos nomes. Como a colonização extrativista se deu pelos próprios interessados e sem que houvesse uma intermediação em nome das culturas originárias que habitavam a região, grande parte desses habitantes desapareceu, assim como qualquer documentação sobre seus costumes. Segundo Neves (2002), foram sete décadas de cativeiro e exploração, de 1910 a 1980, tempo em que as culturas ancestrais sofreram com preconceitos, com a tomada de suas terras ancestrais e com a degradação de seus costumes.

O reencontro com as raízes culturais se manteve em expansão no atual território, sendo que a definição do espaço físico possibilitou aos Shanenawa exercerem sua subsistência, bem como a organização social, política e cultural. Data de 1980 a criação da Organização dos Povos Indígenas do rio Envira (Opire), da mesma década, a Associação Comunitária Shanenawa de Morada Nova (Acosmo). Em 2022, a aldeia Kene Mera regularizou sua própria organização, a Associação Manoel Carlos da Aldeia Paredão (Amcap).

Diálogos com a natureza

Concorrem para a compreensão das cosmovisões não só os movimentos que reafirmam as identidades indígenas, mas também a disposição da sociedade não indígena em conhecer mais sobre sua própria história e suas origens (Barbosa; Mezacasa; Fagundes, 2018). O resgate cultural associado à ancestralidade não é um retorno ao

passado; ruínas e objetos ancestrais foram partes ativas das comunidades antigas e não tem sua importância diminuída simplesmente por restarem no passado (Bessa Freire, 2008). São símbolos e traços culturais utilizados como fronteiras que demarcam a identidade, e podem ser utilizados como construção política capaz de alinhar saberes acadêmicos e tradicionais devido à natural abrangência interdisciplinar (Bartolomé, 2022). É, como afirma Pollak (1992), um ciclo contínuo de transmissão de memórias herdadas para as próximas gerações.

A abordagem por múltiplas perspectivas amplia a discussão reducionista da instrumentalização, fornece meios para a compreensão do acesso aos bens naturais, bem como estabelece diálogos entre a ciência e a tradição, alcançando, destarte, a ancestralidade como reflexo vivo que se manifesta no tempo presente (Gimovski, 2023). Dessa forma, a cosmovisão define comportamentos, direciona ações, molda a própria cultura do povo (Scopel, Dias-Scopel; Langdon, 2018), e a conservação ambiental manifesta-se de forma intuitiva, em parte orientada pela dimensão simbólica das crenças e alimentada na vivência cotidiana dos pajés que acabam por influenciar o comportamento de toda a aldeia. Na fala de Anacá, é possível perceber o respeito à dimensão simbólica aplicada no cotidiano revelando camadas de conhecimento e respeito que os Shanenawa têm pela natureza.

Não é só chegar e pegar as folhas, tem que conversar com a medicina, pedir a força dela, conversar com ela ali, pedir a força pra curar aquela doença. Se pegar sem pedir ela pode não servir, pode até ser remédio bom, mas não vai servir. Pra compreender as medicinas a gente faz o *samakiê*, a dieta pra ser conhecedor dessas medicinas. (Anacá, 2022).

Este diálogo com as “medicinas” – termo usado para se referir às plantas medicinais – é emblemático de uma cosmovisão que vê a natureza como um ser senciente, capaz de oferecer cura e sabedoria para aqueles que sabem como pedir e ouvir. A prática de conversar com as plantas antes de coletá-las ressalta uma relação de interconexão e respeito mútuo entre os humanos e os demais seres. Relação em consonância com a definição de Alonso (2019) sobre a história oral, uma vez que esta não diz respeito somente a relatos de experiências, mas abrange reflexões e interpretações, muitas vezes múltiplas, de depoimentos ou fatos narrados.

O respeito pelas plantas se estende a outros elementos da natureza, como as águas dos rios, a fauna e a própria floresta, indicando uma visão holística do ambiente em que todos os elementos estão interligados. Tal comportamento se assemelha ao perspectivismo ameríndio como descrito por Viveiros de Castro e Danowski (2014) que diz que as espécies enxergam a si mesmas como humanas. Analisando-se com mais ênfase esse respeito naturalmente praticado chega-se à cosmovisão como origem das ações de conservação, manutenção e restauro. Esse antropomorfismo observado na cultura Shanenawa é a base de sua cosmovisão indígena, frequentemente descrita

como uma roupa com a qual as espécies se relacionam, tendo os pajés a visão necessária para enxergar além das formas usuais e, desse modo, ver seres humanos em plantas e animais, como pode-se perceber na fala de Pinuarana, ao explicar sobre a floresta:

Pra cada um de nós ela tem algo pra falar. É uma mãe natureza, mãe da terra, mãe dos seres que convivem aqui, é importante a gente ouvir. Se eu pudesse escutar a floresta e o que ela vem falar pra nós nesse momento sagrado... Como andar nesse caminho seguindo a verdade, não seguindo a mentira. Quando você entra na floresta e toma a medicina, você senta lá nas árvores e começa a pensar, você vai ouvir a floresta, os *yuxibus* falando o que é pra fazer, a gente colhe as coisas boas..., mas, a gente também pode ouvir coisa ruim, mas não pode seguir, porque aí não é a floresta que tá falando. (Pinuarana, 2022).

Para o povo Shanenawa, *Yuxibu* é a floresta e também cada ser da floresta, assim sendo, as árvores, as plantas, os animais, o rio e o vento, a chuva e a terra têm seu próprio *Yuxibu*, como uma espécie de energia que a tudo permeia, anima e mantém a vida. Se todos os seres possuem um *Yuxibu*, conseqüentemente possuem formas humanas também e podem interferir na ordem social. Isso explica por que em determinado momento das falas dos pajés eles afirmam que as plantas podem escolher serem vistas, ou encontradas, se assim desejarem, caso aquele que as procura não tenha uma firme intenção. Os relatos envolvendo essa dimensão simbólica de *Yuxibu* desenharam uma memória afetiva, e como aponta Le Breton (2009), associações afetivas constituem memórias que se conectam com fatos exteriores, sendo influenciadas pelos objetos ao redor, mais especificamente entre os Shanenawa, sendo influenciadas pela própria floresta.

Floresta é *Yuxibu*, se você não sabe, você entra e pra voltar pode se perder e não saber pra onde vai, é *Yuxibu* que está ali. Tem que ter muito cuidado com a floresta, se a pessoa não sabe andar na floresta, não conhece *Yuxibu*, não pode entrar porque vai se perder. Floresta tem olho pra olhar, nós andamos na floresta e a floresta está olhando por nós. A medicina vai falar pra gente, floresta é bom, mas se você entrar demais, ela pode te travar e enquanto não falar com *Yuxibu* não vai sair. Meu tio passou nove dias na floresta, e quando passa muito tempo, a pessoa vai se perdendo cada vez mais, descontrola a memória, os pensamentos. (Micura, 2022).

A dimensão humana e a espiritual perfazem o conceito de uma ecologia espiritual, como apontam Hathaway e Boff (2012), que pressupõe a existência de uma harmonia da totalidade capaz de colocar lado a lado a ciência e as cosmovisões indígenas. Não deixa de ser o exercício da tradição oral uma metáfora sobre a transitoriedade das histórias contadas que são revividas em cada fala e permanecem atuantes como um conjunto a formar a identidade de um povo, uma etnia (Souza, 2016). Tal metáfora se estende para além do campo das conotações e atua de forma literal ao direcionar comportamentos

e formas de pensar que carregam em si raízes da conservação ambiental. Honrar a memória de seus anciãos é ao mesmo tempo preservar os valores da geração atual e dar seguimento ao desenvolvimento de suas práticas culturais (Góes; Fernandes; Barbosa, 2022). Para contar uma história em palavras escritas, é necessário caminhar pelas tradições orais. Em outras palavras, aquele que se aventura pelo universo das palavras escritas precisa conhecer o universo da tradição oral.

Tem o momento de ensinar e aprender, por isso o pajé tem que ser pesquisador, conhecedor. A gente tem preocupação com nossos filhos, mas também com nossa anciã, quando ela for embora vai levar os momentos de sabedoria junto. Então o pajé aprende as histórias, as medicinas, as rezas, os cânticos aprendidos na natureza; ele faz intercâmbio com outros pajés e tudo isso para resgatar a cultura que está se perdendo. (Avá, 2022).

Percebe-se nas falas dos pajés como se dá a primeira aproximação ainda na infância, sendo a curiosidade alimentada e motivada pelos integrantes mais velhos da aldeia. Destaca-se a importância dos conhecimentos da floresta, em especial a dimensão simbólica pertencente à cosmovisão Shanenawa, bem como a dimensão humana e prática de aplicação das plantas a cada caso.

Eu comecei com 6 anos quando meu pai começou a me ensinar a curar, a usar medicina, acompanhando meu pai nas curas e hoje eu tenho 46 anos de trabalho. Minha prima, que considero minha irmã, também me ajudou bastante, a entrar na floresta e ensinar os mais novos. (Teró, 2022).

Comecei a utilizar a medicina com 12 anos e foi quando o chamado também começou. Eu achava bonitas aquelas cantorias dos pajés, eu já ia encostando neles, primeiro ia só acompanhar, depois chegava em casa e praticava. Até que um dia os irmãos me chamaram pra participar. São 16 anos de trabalho já como pajé, pajé medicina, através de conhecimento da natureza, a natureza que tem que respeitar. (Naru, 2022).

Eu me dediquei às medicinas desde muito pequena, fui buscar aquele dom dentro de mim pra começar a cantar e estudar pra ser pajé. Meu tio, minha mãe iam pra floresta. Tinha uma equipe que ia pra floresta aprender medicina, foi ali que comecei a aprender, ali era minha pesquisa. (Avá, 2022).

Ressalta-se o fato do interesse das crianças ser alimentado desde muito cedo com forte inclinação para início do ofício de pajé ainda no período de pré-adolescência e adolescência. Em relação ao período inicial, destaca-se a importância das dietas específicas a serem seguidas durante a fase de formação e mais tarde em decorrência de novos aprendizados. Segundo os próprios pajés fazer o *samakiê* (dieta) corretamente

significa buscar o conhecimento de forma segura, ouvir e prestar atenção ao que as plantas têm a dizer. O *samakiê* envolve um tempo de reclusão, tratado com grande respeito sob o risco de perder a própria sabedoria em caso de negligência com as obrigações que a dieta traz. Parte destas preocupações podem ser exemplificadas pelo trecho da fala de Remui, a seguir:

Tem que ter *samakiê*. Fui buscando meu conhecimento, ouvindo o *Uni*, fazendo o *samakiê*, trabalhando com as medicinas da floresta e ao mesmo tempo cuidando de nossa terra por que os fazendeiros estão entrando mais nas pontas, nossa aldeia está mais no meio, mas os irmãos de outras aldeias já têm preocupação com invasão entrando. Os brancos querem terra pra criar gado e nós queremos nosso mato porque vivemos aqui, o governo precisa reconhecer nossa palavra, nossa vivência. Tem fazendeiro chegando e tentando pegar nossa terra, temos medo de perder a terra. (Remui, 2022).

O *samakiê* também pode ser compreendido como o apagamento do sujeito ao se aproximar das narrativas míticas, conforme o conceito descrito por Werneck (2011), em que a autora assinala que o sujeito precisa se deixar atravessar pela matéria mítica e assim colocar em prática a experiência de fusão mítica e da dissolução de si. As dietas são um exercício preparatório para as experiências místicas definidas pela cosmovisão. A oralidade se mostra fator preponderante no período da dieta e mostra sua face na cultura do povo indígena na medida em que se considera também perda da sabedoria falar sobre quaisquer outros assuntos durante o *samakiê*.

Para o povo Shanenawa, foi o próprio *Yuxibu*, aqui entendido como o Grande Espírito, que deixou o conhecimento das particularidades curadoras de cada planta para os indígenas. Devido a esse fato, as plantas medicinais são tratadas com grande respeito sendo retiradas somente quando necessário para o uso, tal fato permite que as plantas se renovem, pois não são exploradas a ponto de exaurirem. Outro ponto que chama atenção é a sensação de proteção que permeia a aldeia, justamente por estar próxima à floresta, próxima a *Yuxibu*. Sobretudo, é a visão de manutenção dos elementos da floresta, para que a própria cultura não se desvança com o tempo, como se percebe na fala de Naru:

A gente reúne os parentes pra saber o que fazer. Nesse trabalho, um fortalece o outro, nesses conhecimentos a gente aprende um pouquinho com cada um dos mais velhos, nossos conhecimentos vêm servindo pra gente viver aqui na floresta. É uma proteção da floresta que vem passando dos pais para os filhos. Tudo isso é um cuidado que nós temos, que dá a segurança pra gente cuidar da comunidade. (Naru, 2022).

Compreendida como ser vivo, a floresta, segundo Teró, “sempre tem algo a falar para cada pessoa, ela é mãe, é *Yuxibu*, é aprendizado constante”. Uma das maiores

preocupações dos pajés direciona-se para a conservação da própria cultura, em guardar o conhecimento para que este esteja disponível para seus filhos e as futuras gerações. Histórias, medicinas, cantos, rezos, carregam em si a essência da cultura Shanenawa e encontram nos mais velhos repositórios fiéis, como bibliotecas vivas em permanente contato com a floresta. Afinal, como sinaliza Huyssen (2000), não há como existir uma sociedade sem memórias, ou seja, é necessário fazer parte da história, inserir-se no próprio conhecimento ancestral, mergulhar no mundo espiritual para se tornar conhecedor, uma vez que a própria existência Shanenawa perpassa pelo fortalecimento da memória.

Os cantores chamados *txaná*s têm seu nome derivado do pássaro de mesmo nome, capaz de imitar o canto de outros pássaros na floresta. “Os pajés já me chamavam de *txaná* e eu perguntei o que é *txaná*, os pajés responderam, *txaná* é um pássaro que imita todos os cantos de outros pássaros” (Teró, 2022).

Durante o *samakiê* a pessoa não pode conversar, tem que pensar coisa boa, trabalhar para que a sabedoria boa chegue. Vai falando e pedindo e sabedoria que chega. Também não pode ter relação durante a dieta, não pode dar beijo na boca, não pode fumar teu cachimbo, não pode sair da concentração, não pode dar nem um beijo nos filhos nesse período porque toda a sabedoria está na boca, se der um beijo na sua mulher você vai passar sua sabedoria pra ela e ela vai aprender mais que você. (Remui, 2022).

A relação dos pajés com as medicinas da floresta é um exemplo da teia de conhecimento que liga os povos indígenas ao seu ambiente natural. A utilização de plantas para fins medicinais, abrangendo banhos, chás, e esfregações, revela um profundo entendimento da farmacopeia natural que transcende a simples coleta de recursos. Esta prática, enraizada nas tradições e na cosmovisão dos povos indígenas, reflete uma abordagem que considera o equilíbrio entre corpo, mente e espírito.

Anacá enfatiza a importância de aprender e conservar os saberes ancestrais para garantir que as futuras gerações possam seguir em frente, mantendo uma conexão viva com seu patrimônio espiritual e natural.

É preciso aprender as coisas necessárias do povo pra poder seguir em frente, pra entrar em contato com o mundo espiritual, pra poder saber das medicinas, pra poder guardar esse conhecimento pros filhos. É preciso fazer parte da história e saber como conservar todos esses conhecimentos. (Anacá, 2022).

Para Viveiros de Castro (2006), o discurso mítico é também um registro do tempo em que as dimensões corporal e espiritual não estavam separadas, residindo nessa multiplicidade os chamados blocos de afetos, humanos ou animais, que desempenham o papel de definir as formas pelas quais os seres serão reconhecidos. E nesse ato de

reconhecimento acabam por se definir as formas pelas quais, antes de cada tratamento, são realizadas consultas com o paciente para definir a planta, ou a combinação de plantas, que será utilizada, bem como a dieta que o paciente e familiares precisarão observar. Uma vez identificadas as necessidades do doente, o pajé empreende a jornada à floresta para conversar e coletar as medicinas que se farão presentes no tratamento.

A mata é como um hospital onde a gente colhe as medicinas. Através de conhecimento da natureza, a natureza que tem que respeitar. Tinha uma equipe que ia pra floresta aprender medicina, para entrar na floresta e ensinar os mais novos. (Pinuarana, 2022).

Não é fácil ser pajé, é muita coisa pra aprender. Eu fui crescendo e estudando até aprender a trabalhar com os outros pajés. Aprender o momento certo de chamar a força da floresta, de fazer a cura. Tem vários tipos de medicina na floresta, vários tipos de cura. Eu como pajé me dedico a encontrar o momento certo porque o pajé tem que ser pesquisador, tem que estudar a planta pra que é, se é pra curar no banho, no chá, na esfregação. (Anacã, 2022).

A gente vê qual é a doença que está dentro do corpo da pessoa, e então vai pra floresta tirar as medicinas. Os pajés primeiro falam com a pessoa, fazem uma consulta pra não tirar remédio errado. Tem que ir ao remédio certo, se não fizer a consulta vai tirar um monte de remédio da floresta e pode não servir. Pra cada banho com ervas tem uma dieta, a medicina só usada na hora que a pessoa tá precisando. Por isso tem que fazer a consulta pra saber que sintomas a pessoa tá sentindo pra não ir ao remédio errado. (Naru, 2022).

Essas narrativas refletem um sistema de saúde em harmonia com o ambiente natural e baseado em um conhecimento empírico acumulado ao longo de gerações. Portanto, com o agravamento dos problemas ambientais e considerando-se a importância dos povos tradicionais, faz-se urgente pensar em um novo modelo de interação, que garanta o olhar para a ancestralidade e, em sequência, para os direitos da sociobiodiversidade repensados para a relação do homem com a natureza (Irigaray; Martins, 2016), uma vez que a instrumentalização dos recursos naturais do mundo não considera a interconexão complexa entre as espécies e ecossistemas do planeta. Portanto, resta clara a necessidade de se reconhecer e proteger os saberes dos povos indígenas e comunidades locais, que são os guardiões mais eficazes da biodiversidade (Gomes, 2021). Seus conhecimentos tradicionais são essenciais para a conservação da natureza e a gestão sustentável dos recursos naturais (Barreto, 2021).

Vínculos ancestrais exigem ao mesmo tempo escuta e atenção, interpretação e palavra. Estes vínculos, enraizados em séculos de tradição e conhecimento, requerem uma postura que reconheça e valorize a complexidade dessas culturas, tratando-as não como objetos de estudo, mas como parceiros iguais no processo de pesquisa. Isso implica em compreender as perspectivas, as histórias e os conhecimentos transmitidos pelos povos tradicionais, significa ir além da superfície das palavras para captar os significados mais profundos, muitas vezes transmitidos não apenas através da linguagem verbal, mas também por meio de práticas culturais, rituais e a própria relação com o ambiente. É preciso um esforço consciente para entender os saberes indígenas dentro de seu próprio marco cultural e espiritual, evitando imposições de paradigmas externos que possam distorcer ou diminuir sua verdadeira essência.

Nesse sentido, as ações dos pajés conectadas de forma profunda às narrativas míticas perfazem um conjunto de saberes que traduzem as relações entre os seres humanos e o mundo natural. É a expressão viva da capacidade do ser humano em elaborar histórias que traduzam a realidade e manifestadas nas relações provenientes da cosmovisão e desenvolvidas nas práticas diárias da vida do povo Shanenawa. Tal perspectiva, quando ampliada para além das fronteiras da Terra Indígena Katukina/Kaxinawa pode auxiliar no desenvolvimento de um senso de conexão com o mundo natural que aprecie a interdependência entre todos os seres, além de contribuir para a valorização dos saberes ancestrais e da cultura dos povos indígenas. Entre os Shanenawa há o sentimento de corresponsabilidade com a natureza advindo da territorialidade, há valores éticos e morais advindos da ancestralidade e há uma ação educativa permanente advinda da oralidade. Desenha-se, portanto, o caráter de conservação que emerge a partir das narrativas míticas e se manifesta nos saberes ancestrais ligados à natureza e à territorialidade pela qual tantos povos tradicionais lutam.

E entre vínculos ancestrais, folhas e espíritos, este estudo estende-se para a criação de um livro de plantas medicinais dos Shanenawa, uma obra concebida ao lado dos pajés durante explorações pela floresta (Gimovski, 2022). Originado da iniciativa dos próprios pajés, o livro nasce como uma resposta à ameaça de erosão do conhecimento ancestral, exacerbada pela crescente modernização e pelo contato intensificado com culturas não indígenas. Este contato tem provocado, especialmente entre os jovens, uma adoção de valores e práticas distantes das tradições indígenas, culminando em um desinteresse pelos saberes passados.

Com o registro fotográfico das plantas além das descrições em português e também na língua Shanenawa, os pajés visam solidificar a memória medicinal de seu povo, transcendendo a simples documentação. A intenção é que os saberes ali registrados atuem como ferramentas de sensibilização, tanto para a comunidade indígena quanto para a sociedade não indígena, sobre as nuances do relacionamento equilibrado com a natureza. Assim, o livro se desdobra em uma dupla função: internamente, fortalece os laços da comunidade com suas raízes ancestrais; externamente, convida o mundo a

mergulhar na cultura Shanenawa. Dessa forma, o livro não se configura apenas como um compêndio de plantas medicinais; é uma janela para o universo espiritual, as práticas de cura, os rituais sagrados, as histórias orais e o conhecimento ambiental que definem os Shanenawa. Ao revelar a essência dos saberes ancestrais, o livro propõe uma reflexão sobre a importância de valores, comportamentos e práticas sustentáveis que preservam o equilíbrio da natureza, a partir de um olhar que valorize o etnoconhecimento e a oralidade dos povos tradicionais garantindo a manutenção de tradições como elo maior rumo ao desenvolvimento sustentável.

Referências

ALMEIDA, Cely Melo. Shanenawa: um povo de luta. *In: FEM - Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour. Povos do Acre: história Indígena da Amazônia Ocidental.* Rio Branco: FEM, 2002. p. 36-37.

ALONSO, Priscilla de Lima. História Oral: uma janela para a narrativa de Walter Benjamin. *Fênix*, Uberlândia, v. 16, n. 2, p. 27-42, jul./dez. 2019.

BARRETO, João Paulo de Lima. *Complementaridade e transformação Yepamahsã.* Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2021. (Cadernos Selvagem).

BARRETO, João Paulo de Lima. *Wai-Mahsã: peixes e humanos.* Manaus: EDUA, 2018.

BARBOSA, João Mitinha Antunha; MEZACASA, Roseline; FAGUNDES, Marcelo Gonzalez Brasil. A oralidade como fonte para a escrita das Histórias Indígenas. *Tellus*, Campo Grande, v. 18, n. 37, p. 121-145, 2018.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. A Etnogênese: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006.

BESSA FREIRE, José Ribamar. Tradição oral e memória indígena: a canoa do tempo. *In: SALOMÃO, Jayme (Org.). América: descoberta ou invenção.* Rio de Janeiro: Imago, 2008. p. 138-164.

BLOGAR, Lajos. *Cuentos y mitos de los Piaroa.* Bolívia: Fundación Editorial El Perro y la Rana, 2015.

BRASIL. Decreto nº 283, de 29 de outubro de 1991. Homologa a demarcação administrativa da área indígena Katukina/Kaxinawá, nos Estados do Acre e Amazonas. *Diário Oficial da União: Seção 1, Brasília, DF, p. 24041, 30 out. 1991.* Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1991/decreto-283-29-outubro-1991-342989-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 24 abr. 2024.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito.* 3. ed. Tradução J. Guinsburg e Míriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1992.

COHN, Clarice. O que as crianças indígenas têm a nos ensinar? O encontro da etnologia indígena e da antropologia da criança. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 27, n. 60, p.

31-59, maio/ago. 2021.

COSTA, Alexandre Emboaba da. Da miscigenação ao pluriculturalismo: questões em torno da ideologia pós-racial e a política da diferença no Brasil. *Hendu*, Belém, v. 6, n. 2, p. 40-54, 2015.

DILL, Fernanda Machado; DORNELES, Vanessa Goulart. As marcas culturais dos lugares na memória dos anciãos Kaingang. *PIXO*, Pelotas, v. 4, n. 14, p. 142-157, 2020.

EIGENBROD, Renate; HULAN, Renée. *Aboriginal oral tradition: theory, practice, ethic*. Michigan: Fernwood Publishing, 2008.

FAO – Food and Agricultural Organization of the United Nations; FILAC – Fund for the Development of Indigenous Peoples of Latin America and the Caribbean. *Forest Governance by Indigenous and Tribal People*. An Opportunity for Climate Action in Latin America and the Caribbean. Santiago: FAO, 2021. Disponível em: <https://openknowledge.fao.org/items/361a142c-ba6f-49bc-89e9-7f7153adffac>. Acesso em: 24 abr. 2024.

FERREIRA, Jerusa Pires. Os desafios da voz viva. In: VON SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes (Org.). *Os desafios contemporâneos da história oral*. Campinas: Centro de Memória Unicamp, 1997. p. 59-68.

FIGUEIREDO, Rodrigo Augusto Alves; BARROS, Flavio Bezerra de. Sabedorias, cosmologias e estratégias de caçadores numa unidade de conservação da Amazônia. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, v. 36, p. 223-237, 2016.

FOPPA, Carina; FELIX, Fernanda; GÓES, Liz Meira. Experiências do projeto Ecologia de Saberes com povos e comunidades tradicionais do Paraná. *Ethnoscintia*, Altamira, v. 7, n. 2, p. 132-154, 2022.

GARDNER, Elliot; PUAD, Aida Shafreena Ahmad; PEREIRA, Joan T.; TAGI, Jugah Anak; NYEGANG, Salang Anak; MIUN, Postar; JUMIAN, Jeisin; POKORNY, Lisa; e ZEREGA, Nyree J.C. 2022. “Engagement with indigenous people preserves local knowledge and biodiversity alike”. *Current Biology* 32 (11).

GAUDÊNCIO, Jessica da Silva; MARTINS, Décio Ruivo; SILVEIRA, Rosimari Monteiro Castilho Foggiatto; RODRIGUES, Sergio Paulo Jorge. Breve perspectiva historiográfica sobre a ancestralidade da etnia indígena Kaingang. *Cadernos do Ceom*, Chapecó, v. 32, n. 50, p. 115-128, 2019.

GIMOVSKI, Fabio. *Saberes tradicionais e narrativas míticas: da cosmologia do povo Shanenawa à educação ambiental*. Dissertação (Mestrado em Gestão Ambiental) – Universidade Positivo, Curitiba, PR, 2023.

GIMOVSKI, Fabio. Nuku Vesu – Nossa Face – Caminhos do Povo Shanenawa. *Urukum Inspira*, 29 mar. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4o9CySCgB18>. Acesso em: 5 dez. 2024.

GIMOVSKI, Fabio. *Samaúma: o chamado da floresta*. Urukum: Curitiba, 2020.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

GÓES, Liz Meira; FERNANDES, Neiva Gabriel; BARBOSA, Roberto Gonçalves. Silenciar, escutar, conviver, resistir e sonhar: aprendizados na Escola Mbya Arandu. *Revista Brasileira de Educação*, v. 27, 2022.

HATHAWAY, Mark; BOFF, Leonardo. *O tao da libertação: explorando a ecologia da transformação*. Tradução Alex Guilherme. Petrópolis: Vozes, 2012.

HISEY, Forrest; FINEGAN, Chance; OLIVE, Andrea. Recent protected area–Indigenous Peoples research articles in Canada and the USA: A meta-review. *Parks Stewardship Forum*, v. 38, n. 3, p. 526-539, 2022.

HÖSLE, Vittorio. *Filosofia da crise ecológica*. São Paulo: Liber Ars, 2019.

HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Brasileiro de 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

IRIGARAY, Michele Capuano; MARTINS, Evilhane Jum. Sociobiodiversidade e Biodemocracia: Uma (Re) Aproximação do Homem com a Natureza. *Revista de Direito Ambiental e Socioambientalismo*, Brasília, v. 2, n. 1, p. 170-189, 2016.

KAHMANN, Andrea Cristiane; BERTOLDI, Marcia Rodrigues; FIGUEROA, Isabela; BRINGUENTE, Ana Carla Oliveira. Línguas, livros e leis: o apagamento da cultura indígena e resistência. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 17, n. 37, p. 61-87, 2020.

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

KROSBY, Meade; BRIDGE, Gwen; ASINAS, Erica; HALL, Sonia. Moving transboundary conservation from Indigenous engagement to Indigenous leadership: Working across borders for a resilient Cascadia. *Parks Stewardship Forum*, v. 39, n. 1, p. 47-59, 2023.

LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza: como associar a ciência à democracia*. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

LE BRETON, David. *As paixões ordinárias: antropologia das emoções*. Petrópolis: Vozes, 2009.

LEE, Emma. Indigenous peoples shift conservation through best practice. *Nat Hum Behav*, v. 5, n. 6, p. 666-667, 2021.

LOVE, Tyron; HALL, Michael. Understanding Indigenous Exploitation Through Performance Based Research Funding Reviews in Colonial States. *Frontiers in Research Metrics and Analytics*, v. 5, 2020.

MAURO, Victor Ferri. Etnogênese e reelaboração da cultura entre os Krahô-kanela e outros povos indígenas. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 37-94, 2013.

MORTON, Thimoty. *Ecologia oscura: sobre la coexistência futura*. Argentina: Ediciones Paidós, 2019.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2012.

NASCIMENTO, Adir Casaro. *Educação indígena: palco das diferenças*. Campo Grande: UCDB, 2004.

NAUGLE, David. *Cosmovisão: a história de um conceito*. Brasília: Monergismo, 2017. *E-book*.

NEVES, Marcus Vinicius. *História nativa do Acre*. In: FEM - Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour. *Povos do Acre: história Indígena da Amazônia Ocidental*. Rio Branco: FEM, 2002. p. 10-15.

PAPÁ, Carlos. *Pytun Jera: desabrochar da noite*. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2021. (Cadernos Selvagem).

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PORTELLI, Alessandro. A filosofia dos fatos. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2. p. 59-72, 1996.

RIBEIRO, Darcy. *Maira*. São Paulo: Global Editora. 2014.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

SALGADO, Carlos Augusto Bezerra. *Segurança alimentar em terras indígenas: os Shanenawá no rio Envira – Acre*. Dissertação (Mestrado em Ecologia e Manejo de Recursos Naturais) – UFAC, Rio Branco, AC, 2005.

SANTAELLA, Lucia. *Neo-humano: a sétima revolução cognitiva do sapiens*. Curitiba: Paulus, 2022.

SCOPEL, Daniel; DIAS-SCOPEL, Raquel; LANGDON, Esther Jean. A cosmografia Mundurucu em movimento: saúde, território e estratégias de sobrevivência na Amazônia brasileira. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas*, Belém, v. 13, n. 1, p. 89-108, 2018.

SILVEIRA, Lilian Greice Ortiz da. Identidade e ancestralidade na literatura indígena. *Miguilim*, Crato, v. 8, n. 2, p. 202-212, 2019.

SOUZA, Tania Conceição Clemente de. Línguas indígenas: memória, arquivo e oralidade. *Policromias*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 36-55, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropolgia*. 2. ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; DANOWSKI, Déborah. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2014.

WERNECK, Maria Marins Furquim. Viagem à mitosfera: pensamento mágico e mítico em Claude Lévi-Strauss. In: VOLOBUEF, Karin (Org.). *Mito e magia*. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p. 143-164.

WWF – FUNDO MUNDIAL PARA A NATUREZA. Gestão territorial e combate ao fogo. WWF, 25 maio 2020. Disponível em: https://www.wwf.org.br/natureza_brasileira/areas_prioritarias/amazonia1/emergencia_amazonica/gestao_territorial_e_combate_ao_fogo/#:~:text=A%20Terra%20Ind%C3%ADgena%20Katukina%20Kaxinaw%C3%A1,capital%20do%20Acre%2C%20e%20Feij%C3%B3. Acesso em: 24 abr. 2024.

Fontes orais

ANACÁ [41 anos]. [out. 2022]. Entrevistador: Fabio Gimovski. Aldeia Kene Mera, Feijó, AC, 12 out. 2022.

AVÁ [48 anos]. [out. 2022]. Entrevistador: Fabio Gimovski. Aldeia Kene Mera, Feijó, AC, 12 out. 2022.

MICURA [54 anos]. [out. 2022]. Entrevistador: Fabio Gimovski. Aldeia Kene Mera, Feijó, AC, 12 out. 2022.

NARU [63 anos]. [out. 2022]. Entrevistador: Fabio Gimovski. Aldeia Kene Mera, Feijó, AC, 10 out. 2022.

PINUARANA [84 anos]. [out. 2022]. Entrevistador: Fabio Gimovski. Aldeia Kene Mera, Feijó, AC, 14 out. 2022.

REMUI [38 anos]. [out. 2022]. Entrevistador: Fabio Gimovski. Curitiba. Aldeia Kene Mera, Feijó, AC, 16 out. 2022

TERÓ [27 anos]. [out. 2022]. Entrevistador: Fabio Gimovski. Curitiba. Paraná. Aldeia Kene Mera, Feijó, AC, 16 out. 2022.

Recebido em 24/04/2024

Versão final reapresentada em 30/08/2024

Aprovado em 01/09/2024

Contribuições dos autores: Gimovski: concepção da pesquisa, gravação de depoimentos, pesquisa bibliográfica, pesquisa documental, análise dos dados e redação; Oliveira: supervisão e análise crítica do manuscrito.

Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE): 55538622.8.0000.0093

Fonte de financiamento: Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Programa Suporte à Pós-Graduação IES Particulares (PROSUP), nº 88887.607951/2021-00

Conflito de interesses: nada a declarar.