

NARRATIVAS INDÍGENAS SOB UMA PERSPECTIVA INCLUSIVA: A POROSIDADE DOS CONCEITOS DE SABER E CONHECIMENTO

INDIGENOUS NARRATIVES FROM AN INCLUSIVE PERSPECTIVE: THE POROSITY OF THE CONCEPTS OF KNOWLEDGE AND KNOWLEDGE

NARRATIVAS INDÍGENAS DESDE UNA PERSPECTIVA INCLUSIVA: LA POROSIDAD DE LOS CONCEPTOS DE CONOCIMIENTO Y SABER

Adriana Alves de Lima¹

RESUMO: Este estudo tem como objeto as narrativas das comunidades indígenas Wapishana, Baniwa, Huni Kui, Apurinã, Kaxinawá, com o objetivo de analisar como se dá a concepção de saber e conhecimento a partir dessas perspectivas. A partir de uma abordagem qualitativa, o estudo explora as diversas concepções sobre saberes, crenças, cosmologias, língua e linguagens, trazendo à tona uma visão que valoriza a diversidade e a pluralidade de conhecimentos. O saber apresentado nessas narrativas se configura como algo vivido, experienciado, indo além de meras utilidades ou verdades universais, proporcionando reflexões que podem gerar desconforto e questionamento. O estudo ainda busca dialogar com a educação inclusiva, considerando a importância de reconhecer e integrar as diferentes epistemologias e formas de saber dos povos indígenas no contexto educacional. A pesquisa inclui uma revisão de literatura, bem como uma pesquisa de campo realizada na aldeia Shanenawa, no Acre, com uma entrevista oral com Nawa Shahu Shanenawa, a primeira mulher Tuchaua (cacique) de sua comunidade. As narrativas enunciadas destacam uma concepção distinta sobre o conhecimento, evidenciando a luta pela preservação cultural e linguística diante dos impactos da colonização e do contato com o branco. A integração dessa perspectiva no debate sobre educação inclusiva busca ampliar a compreensão sobre como o respeito à diversidade cultural pode contribuir para práticas educacionais mais equitativas e justas.

2560

Palavras-chave: Conhecimento. Mulher Shanenawa. Narrativa indígena. Saber. Diversidade.

ABSTRACT: This study focuses on the narratives of the Wapishana, Baniwa, Huni Kui, Apurinã and Kaxinawá indigenous communities, with the aim of analyzing how knowledge and knowledge are conceived from these perspectives. Using a qualitative approach, the study explores the different conceptions about knowledge, beliefs, cosmologies, language and languages, bringing to light a vision that values the diversity and plurality of knowledge. The knowledge presented in these narratives is configured as something lived, experienced, going beyond mere utilities or universal truths, providing reflections that can generate discomfort and questioning. The study also seeks to dialogue with inclusive education, considering the importance of recognizing and integrating the different epistemologies and ways of knowing of indigenous peoples in the educational context. The research includes a literature review, as well as field research carried out in the Shanenawa village, in Acre, with an oral interview with Nawa Shahu Shanenawa, the first Tuchaua woman (chief) of her community. The narratives highlighted highlight a distinct conception of knowledge, highlighting the struggle for cultural and linguistic preservation in the face of the impacts of colonization and contact with white people. The integration of this perspective into the debate on inclusive education seeks to broaden the understanding of how respect for cultural diversity can contribute to more equitable and fair educational practices.

Keywords: Knowledge. Shanenawa woman. Indigenous narrative. To know. Diversity.

¹Doutora em Letras: Linguagem e Identidade, pela da Universidade Federal do Acre-UFAC (2024). Docente de Língua Portuguesa pela Secretaria de Educação, Cultura e Esportes - SEE. Professora Mediadora da Educação Especial Inclusiva pela Secretaria Municipal de Rio Branco.

RESUMEN: Este estudio se centra en las narrativas de las comunidades indígenas Wapishana, Baniwa, Huni Kui, Apurinã y Kaxinawá, con el objetivo de analizar cómo se conciben los saberes y saberes desde estas perspectivas. Utilizando un enfoque cualitativo, el estudio explora las diferentes concepciones sobre conocimientos, creencias, cosmologías, lenguaje y lenguas, sacando a la luz una visión que valora la diversidad y pluralidad de los conocimientos. El conocimiento presentado en estas narrativas se configura como algo vivido, experimentado, yendo más allá de meras utilidades o verdades universales, aportando reflexiones que pueden generar malestar y cuestionamiento. El estudio también busca dialogar con la educación inclusiva, considerando la importancia de reconocer e integrar las diferentes epistemologías y formas de saber de los pueblos indígenas en el contexto educativo. La investigación incluye una revisión de la literatura, así como una investigación de campo realizada en la aldea Shanenawa, en Acre, con una entrevista oral a Nawa Shahu Shanenawa, la primera mujer (jefe) Tuchaua de su comunidad. Las narrativas resaltadas resaltan una concepción distinta del conocimiento, destacando la lucha por la preservación cultural y lingüística frente a los impactos de la colonización y el contacto con los blancos. La integración de esta perspectiva en el debate sobre la educación inclusiva busca ampliar la comprensión de cómo el respeto a la diversidad cultural puede contribuir a prácticas educativas más equitativas y justas.

Palabras clave: Conocimiento. Mujer Shanenawa. Narrativa indígena. Para saber. Diversidad.

INTRODUÇÃO

As narrativas indígenas carregam saberes que ultrapassam as concepções tradicionais de conhecimento acadêmico. Em “*Por uma história acre: saberes e sabores da escrita historiográfica*”, Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2014) explora os múltiplos sentidos do saber, destacando, além de seu aspecto cognitivo, a sua etimologia ligada ao “gosto” e ao “sabor”. Esse segundo sentido, menos comum, reflete um conhecimento que é experimentado, vivenciado, e não apenas teorizado. Tal concepção abre espaço para refletirmos sobre as narrativas indígenas e o modo como elas revelam saberes que estão intimamente ligados à vida, ao cotidiano e à identidade das comunidades.

2561

Partindo dessa perspectiva, o presente estudo busca compreender como as narrativas das comunidades indígenas Wapishana, Baniwa, Huni Kui, Apurinã e Kaxinawá articulam saberes que desestabilizam as categorias convencionais de conhecimento. Ao invés de tratar o saber como algo neutro ou insípido, essas narrativas revelam um saber acre, com sabores que provocam desconforto e questionamento, como sugere Albuquerque Júnior (2014). Essa problemática nos leva a indagar: Como as concepções de saber presentes nas narrativas indígenas podem contribuir para uma reconfiguração do entendimento de conhecimento no contexto acadêmico e educacional?

A hipótese central deste estudo é a de que os saberes indígenas, longe de serem reconhecidos apenas em seu caráter utilitário, oferecem uma epistemologia que valoriza a experiência e a diversidade cultural. Essas narrativas não se enquadram nas normas acadêmicas

hegemônicas, mas se apresentam como textos de fruição, no sentido Barthesiano, desafiando o leitor a reconsiderar suas próprias concepções de gosto, conhecimento e verdade.

A justificativa para a realização deste estudo reside na urgência de se incorporar a diversidade epistemológica dos povos indígenas ao debate acadêmico e, por extensão, às práticas de educação inclusiva. Considerando que a educação inclusiva deve reconhecer e valorizar as múltiplas formas de conhecimento, este estudo visa a promover uma reflexão sobre como os saberes indígenas podem contribuir para uma educação que realmente contemple a pluralidade e a equidade, respeitando as particularidades culturais e históricas desses povos.

Metodologicamente, o estudo adotou uma abordagem qualitativa, combinando revisão de literatura e pesquisa de campo. A pesquisa de campo foi realizada na aldeia Shanenawa, no município de Feijó, Acre, onde foi conduzida uma entrevista oral com Nawa Shahu Shanenawa, a primeira mulher Tuchaua (cacique) da aldeia Shane Kaya. Através dessa narrativa, busca-se não apenas compreender a concepção de conhecimento dessa comunidade, mas também discutir como esses saberes podem ser incorporados às práticas educacionais inclusivas.

PEDRAS, GRAFISMO, ARTE E “NUKUN YUDA”²: AGUÇAR O OUVIDO E O OLHAR

Rocío Casas Bulnes, em sua obra “*Desde la piedra: aproximaciones a los animales mitológicos en el arte antiguo amazónico*” (2016), questiona o espaço dado às representações animais nos estudos de arte pré-hispânica amazônica, destacando a pouca relevância conferida a essas produções em comparação com a arte andina e mesoamericana, amplamente valorizadas nos estudos acadêmicos. A autora propõe uma mudança no olhar sobre os petroglifos e pinturas rupestres amazônicas, instigando-nos a ir além de uma leitura superficial, metafísica, que muitas vezes nos impede de compreender o caráter transcendental dessas produções. 2562

Essa perspectiva, que nos desafia a ver as representações de animais nas rochas como elementos simbólicos e mitológicos, tanto latino-americanos quanto universais, convida a uma transformação na forma como abordamos essas expressões artísticas. Casas Bulnes (2016, p. 91) ressalta que “las características de estos animales se ponen en relación con sus contenidos simbólicos y mitológicos”, evidenciando a importância de se ampliar a leitura dessas representações. Ela nos lembra que as expressões artísticas amazônicas, devido ao seu caráter efêmero, “desaparecen muy rápida y facilmente”, seja pela ação da natureza ou por limitações dos métodos científicos, como o uso do carbono-14 (CASAS BULNES, 2016, p. 91).

²Refere-se ao termo Kaxinawá, utilizado por Els Lagrou que significa “nosso corpo”.

Nesse sentido, a autora não busca provar que "as pedras falam" de maneira literal, mas sugere uma forma de leitura e interpretação acessível a todos, voltada para a compreensão dos petroglifos como representações mitológicas e simbólicas. Casas Bulnes destaca que os animais mitológicos retratados nas pedras, sejam eles seres fantásticos ou integrantes do ambiente natural, "participan activamente en sus mitologías" (CASAS BULNES, 2016, p. 92). Assim, a leitura dessas representações deve reconhecer a interação entre o real e o simbólico, abrindo-se para uma visão inclusiva que acolha diferentes formas de conhecimento e interpretação.

Ana Pizarro (2012) adverte que, ao nos aproximarmos dessas produções, devemos evitar interpretações etnocêntricas que forcem a leitura dos petroglifos a partir de perspectivas exclusivamente europeias. Da mesma forma, Casas Bulnes nos convida a olhar para essas produções com sensibilidade cultural, sem reduzi-las a categorias pré-estabelecidas. A inclusão aqui se dá na medida em que essas narrativas artísticas e mitológicas indígenas ganham espaço em nossa interpretação, contribuindo para a promoção da diversidade cultural e rompendo com modelos padronizados de leitura (CASAS BULNES, 2016, p. 106).

Els Lagrou, em sua obra "*Existiria uma arte das sociedades contra o Estado?*" (2011), ecoa essa necessidade de revisão crítica ao afirmar que devemos resistir à tentação de catalogar as expressões ameríndias dentro de definições formais de arte. Ela observa que tais tentativas restringem o campo interpretativo, impedindo-nos de analisá-las como discursos completos que transcendem a mera estética. Lagrou (2011, p. 747) afirma que a arte "não deve ser fixada a uma esfera associada ao extraordinário", mas sim vista como parte de um processo contínuo de construção de corpos e de mundos.

2563

Na análise de Lagrou (2011), as marcas inscritas nos corpos em rituais ameríndios, como os grafismos Kaxinawá, revelam uma complexa rede de significados e transformações. A autora discute o conceito de "nukun yuda", que significa "nosso corpo", como uma forma de articulação coletiva, onde as experiências compartilhadas criam semelhanças entre os membros do grupo (LAGROU, 2011, p. 754). Ao observar a resistência à dor e as marcas corporais, somos levados a compreender que essas práticas fazem parte de uma narrativa coletiva, na qual o corpo se torna um artefato simbólico e conceitual.

Lagrou nos lembra da necessidade de ampliar nosso entendimento sobre o que pode ser considerado arte, apontando que "a arte é uma arte de construir corpos que habitam mundos", rompendo com a separação entre o extraordinário e o cotidiano (LAGROU, 2011, p. 748). Nesse sentido, a inclusão de diferentes perspectivas culturais é fundamental para a interpretação das

artes ameríndias, promovendo um olhar que valoriza a diversidade e reconhece as múltiplas camadas de significado nas suas produções.

Na perspectiva de Amilton Pelegrino de Mattos, em "*A política dos artistas na pedagogia Huni Kuin*" (2016), há uma proposta de "devoração" de conceitos, uma abordagem política e cultural que emerge da pedagogia dos Huni Kuin. Mattos destaca que Ibã, um dos principais representantes desse movimento, constrói uma narrativa que não busca simplesmente "explicar ou interpretar, mas experimentação e bricolagem" (MATTOS, 2016, p. 77). Assim, a compreensão do conhecimento indígena é deslocada do campo meramente acadêmico para uma experiência transformadora, onde o conhecimento de Ibã, suas imagens, cantos e saberes, se articula não como objeto de estudo, mas como algo que atravessa fronteiras e adentra as universidades.

Mattos (2016) propõe que devemos não apenas compreender o pensamento indígena, mas vivê-lo. Nesse sentido, ele ressalta que o fazer dos Huni Kuin vai além de marcar identidades; trata-se de uma vivência plural, que nos convida a aprender sobre o outro e sua visão de mundo, envolvendo crenças, medicinas, arte e espiritualidade. Essa concepção ressalta a importância da interculturalidade, que deve ser entendida como uma prática educativa inclusiva e de respeito às diversas formas de saber.

2564

Ao abordar a relação entre arte e ecologia, Mattos conecta a narrativa indígena com as questões ambientais contemporâneas, como o crime ambiental de Mariana (MG), em 2015. Ele sugere que a cosmopolítica — um termo que revê as relações entre o humano e a natureza — nos convida a repensar nossa interação com o meio ambiente. Como ele questiona: "Como olhar para outras espécies? (...) Mas espera... o que tem a ver arte e ecologia?" (MATTOS, 2016, p. 81). Nesse ponto, surge o MAHKU (Movimento dos Artistas Huni Kuin) como uma expressão não só de arte, mas de uma ecologia que atravessa subjetividades, socialidades e até a ciência, ampliando o conceito de arte e natureza para além de uma visão restrita.

Essa proposta, alinhada também com as ideias de Els Lagrou (2011) e Pierre Clastres, sugere que ao observarmos as sociedades indígenas, frequentemente as categorizamos como incompletas, faltando-lhes escrita, história, cultura, civilização. Essa visão eurocêntrica, conforme Lagrou (2011), contribui para a marginalização desses povos e seus saberes. A inclusão de suas narrativas nas instituições acadêmicas, portanto, não pode ser feita de maneira superficial ou subalterna, mas deve considerar suas cosmovisões como centrais na produção de conhecimento.

Mattos (2016) insiste na necessidade de uma mudança de mentalidade, uma “descolonização” do pensamento acadêmico que permita compreender a universidade e o Estado a partir de uma ótica indígena. Ele afirma que, no modelo científico positivista predominante, os saberes indígenas e suas práticas culturais são frequentemente ignorados ou subvalorizados, tratados como uma “literatura menor”, marginalizados no cânone acadêmico. Esse processo contribui para a exclusão sistemática dessas vozes.

Assim, o conhecimento artístico e intelectual indígena, como enfatiza Mattos, deve ser entendido dentro de uma política pública intercultural, onde a diversidade cultural é celebrada e incluída. O reconhecimento da arte indígena como uma expressão legítima e fundamental de conhecimento, não inferiorizada pelos padrões ocidentais, é um passo essencial para promover uma educação inclusiva. A abordagem intercultural não apenas valoriza as diferenças, mas também propõe o ensino dessas pluralidades, criando um espaço onde o outro possa ser verdadeiramente compreendido e respeitado em suas particularidades.

AONA PUAITAPAN AMAZADA³: AQUISIÇÃO DO CONHECIMENTO PARA OS WAPISHANA

Na obra *"Instruções para o presente – Os brancos em práticas Wapishana"* (2002), Nádia Farage problematiza a experiência social dos Wapishana no contato com os brancos ao longo do século XX, especialmente no contexto de espoliação territorial. Desde a colonização portuguesa, no século XVIII, o povo Wapishana foi submetido à exploração colonizadora, sendo recrutado como mão de obra escrava nas fazendas brasileiras e inglesas. Farage destaca que essa ocupação territorial “encurralou aldeias e provocou fugas em massa da população, sobretudo, naquela altura, da área brasileira para a colônia inglesa” (FARAGE, 2002, p. 508).

Esse processo de colonização gerou uma série de transformações nas práticas culturais e sociais dos Wapishana, incluindo a imposição de escolarização obrigatória e o recrutamento de crianças para internatos missionários (FARAGE, 2002). Essas intervenções externas, especialmente as coloniais, alteraram significativamente a estrutura de poder e o modo como o conhecimento e a memória eram transmitidos dentro dessa comunidade.

Farage (2002) analisa, ainda, a presença contínua dos brancos nas aldeias Wapishana e como essa convivência resulta na construção de discursos e práticas que, embora coloquiais, não se traduzem diretamente em discursos não-coloquiais. Ela ressalta a complexidade dos gêneros

³ Refere-se à expressão Wapishana que significa “Você não conhece o mundo”.

discursivos Wapishana e como o conhecimento, assim como a memória, são construídos e transmitidos por meio dessas práticas discursivas. A expressão “*Aona puaitapan amazada*” — que significa “você não conhece o mundo” — é emblemática nesse contexto, sendo usada para indicar a falta de maturidade dos jovens Wapishana para opinar sobre temas importantes (FARAGE, 2002, p. 509). Essa frase reflete a visão Wapishana de que o conhecimento está profundamente ligado à experiência de vida e à idade.

Nessa perspectiva, a aquisição de conhecimento pelos Wapishana é uma experiência que vai além da simples acumulação de saberes; ela envolve uma vivência profunda do mundo, uma trajetória de aprendizado que se desenrola ao longo do tempo e das interações com diferentes realidades. Como Farage (2002) explica, não basta apenas conhecer muitos lugares; o conhecimento está inextricavelmente associado à idade, e os mais velhos, os *kwad pazo*, são aqueles que detêm a sabedoria acumulada. São eles que narram histórias e que têm a autoridade para interpretar textos sagrados, como a Bíblia, sendo reconhecidos como as “bibliotecas das aldeias” (FARAGE, 2002, p. 510).

Esse reconhecimento dos mais velhos como detentores do conhecimento é uma prática que reforça a diversidade cultural e a valorização de formas de saber que não estão atreladas ao sistema ocidental de educação formal. Aqui, a interculturalidade surge como uma abordagem necessária para a inclusão dessas narrativas e práticas de conhecimento no debate acadêmico e nas políticas públicas. Como Farage aponta, o conhecimento Wapishana não se limita à esfera ritual ou xamânica, embora um xamã seja, por definição, um *kwad pazo*. A sabedoria dos mais velhos transcende o conhecimento especializado, sendo acessível a todos com o passar do tempo (FARAGE, 2002, p. 511).

No entanto, essa visão do conhecimento também traz consigo uma cautela em relação à sua acumulação. Farage destaca que os Wapishana têm uma preocupação com o “conhecimento demais”, pois acreditam que ele pode levar ao envelhecimento precoce e à perda de controle mental e emocional. Nesse sentido, os jovens optam, muitas vezes, por não dominar práticas retóricas para evitar os efeitos negativos de adquirir conhecimento em excesso (FARAGE, 2002, p. 511).

Ao considerar essa dinâmica, é possível entender a riqueza das narrativas Wapishana e a importância de valorizar esses discursos em suas próprias condições. A narrativa dos *kwad pazo*, aqueles que detêm o conhecimento acumulado pela experiência, não só mantém viva a memória cultural, mas também transforma e inova, transmitindo saberes de maneira única e significativa. Esse processo de transmissão é, portanto, um aspecto fundamental para a inclusão

das narrativas indígenas na academia e na sociedade como um todo, destacando a necessidade de uma abordagem intercultural que respeite e valorize as diferentes formas de conhecer e aprender.

Assim, o que Farage (2002) nos oferece é um convite para repensar as formas tradicionais de transmissão de conhecimento, reconhecendo que outras narrativas, como as dos Wapishana, podem enriquecer nossa compreensão do mundo. Nesse contexto, a diversidade cultural e a inclusão tornam-se centrais, pois permitem que essas vozes historicamente marginalizadas sejam ouvidas e respeitadas, promovendo um diálogo mais equilibrado e uma verdadeira educação inclusiva.

LÍNGUA E COSMOLOGIA: A COMUNICAÇÃO DOS BANIWA

Gersem Baniwa, em "*Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena*" (2016), articula a concepção de língua no contexto cosmológico Baniwa e sua relevância para a comunicação com outros seres e o próprio mundo. Como militante e educador indígena, Baniwa traz uma visão ampla sobre a importância da língua, que vai além de seu uso cotidiano e se estende às dimensões espirituais e transcendentais. Ele afirma que, para o seu povo, a língua é o meio pelo qual se comunicam "com outros seres do mundo e com o próprio mundo, uma vez que a comunicação entre os seres é o segredo para o equilíbrio do mundo cósmico" (BANIWA, 2016, p. 41). Essa perspectiva rompe com o viés estruturalista tradicional, que vê a língua como uma entidade estática e homogênea, desvinculada de seu caráter social e cosmológico.

2567

A análise de Baniwa nos convida a pensar a língua em um sentido mais abrangente, onde ela é um elo fundamental entre humanos, seres inumanos e a natureza. A comunicação, para os Baniwa, não é exclusiva dos humanos, mas ocorre em uma "interação entre todos os seres, criadores e criaturas, cuja linguagem mais proeminente é a de símbolos ou sinais (fenômenos)" (BANIWA, 2016, p. 42). Aqui, a língua transcende o simples ato de falar e passa a ser entendida como parte de um sistema cósmico que envolve tanto a dimensão material quanto espiritual.

Nesse contexto, o papel dos sábios é central. São eles que dominam o sistema de comunicação cósmica, interpretando e dando significado aos sinais da natureza. "A natureza sempre se manifesta por sinais e por eventos: aos sábios pajés cabe interpretá-los, revelá-los e manejá-los" (BANIWA, 2016, p. 42). Esses sinais podem se manifestar de várias formas, seja em sonhos, ensinamentos ou eventos da natureza, e sua interpretação é essencial para manter a harmonia entre o mundo humano e não humano.

A inclusão da perspectiva intercultural e da diversidade cultural torna-se essencial neste debate. As cosmologias indígenas, como as dos Baniwa, desafiam as concepções ocidentais de linguagem e conhecimento, oferecendo novas formas de entender as interações humanas e naturais. A língua, para os Baniwa, é um elemento vital que conecta o homem com o mundo e o cosmos, e a sua perda, frequentemente resultado de processos colonizadores, é uma das maiores formas de violência cultural. "Quando uma língua cai em desuso e é substituída pela língua portuguesa, a relação desse povo com a natureza, com o cosmo é afetada, assim como o equilíbrio e a harmonia no mundo" (BANIWA, 2016, p. 45).

Essa abordagem também destaca a importância da inclusão das narrativas indígenas no currículo educacional e no debate sobre a interculturalidade. Instituições de ensino devem reconhecer o valor desses conhecimentos, que apresentam outras formas de compreender o mundo, respeitando a diversidade e promovendo uma educação inclusiva. Ao reconhecer a importância da língua dentro da cosmologia indígena, é possível criar espaços de diálogo que valorizem a riqueza dessas culturas e suas formas de interagir com o mundo.

Gersem Baniwa, ao discutir as várias formas de comunicação em sua cultura, enfatiza que a língua desempenha um papel dinâmico e multifacetado. Além da comunicação cotidiana, existem linguagens especializadas, utilizadas por grupos restritos como pajés e xamãs, e linguagens ritualísticas, que envolvem gestos, eventos, e rituais sagrados. Também há a comunicação simbólica, que "ocorre por meio de gestos ou atitudes simbólicas, como são as oferendas materiais" (BANIWA, 2016, p. 45). Essas diferentes formas de comunicação são fundamentais para manter a harmonia entre a sociedade Baniwa e o mundo natural e espiritual que os cerca.

Dessa forma, ao integrar as questões de diversidade cultural e inclusão, este debate ressalta a necessidade de reconhecer e valorizar outras narrativas e epistemologias, especialmente as indígenas, na construção de uma sociedade mais justa e plural. A incorporação dessas perspectivas no debate educacional e social não apenas fortalece a interculturalidade, mas também contribui para a superação da invisibilidade histórica imposta a essas culturas, promovendo o respeito às suas formas de conhecimento e interação com o mundo.

MAKUXI, KAXINAWÁ E APURINÃ: ENTRE OS “COMEDORES DE GENTE” E OS AMANSADORES DE ÍNDIOS

Paulo Santilli, em *“Trabalho escravo, brancos canibais: uma narrativa histórica Makuxi”* (2002), apresenta uma visão Makuxi sobre o processo de colonização e o impacto devastador

que este teve sobre esse povo. Segundo Santilli, a exploração do trabalho indígena foi uma característica marcante da colonização na região do Rio Branco, em Roraima, com práticas que variavam entre o aldeamento e o apresamento forçado. A captura de mulheres, crianças e idosos é um elemento central na análise do autor, que destaca a sistemática devastação das aldeias Makuxi, justificando a mão de obra indígena para o trabalho forçado (SANTILLI, 2002, p. 102). Nesse contexto de expropriação, Santilli aborda a percepção Makuxi sobre os brancos como canibais, uma metáfora para as práticas violentas de captura e escravidão.

A narrativa oral de Leonardo, um ancião Makuxi, transcrita por Santilli, ilustra essa visão. Ao relatar como um pajé escapou da "engorda" imposta pelos brancos, a imagem do canibalismo é central. O pajé, por meio de seus conhecimentos xamânicos, transforma-se em Wataima, uma estrela cadente, e foge de seus captores. Esse relato revela três aspectos cruciais: primeiro, o papel central do conhecimento cosmológico na resistência indígena; segundo, a habilidade do pajé de transcender o corpo físico através do xamanismo; e terceiro, a desconfiança em relação aos brancos, que, mesmo com sua "civilização", não são dignos de confiança (SANTILLI, 2002, p. 115).

O canibalismo, nessa perspectiva, não deve ser lido literalmente, mas como uma construção simbólica e lógica dentro da cosmologia Makuxi. Santilli argumenta que, na visão Makuxi, "caçadores de gente" são associados à feitiçaria maligna, o que justifica a concepção dos brancos como canibais (SANTILLI, 2002, p. 120). Nesse sentido, o canibalismo dos brancos representa uma predação sem reciprocidade, o oposto do equilíbrio cultural que os Makuxi mantêm em suas práticas.

Marcelo Piedrafita Iglesias, em "*Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*" (2008), oferece uma perspectiva diferente sobre a relação dos brancos com os indígenas, ao tratar a atuação de Felizardo Avelino de Cerqueira no Alto Juruá. Iglesias destaca que, embora o contato com os Kaxinawá tenha sido igualmente violento, com práticas como as "correrias" — ataques para recrutar indígenas para o trabalho forçado nos seringais —, a narrativa colonialista configurou Cerqueira como um "catequizador" e pacificador dos índios (IGLESIA, 2008, p. 189). Essa construção discursiva contrasta com a violência real das "correrias", que, sob o pretexto de civilizar os indígenas, exploravam sua força de trabalho e contribuíam para o fortalecimento da economia extrativista na Amazônia.

Por fim, Rogério Sávio Link, em "*Vivendo entre mundos: o povo Apurinã e a última fronteira do Estado brasileiro nos séculos XIX e XX*" (2016), foca na história dos Apurinã, ressaltando o processo de "mistura" com os não-indígenas. Link analisa a revitalização linguística e cultural

dos Apurinã, que, longe de ser apolítica, surge como uma estratégia de resistência e adaptação ao contexto colonial. Ele argumenta que a "mistura" dos Apurinã com a sociedade não-indígena é uma forma de sobrevivência e resiliência, criticando o essencialismo cultural ao destacar que as culturas indígenas são dinâmicas e se transformam historicamente (LINK, 2016, p. 203).

Essas discussões apontam para a importância de considerar as diversas narrativas indígenas dentro do contexto da colonização. A inclusão dessas vozes não apenas desafia as visões hegemônicas da história, mas também evidencia a complexidade das relações de poder, resistência e adaptação dos povos indígenas. As narrativas de Santilli, Iglesias e Link ressaltam a diversidade cultural e a necessidade de repensar os processos históricos, dando espaço a interpretações que respeitem as cosmologias indígenas e suas formas de entender o mundo.

NAWA SHAHU SHANENAWA: A MULHER TUCHAU NA AMAZÔNIA

Dessa forma, baseio-me nos trabalhos de Francisco Bento da Silva (2020) e Raquel Ishii (2019) nesta seção para discutir a desvalorização das narrativas indígenas, sublinhando a importância da diversidade cultural e da inclusão de outras perspectivas na construção do conhecimento. Silva (2020) questiona a representação histórica do Acre, evidenciando a "estética do vazio" predominante na primeira metade do século XX. O autor afirma que essa estética foi formada por fluxos mentais e práticas materiais que marginalizavam vozes e culturas não hegemônicas, como as indígenas (SILVA, 2020, p. 13). Ademais, ele propõe a desconstrução dessas visões baseadas no amazonialismo, conceito explorado por Albuquerque (2016), que retrata o Acre como um território vazio e atrasado, sustentando um discurso de inferioridade em relação ao litoral brasileiro.

2570

Nesse sentido, Silva (2020) ressalta a construção de um discurso nacional que via a Amazônia como uma "terra ignota, distante, inóspita e inadequada à presença do humano civilizado," requerendo a intervenção do "colonizador moderno" para introduzir a modernidade (SILVA, 2020, p. 20). Esse tipo de narrativa apaga as vozes e os saberes indígenas, que são frequentemente desconsiderados pela história oficial e pelos currículos da educação básica, especialmente no contexto do Acre.

Ao discutir essa invisibilização, recorro à importância das memórias orais, como sugere Raquel Ishii (2019) em sua obra sobre William Chandless. Ishii desconstrói a sacralização dos documentos de viagem como registros "objetivos" da Amazônia, mostrando que esses textos foram produzidos em contextos históricos específicos, carregados de ideologia e subjetividade

(ISHII, 2019). A autora nos alerta para o risco de interpretar esses relatos como verdades absolutas, um erro comum nas representações da Amazônia.

A narrativa de Nawa Shahu Shanenawa, que recolhi em uma pesquisa de campo na Aldeia Shane Kaya, segue essa linha de pensamento. Não busco comprovar nenhuma “verdade” com seu relato, mas possibilitar que ela mesma produza uma narrativa sobre sua trajetória, sua cultura e seu povo. Como destaca Ishii (2019), as narrativas carregam escolhas subjetivas que revelam tanto quanto ocultam, e é nesse espaço de subjetividade que reside o valor dessas memórias para a construção de uma história plural e inclusiva.

A importância de valorizar as memórias orais e as narrativas indígenas, conforme postulado por esses autores, é central para a discussão sobre diversidade cultural e inclusão. Ao permitir que vozes como a de Nawa Shahu sejam ouvidas, rompemos com a tradição de exclusão das histórias não oficiais dos currículos escolares, particularmente no Acre.

Shava, Shava!

Meu nome em português é Eni Carla Brandão. Meu nome indígena é Nawa Shahu Shanenawa, que sou mais conhecida como Nawa Shahu é... sou filha de, de um Tuchaua Shuayne e de dona Tirá. Eu pertencço ao povo Shanenawa, a minha aldeia está localizada no município de Feijó, quilometro 7, trecho Feijó-Tarauacá. Então, eu é Nawa Shahu Shanenawa fui a primeira Tuchaua do povo Shanenawa né, na aldeia Morada Nova, aldeia mãe, onde trabalhei com 3.800 (três mil e oitocentas) pessoa e... depois eu fui a primeira professora indígena né do povo Shanenawa até mesmo do estado do Acre, e também foi a primeira Cacique da aldeia depois que a gente veio pra cá pra Shane Kaya e fui a primeira Cacique da aldeia Shane Kaya, por que que eu fui? Porque a família da aldeia Shane Kaya, do povo Shanenawa, aliás da Morada Nova e de outras comunidades que já tinha surgido, porque Morada Nova é aldeia mãe de onde surgiu as outras aldeias e... e o meu pai já foi Cacique né, meus avós também foram Cacique, e daí meu vô passou para meu pai e como eu sou filha, nós só filha do Amaral, do Shuayne e da Tirá só tiveram filha mulher, são seis irmã né, e dentro delas, eu fui escolhida pra ser a Cacique e na qual se tornei uma Tuchaua do povo Shanenawa. E...porque é passado de geração pra geração, também de responsabilidade né, porque pra ser cacique tem que ser é... tem que ser um compartilhador, tem que saber se organizar, tem que se dá com as pessoas, tem que saber organizar, tem que ter produção pra oferecer pra família. Então, na época eu tinha tudo isso, né. Por apesar de ser mulher, mas nosso pai ensinou bastante isso, e nos tinha porque meu esposo também trabalhava muito na parte de agricultura e até hoje ele trabalha. Então como

num, porque antes era só homens no povo Shanenawa, mas como meus pais só tiveram nos mulher aí eu tive que assumir a patente de ser Cacique e me tornei uma Tuchaua do povo Shanenawa.

I- Crenças

Então, hoje a cresça do povo Shanenawa, especialmente, aqui da Shane Kaya e aonde todos também têm esse conhecimento é... a crença do povo Shanenawa, a gente sabe que o nosso verdadeiro Deus é o lá de cima, mas também tem os nossos deuses... deuses, que também vem da floresta aonde vem trazendo o conhecimento da nossa ancestralidade, que são um ser pra gente muito importante, muito significativo que é o *Manarunu* que é a jiboia, então com ela, ela faz a cura, com ela traz os bons ensinamento, com ela e também outras medicina da floresta também, que hoje a gente crê muito também que é o nosso é...no no...uma erva chamada *nenautsi*. Então a jiboia é um deus pra gente porque ela traz um ensinamento, traz o caminho, traz a cura que é através dela que aprende né... é... várias coisas dentro do nosso povo. Então que a gente aprende a gente toma porque dela que veio a nossa medicina sagrada *yuve* né, a gente tem tudo isso na nossa história do nosso povo, do conhecimento da nossa ancestralidade, então ela ensina várias coisa como curar com a medicina, mostra a medicina né...também a gente faz uma dieta muito grande pra poder curar alguém, também o *axuyka* que tem um poder muito grande, um poder de transformação, ele ensina a se transformar os conhecimento, de buscar, como buscar, como se ordenar. Então, esse a gente também acredita muito nesse ser, que é chamado *axuyka*.

2572

II-Medicina/ Nenautsi

Então voltada a medicina né, a medicina quem cuida é o pajé, o verdadeiro pajé do povo Shanenawa que hoje ele tem cento e um ano, é o meu pai o Shuayne, ele que tem todo o conhecimento da medicina sagrada da floresta. A medicina é muito importante pra nós porque... é uma medicina, uma medicina natural, e dela vem curando todos os tipos de doença é... porque a gente sabe que os medicamento de laboratório ele tem outras mistura né, e hoje a gente, não desclassificando a medicina de laboratório, mas também a gente tem muito essa preservação e valorização da medicina natural da floresta porque ela é mais natural, ela não tem química né, não é de laboratório, ela vem que deus *Uripã* já deixou plantada na nossa terra pra que ela pudesse também dá essa, essa, esse suporte de atendimento devotado a nossa saúde pra que ela possa vi curar mesmo a doença. Aqui, na aldeia Shane Kaya é difícil a gente procurar o médico, o nosso agente de saúde daqui ajuda a gente trabalha com o pajé e o pajé vai na mata, vai buscar

essas pessoas que eu falei que tem esse conhecimento profundo, primeiro meu pai, depois vem essas três pessoas e vão e faz a medicação e nos daqui da aldeia Shane Kaya, nós nunca é... assim diretamente pra ir procurar o médico, mas é o médico mesmo da floresta que é o Shuayne.

III- Língua materna

Meus pais eram monolíngues, com o passar do tempo, com esse tempo que foi entrando em contato com os branco, eles foram, foram se adaptando com a língua do branco. Então, hoje meus pais são, são bilíngue, tanto falo português, não bem, mas fala o português, também falo o idioma. Eu como a primeira filha dele, me adaptei muito falar língua Shanenawa em razão disso fui escolhida pra ser primeira professora língua indígena do povo Shanenawa e também foi... uma coisa muito importante que foi a primeira pessoa também né, no Acre, do Brasil onde foi a primeira pessoa mulher que vem quebrando esses preconceitos de mulher ter esse empoderamento. Então, voltando aqui com relação a língua, hoje a gente preserva a nossa língua falando com nossos filhos, eu falo muito meus netos, meu esposo, não sei dominar o português, mas tenho mais conhecimento na minha língua.

IV- Mulheres Indígenas, Preconceitos e Empoderamento

2573

Logo, logo é... enfrentei grandes preconceitos né por que? Porque os mais velhos eram a primeira vez né que alguns né, não aceitavam porque eu era mulher e muito nova né, pra ser Cacique tinha ser mais velha, com mais tempo de experiência, mais idade, quarenta anos, cinquenta anos, e eu fui a mulher muito nova e assumi essa responsabilidade, pra umas pessoas e, eu enfrentei muito preconceito, mas pra pessoas que depositaram a confiança em mim e acreditaram no meu trabalho e viram desenvolvimento do meu trabalho pra mim foi muito bom. Então a partir daí né, abriu a nós mulheres, tivemos esse empoderamento, foi aberto as portas pra outras mulheres tanto como aqui do povo Shanenawa, como também para outros povos de outras localidades, de outros municípios porque eu fui uma pessoa exemplar né, que as mulheres podia tá é... tendo esse empoderamento de falar, ter autonomia né, de reivindicar seus direitos, defender seus direitos e depois de mim veio a minha irmã a Edna que é a *Pocanshaya*, a Edna Shanenawa, conhecida como Edna Shanenawa o nome dela é *Pocanshaya*, também, foi a Cacique daqui, a segunda Cacique do povo Shanenawa, daqui da aldeia Shane Kaya, aliás. E a terceira minha irmã foi a *Mucani* que é a Samara, ela foi a terceira Cacique daqui da aldeia Shane Kaya. Então, a gente ver que a gente ampliou o empoderamento feminino. E hoje apesar da gente enfrentar preconceitos em alguns momentos, mas hoje nós defendemos,

temos direitos de defender, de falar, de dá ideia os nossos direitos. Então, hoje, nós mulheres né passamos por um desafio muito grande pra defender, pra lutar pelo desenvolvimento indígena. Hoje tem a *Pocanshaya* no estado do Acre, como eu falei a Edna Shanenawa é uma das mulheres políticas do estado do Acre, uma mulher que reivindica pela luta dos direitos dos povos indígenas de todas as etnias do estado do Acre, então pra gente e um marco muito importante por ter uma mulher indígena representando o povo indígena e, hoje, a gente enfrenta muito desafio, esse desafios, esse desafio nós não abaixamos as nossas cabeça, nós enfrentamos o desafio com muita boa vontade, com muita coragem e nós conseguimos ser mulheres vencedora e guerreira. Pra esse momento que nós estamos passando pra esse... com esse novo governo que tá aí na frente, quebrando nosso direito, tirando porque antes a gente sempre tem falado, antes a gente era morto a tiro, nossos, nossos antepassados foram mortos a bala, a tiro, mas agora a gente tá acabando os nossos direitos através da lei, que o governo está tirando todo o nosso direito e, hoje, a gente se organiza né, fazendo manifesto em Brasília, fazendo documento pra mandar pros governantes pra que ele não possa tirar a terra de nós, porque a terra é a terra mãe né, de onde ela dá o fruto, de onde ela dá a vida, de onde ela dá a sustentabilidade, de onde ela dá a saúde para nós povos indígenas, também não só para os povos indígenas, pros ribeirinhos né, pras pessoas que moram aí, as pessoas que moram na cidade não se importam muito né, mas pra nós que vive né, nós depende da floresta amazônica, é dela que nós vivemos porque se não tiver a floresta amazônica não tem água, não tem vida, não tem plantio, não tem nada, e nós dependemos disso, então hoje o governo não vê isso, vê simplesmente o lado dele, mas não vê o lado de nós, porque nós preservamos a Amazônia e a gente tá aqui se organizando pra que não possa acontecer que o governo vê esse lado com muito carinho e que respeite a nossa reivindicação.

(Nawa Shahu Shanenawa, Feijó-Acre, 6/09/2021).

Figura 1 – Entrevista com Nawa Shahu Shanenawa no youtube



Fonte: Lima, Adriana Alves. 6/09/2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kKQjVBTyaqo>. Acesso em: 14 set. 2024

A entrevista de Nawa Shahu Shanenawa traz uma perspectiva valiosa sobre liderança, empoderamento feminino, e a preservação cultural dentro do povo Shanenawa. A trajetória de Nawa, que assumiu o papel de Tuchaua e posteriormente de professora, reflete uma ruptura com as noções tradicionais de poder e autoridade. Ela, sendo a primeira mulher a ocupar tais posições em sua aldeia, desafiou o preconceito enfrentado tanto por sua juventude quanto por seu gênero, o que se conecta diretamente à análise de Francisco Bento da Silva (2020) sobre as narrativas de exclusão dos povos indígenas. Silva argumenta que o Acre foi historicamente representado por uma "estética do vazio," desvalorizando o conhecimento indígena e reforçando uma visão colonizadora da região.

No caso de Nawa Shahu, sua liderança desafiou essas crenças, demonstrando que a competência não reside apenas na idade ou no gênero, mas na capacidade de liderar, organizar e compartilhar conhecimentos adquiridos, tanto em contextos tradicionais quanto em novas formas de empoderamento, como o envolvimento político. Seu exemplo também ecoa em outras mulheres indígenas, como suas irmãs, que também assumiram papéis de liderança dentro de sua comunidade, expandindo essa representatividade além das fronteiras de sua aldeia.

A crença de Nawa Shahu na força espiritual da natureza, simbolizada pelos deuses Yuve e Axuyka, bem como sua prática de cura tradicional, destaca a interconexão entre o espiritual e o ambiental, um tema que Raquel Ishii (2019) também explora. Ishii questiona a objetividade dos relatos históricos sobre a Amazônia, frequentemente construídos sem considerar as subjetividades indígenas. Assim como os textos de viagem estudados por Ishii não devem ser tomados como verdades absolutas, a narrativa de Nawa Shahu reflete uma multiplicidade de perspectivas que, muitas vezes, são marginalizadas pelas narrativas oficiais.

Além disso, a questão da preservação da língua materna Shanenawa, trazida por Nawa Shahu, ressalta a importância de uma educação inclusiva e multicultural. O desafio de manter sua língua viva, especialmente em um contexto onde o português foi historicamente imposto como "civilizado" (FREIRE, 2020), demonstra a luta contínua pela preservação cultural. Nawa Shahu, como educadora, busca ensinar e promover o uso da língua Shanenawa, enfrentando as dificuldades de um sistema educacional que não valoriza o bilinguismo.

A trajetória de Nawa Shahu Shanenawa, portanto, exemplifica uma resistência contra a desvalorização das culturas indígenas e uma luta pela inclusão dessas vozes na história e na educação. Sua liderança e sua prática de ensino são exemplos concretos de como a educação pode ser um meio de preservar e valorizar a diversidade cultural, contribuindo para uma compreensão mais inclusiva e plural da história da Amazônia e do Acre. Assim, a inclusão das

narrativas indígenas no currículo escolar é essencial para garantir uma educação que reconheça e valorize diferentes formas de saber, promovendo uma verdadeira inclusão cultural e histórica.

CONCLUSÃO

A partir da análise desenvolvida ao longo deste artigo, foi possível concluir que as narrativas indígenas, particularmente as do povo Shanenawa, desempenham um papel fundamental na desconstrução das representações colonizadoras que ainda persistem na historiografia oficial e nos currículos escolares. A revisão da literatura, apoiada nas reflexões de Francisco Bento da Silva (2020) e Raquel Ishii (2019), revelou como a “estética do vazio” tem moldado a forma como a Amazônia e o Acre são representados, negligenciando as vivências e saberes dos povos originários. Esse processo reforça a exclusão histórica e a marginalização dos povos indígenas, perpetuando uma visão dominante que se opõe à diversidade cultural.

A pesquisa de campo, particularmente as vivências de Nawa Shahu Shanenawa, primeira Tuchaua e professora de sua aldeia, trouxe à tona a riqueza e a complexidade da cultura Shanenawa, desafiando preconceitos enraizados e oferecendo uma nova perspectiva sobre liderança, conhecimento e resistência indígena. A trajetória de Nawa Shahu, como liderança feminina e educadora, destaca a relevância de reconhecer e valorizar as vozes indígenas, especialmente as das mulheres, que são guardiãs das tradições, línguas e conhecimentos ancestrais.

2576

Além disso, ao abordar a luta pela preservação da língua Shanenawa e os desafios impostos pela hegemonia da língua portuguesa, o artigo evidenciou a importância de promover uma educação bilíngue e intercultural. As estratégias desenvolvidas por Nawa Shahu para manter viva sua língua materna e transmiti-la às gerações futuras ilustram a urgência de uma educação inclusiva que respeite a pluralidade linguística e cultural.

Os resultados desta investigação reforçam a necessidade de uma revisão crítica das narrativas históricas sobre o Acre e a Amazônia, desafiando as representações coloniais que reduzem os povos indígenas à subalternidade. A resistência protagonizada por figuras como Nawa Shahu demonstra que a inclusão de vozes indígenas nas esferas política e educacional não só é possível, mas essencial para a promoção de uma sociedade mais justa e equitativa.

Em síntese, o artigo alcançou seu objetivo ao ressaltar a importância de incorporar as narrativas e perspectivas indígenas nos currículos escolares e na historiografia regional. Somente por meio da valorização dessas vozes e experiências será possível construir uma educação que realmente celebre a diversidade cultural e promova o respeito à pluralidade. A

história de Nawa Shahu Shanenawa simboliza esse movimento de resistência e transformação, representando um farol para uma educação inclusiva que se compromete com a equidade e a justiça social.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Gerson R. de. “Amazonialismo [verbetes]”. In: ALBUQUERQUE, Gerson R. de; SARRAF-PACHECO, Agenor. **Wwa’kürü: dicionário analítico.v.1**. Rio Branco: Nepan, 2016. p. 73-96. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/oB6Mww05mr7YbZWVUSnV6YmhocTQ/view?resourcekey=o-hHDpc4AiK6ui5c9HpkX-bQ>. Acesso em: 20 abr. 2021.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Por uma história acre: saberes e sabores da escrita historiográfica. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; ANTONACCI, Maria Antonieta. (Org). **Desde as Amazônias: colóquios – volume 2**. Rio Branco: Nepan Editora, 2014. pp. 111-134.
- BANIWA, Gersem. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. (Org). **Das Margens**. Rio Branco: Nepan Editora, 2016. pp. 42-56.
- BULNES, Rocío Casas. Desde la piedra: aproximaciones a los mitológicos en el arte antiguo amazónico. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. (Org). **Das Margens**. Rio Branco: Nepan Editora, 2016. pp. 91-108.
- DERRIDA, Jacques. **Mal de Arquivo: Uma impressão freudiana**. Tradução de Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- FARAGE, Nádia. Instruções para o presente: os brancos em práticas retóricas Wapishana. In: **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico** (Org) Bruce Albert e Alcida Rita Ramos. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. pp. 507-531.
- FREIRE, JOSÉ, Ribamar Bessa. **Rio Babel: a história das línguas na Amazônia**. Ed. UERJ. Atlântica Editora, 2004.
- IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. Felizardo Avelino de Cerqueira, catequista de índios. In: **Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=113672. Acesso em: 19 jul. 2021.
- ISHII, Raquel Alves. **William Chandless: arte e ofício em literatura de viagem pelas Amazônias**. Rio Branco (AC): Nepan Editora, 2019, 125p.
- LAGROU, Els. Existiria uma arte das sociedades contra o Estado? In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2011, v. 54, N^o2. pp. 474-770.

LINK, Rogério Sávio. **Vivendo entre mundos: o povo Apurinã e a última fronteira do Estado brasileiro nos séculos XIX e XX.** Tese (Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, BR-RS, 2016.

MATTOS, Amilton Pelegrino de. A política dos artistas na pedagogia Huni Kuin. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. (Org). **Das Margens.** Rio Branco: Nepan Editora, 2016. pp. 77-89.

PIZARRO, Ana. **Amazonía: El río tiene voces.** Santiago de Chile: Ed. Fondo de Cultura Económica, 2012.

SANTILLI, Paulo. Trabalho escravo, brancos canibais: uma narrativa histórica Makuxi. In: **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico** (Org) Bruce Albert e Alcida Rita Ramos. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. pp. 487-506.

SILVA, Francisco Bento da. **Acre, formas de olhar e de narrar** [Ebook]: natureza e história nas ausências. Rio Branco: Nepan, 2020. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1z93TnRphiLSyvzei-PvkiwaWh_Iz1XXJ/view. Acesso em: 10 jul. 2021.