

Três mulheres, um povo: histórias akuntsú

Carolina Coelho Aragon e Roseline Mezacasa

O presente artigo aborda trajetórias de três mulheres indígenas, sobreviventes do grupo akuntsú (tupi, tuparí). Apresentamos uma abordagem histórica sobre o território tradicional do povo, localizado entre os rios Caubá e Trincheira – tributários da margem direita do rio Corumbiara, afluente da margem direita do rio Guaporé, na Amazônia brasileira –, com destaque para os processos de ocupação empenhados por levadas migratórias de não indígenas em diferentes contextos ao longo do século XX. Posteriormente, desdobramos as trajetórias de Pugapia, Aiga e Babawro, que atualmente vivem na Terra Indígena Rio Omerê, no estado de Rondônia, Brasil. É nesse território que expressam seus conhecimentos na construção de materialidades, nas práticas alimentares e nas experiências contemporâneas do cuidar. Entretanto, levam consigo narrativas de perseguições e de violências contra seu povo.

PALAVRAS-CHAVE: akuntsú, mulheres indígenas, recente contato, história, território.

Three women, one people: akuntsú stories ♦ This article addresses the history of three indigenous women, survivors of the Akuntsú people (Tupian). We present the historical background of their traditional territory, which was located between the Caubá and Trincheira rivers – tributaries of the Corumbiara river, a tributary of the Guaporé river, in Amazonia –, highlighting the intensive settlements that followed migratory waves of non-indigenous groups in different contexts throughout the 20th century. Subsequently, we unfold Pugapia, Aiga, and Babawro's pathways, who, currently, live on the banks of the Omerê river, in the Rio Omerê Indigenous Territory, Rondônia, Brazil. There, they have been expressing their knowledge in the manufacture of materialities, in food practices, and in contemporary care experiences. However, as described in this article, they carry with them narratives of persecutions and violence against their people.

KEYWORDS: Akuntsú, indigenous women, recent contact, history, territory.

ARAGON, Carolina Coelho (carolinac.aragon@gmail.com) – Departamento de Língua Portuguesa e Linguística (DLPL), Universidade Federal da Paraíba, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9459-9939>. Credit: Investigação, redação – revisão e edição.

MEZACASA, Roseline (roselinemezacasa@unir.br) – Departamento de Educação Intercultural (Deinter), Universidade Federal de Rondônia, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5478-6382>. Credit: Investigação, redação – revisão e edição.

PALAVRAS INICIAIS

Em agosto de 2019, a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas tomou conta das ruas de Brasília, Distrito Federal, Brasil. Eram mais de duas mil mulheres, representando mais de 100 povos indígenas do território brasileiro¹. As demandas que traziam nos cantos e nas falas tratavam de um tema central e convergente às experiências indígenas: “Território: Nosso Corpo, Nosso Espírito”. Ao final da marcha, um documento foi escrito. Em um trecho, as mulheres indígenas explicam:

“Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as questões e as violações que afrontam nossos corpos, nossos espíritos, nossos territórios. Difundindo nossas sementes, nossos rituais, nossa língua, nós iremos garantir a nossa existência.” (AA.VV. 2019)

Nessas palavras, as mulheres indígenas nos ensinam mais uma vez sobre elementos fundamentais de quem são: geradoras e protetoras da vida, corpos, espíritos e territórios. Com essas profundidades dos conhecimentos em marcha, teceremos considerações que atravessam a vida de três mulheres indígenas de recente contato:² Pugapia, Aiga e Babawro que, juntas, compõem a totalidade do grupo akuntsú (tupi, tuparí). Elas vivem na Terra Indígena (TI) Rio Omerê, sudeste do atual estado de Rondônia, Amazônia brasileira, onde guardam as memórias e a identidade de seu grupo. As trajetórias dessas mulheres e, conseqüentemente, do coletivo akuntsú foram atravessadas e invadidas pelas práticas de colonialidade do poder (Mignolo 2003) ao longo do século XX. Neste contexto, o título deste artigo, “Três mulheres, um povo: histórias akuntsú”, sugere reflexões sobre os resultados e os impactos das invasões dos territórios ancestralmente habitados pelos akuntsú.

Em meados da década de 1970 e início da década de 1980, os akuntsú viviam na região dos rios Caubá e Trincheira, sudeste do estado de Rondônia, formando um grupo de aproximadamente 19 pessoas (Aragon e Algayer 2020). Com a intensificação das frentes de expansão nacional, o desmatamento dessa região passou a ser constante e a destruição tomou conta dos territórios indígenas, transformados em propriedades privadas. Os poucos membros do grupo que sobreviveram fugiram para as margens do rio Omerê, sendo eles: Konibú,

1 Agradecemos aos amigos, em especial, ao Leonardo Braga pelas conversas e pela leitura da versão prévia deste texto, bem como aos(as) pareceristas anônimos(as) pelas contribuições.

2 As akuntsú são consideradas pela Funai indígenas de recente contato. A definição de “recente contato” não é pautada pelo tempo de contato, mas por manterem consolidadas suas formas de organização social e atividades coletivas de forma relativamente autônoma com relação ao Estado e à sociedade brasileira (Funai 2021).

Aiga, Pupák, Ururu e Pugapia. Lá nasceram mais duas crianças: Babakop e Babakyp (hoje, Babawro). Foi nessa região que, em 1995, ocorreu o contato oficial com a equipe indigenista da Fundação Nacional do Índio (Funai).

A proposta metodológica deste artigo compreende o diálogo entre a Linguística Antropológica (Duranti 2000) e o campo da História Indígena (Cavalcante 2011; Oliveira 2012; Mezacasa 2021). É na linguagem, nas narrativas analisadas e nas práticas culturais que a história dos saberes se revela (Balée 2000, 2022). É por meio da linguagem que os sujeitos se vinculam socialmente, estabelecem modos de relações entre si e com o território habitado, explora-se a linguagem para “descobrir compreensões culturais” (Foley 1997: 3). A história dos povos indígenas se descortina por meio do território, na construção das materialidades, tal como já estudado por alguns especialistas, entre eles Fernando Santos-Granero (2005) e Carlos Fausto e Michael Heckenberger (2007). Portanto, buscamos aproximações entre as áreas que as autoras trabalham, estimulando abordagens interdisciplinares, dialogando para a construção de conhecimentos sobre os povos indígenas de recente contato da Amazônia, em especial sobre povos do baixo e do médio rio Guaporé. Com relação às informações linguísticas e etnográficas aqui descritas, essas foram coletadas na vivência cotidiana junto ao povo akuntsú, obtidas de conversas com os falantes em diferentes situações de uso da língua – fruto de estudos de uma das autoras que há anos trabalha com o grupo. Mediante também a análise de documentos históricos e de revisões bibliográficas, aprofundamos as discussões presentes neste artigo.

DE “ISOLADOS” A POVO DE RECENTE CONTATO

Os akuntsú foram contatados oficialmente pela Funai em 1995 às margens do rio Omerê (Santos e Algayer 1995; Valadão 1996b; Aragon 2014; Tavares 2020). Na época, os akuntsú eram um grupo de sete pessoas: dois homens, Konibú (*tojtõna* “chefe” e *k^vamoa* “pajé” do grupo) e Pupák; três mulheres, Ururu, Pugapia e Aiga; e duas crianças, Babawro e Babakop. O contexto do encontro da equipe da Funai com os akuntsú ocorreu em um período em que as terras de Rondônia eram propagandeadas em periódicos nacionais enquanto o “Eldorado” – responsável por promover a migração de famílias de colonos de diferentes regiões do Brasil, incentivados pelas políticas do governo federal de distribuição gratuita de lotes de terra. Neste feito, as terras habitadas por povos indígenas foram sistematicamente esquadreadas e destinadas à “colonização” por não indígenas.

Na década de 1980, os rumores sobre a presença indígena nas proximidades do rio Omerê se intensificaram quando um homem que trabalhava na região (local da fazenda Yvypitã) avisou a Funai sobre flechas jogadas na direção do trator da fazenda (Santos 1985). Em 1985, o indigenista Marcelo dos Santos

começou uma jornada para a localização dos indígenas, entretanto, quando da chegada da equipe, a área estava totalmente limpa, com supressão da floresta. As materialidades indígenas – vestígios – foram soterradas pela ação de tratores que, intencionalmente, procuravam silenciar a presença indígena, escondendo os restos de roça e de palhas das malocas destruídas. Naquele momento, os indigenistas buscavam assegurar a sobrevivência dos “isolados do Vale do Corumbiara”, pois nada sabiam sobre os grupos akuntsú e kanoé do Omerê³ que mais tarde iriam contatar oficialmente. Em dezembro de 1986, a área da fazenda Yvypitã foi desinterditada pelo governo (Valadão 1986). Pelas narrativas dos akuntsú, eram eles quem ocupavam essa região até fugirem para os terrenos altos às margens do rio Omerê.

Em setembro de 1995, seguidos de inúmeros obstáculos que interromperam as buscas, Marcelo, Altair Algayer⁴ e equipe localizaram um grupo dos então “isolados” que habitava a região do rio Omerê: quatro pessoas do povo kanoé⁵ (Valadão 1996b). Do contato com os kanoé, os indigenistas encontraram vestígios da presença de mais pessoas que também se refugiavam na região: os akuntsú.⁶ Em outubro de 1995, Aimoró Kanoé decidiu levar a equipe para o encontro de dois integrantes akuntsú: Pupák e Ururu, que foram surpreendidos com a chegada da equipe. No início, os kanoé não queriam levar os indigenistas até o grupo distinto, diziam que “era bravos, não falavam a mesma língua e andavam constantemente pelo mato” (Valadão 1995b: 1). Mais uma vez na história, eram os vizinhos indígenas que sabiam e testemunhavam sobre o outro (Gow 2018), sobre aqueles que até então estavam “em situação de isolamento”. Foi Aimoró que no dia seguinte, sozinha, também decidiu ir atrás das mulheres akuntsú, levando-as até o acampamento onde estavam Ururu, Pupák, Txiramanty Kanoé e a equipe da Funai (Santos e Algayer 1996) – quanto ao Konibú, a equipe só o conheceu quando, no dia consecutivo, foram à sua aldeia, onde Konibú já os aguardava. No entanto, o encontro contínuo entre os kanoé do Omerê e os akuntsú iniciou antes de 1995, numa época que passaram a se relacionar após a drástica redução demográfica e a desestruturação social de ambos os grupos.

A história dos kanoé do Omerê está atrelada ao período em que os indígenas de distintos povos foram transferidos pelo Serviço de Proteção ao Índio

3 Chamaremos os kanoé contatados em 1995 de “kanoé do Omerê” para separar a história da dos kanoé que atualmente habitam a Terra Indígena (TI) Rio Branco e a TI Guaporé.

4 Coordenador da Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé.

5 Falantes de língua kanoé (língua isolada).

6 Akuntsú, *akuntsum*, é um nome usado tanto pelos kanoé como pelos kwazá para designar “índios estranhos” (Bacelar 2004; Aragon 2008). Os tuparí usavam um termo análogo, *wakotsón*, para falar sobre um grupo que “eram sujeitos selvagens que não conheciam uma habitação coberta nem arco e flecha. Em vez de atirarem, paralisavam sua presa por esconjuramentos e a golpeavam com um porrete” (Caspar 1958: 174-175).

(SPI) do Posto Indígena (PI) Pedro de Toledo para o PI Ricardo Franco.⁷ Nesse percurso, alguns kanoé decidiram não se juntar ao grupo que estava sendo transferido, estabelecendo-se na região esquerda do rio Omerê, separando-se dos demais. Acredita-se que o encontro dos kanoé do Omerê com os akuntsú tenha ocorrido entre os anos 1990 e 1991, quando os akuntsú, no processo de fuga, passaram a se esconder às margens do rio Omerê (Aragon e Algayer 2020). Lá os akuntsú iniciaram pequenas roças, vivendo em tapiris distantes dos plantios. Os kanoé, observando os movimentos desse grupo desconhecido, começaram a pegar escondidos os alimentos das roças deles. Tempos depois, procurando estabelecer relações diretas com os akuntsú, passaram a morar mais próximos, iniciando um relacionamento embasado nas trocas “como panela de alumínio, que os akuntsú não tinham, a arte de tocar flautas (que Konibú ensinou para Purá) e o processo de pajelança (que Konibú transmitiu para Txiramanty)” (Aragon e Algayer 2020: 232). Sobre a relação entre os kanoé do Omerê e os akuntsú, Luciana Tavares (2020: 108) conclui que esses dois grupos vêm buscando, por meio das trocas e das relações, “formas de sobreviver aos ‘vazios’”.

Uma história antiga permeia significativos impactos nas territorialidades dos akuntsú, bem como de todos os povos do Vale do Guaporé:⁸ a ocupação dos territórios indígenas pela indústria extrativa da goma elástica. Um documento com data de 7 de setembro de 1930, localizado no Centro de Documentação Histórica, vinculado ao Museu Palácio da Memória Rondoniense (Porto Velho, RO), apresenta descrições sobre a região. Ao que consta, foi escrito por Aluísio Ferreira⁹ e refere-se a uma expedição que saiu do rio Guaporé, subiu pelo rio Corumbiara, depois, por terra firme e por água, baixou até o rio Tanaru, chegando ao rio Pimenta Bueno, findando na Estação Telegráfica de Pimenta Bueno, norte de Mato Grosso. Suas páginas trazem evidências da ocupação seringalista nesta região em 1930. Em uma passagem entre os rios Corumbiara e Tanaru, Ferreira escreveu: “[...] utilizamos, para a travessia, uma picada aberta pela firma Casara, ligando ‘Barranco Alto’ à margem do Tanarú. Essa picada segue o rumo geral de NE, em terreno quase todo plano e firme” (Ferreira 1930: 2). O que o autor chama de firma Casara era um empreendimento gomífero. No percurso da picada em terra firme, Ferreira descreveu a presença de dois povos que chamou de “Mapimo” e “Capichanan”. No documento, ele cita o nome dos capitães desses povos, sendo eles “Timão”

7 Ao longo do século XX foram muitas as desterritorializações impostas aos povos indígenas na região do presente estudo. Muitos grupos foram levados sem consentimento para outras regiões. Neste caso, famílias kanoé foram transferidas pelo SPI para o PI Ricardo Franco, localizado a centenas de quilômetros de distância do território tradicional, às margens do rio Guaporé.

8 Ver Roseline Mezacasa (2021).

9 Aluísio Ferreira foi militar e político influente na região que hoje compreende o estado de Rondônia. Foi também o primeiro governador do recém-criado Território Federal do Guaporé em 1943.

(Mapimo), “Ariúma” (Mapimo) e “Canuê” (Capichanan). Em outro trecho escreveu “[...] toda a região atravessada é rica de seringas e cauchas. Aí vivem índios das tribus Mapimô e Capichanan, em varias aldeias de reduzida população. Mapimôs e Capichanans tem dialetos diferentes, mas são aliados e amigos” (Ferreira 1930: 4-5). O capitão “Canuê” foi descrito como o chefe de uma aldeia do povo “Capichanan” – atuais kanoé.

O documento descortina a presença de povos indígenas na região, além de evidenciar a ocupação dos territórios entre os rios Corumbiara e Tanaru¹⁰ pelas firmas seringalistas, ainda na década de 1930. A presença seringalista e seus impactos nas populações indígenas recaem sobre diferentes regiões do atual estado de Rondônia. No livro de Jandira Keppi e Nienke Pruiksmá (2018), construído a partir de histórias de vida de mulheres indígenas Karo Arara, é possível identificar as marcas de experiências nos seringais, na região do rio Riachuelo – afluente da margem direita do rio Machado/Ji-Paraná. Entre as mulheres makurap, bem como entre todos os povos do Vale do Guaporé, também são recorrentes os relatos de impactos dos seringais em suas vidas (Mezacasa 2021).

Ao retomarmos o relatório citado acima, aproximando-o de dados etnográficos, elementos interessantes descortinam-se para uma compreensão da história de violência dos seringais com relação ao povo akuntsú, como, por exemplo, relatos dos akuntsú sobre parentes que nunca mais ouviram falar e sumiram. É muito provável que esses “desaparecimentos” estejam ligados à chegada de seringueiros na região, como se observa neste trecho: “Ururu era casada com Ipuanã, porém, depois que esse sumiu, o marido de sua irmã *kʷakʷá*, pegou-a para esposa – não explicam exatamente o motivo desse desaparecimento – acreditamos que isso possa ter ocorrido na época que os seringueiros começaram a dominar a região” (Aragon e Algayer 2020: 229).

Com os projetos de colonização orientados pelo governo federal, consolidaram-se os impactos às territorialidades akuntsú. As frentes de ocupação das décadas de 1970 e 1980, diferentemente dos seringais, pautavam-se na sistemática derrubada da floresta (extração de madeira e expansão da agropecuária), o que encurralava ambientalmente os akuntsú. O contingente populacional de não indígenas na região, que em 1981 iria se tornar o estado de Rondônia, teve um crescimento exponencial significativo no início da década de 1970, consolidando-se entre as décadas de 1980 e 1990.¹¹ Nessa política de “integrar para não entregar”, bem como na criação discursiva dos vazios demográficos (Mota 1994), o Estado brasileiro consolidou a invasão do território tradicional

10 O povo Kampé (tupi, tuparí) vivia nas cabeceiras do rio Tanaru antes da intensificação do seringal na região.

11 Tal como as informações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apresentam “[...] 1950 (36.935), 1960 (70.783), 1970 (111.064), 1980 (491.069) e 1991 (1.130.874)” (Neto 2019: 193).

dos akuntsú: a área do rio Corumbiara, chamado de *bedia* pelos akuntsú, até as cabeceiras do rio Tanaru (Aragon e Algayer 2020). Vincent Carelli,¹² em um trecho do documentário por ele produzido,¹³ explica que a firma que demarcou Corumbiara já havia encontrado índios na década de 1970 e que, desde então, vinha ocorrendo uma série de omissões e de atos brutais contra os povos indígenas (ver também Valadão 1995a). Algayer, em depoimento sobre esse período, também enfatiza o genocídio na região e a falta de uma investigação que apontasse um culpado (Algayer 2015: 374). Ressaltamos que a região do Corumbiara também está associada a histórias de massacres, seja de povos indígenas, dos quais muitos foram silenciados, seja de não indígenas, como o emblemático caso conhecido por “Massacre de Corumbiara” ocorrido na fazenda Santa Elina em 1995 contra colonos que reivindicavam a implantação de reforma agrária na região (Peres 2015).

Em 1996, logo após o contato oficial da equipe do órgão indigenista com os kanoé e akuntsú, a área de habitação dos dois povos foi interdita; a partir daí, foram anos de esforços para a demarcação da TI. Em 1997 e 1999, quando a área ainda estava em situação de interdição, ocorreram invasões ilegais de madeireiros.¹⁴ Em 2006, Decreto s/n de 19/04/2006 (Brasil 2006), a TI (Terra Indígena) foi demarcada com área de 26 mil hectares. Conforme estudos de Alex Santos e Maria Lúcia Gomide (2015), ao analisar o entorno de 21 TI no estado de Rondônia, apontam que a do rio Omerê é a mais antropizada, destacando que, além da monocultura, há outros sérios impactos socioambientais no entorno da TI, como pastagens para a criação de gado, rodovia municipal e barragens para a produção de energia elétrica.

Em suma, as invasões dos territórios habitados pelos akuntsú e pelos kanoé do Omerê são marcas na história indígena dos povos amazônicos. Compelidos a viver em territórios transformados e planejados pelo “branco”, foram forçados a fazer distintas “escolhas” ao longo de suas histórias. Os akuntsú e os kanoé do Omerê, tentando se afastar das rotas de expansão dos não indígenas, se isolaram. Com o tempo, passaram a conviver uns com os outros e, para sobreviver, na década de 1990, aceitaram o contato da Funai. Hoje esses povos de recente contato são os resultados do contínuo processo de genocídio dos povos indígenas na Amazônia brasileira, que marca o passado, mas também as histórias do presente.

12 Cineasta e indigenista que esteve junto à equipe da Funai durante o contato oficial dos grupos do Omerê.

13 Vincent Carelli, 2009, *Corumbiara*. Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=ONNK-DTfVqcc> > (última consulta em junho de 2021).

14 Dados históricos extraídos de Algayer e Lenin (2007).

PUGAPIA, AIGA E BABAWRO

A relação entre as três mulheres é de parentesco: mãe, Pugapia, e suas filhas, Aiga e Babawro. Pugapia, com a redução do grupo, casou-se com Konibú (tio materno) quando ainda moravam no seu território tradicional. Nessa época, teve dois filhos: um menino, Kyptxiri, e uma menina, Aiga. Antes do refúgio no Omerê, seu filho, ainda pequeno, foi morto durante a invasão do território nas proximidades do rio Trincheira. Já às margens da cabeceira do Omerê, nasceu sua filha mais nova, Babawro. Aiga, por sua vez, explica que teve duas filhas, Babakop e outra que morreu logo após o nascimento – um tempo depois do contato com a Funai. Babakop faleceu ainda menina, em 1999, quando uma árvore caiu sobre a maloca onde dormiam, matando-a e fraturando uma das pernas de Konibú. Já Babawro não teve filhos. Durante o parto, realizado de cócoras, uma mulher fica encarregada de ajudar a “puxar” a criança e a outra corta o cordão umbilical. A que “puxa” o bebê torna-se a segunda mãe, caso da Aiga em relação à Babawro.

Os akuntsú possuem a experiência da troca de nomes ao longo da vida, ligada a fatores marcantes para o grupo ou para a trajetória individual. Em uma de suas narrativas, Konibú explicou que antes se chamava K^watin “cobra”, ou K^watinatfo, “cascavel”. Deixa claro que se anteriormente ele chorou, hoje já não chora, pois não é mais o mesmo:

“(1) aramîra nom aramîra aparapia dow [...] K^watin ihîihî onê nom.
 ‘Mulher não, mulher, branco matou [...] K^watin chorou, eu não’ ”
 [Aragon 2014: 317]

Sobre a sua experiência em ser pajé, Konibú explica que foi picado por cobra e sobreviveu, ressaltando: *on k^watinatfo on k^wamoa* “eu [sou] K^watinatfo [e sou] pajé”. As explicações de Konibú¹⁵ ajudam na compreensão das dinâmicas internas do grupo e das mudanças pelas quais as pessoas vão se constituindo ao longo da existência.

Com as mulheres akuntsú, a troca de nomes próprios também acontece ao longo da vida. A integrante mais velha, Ururu, falecida em 2009, quando mais nova chamava-se Batfe (significando “jatobá”). Após o nascimento da sua filha, a qual nomeou de Batfe, passou a se chamar Enotejpia e depois Ururu (algodão) – interessante ressaltar que ela era quem fiava e preparava o algodão usado pelos membros do grupo (embora as outras também compartilhem o saber-fazer). Pugapia, após o contato, passou a ser conhecida por Aramira (mulher). Meses depois do contato, com a ajuda de intérpretes Sakurabiat, a equipe da Funai compreendeu que se chamava Nōtopia (Valadão 1996a).

15 Nos primeiros meses do contato era chamado de Ba’ba pela equipe da Funai.

Quando uma das autoras a conheceu, já se chamava Pugapia ([como] tracajá), e, assim, se apresenta até hoje. Aiga (casulo), no contato se apresentava como Ikyã (Valadão 1996a),¹⁶ depois como Nanoj e Tjaruj – nome também da irmã de Konibú que foi morta por pistoleiros quando moravam na região da fazenda Yvypitã. Por fim, Babawro por Babakyp, quando criança, e depois por Enotej (nome próprio) ou Kani (criança), na língua kanoé.

As histórias de Pugapia remetem a um tempo em que ainda havia um número muito maior de parentes. Relembra a época em que era moça, falam de seus avós e de outros membros do grupo. Ao questionar as outras duas mulheres, Aiga e Babawro, sobre tempos remotos, logo dizem que quem sabe é Pugapia. Elas sabem do que viram – o que ouviram é secundário. Aiga lembra apenas dos parentes que viveram entre os rios Caubá e Trincheira:

“(2) itfoa, Batfe, Pupak ajtjĩ, itaip, itaip, nako, ã, ã Pajnimã, Batfe, itaip ãka piro ino, ino ikemki.

[eu] a vi, Batfe, esposa de Pupak, [tinha] dois filhos, [era] homem, aquele, aquele [era] Pajnimã, filho dela, da Batfe, assim, tinha outro [mostrando o tamanho da barriga – estava grávida], o outro era de peito [ainda mamava].’ ” (Aragon 2019, notas de campo)

Há um sistema de diálogo entre os akuntsú. Ao narrar uma história envolvendo mais de um participante, há sempre uma voz central, descrevendo o evento, e vozes secundárias, adicionando conteúdo para o falante central de forma esporádica. É desta forma que as mulheres relatam o passado distante: a voz principal é a de Pugapia e, por vezes, Aiga acrescenta certos fatos. Na época em que os homens, Konibú e Pupák, eram vivos, no final do dia, Pupák, que morava em outra maloca, ia até o pátio da maloca de Konibú para conversar sobre o dia seguinte. Nessa esfera, dialogavam sobre o que caçar, quais frutos já estavam caindo para preparar a tocaia, o que era preciso pegar nas roças mais afastadas, entre outros assuntos que envolviam a cotidianidade do grupo. As mulheres também participavam.

Em 2004, quando moravam mais afastados da Base de Proteção Etnoambiental da TI Rio Omerê, as malocas tendiam a circundar o pátio da aldeia. Na maloca de Konibú, situada na entrada da aldeia, residiam Konibú, Pugapia, Aiga e Babawro. Na frente, um pouco mais afastado do pátio, moravam Pupák e sua mãe Ururu¹⁷ – em uma mesma maloca. Todos mantinham relações de reciprocidade e de afinidade: os homens caçavam, as partes eram divididas, e as comidas preparadas pelas mulheres eram compartilhadas.

16 Ressaltamos que os nomes Nôtopia e Ikyã não foram confirmados pelas mulheres akuntsú.

17 Após perdas populacionais, eles se reestruturaram socialmente. Pupák passou a morar com sua tia materna Ururu, chamando-a de mãe.

Os alimentos consumidos pelas akuntsú são oriundos da coleta de frutos, do preparo da palmeira para a produção do gongo,¹⁸ da caça, da pesca e também da plantação de roçados. As coletas são feitas pelas mulheres, entretanto, quando os homens do grupo percorriam seus caminhos de caçada e encontravam frutos, também coletavam e levavam para a aldeia. Atualmente, após a morte de Konibú e de Pupák, as mulheres têm se reorganizado; a estrutura social se ajustou com as perdas dos homens. Quem caça, tendo em vista que essa era uma atividade experienciada pelos homens do grupo?¹⁹ As mulheres akuntsú passaram a receber caça de homens kanoé e de indígenas tuparí, makurap, djeoromitxi (jabuti) e outros que prestam serviço para a Funai dentro da TI. Já os peixes, elas mesmas pescam ou recebem dos servidores²⁰ que também auxiliam na preparação do terreno para a roça anual.

Com relação ao roçado, todos os akuntsú participavam de alguma etapa. As mulheres têm o papel de limpar o terreno²¹ e realizar o plantio – com exceção do milho, que é, preferencialmente, plantado pelos homens.²² Para a pescaria, os akuntsú utilizavam o timbó e, na época da seca, as mulheres faziam pequenas represas em igarapés, jogando com uma cabaça o peixe de dentro da água para a margem, enquanto outra pessoa do grupo tinha a função de recolhê-los (Aragon 2008). A pesca com o timbó não é mais uma prática regular. Com o contato, passaram a pescar com linha e anzol – tendo como isca gongos ou pedaços de peixes menores.

Durante anos intensos de fuga, os akuntsú perderam alguns cultivos importantes. Ao longo do contato oficial, algumas plantas passaram a ser reintroduzidas pela equipe da Funai, como *ak^watse* (cará roxo – variedade); *ak^wamã* (cará grande – variedade); *atiti kop* (milho vermelho – variedade); *atiti perek* (milho amarelo – variedade); *arak^wi* (amendoim); algumas espécies de banana, como *apara pik* (banana-figo – variedade); *iriraj* (patauá); *ororo* (algodão); *pitoa* (fumo); e *kikap* (urucum). Nos primeiros meses de contato, foram levados amendoim e sementes de urucum, os quais “foram muito bem recebidos e provocaram um desabafo de Ba’ba sobre a perda do algodão, amendoim vermelho, urucum e um tipo de pimenta” (Valadão 1995b: 4).

18 Larva de coleóptero.

19 A caça é uma função masculina, embora as mulheres tenham arcos e flechas.

20 Os peixes, muitas vezes, são provenientes dos tanques de criação, resultantes do projeto de piscicultura da TI Rio Omerê que vem há anos suprindo a alimentação dos povos kanoé e akuntsú, principalmente na época da seca. Os tanques têm sido essenciais após as inúmeras intervenções no entorno da TI, as quais vêm comprometendo a qualidade da água dos rios e, logo, a quantidade e qualidade dos peixes.

21 Apenas Aiga participava das derrubadas dos troncos mais grossos, sempre acompanhada por Konibú.

22 Aiga também já plantou o milho, porém acompanhada de seu *pero* (maracanã-guaçu) e de Konibú.

Outras alterações na dieta pós-contato referem-se aos cultivares que foram reintroduzidos ou que já tinham, mas, com o tempo, deixaram de consumir como, por exemplo, *kobo* (fava) – os pés que tinham nas aldeias mais antigas foram abandonados; *atiti pik* (milho preto); *komata* (feijão); e outros, como *kaga* (taioba), diminuíram bastante o consumo. Quanto às plantas de uso não alimentício, atualmente as mulheres ainda plantam algodão e fumo.²³

Essas informações alimentares são relevantes para evidenciar as minúcias dos impactos da ocupação territorial por não indígenas sobre as vidas indígenas e, principalmente, sobre suas experiências de habitar os lugares. No caso das akuntsú, citamos, por exemplo, o patauí que deixaram de consumir, justamente pela pressão territorial – o patuazal estava no interior de uma área já ocupada pelos não indígenas. Desta forma, como destacaram Cangussu, Shiratori e Furquim (2021), a paisagem e as espécies encontradas ao longo do território revelam os traços humanos assinalados na vegetação, marcando a relação dos indígenas com a diversidade florestal. Entretanto, a colonialidade do poder (Mignolo 2003), impetuosa em silenciar as experiências indígenas e seus complexos conhecimentos da floresta, logo tratou de encobrir essas relações que constituem os indígenas na relação com o ambiente, com o território em que vivem, e de onde nutrem seus corpos a partir das plantas presentes nesses lugares. Muitos povos, como os akuntsú, deixaram de praticar hábitos alimentares, bem como confecções de materialidades por não conseguirem acessar as áreas de produção de matérias-primas após a presença não indígena.

As relações entre as mulheres akuntsú e os animais são permeadas por tabus alimentares. Seguem alguns exemplos dos animais e a dinâmica de ingestão interna do grupo: (a) animais que ninguém come: *pera* (arara-vermelha), *tfadi* (tatu-galinha), *ek^wajak^win* (capivara), e *poga kop* (jabuti vermelho do campo); (b) animais que apenas as mulheres não comem: *bawrape* (tabatinga – o peixe é selecionado de acordo com o formato da cabeça) –, *boj* (boi – os homens evitam), e *ipek* (pato). Essas dinâmicas estão relacionadas com a integridade física do indivíduo, estabelecidas nas construções socioculturais. Jaqueline Ferreira (1994: 104) destaca que “as representações que os indivíduos possuem a respeito de doença estão diretamente relacionadas com os usos sociais do corpo em seu estado normal [...] que a percepção do estado de doença quase sempre se traduz em sintomas”. Por exemplo, para as mulheres akuntsú, se sentirem dor de garganta dias depois do consumo de um desses animais listados, a dor é direcionada à ingestão do alimento.

Ao cheirar rapé, Konibú explica que é durante a inalação que ele se comunica com os não humanos – como é o caso da grande serpente Kojõpo, visível

23 Utilizam também os industrializados. O plantio do fumo era uma preferência de Konibú que constantemente preparava rapé com as folhas colhidas da roça (mantinha sempre, no mínimo, dois locais diferenciados de cultivo).

nos dias de arco-íris. Para os akuntsú, os propósitos da pajelança envolvem, dentre outros aspectos, a cura²⁴ de corpos. Após a pajelança, o lugar da dor que antes era quente – ruim, segundo explicam – passa a ficar frio.²⁵ A pajelança afasta os não humanos que possam agenciar relações conflituosas com os humanos, protegendo, por exemplo, a pessoa de um encontro com uma onça ou com uma cobra venenosa. Fazem a pajelança na caça e em alimentos que podem trazer impactos negativos para o corpo.

Enfatizamos ainda que a não ingestão de determinados animais integra-se em histórias que envolvem relações entre humanos e não humanos nas cosmologias indígenas. Para os akuntsú, a arara-vermelha – que ninguém come – está marcada na história de Pera, um pajé que se tornou arara-vermelha. Essa história está simbolizada nas vestimentas dos akuntsú: os *niam* (braceletes e tornozeleiras vermelhas) que representam as asas e o rabo dessa arara. Os makurap²⁶ possuem, historicamente, um tabu alimentar em relação à ave inhambu-preto. Esse tabu relaciona-se com a história da castanheira e de uma trama que se desenrola a partir de um conflito no qual, no fim, ocorre a transformação de um homem em um inhambu-preto. Segundo explicou a anciã Juraci Menkaika Makurap, a ingestão do pássaro pode acarretar dores pelo corpo. Assim, “[...] O inhambu preto não é uma classificação estática de animal, ele está se constituindo a partir das relações com os humanos” (Mezacasa 2021: 56). Portanto, entre os makurap, pode ocorrer, assim como entre os akuntsú, a contração de impactos nos corpos por uma provocação externa.

SABER-FAZER E RELAÇÕES SOCIAIS

A chicha, bebida fermentada, é uma prática manipulada apenas pelas mulheres akuntsú. Além de alimento, a chicha também é uma bebida e o seu saber-fazer se relaciona à saúde genital do homem: aquela que não sabe fazer a chicha, deixará o pênis do marido doente. Observe as explicações das mulheres sobre o preparo:

“(3) on ijõmaj tumtum ka, ko, ko. itfãw ma otse itfãw, itfãw kia ma. iki a, iki kij, iki-iki jõ ka. ki, iki jõmaj kap jõmaj ka ma tšipap. jõ en ijõmaj ka ma. tšipap jõmaj imara. tiero momok^wa. en omepiret nom tiero mok^warom. on itfãwtfãw ãka ãka. itfãwtfãw ãka. nom ok^wiro êẽh nom, ka, ma.

‘Eu amasso isso, eu piló, eu como isso muitas vezes. Eu mastigo, eu guardo (a fruta mastigada dentro da panela), eu mastigo, nós mastigamos e

24 Vale ressaltar que a ingestão do mel está também associada à cura – ingerem misturado com água e pode ser usado nos rituais de pajelança.

25 Antigamente Konibú e Txiramãnty Kanoé cheiravam rapé e, quando entravam em transe, corriam em volta do pátio, como pássaros (Valadão 1995b).

26 Falantes de língua pertencente também à família linguística tuparí.

guardamos. Tem água, (então) eu pego água, bastante água vai bem aqui. O líquido, amassa o líquido e derrama, a avó. Você amassa e derrama isso aqui. A avó amassa e derrama, assim como de costume. Ela faz a chicha repetidas vezes. Você, minha filha, não faz chicha. Eu mastigo isso muitas vezes, assim, assim. Eu mastigo muitas vezes, assim. E eu não vomito, não vomito, como e guardo.’” (Aragon 2014: 314-315)

Antes de começarem o preparo da mastigação, as mulheres limpam os dentes e a língua com uma folha conhecida por *tjôgo tep*. A chicha é de extrema importância cultural, podendo ser produzida com tubérculos, como a mandioca, o milho e o cará, ou com determinados frutos, como a pupunha. Pode ser servida como uma forma de agradecimento/pagamento ao caçador ou para aqueles que auxiliaram no roçado, como também pode ser usada na integração/construção social²⁷. Desde o contato, os akuntsú não possuem o hábito de beber a chicha muito azeda. A chichada é parte fundamental das festas²⁸ de muitos povos tupi, descritas nos estudos realizados ao longo do século XX, tal como no trabalho de Franz Caspar (1958). Atualmente, a anciã Pugapia não ajuda tanto a preparar a chicha como antigamente. Essa função cabe às suas duas filhas. Aquela que tem a responsabilidade maior no preparo²⁹ é quem irá servir primeiramente os homens e depois as mulheres que quiserem tomar.

As mulheres akuntsú ainda se destacam nas habilidades de construção de materialidades, como maricos – bolsas feitas tradicionalmente da fibra do tucum (*Astrocaryum* sp.) –, adornos corporais e panelas de barro, cuja confecção é um saber-fazer feminino dentro do grupo. Quanto à cultura material, no interior do grupo akuntsú, Aragon e Tavares (2019) apontam que os objetos akuntsú refletem as experiências de toda uma tradição, desde a coleta da matéria-prima até a sua produção final, como é o caso dos maricos – contemporaneamente também são feitos de barbante de algodão industrializado, levados para as mulheres akuntsú. Os maricos são usados tanto pelos homens como pelas mulheres para carregar o que for necessário. A alça é colocada na testa e os homens podem usá-la tanto na testa quanto nos ombros, deixando o peso cair nas costas. Quando ficam velhos, não são descartados. Utilizam esses cestos para guardar restos de carne/peixe, podendo ir ao moquém, se for preciso,

27 A conexão da chicha com o universo dos povos tuparí, mais especificamente dos Wajuru, é discutida por Nicole Soares-Pinto (2009).

28 Nos momentos de festejo dos akuntsú (que envolve dançar até o nascer do Sol em tempos de Lua nova, de preferência), quando ainda residiam afastados da Base da Funai, eles não saborearam a chicha. Os akuntsú dançaram e cantaram a noite inteira sem comer e beber nada. Porém, contam que antigamente as festas eram regidas por muita música e chicha, as quais eram armazenadas em cabaças grandes. As mulheres costumavam dançar com essas cabaças em cima dos ombros.

29 Como observar o cozimento, coar e inserir a medida exata de água – todas as mulheres podem cooperar em todas as etapas do processo, ajudando uma a outra.

para aquecer o que está dentro da bolsa. Além disso, já foi observado maricos velhos sendo usados como peneiras ou para enrolar objetos cortantes antes de guardá-los. O marico é um objeto bastante difundido na região e utilizado por diferentes povos localizados nas proximidades do Vale do Guaporé, o que levou Maldí (1991) a intitular essa área de Complexo Cultural do Marico. A confecção do marico entre as mulheres makurap, por exemplo, indica uma relação profunda com as plantas, neste caso o tucum, que envolve humanos e não humanos, bem como um delicado conhecimento territorial (Mezacasa 2018).³⁰

Os adornos corporais, por sua vez, também são tecidos apenas pelas mulheres akuntsú. Entre as materialidades estão braceletes e tornozeliras confeccionadas com algodão ou barbante de algodão industrializado. Os adornos são usados por todos, inclusive crianças. Em imagens captadas pela Funai na época do contato, as duas crianças do grupo eram vistas com esses adornos corporais. Além dos adornos e maricos, outra experiência de saber-fazer que envolve as práticas das mulheres akuntsú é a produção da cerâmica. A desterritorialização violenta pela qual passaram desencadeou movimentos abruptos na experiência do grupo e fez com que os lugares antigos de coleta do barro bom para a confecção das panelas fossem abandonados, restando poucos dentro do território demarcado. Ururu era quem mais tinha panelas de barro e quem ensinava a prática às jovens do grupo. Quando morreu, seguiram o ritual de queima e de destruição dos pertences da falecida, entre eles as suas panelas de barro. Silva (2000), ao estudar a produção de cerâmica entre as mulheres Asuriní (tupi, tupi-guarani), também observou o descarte das panelas após a morte da dona. Segundo ela, por haver uma relação entre a ceramista e suas vasilhas, quebrar e jogar fora as panelas de barro após a morte da dona é uma forma de “ninguém ficar lembrando, ter saudade” (Silva 2000: 93).

As mulheres assumem o cuidar dos animais de estimação que vivem na maloca e usam o termo de parentesco *mepit* (filho(a).de.mulher) para se referirem aos seus animais (Aragon 2008, 2014). Essa relação parental entre humanos e animais é observada entre muitos povos da Amazônia, como, por exemplo, entre os karitiana (tupi, arikém) que habitam a região próxima do alto rio Madeira, no estado de Rondônia. Para eles, como identificou Felipe Vander Velden (2010), a criação de animais é “um processo continuado de produção de parentesco e socialidade a partir da convivência, da proximidade física e da partilha de alimentos, cuidados e companheirismo” (Vander Velden 2010: 262).

Para compreender o sistema linguístico dos nomes em akuntsú e, logo, o uso do termo de parentesco para designar os animais de criação, algumas expli-

30 A proposta de compreender a cadeia operatória da confecção do marico poderá ajudar na compreensão dos processos históricos e linguísticos que envolvem redes antigas entre os povos na região do médio e baixo Guaporé.

cações são necessárias. Há em akuntsú uma divisão com relação aos nomes: (a) comumente possuídos e, portanto, determinados por pronomes genitivos (possessivos), como, por exemplo, as partes do corpo humano: *opi* (meu pé); *epi* (teu pé); e (b) aqueles que não são comumente possuídos, como nomes referentes à flora, à fauna e aos fenômenos da natureza: *kip* (árvore), e não *okip* (minha árvore). Ressaltamos que essas relações podem apresentar exceções a depender de situações pragmáticas específicas. Por exemplo, quando o algodão plantado é coletado para fazer um artefato, ele passa a ter “dono/possuidor”, logo pode-se dizer: *otfê ororo* (nosso algodão).

Nessa relação também se encaixam os animais de estimação que, ao serem possuídos, requerem um termo intermediário na construção de posse, como “meu animal de criação maracanã-guaçu” e não “meu maracanã-guaçu”. Isto é, na língua akuntsú *opero* “meu maracanã-guaçu” não é a estrutura aceitável, já que deveria vir acompanhado de um termo intermediário entre o pronome genitivo de primeira pessoa do singular *o* = “meu/minha” e o nome *pero* “maracanã-guaçu”. Além do termo de parentesco *mepit* para intermediar essa construção, a palavra *potfek* (pertence/objeto pessoal) também é usada na intermediação de posse de alguns animais de criação.

O número de animais varia dependendo da espécie e da época do ano. Os periquitos sempre foram mais numerosos. Os que não são chamados de filhos, são referidos como *potfek: piwi opotfek* (meu pertence/objeto bico-de-brasa). Há, assim, duas formas para se referirem aos animais de criação e essa distinção entre os que são *mepit* e os que são *potfek* ocorre devido ao tipo de relação construída com eles. Os considerados *potfek*, dentre os animais que criam atualmente na maloca, são *piwi* (bico-de-brasa), *mākita kop* (quatipuru), *kopiba* (maritaca), *tfodi* (periquito (esp.)). Os *mepit* são *kʷako* (jacu), *pero* (maracanã-guaçu), *pānima* (araçari (esp.)), *arotabo* (jacamin (esp.)).

As mulheres akuntsú estabelecem uma relação de afeto com seus animais de criação (os pássaros são a preferência delas) dentro de um contexto em que não se tem mais crianças e nem perspectivas de tê-las. Tavares (2020: 104), tecendo um diálogo com Fausto (2008) nas interações entre humanos e não humanos, aponta que “as relações de ‘dono’ ou ‘mestre’ que as mulheres akuntsú estabelecem com seus maracanãs estão dentro daquilo que Fausto (2008) caracteriza como ‘maestria’”.

Os animais de criação também estão presentes nas atividades de coleta na mata que pode durar o dia inteiro.³¹ As mulheres carregam grande parte dos seus animais dentro de maricos, parando durante a caminhada para

31 Alguns dos animais são levados em seus ombros, como no caso dos jacus, sobre um pedaço de pau, na cabeça ou sobre o marico, como é o caso dos maracanãs. Explicam que é necessário levar alguns desses animais quando saem para a mata, já que eles avisam sobre a proximidade de algum perigo (cobra ou onça, por exemplo).

alimentá-los.³² Quando estão dentro de suas malocas, deixam os animais soltos ou dentro de pequenos cestos ou tocos confeccionados/cortados por elas – não é comum ficarem soltos no pátio. Certa vez, Ururu criava um mutum que foi pego ainda filhote, ele, sim, ficava solto. Estava sempre ao lado dela, quando ia à roça, pegar água no igarapé ou quando ia à mata. À noite dormia no alto da árvore ao lado da maloca. Um dia, quando uma das autoras chegou à aldeia, não encontrou mais o mutum. Ao perguntar por ele, Ururu disse, sem se lamentar: *ameko ika* (a onça o comeu).³³ Observamos que não é costume matar e comer seus animais, embora exceções ocorram. Nesses casos, a justificativa deste tipo de morte é direcionada à onça³⁴ – entre os karitiana “[...] matar e comer esses seres parece pouco comum, e mesmo quando acontece sujeita-se a um certo desconforto” (Vander Velden 2010: 268).

Quando um dos seus *mepit/potʼék* morre, elas relatam o episódio para todos os visitantes como uma forma de exteriorizar o pesar pela perda. Enterram seus xerimbabos fora da maloca e, sobre o túmulo, colocam uma pedra ou mais pedras grandes. Podem também enterrá-los embaixo do moquéem localizado na área externa da maloca, sob as cinzas (aliás, para elas, esse é o local ideal) como foi o caso, por exemplo, do *mākita kop* (quatipuru), um dos seus *potʼék*. Quando Ururu faleceu, Pupák matou o único xerimbabo que sobreviveu.³⁵ Ele contou que o enterrou junto com sua mãe dentro da maloca.

PALAVRAS FINAIS

Ao longo do artigo, a partir de olhares interdisciplinares, buscou-se compreender processos históricos, mas também contemporâneos que envolveram e envolvem o grupo akuntsú. Atualmente, as mulheres Pugapia, Aiga e Babawro são a materialização, por meio de suas trajetórias de vida, da violência do Estado e dos impactos das frentes expansionistas, como também são singulares nos ensinamentos e conhecimentos de todo um grupo que segue resignificando sua existência. O Estado, desde o início do século XX, concedia as terras

32 Ultimamente, Pugapia, que é *baba* (mulher velha), não costuma mais andar no mato. Fica na maloca tomando conta de todos os xerimbabos.

33 Neste mesmo dia, tinha um mutum cozinhando no moquéem.

34 Aqui cabe uma ressalva com relação à onça. O que foi descrito por Clastres (1995: 145) para os Guayaki parece adequar-se aos akuntsú quando pensamos na onça como “a metáfora da desordem”. Para os akuntsú, o que é ruim ou pode causar a “desordem” está associado à onça. Exemplos: a morte do animal de criação é associada à onça, quando morre alguém e os parentes não mudam para um novo local, as pessoas estão sujeitas a serem perseguidas/caçadas pela onça. E assim também ocorre em situações como: se alguém demora para voltar da mata é porque a onça matou; se não sabe caçar e vai para o mato *ameko emia* (a onça te caça).

35 Quando Ururu foi internada no hospital, pouco antes de sua morte, os seus animais morreram por falta de cuidado. Quando voltou, havia apenas dois, um morreu logo em seguida e o outro foi morto por Pupák após a morte da “dona”.

tradicionais delas à exploração gomífera, sem políticas efetivas para a proteção dos povos que já estavam presentes na região. Foi esse mesmo Estado que, nas décadas de 1970 e 1980, distribuía e transformava as terras habitadas pelos akuntsú e kanoé do Omerê em propriedades privadas, período em que se consolidou a pressão ambiental contra esses povos na “década da destruição” em 1980.

A imposição da ideia de vazio demográfico buscava, ainda nas décadas de 1970 e 1980, instituir o não viver, a não existência, a imposição de um silenciamento no interior da floresta amazônica. É uma história contemporânea, entretanto, não menos impactante do que as histórias que permeiam o início da colonização da América com um percurso temporal de mais de 500 anos. As mulheres akuntsú marcam esforços de resistência (Achinte 2007), de fugas dos ataques não indígenas e dos contatos. Existir já constitui um ato em si de estratégias de resistência.

As mulheres akuntsú constituem-se enquanto fios de uma história antiga, muito anterior à presença não indígena. Trazem nos seus conhecimentos as marcas de uma relação profunda com o território habitado, como vimos ao longo deste trabalho. Não foi sem sentido que, logo no início, procuramos aproximar os conhecimentos que marcaram a primeira marcha das mulheres indígenas “Território: Nosso Corpo, Nosso Espírito” às experiências de Puga-pia, Aiga e Babawro no interior da TI Rio Omerê. Esperamos que as reflexões que construímos neste artigo possibilitem também materializar, a partir de uma experiência específica de um povo de recente contato, a centralidade do território e da territorialidade enquanto elemento fundador dos povos indígenas. Desta forma, não poderíamos deixar de destacar aqui o que a antropóloga e a indigenista Clarisse Jabur (2021) concluiu ao tecer reflexões sobre os desafios de populações indígenas de recente contato:

“En el contexto social, político, económico y epidemiológico actual, el mayor desafío para el PIRC es literalmente sobrevivir. Sus tierras son invadidas, degradadas, deforestadas o quemadas [...] Otro gran desafío estructural para garantizar los derechos de los pueblos indígenas en general, pero especialmente de los pueblos de reciente contacto, es superar el desconocimiento que la sociedad brasileña y el propio Estado tienen sobre el tema (Jabur, 2016) [...] La política para PIRC está ‘a mitad de camino’ y tiene un largo trecho por recorrer para consolidarse” (Jabur 2021: 435-436).

Logo, enquanto pesquisadoras, procuramos fortalecer as políticas públicas indigenistas para a proteção de povos indígenas de recente contato com um conjunto de práticas para que os territórios demarcados continuem protegidos, buscando mitigar os desafios, tal como Jabur (2021) destacou. Pois, como

nos ensinam as mulheres akuntsú, nas suas narrativas entrelaçadas às práticas culturais e sociais, o território é algo central para as suas existências, onde os corpos e espíritos são construídos e fortalecidos, assim como também nos ensinam as mulheres indígenas em marcha em Brasília.

Sobre o futuro das mulheres akuntsú não podemos traçar elucidações. O que sabemos é que as histórias indígenas, ao longo das últimas décadas, têm demonstrado dinamismos e estratégias que seguem suas próprias trajetórias. O *continuum* desses fios de histórias será tra(n)çado por elas.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV, 2019, *Marcha das Mulheres Indígenas: “Território: Nosso Corpo, Nosso Espírito”*. Disponível em < <https://fagtar.org/palavrasescritas/marchamulheresindigenas/> > (última consulta em setembro de 2023).
- ACHINTE, Adolfo A., 2007, *Prácticas Creativas de Re-existencia: Más Allá del Arte... El Mundo de lo Sensible*. Buenos Aires: Del Signo.
- ALGAYER, Altair [relato], 2015, “Altair Algayer”, in Felipe Milanez (org.), *Memórias Sertanistas: Cem Anos de Indigenismo no Brasil*. São Paulo: Edições Sesc.
- ALGAYER, Altair, e Leonardo LENIN, 2007, *Resumo Histórico da Criação da Terra Indígena Rio Omerê*. Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé. Coordenação Geral de Índios Isolados. Funai, ms.
- ARAGON, Carolina C., 2008, *Fonologia e Aspectos Morfológicos e Sintáticos da Língua Akuntsú*. Brasília: Universidade de Brasília, dissertação de mestrado.
- ARAGON, Carolina C., 2014, *A Grammar of Akuntsú, A Tupián Language*. Manoa: Universidade do Hawai’i, tese de doutorado.
- ARAGON, Carolina C., e Altair ALGAYER, 2020, “A história contada pelos Akuntsú: ocupação territorial e perdas populacionais”, *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 12 (1): 223-234.
- ARAGON, Carolina C., e Luciana K. TAVARES, 2019, *Aspectos da Cultura Material do Povo Akuntsú*. Brasília: Universidade de Brasília. Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina (CIPIAL), 2 (7): 1-16.
- BACELAR, Laércio, 2004, *Gramática da Língua Kanoê*. Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen, tese de doutorado.
- BALÉE, William, 2000, “Antiquity of traditional ethnobiological knowledge in Amazonia: the Tupí-Guaraní family and time”, *Ethnohistory*, 47 (2): 399-422.
- BALÉE, William, 2022, *Inside Cultures: An Introduction to Cultural Anthropology*. Londres: Routledge (3.ª edição).
- BRASIL, 2006, *Decreto s/n, de 18 de abril de 2006: Homologa a Demarcação da TI Rio Omerê*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/dnn/dnn10825.htm (última consulta setembro 2023).

- CANGUSSU, Daniel, Karen SHIRATORI, e Laura FURQUIM, 2021, “Notas botânicas sobre isolamento e contato: plantas e vestígios de Hi-merimã (rio Purus / Amazônia brasileira)”. *Anthropologica* [online], 39 (47): 339-376.
- CASPAR, Franz, 1958, *Tupari: Entre os Índios, nas Florestas Brasileiras*. São Paulo: Edições Melhoramentos.
- CAVALCANTE, Thiago L.V., 2011, “Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa”, *História*, 30 (1), jan./jun.: 349-371.
- CLASTRES, Pierre, 1995, *Crônica dos Índios Guayaki: O que Sabem os Aché, Caçadores Nômades do Paraguai*. São Paulo: Editora 34.
- DURANTI, Alessandro, 2000, *Antropología Lingüística*. Madrid: Ediciones AKAL.
- FAUSTO, Carlos, 2008, “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”, *Mana*, 14: 329-366.
- FAUSTO, Carlos, e Michael HECKENBERGER, 2007, “Indigenous History and the History of the Indians”, in Carlos Fausto e Michael Heckenberger (orgs.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- FERREIRA, Aluizio P., 1930, *Exploração e Reconhecimento dos Rios Corumbiara, Tanarú e Apidiá. Junho de 1930*. Porto Velho, RO: Centro de Documentação Histórica, Museu Palácio da Memória Rondoniense.
- FERREIRA, Jaqueline, 1994, “O corpo sógnico”, in Paulo C. Alves e Maria C.S. Minayo (orgs.), *Saúde e Doença: Um Olhar Antropológico*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 101-112.
- FOLEY, William A., 1997, *Anthropological Linguistics: An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- FUNAI, 2021, “Povos indígenas de recente contato”. Disponível em < <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/povos-indigenas/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato-2/povos-de-recente-contato-1> > (última consulta em setembro de 2023).
- GOW, Peter, 2018, “‘Who are these wild Indians’: on the foreign policies of some voluntarily isolated peoples in Amazonia”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 16 (1): 6-20.
- JABUR, Clarisse, 2021, “Una política ‘a medio camino’: reflexiones sobre la política para pueblos indígenas de contacto reciente en Brasil”, *Anthropologica*, 39 (47): 413-445.
- KEPPI, Jandira, e Nienke PRUIKSMA (orgs.), 2018, *Nossas Vidas: Histórias de Mulheres Karo Arara / Iba’kât kanã: ma’pâyrap at kanã xet to’*. São Leopoldo: Oikos.
- MALDI, Denise, 1991, “O complexo cultural do marico: sociedades indígenas dos rios Branco, Colorado e Mequens, afluentes do Médio Guaporé”, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, 7 (2): 209-269.
- MEZACASA, Roseline, 2018, “As mulheres makurap e o saber fazer do marico”, *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 10 (1): 23-45.
- MEZACASA, Roseline, 2021, *Por Histórias Indígenas: O Povo Makurap e o Ocupar Seringalista na Amazônia*. Florianópolis, SC: Universidade Federal de Santa Catarina, tese de doutorado.
- MIGNOLO, Walter, 2003, *Historias Locales / Diseños Globales: Colonialidad, Conocimientos Subalternos y Pensamiento Fronterizo*. Madrid: Akal.
- MOTA, Lucio T., 1994, *A guerra dos índios Kaingang: A história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)*. Maringá, PR: EDUEM.
- NETO, João Maurício Gomes, 2019, *Imaginários da Civilização em Rondônia: Vencer o Desconhecido, Domar a Natureza e Construir a Modernidade (Século XX)*. Franca, SP: Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, tese de doutorado.

- OLIVEIRA, Jorge E. de, 2012, “A história indígena no Brasil e em Mato Grosso do Sul”, *Espaço Ameríndio*, 6 (2): 178.
- PERES, João, 2015, *Corumbiara: Caso Enterrado*. São Paulo: Editora Elefante.
- PINTO, Nicole S., 2009, *Do Poder do Sangue e da Chicha: Os Wajuru do Guaporé (Rondônia)*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, dissertação de mestrado.
- SANTOS, Alex M., e Maria Lúcia C. GOMIDE, 2015, “A ocupação no entorno das Terras Indígenas em Rondônia, Brasil”, *Boletim Goiano de Geografia [online]*, 35 (3): 417-436.
- SANTOS, Marcelo dos, 1985, *Relatório Referente a Levantamento Efetuado na Área “Vale do Corumbiara”*. Frente de Contato Guaporé. Departamento de Índios Isolados. Funai, ms.
- SANTOS, Marcelo dos, e Altair ALGAYER, 1995, *Relatório VI/95 – Índios Isolados do Vale do Corumbiara*. Frente de Contato Guaporé. Departamento de Índios Isolados. Funai, ms.
- SANTOS, Marcelo dos, e Altair ALGAYER, 1996, *Relatório Março a Abril*. Frente de Contato Guaporé. Departamento de Índios Isolados. Funai, ms.
- SANTOS-GRANERO, Fernando, 2005, “Writing History into the landscape: Yanesha notions of space and territoriality”, in Alexandre Surralés e Pedro García Hierro (orgs.), *The Land Within: Indigenous Territory and the Perception of Environment*. Copenhaga: IWGIA, 170-98.
- SILVA, Fabíola A., 2000, *As Tecnologias e Seus Significados: Um Estudo da Cerâmica dos Asuriní do Xingu e da Cestaria dos Kayapó-Xikrin sob Uma Perspectiva Etnoarqueológica*. São Paulo: Universidade de São Paulo, tese de doutorado.
- TAVARES, Luciana K., 2020, *Vivendo no “Vazio”: Relações entre os Sobreviventes Kanoê e Akuntú da Terra Indígena Rio Omerê (RO)*. Brasília: Universidade de Brasília, dissertação de mestrado.
- VALADÃO, Virgínia, 1986, *Relatório de Avaliação: Área Indígena Igarapé Omerê*. Fundação Nacional do Índio. ms.
- VALADÃO, Virgínia, 1995a, Índios Isolados do Igarapé Umerê – Outubro de 1995. Relatório Antropológico 1. ms.
- VALADÃO, Virgínia, 1995b, Índios Isolados do Igarapé Umerê – Novembro de 1995. Relatório Antropológico 2. ms.
- VALADÃO, Virgínia, 1996a, *Índios Isolados do Igarapé Umerê – Julho de 1996*. Relatório Antropológico 3. ms.
- VALADÃO, Virgínia, 1996b, “Os índios ilhados do Igarapé Omerê”, in Carlos. A. Ricardo (org.), *Povos Indígenas no Brasil: 1991/1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 545-549.
- VANDER VELDEN, Felipe F., 2010, *Inquietas Companhias: Sobre os Animais de Criação entre os Karitiana*. Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas, tese de doutorado.

Receção da versão original / Original version	2021/10/13
Receção da versão revista / Revised version	2022/07/05
Pré-publicação online / Pre-published online	2022/09/02