

Kawahíwa como uma unidade linguística

Ana Maria Gouveia Cavalcanti Aguilar¹

Resumo

Neste artigo, fundamento uma aproximação do povo Kayabí aos povos Kawahíwa, considerando a expressão Tupí-Kawahíwa (ou Kawahíwa) com referência ao conjunto de povos e línguas indígenas do sub-ramo VI da família linguística Tupí-Guaraní, consoante a classificação de Rodrigues e Cabral (2002, 2012). Faço uso de dados históricos e de dados da literatura etnológica sobre os povos Kawahíwa, os quais, somados aos resultados dos estudos histórico-comparativos sobre a família Tupí-Guaraní, contam importantemente para a inclusão da língua Kayabí naquele agrupamento genético.

Palavras-chave: Kawahíwa. Kayabí. Sub-ramo VI da Família Linguística Tupí-Guaraní. Etnogênese. Identidade cultural.

Abstract

In this article, I base an approximation of the Kayabí people to the Kawahíwa indigenous groups, considering the expression Tupí-Kawahíwa (or Kawahíwa) with reference to the set of indigenous peoples and respective languages of sub-branch VI of the Tupí-Guaraní linguistic family, according to the genetic classification of Rodrigues and Cabral (2002, 2012). I make use of historical data and data from the ethnological literature on the Kawahíwa people, which, together with the results of the historical-comparative studies on the Tupí-Guaraní family, count importantly for the inclusion of the Kayabí language in that genetic sub-group.

Keywords: Kawahíwa. Kayabí. Sub-branch VI of the Linguistic Family Tupí-Guaraní. Ethnogenesis. Cultural Identity.

Introdução

Estudos linguísticos e antropológicos têm considerado como Kawahíwa os povos Parintintin, Tenharim, Diahói, Juma, Karipuna, Jupaú, Apiaká, Amondáwa, Piripkura² e os Kawahíwa “isolados”³, os quais estão distribuídos numa macrorregião cultural de grande diversidade étnica e linguística. Neste artigo, discuto uma aproximação do povo Kayabí a estes povos, considerando a expressão Tupí-Kawahíwa (ou Kawahíwa) com referência ao conjunto de povos e línguas indígenas do sub-ramo VI da família linguística Tupí-Guaraní, consoante a classificação de Rodrigues e Cabral (2002). Faço também uso de

¹ Doutora em Linguística pela Universidade de Brasília (UnB). Professora da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: anaguilar@unir.br

² Os Piripkúra tiveram o primeiro contato em 1984; esse contato se repetiu em 2007.

³ Esses indígenas vivem em situação de isolamento voluntário.

dados históricos sobre os Tupí-Kawahíwa como fundamentos em favor da hipótese do Kayabí ser membro do complexo Kawahíwa, pertencente ao sub-ramo VI da família linguística Tupí-Guaraní, como proposto por Rodrigues e Cabral (2002). Neste sentido enfatizo que há uma relação intrínseca entre história e língua, isto é, o estudo do parentesco das línguas situa-se no ponto de encontro entre linguística e história. Sob esse ponto de vista, a etno-história dos falantes do Tronco Tupí nos mostra a existência de correlação, ou vínculo, entre dados da Linguística Histórica, da Antropologia Social e da Arqueologia sobre a origem e a expansão dos povos da família linguística Tupí-Guaraní em território brasileiro. Tem-se aqui, portanto, uma proposta de estudo interdisciplinar.

Este texto está organizado da seguinte forma: na seção 1 trato dos conceitos “etnogênese” e “identidade cultural” no âmbito dos povos que constituem o complexo Kawahíwa; na seção 2, apresento uma discussão sobre os significados de Kawahíwa - conceito e etnônimos; na seção 3 teço considerações sobre a divisão dos povos Kawahíwa em Meridionais e Setentrionais, proposta por Kracke (2007); na seção 4 apresento uma nota sobre a história dos Kawahíwa, a saber, a origem, a dispersão, a expansão e a localização, consoante Menéndez (1981,1989), como subsídio adicional para a inclusão do Kayabí no sub-ramo VI da família Linguística Tupí-Guaraní e, por fim, na seção 5 faço as considerações finais sobre a inclusão do Kayabí nesse sub-ramo Tupí-Guaraní, tomando por base os estudos histórico-comparativos de Rodrigues e Cabral (2002; 2012).

1. Os Kawahíwa: etnogênese e identidade cultural

O que significa Kawahíwa? Quem são os povos que constituem esse complexo cultural e linguístico? Estas são algumas das questões que discuto nesta seção. Para tanto, destaco quais são os grupos Kawahíwa, segundo a classificação de Kracke (2007), e proponho, de acordo com a classificação de Rodrigues e Cabral (2002, 2012), a atualização do grupo Kawahíwa meridional com a inclusão dos povos Kawahíwa do sul do Pará e do noroeste de Mato Grosso – os Apiaká, os Kayabí e os Piripkura.

Os povos Tupí-Kawahíwa, dentro das condições do conjunto etnolinguístico, estão conectados por sua inter-relação histórica e cultural. Segundo Peggion (2005:4), é possível afirmar “(*com as reservas necessárias*)”, que esses povos conformam a sociedade Kawahíwa, pois há o reconhecimento por parte dos grupos de suas relações em comum.

Nas últimas décadas, tem-se discutido o fato de que alguns grupos reeditam seus critérios de pertencimento e reivindicam a sua identidade étnica, fenômeno chamado na literatura antropológica de “Etnogênese”. O conceito de Etnogênese foi originalmente cunhado para se referir ao processo histórico de configuração de grupos étnicos por causa de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões. Esse conceito foi sendo progressivamente ampliado e mais

recentemente, passou a ser usado também para descrever os processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação (Bartolomé, 2006:39). Nesse sentido, os povos Kawahíwa se auto-reconhecem como membros de uma mesma tradição cultural. Assim, os Tupí-Kawahíwa utilizam diferentes critérios para reafirmar a apropriação e o vínculo de identidade cultural, bem como, para promover o resgate histórico cultural.

Os critérios de reconhecimento do pertencimento étnico podem estar relacionados à adoção, ao intercâmbio, à simbiose de traços culturais, à produção de novas configurações sociais e culturais e, também, ao processo de hibridação (ou “mistura”). Neste caso, ocorre a junção de diferentes matrizes culturais, tendo em vista a constituição da cultura de um agrupamento étnico ser fruto de um sistema dinâmico. Para Tempesta (2009:37), a “mistura” para os Apiaká consiste na combinação de um idioma corporal a modos de vida dispostos simbolicamente num *continuum* espaciocultural”. A autora entende que “mistura” tem a ver com a “concepção claramente transformacional e plástica”, pois nomeia uma “concepção de história calcada no processo social de fabricação de corpos e pessoas”.

Em síntese, a etnogênese no processo de fortalecimento da identidade cultural é parte constitutiva do próprio processo histórico do complexo Kawahíwa. Assim sendo, na perspectiva apresentada por Peggion (2005), Venere (2005), Bartolomé (2006) e Tempesta (2009) a exemplo do que já propunha Menéndez (1989), os Kawahíwa constituem uma série de unidades sociais em que os critérios de pertencimento que esse complexo cultural reedita, estão em sintonia com uma questão que a Geografia vem discutindo, em várias partes do mundo: a relação entre identidade e territorialidade (Silva, 2010).

Segundo Menéndez (1989:139-141), os Kawahíwa possuíam, no passado, uma localização muito próxima e uma unidade cultural, sendo co-residentes no mesmo território do alto Tapajós, além disso, na organização social tinham em comum o mesmo processo adaptativo, a existência de metades exogâmicas, descendência patrilinear, residência patriolocal, iguais costumes guerreiros e padrão de assentamento semelhante.

Sobre a organização do parentesco e da família, Fridez Grünberg (1970:277-278), em sua análise componencial do sistema de parentesco⁴ dos Kayabí, e George Grünberg (2004), em seu livro sobre a história e a etnografia dos “Kayabí do Brasil Central”, assinalam que a família dos Kayabí é composta, geralmente, de uma extensa família uxorical com patripotestas, e que adotam “o princípio de parentesco consanguíneo bilinear dentro de um grupo bilateral” (Grünberg, 2004:165). Neste livro, Georg Grünberg, ao destacar que os Kayabí classificavam

⁴ Segundo França (2012: 89), o sistema de metades, ou parentesco, “é, antes de tudo, uma teoria indígena da relação e da pessoa”.

os Apiaká (*'tapi'itsiu'*) como “parentes”, “são dos nossos”, “são como nós”, e que falavam a mesma língua (Grünberg, 2004: 179) estabelece um diálogo com Minguel Menéndez sobre a afinidade Kawahíwa ser, “aparentemente, maior com os Apiaká e Kayabí” (Menéndez, 1989:140). Sobre essa afinidade Silva (2009:92) observa que “In old times, the Apiaka and the Kaiabi were close neighbors, and narratives from individuals of both groups consider them as being relatives sharing many cultural features, including peanut cultivation”. Ou seja, teias de relações eram constituídas entre os Kawahíwa. Nesse sentido, as questões territoriais, organização social e sistema de parentesco anteriores ao contato já propiciavam que esses povos mantivessem relações entre si. Sobre a territorialidade, em seu livro, Georg Grünberg (2004: 257) afirma que a região ancestral dos Kayabí localiza-se na bacia hidrográfica do Rio Tapajós, que abrange parte das sub-bacias do Rio dos Peixes e do Rio Teles Pires. Sobre a intercompreensão linguística e o sistema de parentesco dos Kayabí, Apiaká e outro povo denominado Kawahíwa (etnônimo dado também aos Parintintin (Nimuendajú, 1924: 201), Kracke (2007:23-24) os classifica como “grupo ancestral Cauahib” e esclarece que:

Todos esses grupos falam dialetos da **mesma língua** e partilham do mesmo sistema de metades exogâmicas patrilineares. A língua Kagwahiv foi classificada por Martius (1867, citado em Nimuendajú 1924:205) como uma língua Tupí Central, assim como **Apiaká e Kayabí**, todas as três originalmente (no século XIX) localizadas em torno dos rios Arinos e Juruena, formadores do rio Tapajós. O **grupo ancestral “Cauahib”** foi expulso da confluência Arinos-Juruena no início do século XIX. (Grifos meus).

De acordo com Woodward (2000), existem duas formas diferentes de identidades culturais. A primeira ocorre quando um grupo étnico busca recuperar o seu passado histórico e uma cultura partilhada. Isto é o que vem acontecendo, por exemplo, com os Kayabí em relação à retomada da área tradicional na TI Batelão. Segundo o antropólogo Senra (2003), nesse território está inscrita a história e a cosmologia Kayabí. É o que ocorre, também, com os Apiaká, que lutam para concluir a demarcação da Terra Indígena Apiaká do Pontal e Isolados. Neste território está, de acordo com os Apiaká, o grupo de parentes “isolados”. Neste caso, essa demarcação territorial além de ser uma questão político-econômica, é, para o povo Apiaká, uma forma de “recuperar um pouco de sua “cultura” (sobretudo a língua) e de sua história” (Tempesta, 2008). A segunda concepção de identidade cultural acontece no ato de reconhecimento entre os indivíduos e nas suas reivindicações comuns (Woodward, 2000). É o que acontece, por exemplo, com os Tenharim e os Diahói, que se mobilizaram para fazer cobrança pecuniária dos veículos que cruzam suas Terras (Silveira, 2009:217-234). Devemos notar que essas duas concepções de identidade

cultural possuem um caráter político-cultural e que ambas são adotadas pelos povos Kawahíwa de acordo com o contexto histórico-social de cada povo. Desse modo, por reconhecerem uma identidade cultural e histórica, na maioria das vezes, os temas em comum colocam os Kawahíwa em ação como grupo único.

Como se vê, falar do conceito “Kawahíwa” é tão difícil quanto falar de identidade étnica, especialmente quando a discussão sobre esses temas é delimitada à definição do etnônimo e à discussão da identidade cultural de um grupo étnico. Entendo que atentar para as relações sociais, históricas e políticas dos povos Tupi-Kawahíwa possibilitará situar essa discussão em um território mais firme para compreendermos a interação que existe entre o etnônimo e a identidade étnica dos indígenas Kawahíwa, tendo em vista, no contexto atual, a necessidade que esses indígenas têm de se utilizarem de uma autodenominação para fortalecer e valorizar a identificação e a identidade etnolinguística. Graças à perspectiva da linguística histórica, da etnografia crítica e da história social da linguagem podemos abordar a trajetória da identidade étnica e do etnônimo dos Kawahíwa, com uma análise das marcas identitárias étnicas e linguísticas, buscando compreender as razões do processo da autodenominação Kawahíwa ser considerado indispensável para que se mantenha a unidade étnica.

A língua é um fato social. Neste sentido, pode-se afirmar que as ideias de uma pessoa, de uma geração, de uma comunidade, bem como a cultura de um povo, expressam-se por meio da língua. Sob esta perspectiva, a língua, além de projetar, comunicar e transmitir o conhecimento humano, permite a construção de identidade como construção social.

Segundo Hall (2002:222), “devemos pensar sobre identidade como uma ‘produção’, que nunca está completa, que está sempre em processo, sempre construída dentro e não fora da representação do discurso”. Assim sendo, a linguagem utilizada para nomear as relações sociais e os elementos da natureza, por exemplo, os animais e termos de parentesco, funciona como um importante fator construtor da identidade étnica e linguística. Por causa disto, o vocabulário linguístico aponta para o reconhecimento de pertença, ou seja, a língua(gem) projeta a história, territorialização e a culturalidade, que são compartilhados pelos Kawahíwa.

Neste caso, salientamos que a identidade linguística é balizada pela pertença a uma língua, que projeta a cultura. Mas, é preciso compreender que a identidade linguística se constrói pelas práticas discursivas e, assim sendo, a língua(gem) dos Tupi-Kawahíwa, com suas semelhanças e diferenças, reivindicam o reconhecimento de pertença a uma identidade linguística e cultural, que apresentam a fluidez e a transitoriedade como características. Isto implica dizer que a identidade cultural dos Kawahíwa sofre contínuos deslocamentos ou descontinuidades. Ora, semelhança e similitude dos vocábulos usados pelos

Kawahíwa são construídas dentro de locais contextuais e sistemas de valor específico (Bhabah 1998:41): temos aqui, portanto, uma ‘indústria cultural’, em que se admite que uma língua seja fundamento cultural de primeira ordem.

Uma seleção, descrição e análise de termos escolhidos do vocabulário Kayabí e das línguas comparadas podem ser evidências do reconhecimento de pertencimento ao complexo Kawahíwa isto é, o vocabulário correspondente pode ser considerado uma marca da identidade linguística Tupi-Kawahíwa. Desse grupo, destacam-se os termos utilizados para nomear parentesco, partes do corpo, animais, cores, entre outros, mas com peso considerável conta, ao lado do compartilhamento lexical o compartilhamento de aspectos gramaticais que distinguem o sub-ramo Kawahíwa de outros sub-ramos da família linguística Tupi-Guaraní (cf. Rodrigues e Cabral 2002). O léxico relativo às metades exogâmicas reforça a ideia de ‘unidade’ interlocutória Kawahíwa. Digamos, então, que, o léxico e características gramaticais retratam o pertencimento das línguas dos povos Kawahíwa a uma comunidade linguística, mas apresentam particularidades dialetais (no sentido histórico) em seu uso. Sampaio (1997:86-87), aponta em sua revisão da classificação das línguas Tupi-Kawahíwa que as diferenças fonéticas e lexicais “se constituem como elementos de identificação sóciopolítica dos indígenas Tenharim, Parintintin, Uru-Eu-Wau-Wau e Amondáwa”. A estudiosa afirma que “É através destas diferenças que cada um deles se identifica como povo” (Sampaio, 1997:87).

Neste sentido, os principais conteúdos culturais presentes na identificação de um povo como sendo parte do complexo cultural Tupi-Kawahíwa são: o **critério linguístico** (para os Kayabí do Parque Xingu e os Tenharim esse é um critério fundamental), o casamento em **exogamia de metades** (e.g., para os Parintintin as duas metades são: mutum/gavião real; já para os Karipuna temos: mutum/tucano; os nomes das metade são iguais para os Amondáwa e os Jupaú: mutum/arara; assim como para os Tenharim e os Juma: mutum/arara araraúna) e, ser **co-participante do passado histórico** (e.g., a etno-história dos Diahói relacionada aos Tenharim, e o passado histórico dos Amondáwa em relação aos Jupaú).

Quanto às metades, Wauld Kracke (2007:24), referindo-se aos povos que se autodenominam Kawahíwa, destaca que o sistema de metades exogâmicas patrilineares é um “marcador histórico” que “diferencia o povo Kagwahiv de todas as outras tribos que falam línguas da família Tupi-Guaraní”. De acordo com Menéndez (1989:141), o sistema de relações Kayabí descrito por Grünberg (1970b) não assinala a existência de um sistema de parentesco de metades exogâmicas, mas se aproxima muito ao sistema de parentesco Kawahíwa no que diz respeito ao casamento preferencial e simétrico entre primos cruzados, a residência patrilocal, a descendência patrilinear e a figura do “patriarca”. Menéndez (1989), sugere que para os Tenharim as metades além de possuírem fundamento mítico, operam na nominação, bem como na escolha de cônjuges e

no estabelecimento de alianças políticas. Ao tratar dessa questão com os Jupauá (Uru-Eu-Wau-Wau), França (2012:89) diz que:

Entre todos os Kagwahiva, o nome de uma delas é sempre mutum, e o da outra varia, de grupo para grupo, entre arara, gavião-real, maracanã e tucano. Quando perguntados sobre o que os faz reconhecer outros grupos kagwahiva, os Uru-eu-wau-wau costumam destacar a língua, as tatuagens faciais, o uso de alguns colares e o fato de haver, entre todos eles, pessoas-mutum e pessoas-arara.

Em seu estudo sobre as metades exogâmicas Parintintín, Angela Kurovski (2009: 61) afirma que para esse povo a exogamia de metades é o casamento ideal, contudo, na atualidade, existe a busca de casamentos inter-étnicos, o que não significa o desuso dos princípios estruturais próprios, mas apresenta-se como uma aplicação desses princípios culturais na situação contemporânea. Também podemos incluir nessa situação, os Kayabí, Apiaká, Diahói, que no sistema de parentesco têm presente a dinâmica das metades como reguladoras de alianças matrimoniais e econômicas e o papel na nomeação.

Sobre a “aplicação desses princípios culturais na situação contemporânea”, Peggion (2003:51) esclarece que “As sociedades indígenas, ao contrário de serem agentes passivos, incorporando valores e perdendo suas tradições, são sujeitos que fazem uso de instrumentos exógenos para estabelecerem seu próprio projeto de sociedade”. De acordo com Inês Signorini (1998:9), temos aqui uma inversão na conceituação tradicional de identidade, pois “no lugar de um todo estável e homogêneo”, podemos afirmar que os povos Kawahíwa apresentam processos “proteiformes” em “permanente estado de fluxo”.

Assim sendo, podemos dizer que as “metades exogâmicas”, a “co-participação no passado histórico”, bem como, o “critério linguístico” enquanto conteúdos culturais presentes na identificação de uma etnia são suficientemente ‘bons’ se servem aos propósitos de pertencimento ao complexo Kawahíwa. A partir desse ponto de vista o conceito de etnia, como uma identidade que se manifesta e se sustenta através do parentesco e da língua, não pode estar sujeito à uma adaptação às leis do comércio, ou apenas ter base em uma fundação econômica viável. Nesse caso, a noção de pertencimento à etnia Kawahíwa remete a uma construção permanentemente (re)feita nas relações sociais, ao longo do tempo, entre os povos Tupí-Kawahíwa, de modo que em tal construção afloram as “fronteiras identificatórias” entre os Kawahíwa Setentrionais e os Kawahíwa Meridionais. Dessa forma, estudos sobre a organização social, sobre o processo histórico e sobre as línguas desses povos possibilitam o reconhecimento da legitimidade do pertencimento a esse complexo linguístico e cultural.

Considerando, portanto, o conceito de etnogênese, os critérios de identificação e as diferentes formas de revitalização e fortalecimento da identidade cultural dos Tupí-Kawahíwa, fazemos a seguinte pergunta: o que

significa “Kawahíwa”? Os apontamentos que fiz sobre o conceito e a identidade Kawahíwa foram breves e têm o objetivo de contribuir para uma discussão mais ampla sobre as identidades linguísticas, culturais e históricas que conectam os povos Tupí-Kawahíwa do Sul do Amazonas (Parintintin, Tenharim, Diahói e Juma), Centro-Norte de Rondônia (Karipuna, Jupaú e Amondáwa), Noroeste do Mato Grosso (Apiaká, Kayabí e Piripkura) e Oeste do Pará (Apiaká/ Kayabí). Neste sentido, a grande ambição desses apontamentos não foi a de dar uma visão panorâmica completa da etnogênese e identidade cultural Kawahíwa, mas sim a de trazer elementos para o conhecimento do complexo Tupí-Kawahíwa, dentro de uma perspectiva etnolinguística.

2. Os Kawahíwa: conceito e etnônimos

Kawahíwa é um “termo geral para os indígenas, especialmente os Parintintin e seus parentes”. É o que La Vera Betts, do Summer Institute of Linguistics (SIL), informa em seu *Dicionário Parintintin-Português Português-Parintintin* (Betts, 1981:74). Mas, a autora não informa o conceito dessa palavra. A difícil tarefa de conceituar o termo Kawahíwa foi apresentada, em 1989, pelo antropólogo Miguel Menéndez num artigo sobre a “história e identidade de um povo Tupí”. E, naquela época, final dos anos 80, começar a discussão explicando o significado do etnônimo “Kawahíwa”, complexo cultural tão pouco conhecido, pareceu-me uma ótima estratégia argumentativa. Mas, não é o que acontece, pois, Menéndez informa ao leitor que essa tarefa “não será tentada aqui”, pois o autor considera difícil para os linguistas e etnólogos definir o termo “Kawahíwa”. Contudo, Menéndez conjectura que o termo define uma “comunidade da língua”, visto que grupos distantes que falam línguas muito próximas, como os Juma da margem esquerda do rio Madeira ou os Uru-Eu-Wau-Wau do Estado de Rondônia, são dados pelos Tenharim como sendo também Kawahíwa (Menéndez, 1989:331-332).

A dificuldade apresentada pelo estudioso motivou-me pesquisar e estudar um pouco mais sobre o etnônimo e a autodenominação Kawahíwa. Verifiquei, contudo, que não se trata de apenas explicar o que significa o termo “Kawahíwa”, é preciso, também, sob a perspectiva da etnolinguística, da sociolinguística e das políticas linguísticas, abordar os contextos e os sentidos dados para esse termo em situações diversas. É o que proponho fazer, em poucas linhas, nesta subseção.

Estudos a respeito dos etnônimos e da autodenominação indicam que o nomear o outro, ou a si mesmo, tem sido uma (re)ação relacionada com a política de identidade étnico-cultural dos povos indígenas. Os Kagwahíwa se identificavam com o nome de seus *Tuxáuas*, ou pelos rios que circundam a aldeia, *Ytynghy*, como os Tenharim do rio Marmelos. É o que nos informa o antropólogo Peggion (2005:4):

Acredito que toda a região ocupada pelos Kagwahiva nos últimos dois séculos – atuais sul do Amazonas e norte de Rondônia – foi palco de constantes uniões e rupturas entre grupos domésticos que se definiam pelo nome do chefe ou por uma referência geográfica: um rio, uma serra.

Sob essa perspectiva, o termo Kawahíwa, como unidade linguística, tem sido utilizado pelos povos Tupí-Kawahíwa para nomear sua unidade cultural com suas respectivas reivindicações políticas, valores e princípios culturais. Daí a importância da nomeação para certas culturas, famílias, indivíduos no contexto político-sócio-econômico na antiguidade e, também, nos dias atuais. É o caso dos Kayabí do Parque Indígena do Xingu, que desde 2008 discutem sobre a autodenominação, ou o verdadeiro nome. Segundo Stuchi (2010:27-28), dessa discussão saiu uma indicação do termo *Kawaiwete*, que significa “Grande Guerreiro”, e do termo “Kayabí”, cujo significado na “língua geral”, de acordo com esse mesmo autor seria “morador do mato”.

O fato de os Kayabí estarem discutindo o termo para nomeá-los enquanto povo linguisticamente e culturalmente diferenciado evidencia a participação de indígenas no processo de apropriação e definição de etnônimos, no caso específico, dos povos Kawahíwa. Temos, portanto, uma autodenominação sob uma política indígena. É o caso do nome Pykahu-Parintintin do Amazonas, recentemente adotado pelos Parintintin.

A autodenominação Pykahu-Parintintin é fruto do conhecimento obtido pelos Parintintin durante o diagnóstico etnoambiental e o etnozoneamento da Terra Indígena Ipixuna elaborado nos anos de 2005 a 2006 pela Kanidé – Associação de Defesa Ambiental em parceria com a OPIPAM – Organização do Povo Indígena Parintintin do Amazonas. Esse projeto foi concluído⁵ em 2012 (cf. Cardoso, Vale Júnior, 2012:7-8). Segundo esses autores, Pykahu significa ‘avoante’, e refere-se a um pássaro que existe na região do rio Madeira. Já o nome Parintintin, é uma denominação dada, provavelmente, pelos Munduruku, e segundo Hemming (2003:68) significa ‘inimigo’ na língua Munduruku. Como se vê, na atualidade, é marcante a presença das Políticas Linguísticas no processo de autodenominação e apropriação dos etnônimos dos povos indígenas Kawahíwa.

Nesse sentido, a história do etnônimo dos *Laklãñõ*⁶, povo do tronco Macro-Jê, assemelha-se à história dos Kayabí (*Kawaiwete*) e dos Parintintin (*Pykahu-Parintintin*), povos do tronco Tupí. Verifica-se a presença de uma política linguística no processo de autodenominação dos *Laklãñõ*, na busca

⁵ Em julho de 2012, estive no evento do encerramento do Projeto de Ecoturismo Pykahy-Parintintin, quando foi apresentado um resumo descritivo das atividades realizadas durante esse diagnóstico e etnozoneamento.

⁶ São os Xokleng: povo indígena, da família Jê, localizado em Santa Catarina na Terra Indígena Laklãñõ-Ibirama.

pela substituição do termo “Xokleng”, que é a designação mais comum nas produções da comunidade científica; mas, com o passar dos tempos, o termo *Laklãnõ* vem ganhando força. Convém aqui lembrar o que diz Hoerhann (2012, p.40) sobre essa autodenominação:

Há muitos anos a comunidade se reconhece como Xokleng, mas o termo Laklãnõ nesta forma simplificada de escrita vem ganhando força com o passar dos tempos. [...] e pude constatar a valorização dada por eles à palavra *Laklãnõ*, a qual no meu entendimento representa melhor a identidade étnica desses indígenas. Afinal, *Laklãnõ* foi um apelido que eles mesmos criaram para reconhecerem os seus iguais, e isso muitos anos antes do surgimento de uma entidade protetora.

Sabe-se que o termo “Xokleng” não corresponde a autodenominação do povo. Foi⁷, o etnólogo Sílvio Coelho dos Santos que popularizou esse termo através de seu trabalho e, o grupo manteve porque considerou essa nomeação um instrumento que colaboraria com o reconhecimento da identidade externa, o que de fato aconteceu nos períodos de lutas políticas junto aos órgãos com os quais os Xokleng tiveram que tratar. Entretanto, estamos em outros tempos. Essa nova realidade tem gerado novas posturas políticas e um renovado olhar desse povo sobre o mundo e sobre si mesmo. Daí, nos dias atuais, muitos desses indígenas se autodenominam “Laklãnõ”, isso é, “gente do sol” ou “gente ligeira” (Gakran, 2005:12-14). Entende-se, portanto, que “Laklãnõ”, assim como *Kawaiwete* é uma autodenominação que busca conquistar e assegurar espaço político interno; para tanto, há uma preocupação efetiva com o fortalecimento da língua e da cultura⁸.

Dentre os diversos entraves para conceituar o termo Kawahíwa, destaco dois. Primeiro, não existe unanimidade quanto ao significado desse etnônimo entre etno-historiadores e linguistas que se voltam, especificamente, para o estudo sobre as culturas e as línguas Tupí-Kawahíwa. O que se vê, na maioria dos casos, é citação direta ou indireta sem verificar o rigor de dados obtidos ou aferir a veracidade do significado apresentado. Por exemplo, o artigo de Bernard Emery (2002:7), em que o autor cita a explicação dada por Nimuendajú (1924:2001), mas não apresenta nenhum comentário ou explicação.

Segundo, há desconhecimento da história sobre a escolha e o significado desse termo como instrumento para o processo de reconhecimento da identidade étnica dos povos Tupí-Kawahíwa. Contudo, encontrei obras de diferentes

⁷ Sobre esse assunto conversei com o linguista, professor e pesquisador Nanblá Gakran, que é Laklãnõ (Xokleng). Nanblá, no primeiro semestre DE 2015, defendeu sua tese de doutorado em Linguística pela UnB sobre gramática da língua Laklãnõ, falada pelo povo Xokleng, de Santa Catarina, sob a orientação da Profa. Dra. Ana Suelly A. C. Cabral.

⁸ Xokleng. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xokleng/972>. Acesso em: 14 nov. 2013.

áreas do conhecimento (antropologia, arqueologia, psicologia, linguística, epidemiologia, filosofia e geografia) em que identifiquei comentários sobre o termo Kawahíwa, dentre os tais, destaco: Menéndez (1989); Kracke (1989, 2005); Peggion (1996, 2005); Sampaio (1997, 2001); Paiva (2005); Pádua (2007); Kurovski (2009); Tempesta (2009a, 2009b, 2010a, 2010b); Stuchi (2010); Almeida Silva (2010); França (2012); Silva (2013). Da leitura dessas obras, o que se vê é que não há um significado único para esse termo. O que predomina é o significado *lato sensu* (sentido amplo), em que a designação Kawahíwa significa “nossa gente”, em oposição a *tapy’yn*, “inimigo”; em detrimento do significado *stricto sensu* (sentido mais restrito), conforme sugerido por Curt Nimuendajú:

[...] em sua própria língua se denomina Kawahíb ou Kawahíwa quando este nome ainda é seguido por um suffixo, uma posposição ou um adjetivo. Não tem este nome a significação de « homens da matta », como Martius explica (CM II. 5), mas é composto de *kab*, *káwa* = vespa + *ahib* (= ?), e designa uma pequena qualidade de vespas sociaes, de côr avermelhada e muito irritaveis que tambem entre os moradores do Baixo Amazonas é conhecida por «cauahiba». (Nimuendajú, 1924:201, sic).

Mas, Nimuendajú não chega a especificar o conceito dado ao termo Kawahíwa enquanto nomeação ou etnônimo. É, portanto, a partir dos diversos registros e, também, levando em conta o conhecimento linguístico adquirido nos últimos trinta anos sobre as línguas e as culturas dos Tupí-Guaraní que Ana Suelly A. C. Cabral elaborou a seguinte explicação (informação verbal, 2012) para o vocábulo Kawahíwa: uma composição de *-Kaß* ‘caba’ e *-ahiß* ‘ruim, braba, forte’, resultando em *Kawahiß* ou *Kawahiß-a*, em que o tema é flexionado pelo caso argumentativo: *Kawahißa* ou *Kawahíwa*. Cabral observa que, a partir de consultas feitas junto a lideranças Asuriní do Tocantins e Kamaiurá sobre a expressão Kawahíwa, obteve a mesma resposta, ou seja, Kawahíwa designa índios que compartilham afinidades linguísticas e culturais, mas que vivem em situação de isolamento e são considerados “brabos”.

Assim, de acordo com os significados apresentados para o termo Kawahíwa, podemos dizer que a história do significado do conceito Kawahíwa está relacionada à história dos povos indígenas no Brasil, tendo em vista que nessa história “as imagens dos índios [...] assumem diversos significados: ora são representados como selvagens, ora idealizados, ora se baseiam na ideia de um índio genérico” (Burgeile, Aguilár, *et al*, 2010:48). Dessa forma, o que venho sustentando é que a (re)construção do conceito Kawahíwa possui fases distintas, que denominarei: fase colonial, fase nacional e fase da autodenominação.

Na primeira, o indígena Kawahíwa é apresentado (ou descrito) como um “selvagem”, ou seja, há nessa nomeação uma conotação pejorativa, pois o (indígena) Kawahíwa é um “**animal selvagem**” para os colonizadores e para

os outros povos indígenas (cf. Nimuendaju, 1924:201). Já na segunda fase, o conceito Kawahíwa está relacionado à expressão ‘índio feroz’, passando da descrição de um animal irracional (“selvagem”) para a construção da ideia de “**povo bravo**”. Neste momento, há, na história do Brasil um novo olhar dos colonizadores sobre os povos Kawahíwa, tendo em vista que o contexto histórico necessita construir uma imagem mais humana e “moderna” da nação brasileira frente ao resto do mundo. Assim, os Kawahíwa (e os povos indígenas em geral) são reconhecidos não mais como “animais selvagens”, mas como “povos da selva”; agora são considerados “selvagens” por estarem conectados à terra, à floresta, à selva; e não por serem “animais indomáveis”. Muda, portanto, o olhar sobre a natureza dos povos indígenas, muda o olhar sobre os Tupí-Kawahíwa: que agora é um povo selvagem, um povo indígena guerreiro, que luta pelo direito à liberdade. É nesse contexto que passam a emergir subsídios para valorizar a dignidade da pessoa humana, o que levou ao reconhecimento da liberdade como direito fundamental dos povos indígenas, o que findou em constituir o direito ao território e o direito de dispor de si mesmo quando tenha que interagir com outros povos e culturas.

Com o significado de “**povo forte**”, temos a terceira fase da construção do conceito Kawahíwa. Essa fase está intrinsecamente relacionada à história dos povos indígenas em terra brasileira nos últimos trinta anos, que não só lutam pela manutenção e fortalecimento da liberdade como direito fundamental, mas também lutam para formar nas novas gerações uma consciência social da identidade étnica. Continuar a ser dono de si mesmo requer, portanto, que as novas gerações, sejam “fortes” para que além de um território tenham também educação cultural, social e política. Neste sentido, o conceito Kawahíwa se integra, no atual contexto histórico, na síntese entre liberdade e identidade étnica. Destaco aqui duas expressões que ouvi os líderes Kawahíwa falarem quando se apresentavam nos eventos: “a agente se chama Kawahíwa” e “nossa gente é povo guerreiro”.

3. Os Kawahíwa Meridionais e os Kawahíwa Setentrionais

Sobre os grupos conhecidos como Kawahíwa, Kracke (2007:23, 27) afirma que “existem pelo menos onze ou doze grupos”. Os povos Kawahíwa do médio Madeira, ou seja, do sul do Amazonas, podem ser identificados como “Kagwahiv Setentrionais” (Parintintin, Tenharim, Diahói, Juma), e os três povos Kawahíwa do centro-norte de Rondônia pode-se designar “Kagwahiv Meridionais” (Karipuna, Jupaú, Amondáwa). Nessa relação, o autor deixa de fora os grupos Tupí-Kawahíwa do Mato Grosso (MT) e do Pará (PA): os Apiaká, os Kayabí e os Piripkura. Este último, apesar de ter feito contato em 2007, de acordo com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) está incluído na relação de indígenas em isolamento, uma vez que vivem em situação de isolamento voluntário.

Os *Pai'ĩ* e os *Kutipãĩ'ĩ* foram incluídos na classificação de Kracke (2007:27) por estarem localizados geograficamente próximos aos Parintintin e aos Tenharim, na margem leste do Médio Madeira. Todavia, nos dicionários elaborados por Betts (1981, 2012), a autora nos informa que *Pãĩ'ĩ*, é o “nome dos parentes dos Parintintin que moram perto” (Betts, 1981:116), e seriam conhecidos pelo nome de Jahui, ou Diarroi (Betts, 1981:74; 2012:23). Os *Kutipãĩ'ĩ*, de acordo com Kracke (2005), resultou de uma cisão com os *Pai'ĩ*, pois, “*Fission was a continuing process; a Pai'ĩ_ chief described to one backwoodsman, who passed it on to me, how the Kutipãĩ'ĩ_ split off from the Pãĩ'_ over a leadership issue*”.⁹

Assim, neste trabalho, subscrevo a classificação de Kracke (2007) em dois grupos, os “Kawahíwa Meridionais” e os “Kawahíwa Setentrionais”, mas proponho incluir na constelação dos “Kagwahiv Meridionais”, os Apiaká, os Kayabí e os Piripkura, deixando para incluir os *Pai'ĩ* e os *Kutipãĩ'ĩ* depois que investigar mais sobre eles. A proposta leva em consideração os múltiplos vínculos históricos e políticos que conectam os povos Kawahíwa do sul do Amazonas e do centro-norte de Rondônia, com os povos Kawahíwa do extremo norte do Mato Grosso e sul do Pará. Portanto, proponho a seguinte classificação para os povos que compõem o sub-ramo VI da Família Linguística Tupí-Guaraní – o complexo Kawahíwa – foco de análise deste trabalho:

Quadro 1: Divisão dos Kawahíwa (Aguilar 2013)

Kawahíwa Setentrionais	Kawahíwa Meridionais
Parintintin	Jupaú (Uru-Eu-Wau-Wau)
Tenharim	Amondáwa
Diahói	Karipuna
Juma	Apiaká
	Kayabí (Kawaiwete)
	Piripkura

Em termos geográficos, nos dias atuais, os povos Tupí-Kawahíwa referidos neste texto, estão distribuídos na região que compreende, no sul do Amazonas, os que formam a constelação dos Kawahíwa Setentrionais: Parintintin, Tenharim, Diahói e Juma; no centro-norte de Rondônia: Karipuna, Jupaú, Amondáwa, os indígenas Kawahíwa em isolamento; e ainda no noroeste do Mato Grosso e o sul do Pará: Apiaká, Kayabí, Piripkura, os indígenas Kawahíwa em isolamento; esses constituem os Kawahíwa Meridionais (cf. Anexo: Mapa - Povos do Complexo Kawahíwa).

⁹ “Fissão foi um processo contínuo; um chefe *Pãĩ'*, descrito para um sertanejo, que passou para mim, como o *Kutipãĩ'* separou do *Pãĩ'* sobre uma questão de liderança” (Kracke, 2005, tradução minha). História dos Parintintín. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/Parintintin/912>

Estamos considerando, portanto, os Kawahíwa localizados no território etnográfico “Grande Rondônia” (Vander Velden, 2010:117), ou “Grande Madeira” (Ramirez, 2010:179). Estas são denominações referentes a um mesmo território etnográfico. Para estes dois autores, antropólogo e linguista, respectivamente, “Grande Rondônia” (GR) e “Grande Madeira” (GM) é uma área caracterizada pela alta diversidade étnica, linguística e com uma notável riqueza cultural. Para o antropólogo Vander Velden (2010:118), essa área, no sentido etnológico, é uma zona de transição ecológica, e configura “uma espécie de zona-tampão transicional”. Na verdade, a “Grande Rondônia” (GR) e o “Grande Madeira” (GM) são delimitações mais recentes que, em certo sentido dialogam com a delimitação da região Tapajós-Madeira, considerada como área cultural Tupí (Menendez, 1984/85:272), coincidem com a definição da região Guaporé-Mamoré como “área linguística” (Crevels & van der Voort, 2008:157) e, além disso, a GR e o GM estão relacionadas à hipótese¹⁰ apresentada por Rodrigues ([1964] 2011), de que é “nessa área do Guaporé” que deve ser procurado “o centro de difusão do Proto-Tupí” (Rodrigues, [1964] 2011:202). Essa hipótese foi avaliada e verificada pelo arqueólogo Miller (1983a; 1983b:272-288). Para este pesquisador, desde a década de 1980 a proposta de Rodrigues já era considerada “mais um fato linguístico e arqueológico, do que apenas uma hipótese linguística isolada” (Miller, 2009:38).

Em estudos recentes sobre as territorialidades, assim como as implicações socioeconômicas, ambientais e culturais dos *Kawahib* de Rondônia (*Jupau* ou *Pindobatywudjara-Ga* e *Amondawa*), o estudioso de Geografia Humana, Adnilson de Almeida Silva (2010:9), mostra, entre outras coisas, que a “construção espacial pelos *Kawahib* decorre de suas experiências socioespaciais e sóciocosmogônicas responsáveis pela construção dos “marcadores territoriais” que (re)afirmam suas identidades”.

4. História dos Kawahíwa: Origem, dispersão, expansão e localização

Sabe-se que a história dos Tupi-Kawahíwa “se passou em dois momentos e espaços particulares” (Menéndez, 1981,1989). Temos o primeiro momento na região do alto Tapajós, que aconteceu antes do contato com os não índios e do processo de colonização das terras da América do Sul. Já o segundo momento deu-se na região dos afluentes orientais do rio Madeira, e também no curso médio do rio Machado. De acordo com Menéndez (1989:335), o contato dos Kawahíwa com os não índios se deu nos seguintes momentos:

¹⁰ A hipótese é a de que o local onde se encontra a maior diversidade de línguas de um tronco linguístico coincide com a origem desse tronco (Rodrigues, 1964 [2011b:197]).

[...] de 1752 à 1850, esse contato é de caráter indireto. Durante esse período as informações sobre o branco devem ter sido passadas através de grupos vizinhos. De meados do século XIX até 1922, o contato é de índole hostil, com todo o contingente Kagwahiwa se confrontando com o branco. Com a pacificação dos Parintintim do rio Maici, nessa data, as hostilidades continuaram a cargo de alguns grupos Kagwahiwa tais como os Tenharim, Diarroi ou Apairande.

Sobre a unidade das trajetórias histórico-culturais comuns e dos alinhamentos políticos recentes dos grupos Tupí-Guaraní, como já citamos antes, o antropólogo Vander Velden (2010:120) afirma que “Identidades linguísticas, culturais e históricas conectam os povos Tupí-Kawahíwa”. Nesta conexão entre os diferentes povos que constituem o complexo Kawahíwa temos as “zonas de contato” – espaço social onde, segundo Peggion (2005:94) há o encontro das metades exogâmicas Kawahíwa. Nessa “zona de contato” temos, então, choques e entrelaçamentos (Pratt, 1999, apud Bittencourt, 2006:155) dos povos do complexo Kawahíwa que em seu dualismo apresenta o plano de intersecção, pois a assimetria entre as metades não recusa o princípio de reciprocidade. Portanto, as diferenças entre os diferentes povos Kawahíwa ao mesmo tempo em que provocam embates, podem interagir, de modo a formar uma identidade étnica, pois esses povos Tupí-Kawahíwa compartilham determinadas características culturais, históricas e linguísticas.

Atualmente, os povos do complexo Kawahíwa estão localizados em quatro unidades da federação brasileira: sul do **Amazonas**, centro-oeste de **Rondônia** (Rodrigues, 1986), e, mais recentemente, considerando a inclusão dos Apiká, Kayabí, Piripkúra e os Kawahíwa “Isolados” no grupo dos Kawahíwa Meridionais (Aguilar, 2013), podemos acrescentar, portanto, mais duas unidades federativas brasileiras: o sul do **Pará** e o noroeste e nordeste de **Mato Grosso**. Neste caso, ao ponto de vista linguístico devem ser agregados elementos da etno-história.

Por outro lado, os povos Kawahíwa apresentam identidades sociopolíticas um tanto diversas, especialmente se comparamos a atual situação dos Juma com a dos Kayabí do Parque Xingu (PIX). Os Juma foram transferidos, em 1998, da região do rio Purus para a T.I. Uru-Eu-Wau-Wau, no estado de Rondônia. Esse povo vive, desde então, na aldeia do Alto Jamari junto aos Jupaú (França, 2012). Os Juma contavam, na época, com os últimos remanescentes, o total de seis pessoas: um homem, sua esposa e quatro filhas. Estas casaram com indígenas Jupaú, mas, de acordo com a cultura, os filhos do sexo masculinos são considerados da etnia do pai, pois a “dupla nacionalidade” (ou dupla etnia) não faz parte do sistema cultural desses povo indígenas. Assim, a exemplo dos Juma-Kawahíwa, outros povos estão “lamentavelmente, ameaçados de desaparecimento pelo violento processo colonizador na região, que ainda se faz sentir em múltiplos eventos e variados contextos” (Vander Velden, 2010:132).

Contudo, na questão demográfica, a história dos Kayabí do Parque Indígena do Xingu (PIX) é bem diferente, pois estão revertendo o quadro da depopulação sofrida do contato com a sociedade nacional. Atualmente os Kayabí apresentam o maior contingente populacional de língua Tupi do Parque. É o que nos mostra os estudos coordenados pela demógrafa Heloisa Pagliaro:

O contato dos Kayabí com a sociedade nacional desde a década de 1920 deu origem à depopulação por confrontos e epidemias e à emigração de parte do grupo o Parque Indígena do Xingu a partir da década de 1950. Atualmente somam 1250 habitantes, sendo o maior contingente populacional de língua Tupi do Parque. Entre 1970 e 2007 essa população cresceu aproximadamente 5% ao ano. (Pagliaro; Martins, Mendonça, [2010] 2013:1).

Do ponto de vista demográfico, a depopulação nos primeiros anos do contato com os não indígenas aconteceu em larga escala, o que resultou dos diferentes processos das relações sociais interétnicas com a sociedade nacional, bem como, diferentes trajetórias histórico-culturais que os povos Kawahíwa vivenciaram. Por esta razão, conhecer de perto a história dos Tupí-Kawahíwa é de suma importância para compreendermos os aspectos inovadores e as distinções entre as línguas que compõem esse complexo linguístico.

Importante destacar que, de acordo com Nimuendajú (1924) os Kawahíwa ao migrar do Alto Tapajós para o oeste, acabaram dividindo-se em diversos segmentos (povos). A atual localização geográfica dos povos Tupi-Kawahíwa em Rondônia, Pará, Mato Grosso e Amazonas resulta da dispersão após o contato (Kayabí, Juma, por exemplo) e expansão (e.g. Parintintin, Apiaká, Tenharim). A dispersão desses povos deu-se por causa dos diversos conflitos com os colonizadores (aqui podemos incluir a transferência dos Kayabí para o PIX, por exemplo). A dispersão desses povos não pode ser confundida com a prática comum de expansão territorial praticada pelos povos Tupí-Guaraní pelo território nacional.

5. Considerações finais

Conforme exposto neste artigo, se a língua é uma forma de expressão cultural não se pode falar em parentesco genético das línguas Kawahíwa, ou estudar a classificação interna das línguas Tupí-Kawahíwa, sem o conhecimento, ainda que básico, da etno-história e etnografia (Curt, 1924; Menéndez, 1989; Peggion, 2005; Silva, 2010; Tempesta, 2010a; Athaide, 2010; França, 2012; Denófrío, 2013); da etno-arqueologia (Miller, 2009; Stuchi, 2010) e o conhecimento sobre áreas etnográficas dos povos indígenas em estudo (Melatti, 1987, 2011, 2014), pois, tais estudos descrevem e, de certo modo, conectam os povos Kawahíwa do sul do Amazonas (Parintintín, Tenharim, Diahói e Júma) com os povos Kawahíwa do centro-oeste de Rondônia (Jupaú, Amondáwa e Karipúna) e

com os povos do extremo norte do Mato Grosso (Apiaká, Kayabí, Piripkúra, Kawahíwa “Isolados”) e sul do Pará (Apiaká/Kayabí). Sob essa perspectiva, a literatura etnológica sobre os povos Kawahíwa somada a literatura linguística histórico-comparativa apresentam fundamentos que fortalece a proposta de inclusão da língua Kayabí no sub-ramo VI (Parintintín, Amondáwa e Uru-Eu-Wau-Wau, por exemplo) apresentada em Rodrigues e Cabral (2002: 334) e reiterada no artigo *Tupian* dos mesmos autores (Rodrigues e Cabral, 2012: 499). Isto é, o Kayabí pode ser “associado ao subconjunto VI” (Rodrigues, Cabral, 2002: 334). Sendo assim, considerando os recentes estudos realizados sobre línguas da família Tupí-Guaraní (Solano, 2004, 2009; Silvia, 2010; Correia-Silva, 2010; Sousa, 2013; Lopes, 2014; Silva, 2015), é possível postular que o Kayabí, embora apresente inovações em sua fonologia, léxico e morfossintaxe, apresenta-se como um elo entre as línguas Kawahíwa e as línguas dos sub-ramos IV, V, VII e VIII, ou seja com as demais línguas Tupí-Guaraní Setentrionais.

Referências

- Aguilar, A. M. G. C. 2013. Contribuições Etnolinguísticas e Histórico-Comparativas para os estudos sobre os povos e as línguas Kawahíwa. Tese (Exame de Qualificação de Doutorado), PPGL/UnB.
- Almeida Silva, A. 2010. Territorialidades e identidade do coletivo Kawahib da terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia. (Tese de doutorado), Curitiba, PPGG/UFPR.
- Athayde, S. F. 2010. *Weaving Power: Displacement, Territory and Indigenous Knowledge Systems Across Three Kaiabi Groups in The Brazilian Amazon*. Tese (Doutorado em Ecologia Interdisciplinar com concentração em Antropologia), Universidade da Florida.
- Bartolomé, M. A. 2006. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana* 12(1): 39-68. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v12n1/a02v12n1.pdf>>.
- Betts, L. V. 1981. *Dicionário Parintintín-Português Português-Parintintín*. Cuiabá: SIL. Disponível em: <<http://www-01.sil.org/americas/brasil/publcn/dictgram/PNDict.pdf>>. Acesso em: mar. 2011.
- Betts, L. V. 2012. *Kagwahiva Dictionary albeit posthumously*, Anápolis: SIL. Disponível em: <<http://www-01.sil.org/americas/brasil/publcn/dictgram/KHDict.pdf>>. Acesso em dez. 2012.
- Bhabha, H. 1998. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Bittencourt, L. B. 2006. Cidadania multicultural, biodiversidade e identidade indígena In: Serpa, Élio Cantalício; Salomon, Marlon (org.). *Escritas da história: cultura e política*. Goiânia: UCG.

- Burgeile, O.; Aguilar, A. M. G. C.; Lima, C. A. N.; Venere, M. L. 2010. A imagem do índio e do negro na literatura brasileira: desqualificação e reabilitação. In: Correia; H. H. S.; Kleppa, L. (Org.). *Multiculturalismo e Intertextualidade nos Estudos de Língua e Literatura*, RO: PVH, UNIR.
- Cardozo, I. B.; Vale Júnior, I. C. (Org.). 2012. *Diagnóstico etnoambiental participativo, etnozoneamento e plano de gestão Terra Indígena Igarapé Lourdes*. Porto Velho (RO): Kanindé, pp. 7-8, v. 2.
- Correa-da-Silva, B. C. 2010. *Mawé/Awetí/Tupí-Guarani: Relações Linguísticas e Implicações Históricas*. Tese (Doutorado em Linguística), Brasília, UnB.
- Crevels, M.; van der Voort, H. 2008. The Guaporé-Mamoré region as a linguistic area. In Muysken, P. *From linguistic areas to areal linguistics*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, pp.151-179.
- Denófrío, J. P. M. 2013. *La mort est dans la vie: contre-métamorphose et ascension Kagwahiva*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).
- Emery, B. 2015. Como foi amansado o tudesco Kurt Unker vulgo Nimuendaju, natural de Iena. Português: *Castriana*, nº 1, Ossela, 2002, pp. 7-50. Disponível em: <http://www.ceferreiradecastro.org/capas/publicacoes/castriana1.pdf>. Acesso em: 07 fev. 2014.
- França, L. B. C. 2012. *Caminhos cruzados: parentesco, diferença e movimento entre os Kagwahiva*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Rio de Janeiro, PPGAS/UFRJ.
- Gakran, N. 2005. *Aspectos morfosintáticos da língua Laklãnö (Xokleng) ‘Jê’*. Dissertação (Mestrado em Linguística), Campinas, UNICAMP.
- Grünberg, F. 1970. *Tentativas de análise del sistema de parentesco de los Kayabí (Brasil Central)*. *Separata del Suplemento Antropológico* 5(1-2): 277-287.
- Grunberg, G. 2004. *Os Kaiabi do Brasil Central – História e Etnografia*. Profácio, Senra, K.; Silva, G. M.; Athayde, S. F. São Paulo, Instituto Socioambiental.
- Hall, S. 2002. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Tradução de T. T. da Silva e G. L. Louro. Rio de Janeiro: DP&A. Disponível em: <<http://www.anthropology.ir/sites/default/files/public/anthropology-files/13566.pdf>>.
- Hemming, J. 2003, *Die If You Must: Brazilian Indians in The Twentieth Century*, London: Macmillan. In. Parintintin-Kagwahiva. Disponível em: <<http://brasil.antropos.org.uk/ethnic-profiles/profiles-p/152-237-parintintin.html>>.
- Hoerhann, R. C. L. S. 2012. *O Serviço de Proteção aos Índios e a desintegração cultural dos Xokleng (1927 – 1954)*. Tese (Doutorado em História), Florianópolis.

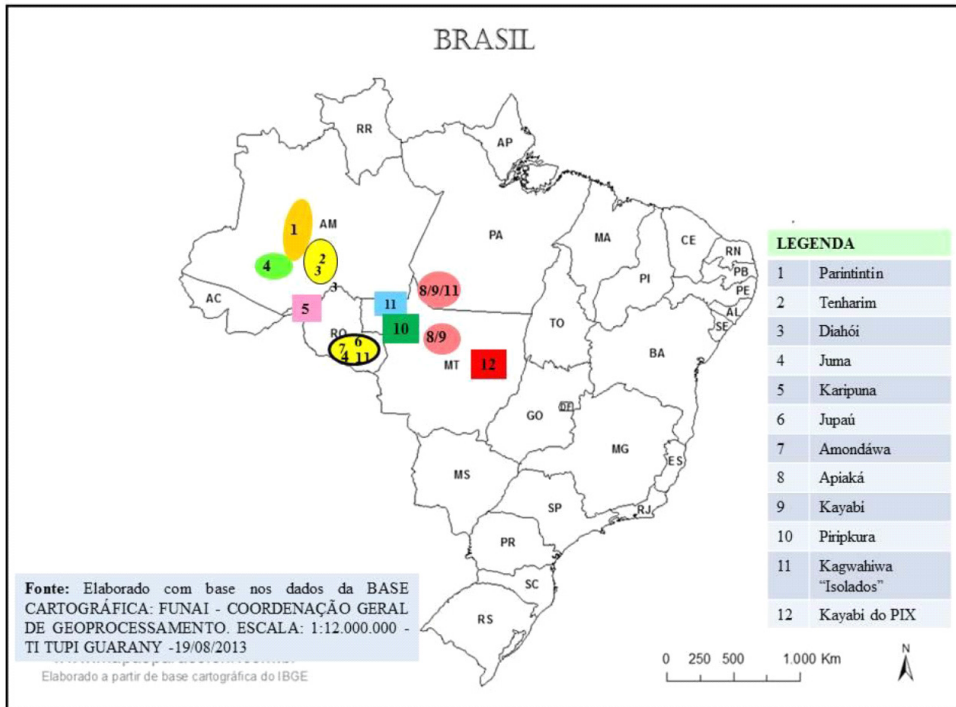
- Kracke, W. H. 1989. O poder do sonho no xamanismo Parintintin (Tupi). *Caderno de Antropologia* 79, Brasília.
- Kracke, W. H. 2007. A posição histórica dos Parintintín na evolução das culturas Tupí-Guaraní. In A. D. Rodrigues e A. S. A. C. Cabral (Orgs.) *Línguas e culturas Tupí*. Brasília: Editora Curt Nimuendaju/ LALI-UnB, pp. 23-35.
- Kurovski, A. 2009. Distantes e próximos: um estudo sobre as metades exogâmicas Kagwahíva Parintintín. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre 3(1):61-83, jan./jun. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/viewFile/8276/5252>>. Acesso em: jan. 2013.
- Lopes, J. D. 2014. Uma interface da documentação linguística e modelos lexicográficos para Línguas Indígenas Brasileiras: uma proposta para o Suruí-Aikewára. Tese (Doutorado em Linguística), Brasília, UnB.
- Menéndez, M. A. 1984/85. Contribuição ao estudo das relações tribais na área Tapajós-Madeira. *Revista de Antropologia* 27-28:271-286.
- _____. 1987/88/89. A Presença do Branco na Mitologia Kawahíwa: História e Identidade de um Povo Tupi. *Revista de Antropologia* 30/32:331-353, (1987/88/89).
- _____. 1989. Os Kawahíwa. Uma contribuição para o estudo dos Tupi Centrais. Tese (Doutorado em Antropologia Social), São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Miller, E. T. 1983a. História da cultura indígena do Alto-Médio Guaporé (Rondônia e Mato Grosso). Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Porto Alegre: PUC-RS.
- _____. 1983b. Pesquisas Arqueológicas em Sambaquis Fluviolacustres no Noroeste do Pantanal do Rio Guaporé, Rondônia. Porto Velho, Relatório SECET/Rondônia.
- _____. 2009. A cultura cerâmica do Tronco Tupí no alto Ji-Paraná, Rondônia - Brasil. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica* 1(1):35-136.
- Nimuendajú, C. 1924. Os Índios Parintintin do Rio Madeira. *Journal de la Société des Américanistes de Paris* 16:201-278.
- Padua, A. J. 2007. Contribuição para a fonologia da língua Apiaká (Tupí-Guaraní). Dissertação (Mestrado em Linguística), Brasília, UnB.
- Pagliari, H; Martins, J. C.; Mendonça, S. 2010. *Tendências da Fecundidade dos Kaiabi, Povo de Língua Tupi do Parque Indígena do Xingu, Mato Grosso, Brasil Central*. Uma proposta de análise longitudinal e transversal. XVII ABEP, de 20 a 24 de set de 2010. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2010/docs../abep2010_2206.pdf>. Acesso em: nov. 2013.

- Paiva, J. O. 2005. Rupigwara: o índio Kawahib e o conhecimento ativo nas diversas áreas da consciência. Tese (Doutorado em Psicologia). São Paulo, USP. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-08012008-133908/pt-br.php>>.
- Peggion, E. A. 2005. Relações em perpétuo desequilíbrio: a organização dualista dos povos Kagwahiva da Amazônia. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo.
- _____. E. A. 2003. *Alianças e facções*: a organização política dos Kagwahiva da Amazônia. *Estúdios Latinoamericanos*, Varsóvia, v.23, p. 109-119.
- _____. 2005. *Relações em perpétuo desequilíbrio*: a organização dualista dos povos Kagwahiva da Amazônia. Tese (Doutorado em Antropologia Social), São Paulo: Universidade de São Paulo.
- _____. 1996. Forma e função: uma etnografia do sistema de parentesco Tenharim Kagwahív-AM. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Campinas: Universidade de Campinas.
- Ramirez, H. 2010. Etnônimos e topônimos no Madeira (séculos XVI-XX): um sem-número de equívocos”. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica* 2(2).
- Rodrigues, A. D. 1986. Línguas Brasileiras: Para o conhecimento das Línguas Indígenas. Edições Loyola.
- _____. 1984-1985. Relações internas na família linguística Tupí-Guaraní. *Revista de Antropologia* 27/28:33-53, São Paulo.
- _____. 1964 A classificação do tronco linguístico Tupí. *Revista de Antropologia*, 12:99-104. São Paulo, 1964. (Republicado na Revista Brasileira de Linguística Antropológica 3(2):167-172).
- Rodrigues, A. D.; Cabral, A. S. A. C. 2012. Tupían. In: Campbell, Lyle; Grondona, Verónica (Eds.). *The indigenous languages of South America: a comprehensive guide*. Berlin/Boston: De Gruyter Mouton, p. 495-574. (The world of linguistics; 2)
- _____. 2002. Revendo a classificação interna da família Tupí-Guaraní. In: A. S. A. C. Cabral e A. D. Rodrigues (Orgs.). *Línguas indígenas brasileiras: fonologia, gramática e história*. Tomo I. Belém: UFPA/EDUFPA, pp. 327-337.
- Sampaio, W. B. A. 1997. Estudo comparativo sincrônico entre o Parintintín (Tenharim) e o Uru-eu-wau-wau (Amondawa): contribuições para uma revisão na classificação das línguas tupi-kawahib. Dissertação (Mestrado em Linguística). Campinas, UNICAMP.
- _____. 2001. As línguas Tupi-Kawahib: um estudo sistemático e filogenético. Tese (Doutorado em Linguística). Porto Velho: PPGL/UNIR.

- Senra, K. V. 2003. Resumo do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Batelão. *Diário Oficial*, 17/07, pp. 30-32.
- Signorini, I. (Org.). 1998. *Lingua(gem) e Identidade*. Campinas: Mercado das Letras.
- Silva, A. P. C. 2015. Elementos Fonologia, Morfossintaxe e Sintaxe da Língua Avá-Canoeiro do Tocantins. Dissertação (Mestrado em Linguística), Brasília, UnB.
- Silva, G. M. 2009. Peanut Diversity Management by the Kaiabi (Tupi Guarani) Indigenous People, Brazilian Amazon. Tese (Doutorado em Filosofia), University of Florida.
- Silva, R. L. 2013. A Saga Karipúna: uma narrativa oral de Experiência Pessoal. Dissertação (Mestrado em Letras), Universidade Federal de Rondônia – UNIR.
- Silva, T. F. 2010. História da Língua Tenetehára: Contribuição aos Estudos Histórico-Comparativos sobre a diversificação da família lingüística Tupí-Guaraní do Troco Tupí. Tese (Doutorado em Linguística), Brasília, UnB.
- Silveira, A. J. 2009. Limitação ao direito de usufruto exclusivo das terras indígenas Tenharin e Jiahuy. In: ALMEIDA, A. W. B.(Org). *Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA* Edições, 2009, pp. 217-234. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/profseva/ConflitosSociaisnoComplexo_Madeira_PNCSA.pdf>.
- Solano, E. J. B. 2004. A posição do Araweté na Família Tupi-Guarani: contribuições linguísticas e históricas. Dissertação (Mestrado em Linguística), Belém, UFPA.
- _____. 2009. Descrição gramatical da língua Araweté. Tese (Doutorado em Linguística), Brasília, UnB.
- Sousa, S. A. 2013. Contribuições para a história linguística do subgrupo Tupí-Guaraní norte-amazônico, com ênfase na língua Zo'ê. Dissertação (Mestrado em Linguística). Universidade de Brasília, UnB.
- Stuchi, F. F. 2010. *A Ocupação da Terra Indígena Kaiabi (MT/PA): História Indígena e Etnoarqueologia*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), São Paulo: USP.
- Tempesta, G. A. 2009a. *Travessia de banheiros*. Historicidade e organização sociopolítica apiaká. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de Brasília.
- _____. 2009b. Padrões, cunhados e onças. Os brancos no universo relacional apiaká. In: Smiljanic, Maria Inês; Pimenta, José Pimenta; Baines, Stephen Grant (Orgs.). *Faces da indianidade*. Curitiba: Nexo Design.

- _____. 2010a. Guerreiros, riquezas e onças nas rotas fluviais. Notas históricas e etnográficas sobre os Apiaká. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica* 2(1):78-97. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/viewFile/8830/6633>>. Acesso em jul. 2013.
- _____. 2010b. Vivendo como parente: notas sobre a concepção de pessoa e a organização social apiaká. *Sociedade e Cultura* 13(1):91-99, Universidade Federal de Goiás.
- _____. 2008. Padrões, parceiros e onças. Os brancos no universo relacional apiaká. In: 26a. *Reunião Brasileira de Antropologia*, GT 26, Porto Seguro, BA.
- Vander Velden, F. F. 2010. Os Tupí em Rondônia: diversidade, estado do conhecimento e propostas de investigação. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica* 2(1).
- Venere, M. R. 2005. Políticas Públicas para Populações Indígenas com Necessidades Especiais em Rondônia: O duplo desafio da diferença. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente), Porto Velho/RO, UNIR.
- Woodward, K. 2000. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. (Org.). *Identidade e diferença, a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, pp.7-72.

Anexo: Mapa - Povos do Complexo Kawahiwa



Organização: Aguiar (2013), a partir das informações de Rodrigues e Cabral (2002, 2012), Peggion (2005), Kracke (2007), Almeida Silva (2009), Kurovski (2009, 2010), Tempesta (2009, 2010), Athayde (2010), Stuchi (2010), França (2012), Silva (2013) e Denófrío (2012, 2012-2013).