

# Guerreiros, riquezas e onças nas rotas fluviais. Notas históricas e etnográficas sobre os Apiaká

Giovana Acacia Tempesta<sup>1</sup>

## Resumo

Este ensaio apresenta uma contextualização histórica e etnográfica da língua Apiaká, membro do sub-ramo VI da família Linguística Tupí-Guaraní, juntamente com o Kayabí, o Parintintín, o Tupí-Kawahíb e o Juma (Rodrigues e Cabral 2002).

Palavras-chave: Apiaká, Tupí-Guaraní, História, Etnografia.

## Abstract

This essay presents a historical and ethnographic contextualization of the Apiaká language, a member of the sub-branch VI of the Tupí-Guaraní linguistic family, together with Kayabí, Parintintín, Tupí-Kawahíb, and Juma (Rodrigues e Cabral 2002).

Keywords: Apiaká, Tupí-Guaraní, History, Ethnography.

## 1. Introdução

O propósito deste ensaio é apresentar uma contextualização histórica e etnográfica da língua Apiaká, que integra a família Tupí-Guaraní, mais especificamente o seu ramo VI, ao lado do Kayabí, do Parintintin, do Tupí-Kawahíb e do Júma (Rodrigues 2002). O antropólogo A. Métraux (1979) propôs que a área original de dispersão dos Tupí-Guaraní está entre a margem direita do Amazonas, o Paraguai, o Tocantins e o Madeira, hipótese endossada pelo linguista A. Rodrigues em sua reconstrução do proto-Tupí-Guaraní, na qual indica que as línguas da família Tupí-Guaraní contemporâneas são manifestações diferenciadas do que foi, no passado, uma mesma língua, e que as propriedades por elas compartilhadas são a herança comum conservada sem diferenciação ou apenas com diferenças menos profundas (Rodrigues 1984/85:34). Presentemente, existem apenas quatro falantes de Apiaká, todos com mais de 50 anos, embora os professores Apiaká venham tentando retomar a língua há anos, por meio da escola.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia Social CGID/DPT/FUNAI.

<sup>2</sup> A pesquisa que deu ensejo a este artigo foi realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação

Para compreender as razões do abandono da língua Apiaká e do projeto atual de sua revitalização é preciso pensar sobre o processo histórico de desestruturação e posterior reordenação social do povo Apiaká. Hoje estes índios habitam uma pequena parcela de seu território histórico, na Amazônia meridional, que compreendia toda a área de confluência dos rios Juruena, Teles Pires e Arinos, os dois primeiros constituindo os principais formadores do rio Tapajós e as fronteiras naturais do estado do Mato Grosso com o Amazonas e o Pará, respectivamente. Os Apiaká somam entre 500 e 1.000 pessoas vivendo em aldeias no Rio dos Peixes (Terra Indígena Apiaká-Kayabi, MT) e no curso baixo dos rios Juruena e Teles Pires (Terra Indígena Kayabi, MT/PA, Terra Indígena Munduruku, PA e Terra Indígena Pontal dos Apiaká, MT – em processo de regularização<sup>3</sup>); vários deles vivem também em aldeias Mundurukú e Kayabi ao longo do rio Teles Pires e ainda em cidades de Mato Grosso, Pará e Amazonas.

Os Apiaká sofreram violento decréscimo populacional na virada do século XIX para o século XX, devido a epidemias e a massacres empreendidos por particulares atuantes na frente extrativista da borracha. Os Apiaká contemporâneos constituem, pois, um grupo formado por descendentes dos antigos Apiaká que se casaram com Mundurukú, Kayabi, Sateré-Mawé (todos pertencentes ao tronco linguístico Tupí) e Kokáma,<sup>4</sup> além de maranhenses, paraenses e cearenses, no contexto da empresa extrativista de látex da seringueira nativa (*Hevea brasiliensis*), nas margens dos rios Juruena e Teles Pires e afluentes.

Os Apiaká fizeram da categoria “misturados” um princípio organizacional por meio do qual expressam um esquema classificatório que assume a forma de um *continuum* espácio-cultural. Os Apiaká misturados e mansos, que vivem em aldeias, ocupam a posição intermediária entre dois pólos: os parentes bravos, “puros”, que vivem na floresta, sem acesso aos objetos e instituições ocidentais; e os brancos civilizados, que vivem em cidades. “Mistura” designa, assim, a concepção do parentesco como processo histórico, num momento em que se uniam pessoas de lugares, línguas e costumes diferentes, numa área cultural Tupí, para formar novos arranjos sociais, no cenário da nacionalização.

---

em Antropologia Social (DAN) da UnB e financiada pelo CNPq. A tese resultante, em que faço uma análise mais detalhada dos temas aqui apresentados de forma breve, intitula-se “Travessia de Banzeiros. Historicidade e organização sociopolítica apiaká” (Tempesta 2009).

<sup>3</sup> Há referência da existência de um grupo indígena isolado em seu interior.

<sup>4</sup> Esclareço que, embora o Tupinambá seja um dos idiomas que participaram do desenvolvimento da língua Kokáma, ao lado de línguas Pano, Arawak e de outras línguas nativas, a língua Kokáma é uma língua não-classificável geneticamente; para uma análise detalhada do Kokáma, ver Cabral (1995).

De modo análogo, os povos nativos do baixo Urubamba, na Amazônia peruana, estudados por P. Gow (1991), exprimem, por meio da categoria de *sangre mezclada*, a positividade da mistura de tipos de gente distintos para a produção das novas gerações (século XX), que surgem sob o signo da liberdade e da civilização, por oposição à gente “pura” do passado (século XIX), que vivia na escravidão das fazendas, sem acesso à escola e às mercadorias. Neste sentido, os povos nativos do baixo Urubamba são apresentados como “progressistas”, abertos a inovações e voltados para o exterior, e sua cultura é tratada como uma variante das estruturas sociais dos povos amazônicos “tradicionais” (Gow 1991:22).

Na região dos formadores do Tapajós, os Apiaká são os únicos que se dizem “misturados”. Os Kayabí e os Mundurukú, quando em suas respectivas aldeias, distinguem nitidamente as etnias, referindo-se especialmente à língua como sinal diacrítico. A língua é, de fato, uma importante marca de pertencimento étnico nessa área, embora não seja a única. A maioria dos Apiaká fala apenas o Português, mas aqueles casados com Mundurukú e Kayabí chegam a falar fluentemente uma dessas línguas ou, ao menos, são capazes de compreendê-la perfeitamente; o Mebengokré, ouvido diariamente nas frequências do sistema de radiofonia e esporadicamente na Casa de Saúde de Colíder (MT), também é razoavelmente compreendido por vários Apiaká.

Os Kayabí costumam dizer que os Apiaká deixaram de ser índios porque abandonaram a língua, ao passo que os Mundurukú explicam tal abandono pelo fato de os Apiaká terem ficado “espalhados”, sem “companheiros” com quem conversar na língua indígena. Os Mundurukú casados com Apiaká estimulam seus cônjuges a recuperar a língua e elogiam seus esforços para “retomar a cultura”. O interessante é que, a despeito da proximidade linguística entre o Apiaká e o Kayabí, os Apiaká insistem em marcar a diferença entre eles e não cogitam em ter professores de língua Kayabí em suas escolas, enquanto professores dão aulas de Mundurukú (pertencente a outra família do tronco Tupí) numa das aldeias Apiaká sem causar nenhum estranhamento.

Para além da língua, um vasto conjunto de elementos históricos e culturais pode ser acionado a título de critérios de pertencimento étnico, sendo que os posicionamentos divergentes dos Mundurukú e Kayabí em relação à língua Apiaká atestam a continuidade das fronteiras étnicas, que se exprimem sob a forma de identidades contrastivas. Verifica-se, assim, que “os traços culturais que dão substância à identidade e lhe servem de argumento estão submetidos à historicidade que lhes é própria” (Bartolomé

2006:55). Tudo indica, portanto, que a língua portuguesa foi considerada pelos indígenas como uma língua franca adequada ao contexto multiétnico dos seringais e ao novo estilo de vida que se impunha. Além disso, hoje em dia a língua portuguesa é a língua oficial do salão, o espaço da política formal nas aldeias Apiaká, enquanto o Kayabí e o Mundurukú são as línguas empregadas por pessoas das respectivas etnias no âmbito doméstico, quando pretendem fazer comentários velados sobre os Apiaká.

Vigora o consenso de que o cacique Apiaká deve saber falar bem o português, além de escrever e conhecer minimamente a legislação indigenista e o modo de funcionamento da burocracia, uma vez que sua principal função é lutar pelos direitos do povo e obter melhorias materiais para as aldeias. Da mesma forma, a maioria dos Apiaká adultos se empenha em manter os filhos na escola, pois acredita que assim não serão enganados no futuro pelos brancos.

É interessante que o desejo de ter uma “cartilha de Apiaká”<sup>5</sup> e um “livro sobre sua cultura e sua história”<sup>6</sup> tenha partido dos Apiaká do Rio dos Peixes, os quais foram estimulados pelos Kayabí da aldeia Tatuí (Terra Indígena Apiaká-Kayabí), que exibem, orgulhosos, um livro sobre sua cultura.<sup>7</sup> O valor atribuído ao meu “livro” aponta para uma necessidade de reconhecimento da existência do povo Apiaká pelos brancos, reconhecimento este que é instrumentalizado nas disputas locais com os Kayabí, conservando-se portanto, nesse cenário interétnico, o papel constitutivo da alteridade para a afirmação da identidade.

As relações instáveis entre os Apiaká, os Mundurukú e os Kayabí persistiram ao longo do século XX, inviabilizando a absorção completa do primeiro povo aos dois outros, apesar da convivência intensa. Os Apiaká atuam como elo político entre os Kayabí, os Mundurukú e os brancos aliados, configurando-se um “sistema social regional” (Heckenberger 2001: 91), um conjunto de redes de interação e alianças em que se trocavam – e ainda se trocam – pessoas, objetos e outros signos relacionais, e graças ao qual as diversas aldeias Apiaká, Kayabí e Mundurukú puderam gozar de relativa autonomia frente aos colonizadores. Tal sistema, que proporcionou certo grau de equilíbrio interétnico desde o século XIX, vem assegurando as condições de sobrevivência (física e política) do povo Apiaká.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> O livreto *Palavra Apiaká/Nhandé Nhe'eng*, que contou com meu apoio e o do linguista Alexandre Pádua, foi publicado em 2009 pela FUNAI.

<sup>6</sup> É dessa maneira que os Apiaká em geral se referem à minha tese de doutorado.

<sup>7</sup> Trata-se do livro de G. Grünberg (2004) publicado pelo Instituto Socioambiental.

<sup>8</sup> Recordo que os Apiaká, os Mundurukú e os Kayabí agiram de maneiras distintas nos períodos colonial e pós-colonial. Em que pese a multiplicidade de estratégias adotadas por frações de um mesmo povo,

A decisão tomada pelos Apiaká, na segunda metade do século XX, de assumir “o risco de existir como unidade social” (Certeau 2005), teve consequências para a rede social regional como um todo, tornando explícita uma propriedade fundamental desse sistema, a saber, a interdependência entre esses povos, constituída com base na hostilidade, na rivalidade e nas trocas. Tal sistema sustenta relações que perduram há pelo menos dois séculos, conquanto seus conteúdos tenham-se alterado consideravelmente.

Ao analisar brevemente a agencialidade Apiaká<sup>9</sup> durante as sucessivas tentativas de conquista, colonização e nacionalização da região compreendida pelos rios Juruena e Teles Pires, perceberemos que o abandono da língua foi determinado pela dispersão territorial compulsória e pela iminência da extinção física do grupo.

## 2. Terras e gentes nos dilatados sertões

De acordo com a importante reconstrução histórica de M. Menéndez (198-1982, 1992), a imensa região entre os rios Madeira e Tapajós constitui uma área cultural Tupí, singularizada pelo alto grau de mobilidade indígena desde o século XVI, pelo menos. Quando da chegada dos conquistadores europeus, os Tapajó e os Tupinambá, principais povos da região, deslocaram-se em direção ao interior, onde habitavam grupos menores, provocando rearranjos territoriais. Após o declínio daqueles dois povos predominantes, ao final do século XVII, os demais grupos ficaram mais expostos ao contato com os conquistadores, tendo sido produzido, a seu respeito, um conjunto considerável de informações durante o século XVIII (Menéndez 1981-1982: 319). Examinemos alguns momentos-chave desse longo contato entre indígenas e não-indígenas.

Em 1746 foram descobertas jazidas de diamante na Província de Mato Grosso; sua notícia mobilizou inúmeras “entradas” e “bandeiras”, que partiam de São Paulo em direção ao rio Cuiabá, em busca de ouro, pedras preciosas, especiarias, “drogas do sertão” e índios para escravizar. A região das cabeceiras

---

pode-se dizer que, de modo geral, os Mundurukú aliaram-se aos brancos nos últimos anos do século XVIII, perseguindo outros povos indígenas em troca de mercadorias; os Apiaká atuaram como guias, pilotos de barco e fornecedores de alimentos para os brancos desde o início do século XIX; enquanto que os Kayabí resistiram à “pacificação” até os anos 1960.

<sup>9</sup> Agencialidade é a capacidade de pensar, agir e sentir, socialmente constituída; esse conceito fundamenta estudos contemporâneos sobre historicidade, inspirados na renovação teórico-metodológica proposta por M. Sahlins (1990, 2008). Ver especialmente as coletâneas *Pacificando o Branco* (Albert & Ramos 2002) e *Time and Memory in Indigenous Amazonia* (Fausto & Heckenberger 2007), que reúnem pesquisas sobre diversos povos indígenas, focalizando as categorias nativas de apreensão do evento.

do rio Arinos, afluente oriental do Juruena, localizada ao sul da área estudada por Menéndez, ganhou destaque dois anos depois, em 1748, quando se descobriram ali minas de ouro e diamantes, dentre as quais as célebres minas de Santa Isabel. É nesse contexto que aparece uma das referências mais antigas aos Apiaká, escrita pelo tenente-coronel Ricardo Franco de Almeida Serra, que relata, com pesar, que a hostilidade destes índios teria sido um dos fatores determinantes do declínio das citadas minas (Almeida Serra 1847:11).

No mesmo ano de 1748, Mato Grosso foi alçado ao estatuto de Capitania, tornando-se independente da Capitania de São Paulo; pela primeira vez, o rio Tapajós foi navegado desde o Mato Grosso até o Pará, por João de Souza de Azevedo. Neste momento, já estavam em curso as negociações sobre o Tratado de Madri, assinado em 1750, uma solução diplomática para as disputas entre Portugal e Espanha envolvendo as colônias na América do Sul. Em respeito ao princípio jurídico do *uti possidetis* (que consagrava a ocupação efetiva do território), a faixa de terra entre os rios Paraguai, Guaporé, Madeira, Tapajós e Tocantins foi então integrada ao domínio português. Nessas zonas interioranas reputadas remotas, vigorava uma rede de relações intrincada, que ligava povos indígenas por meio das trocas e das guerras.

Nessa época, os limites do território Apiaká eram definidos pela presença de grupos inimigos, especialmente os Mundurukú (da família linguística Mundurukú do tronco Tupí), os Kawahib (da família Tupí-Guaraní) e os Tapayúna (Beço-de-pau, da família linguística Jê do tronco Macro-Jê) (Nimuendaju 1944). Os Apiaká deparavam-se com esses povos por ocasião de suas expedições ao Rio dos Peixes (afluente oriental do Arinos) em busca de taquaras para flechas e pedras para machado. De acordo com os registros de viajantes e exploradores pesquisados por Nimuendaju (1963), os Apiaká empreendiam guerras de vingança contra esses vizinhos, que eram sucedidas por ritos antropofágicos em que se consumiam algumas partes do corpo de inimigos considerados valentes, sendo a aptidão e a participação efetiva nesses rituais marcadas na face dos adultos com traços negros partindo das orelhas, a marca distintiva do povo Apiaká.<sup>10</sup>

Em 1757 foi estabelecido, pelo Marquês de Pombal, o Diretório dos Índios para o Maranhão e o Grão-Pará; o decreto foi ampliado para toda a Colônia um ano mais tarde, tendo sido revogado em 1798. O Diretório fazia parte da política de integrar os indígenas às populações regionais, tornando-

---

<sup>10</sup> Consultar F. Fernandes (1970) para uma reconstrução histórica de fôlego e uma análise sociológica complexa do significado das guerras de vingança Tupinambá e suas implicações em termos de organização social, sistema político, economia e utilização do espaço, nos séculos XVI e XVII.

os povoadores pacíficos das áreas remotas e trabalhadores produtivos; assim, extinguiu o regime das missões, transformando os aldeamentos em vilas; expulsava os jesuítas da Colônia, deixando a colonização a cargo de particulares civis; proibia o uso das línguas indígenas e estipulava a adoção, pelos indígenas, de sobrenomes portugueses; incentivava casamentos interétnicos; legitimava a ação das “tropas de resgate”; instituía o trabalho compulsório e a cobrança de dízimo sobre toda a produção indígena.<sup>11</sup>

No século XVIII, aqueles povos e sua rede de relações passaram a sofrer mais intensamente a influência dos conquistadores, particulares interessados no estabelecimento da ligação entre Cuiabá e Belém através dos rios Arinos, Juruena e Tapajós, como rota comercial alternativa à do rio Madeira, muito mais longa. Mas a exploração e o comércio realizado através dos rios Arinos, Juruena e Tapajós ganhariam caráter oficial apenas no início do século XIX. Em 1812, Miguel João de Castro e Antônio Thomé de França lideraram uma expedição oficial à região; na altura da embocadura do rio dos Peixes no rio Arinos, adentraram o “districto do gentio Apiacaz”, onde foram bem-recebidos por esses “bugres” descritos como “muito agudos e cortezes” (Castro & França 1868:151). Apesar da hospitalidade experimentada, os oficiais reconheceram serem os Apiaká os mesmos índios que haviam atacado a expedição de Manoel Gomes dos Santos, oito anos antes.

Em 1819, o cônego jesuíta José da Silva Guimarães conheceu um grupo de Apiaká em viagem a Cuiabá, para uma visita ao governador (Guimarães 1865). Os Apiaká eram então uma “poderosa nação” que povoava as margens do Arinos, um “sertão totalmente inculto” (idem:305); praticavam guerras de vingança com povos vizinhos e ritos antropofágicos, tendo saltado aos olhos do religioso, apesar da “boa educação” e “boa índole” demonstradas na vila. Antes da partida da comitiva, o governador teria ofertado aos Apiaká roupas e objetos manufaturados, além de um uniforme militar completo para o cacique Severiano. De acordo com o cônego, os índios admiraram-se da espada, exclamando que serviria para “cortar as cabeças dos tapanhónas, seus figadais inimigos”. Diz o texto que os Apiaká solicitaram um missionário para sua aldeia e despediram-se prometendo nova visita à vila, a qual não se realizou, conforme o cônego, devido a uma terrível epidemia no vale do Arinos, no ano de 1820.

Ressalte-se que, naquele momento, a aliança com os Apiaká era concebida como estratégica pelo governo provincial, na medida em que

---

<sup>11</sup> Para uma análise detalhada do Diretório e do contexto em que foi forjado, ver Almeida 1997.

o comércio entre as Províncias de Mato Grosso e Pará através do Arinos acabava de ser autorizado pelo governo central. É interessante notar que, se por um lado os índios visitavam um centro político e administrativo para obter algo do mundo civilizado, exibindo grande curiosidade em relação aos conquistadores, por outro lado pretendiam utilizá-lo em seu próprio “mundo”, de modo a intensificar certos objetivos culturais, designadamente a guerra de vingança contra um grupo indígena inimigo.

Na primeira metade do século XIX, os povos indígenas no norte da Província, estabelecidos ao longo da rota fluvial Arinos-Juruena-Tapajós, uma das principais vias de penetração do centro do continente, tornaram-se importantes para os governos de Mato Grosso e do Pará. Fazia-se necessário, então, averiguar ou, mais propriamente, definir sua “índole” em termos do grau de utilidade ou ameaça que representavam para os empreendimentos do governo centralizado. Nesse contexto, em 1848 foi criada a Diretoria Geral de Índios da Província de Mato Grosso; num relatório, o primeiro diretor geral classifica da seguinte maneira as “sociedades indígenas” na Província: “1) as que vivem sob nossas vistas; 2) as que, vivendo ainda no primitivo estado de independência, todavia relacionam-se conosco; 3) as que nos hostilizam e mostram-se não dispostas a mudar seu modo de existência”. Os Apiaká foram arrolados na segunda categoria, o que significa que ainda praticavam guerra e ritos antropofágicos. E. P. Barros (1987) demonstra como esse esquema classificatório norteou a política indigenista imperial na segunda metade do século XIX.

Ao final da primeira metade do século XIX, a Província de Mato Grosso importava do Pará a grande maioria das mercadorias de que seus moradores necessitavam, e exportava produtos da floresta, especialmente borracha e especiarias; o comércio era realizado pelo rio Tapajós e tinha como porto de embarque um local nas cabeceiras do Arinos. Estabelecida, enfim, a rota comercial, outro importante problema se impunha aos governantes: o povoamento e a extração organizada de riqueza de uma região considerada longínqua e selvagem. Quais seriam, então, os melhores povoadores?

O conjunto relativamente amplo de registros que fazem referência aos Apiaká durante o século XIX parece ter sido escrito sob o signo dessa interrogação. Nestes registros, os Apiaká figuram como “dóceis”, “trabalhadores” e, sobretudo, “úteis” para o Império, em oposição aos “ferozes” Kayabí, Tapayúna, Parintintín e Nambikwára. Neste momento, os Mundurukú, famosos guerreiros e caçadores de cabeças, já haviam

firmado um acordo de paz com os colonizadores, após serem alvo de uma expedição punitiva (Tocantins 1877:92). Nesse sentido, jesuíta, saltam aos olhos as belas aquarelas de Hercules Florence, pintadas no âmbito da Expedição Langsdorff ao Brasil, uma expedição de caráter científico, fruto da cooperação diplomática entre os governos imperiais português e russo, que percorreu, por água, o longo e penoso trajeto do interior de São Paulo até Santarém, via Arinos, Juruena e Tapajós, entre os anos de 1821 e 1829 (Komissarov in Monteiro & Kaz 1988). Em 1828, Florence visitou três aldeias Apiaká nas margens dos rios Arinos e Juruena, e admirou-se da amabilidade do povo; em seu diário, descreve os Apiaká como alegres e hospitaleiros, além de hábeis ceramistas e tecelões; elogia seus enfeites de penas e a aparência das mulheres, e afirma reinar em sua sociedade absoluta igualdade (Florence 1941:165ss).

Da mesma forma, em 1837, o presidente da Câmara Legislativa Provincial em Cuiabá, José Antônio Pimenta Bueno (1916), destaca a “boa índole” dos Apiaká e os serviços que eles poderiam prestar na navegação do Juruena para o Pará. Em 1844, o viajante F. Castelnau encontrou alguns Apiaká em Diamantino, vila próxima às cabeceiras do Arinos, que florescera graças à mineração e era cercada de quilombos; Castelnau foi informado de que os Apiaká mantinham relações amistosas com os cristãos, embora guerreassem com muitos povos indígenas vizinhos e praticassem a antropofagia (Castelnau 2000:329). Em 1846, o presidente da Província de Mato Grosso, Ricardo José Gomes Jardim, escreveu que os Apiaká eram “uma nação pacífica e numerosa” – somavam então aproximadamente 2.700 pessoas – “que por si mesma tem procurado a civilização” (Gomes Jardim 1869:550). Exímios canoeiros, pescadores e agricultores, os Apiaká colaboravam com os conquistadores na navegação e no fornecimento de alimentos, grandes conhecedores que eram – e são – daqueles rios e matas.

A referida colaboração, no entanto, não vigorou o tempo todo, em toda parte; foi, antes, uma estratégia relacional localizada, adotada pelos Apiaká num momento de crise. Na segunda metade do século XIX, o modelo de povoamento e desenvolvimento adotado para a Amazônia meridional foi o extrativismo vegetal, principalmente a extração do látex da seringueira. Como é sabido, a chegada da frente pioneira da borracha assumiu proporções catastróficas para os povos indígenas da região. Assim, em 1854, um morador de Diamantino informou ao Presidente da Província que os Apiaká estavam reduzidos a menos da quarta parte da população registrada para os primeiros anos do século XIX (isto é, algo em torno de 600 sobreviventes), tendo sido

salvos da extinção pela “forte e guerreira nação Mundurukú” (Prudêncio 1904:7). A natureza da relação com os Mundurukú, no entanto, é ambígua; o engenheiro M. G. Tocantins (1877), de passagem pelo alto Tapajós em 1875, relatou que os Mundurukú perseguiram os Apiaká até que estes se estabeleceram no Salto Augusto (médio Juruena). Alguns anos depois, em 1861, o viajante inglês William Chandless, partindo de Diamantino, encontrou índios Apiaká no rio Arinos e escreveu o seguinte: “Os Apiacares são uma pequena tribo, e a primeira que encontramos que entende a Língua Geral: diz-se que uma grande parte da tribo, não desejando manter relação com os brancos, retirou-se e se estabeleceu no rio São Manuel (Teles Pires)” (Chandless 1862:273).

Se, até meados do século XIX, o território ocupado pelos Apiaká, Kayabí, Rikbaktsá, Tapayúna, Mundurukú e Sateré-Mawé era assediado apenas por comerciantes e viajantes esporádicos, brancos que somente *passavam* pela área, no longo período posterior, que vai de 1850 a 1960, aproximadamente, os seringalistas e “regatões” (comerciantes que se locomovem em barcos) chegaram para ficar, impondo um sistema de trabalho brutal (Lehnen s.d., Rangel 1987, Rodrigues 1994, Wenzel s.d.). E, o que é mais grave, a invasão do território, a imposição de um novo modo de vida – e do uso exclusivo da língua portuguesa – e as violências cometidas contra esses povos foram chanceladas pelo governo republicano, na medida em que alguns funcionários administrativos foram, eles mesmos, autores de massacres.

O livro de Henri Coudreau (s.d.) oferece um rico panorama de todo o vale do Tapajós nos últimos anos do século XIX. Chefiando uma comissão científica enviada pelo governo do Pará, Coudreau reuniu informações geográficas, econômicas e etnográficas com o objetivo declarado de apresentar ao governo paraense elementos para uma estratégia de colonização da região do Pontal, disputada, em 1895, com o governo mato-grossense. Tendo como ponto de apoio na jornada casas de seringalistas e, como guias, índios das etnias Apiaká e Sateré-Mawé, a expedição atravessou a região de seringais, visitou aldeias e conviveu intimamente com os moradores brasileiros desse Contestado, particulares que desenvolviam suas atividades comerciais muitas vezes sem a autorização expressa do governo. Coudreau defendia as pretensões do Pará sobre a área, a qual descreveu como um deserto, contendo riquezas naturais ainda inexploradas. Os povos indígenas que aí viviam são retratados como totalmente incapazes de colaborar com o projeto colonizador; os Nambikwára, Parintintim, Bakairí, Kayabí, Mundurukú e Tapayúna eram “maltas errantes” (Coudreau s. d.:132, 211), os Apiaká eram

seringueiros “preguiçosos” (idem:108). A solução proposta por Coudreau era, assim, trazer colonos europeus e norte-americanos para fazer triunfar a “civilização” sobre a “selvageria” no estado do Pará (idem:225).

Ao final do século XIX, o que interessava aos recém-constituídos estados brasileiros era a produtividade de sua gente e, no regime semi-escravista dos seringais os índios (e não apenas eles) tornaram-se descartáveis. Quanto aos Apiaká, nós os “reencontramos” num relatório da Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas e também no registro de uma conferência proferida pelo Marechal Rondon em 1915, no Rio de Janeiro, onde é formalizada a denúncia dos desmandos do coletor de impostos Paulo Corrêa contra esses índios, prática então classificada como “bárbara” e “cruel”. O militar-indigenista informa, indignado, que o funcionário do governo, estabelecido na sede da coletoria, na Barra de São Manuel,<sup>12</sup> mandara expulsar os Apiaká de uma aldeia próxima, “matando grande parte delles, para roubar-lhes as mulheres” (Rondon 1915:42).

Antes de Paulo Corrêa, outros três coletores haviam perseguido os Apiaká. Como resultado de ações desse tipo, tem-se a notícia, fornecida pelo capitão Manoel Theophilo Costa Pinheiro, membro da “Comissão Rondon”, de que, em 1912, restavam apenas 32 remanescentes Apiaká refugiados na sede da Coletoria de Mato Grosso, então sob direção de um coletor que demonstrava disposições favoráveis aos índios (Pyreus de Sousa 1916, Rondon 1916:218).

Deve-se enfatizar, contudo, que os relatórios não fazem menção aos Apiaká vivendo em pequenas aldeias na margem direita do rio Anipiri, afluente oriental do Teles Pires, no estado do Pará, os quais frequentavam a Missão Franciscana no rio Cururu, que atendia os Mundurukú e mantinha um barracão de mercadorias para abastecer os seringueiros da região. De acordo com a memória dos Apiaká mais velhos que entrevistei, nas primeiras décadas do século XX os Apiaká do Anipiri iam à Missão para vender látex, peles de felinos e outros produtos de atividade extrativista, para participar de festas, casamentos e batizados e, especialmente, para adquirir bens manufaturados. Ao rememorar essa época, os homens e mulheres mais velhos deixam entrever sua concepção sobre a relação que estabeleciam com os padres, que se daria

<sup>12</sup> A Barra de São Manuel é hoje uma pequena vila que integra o estado do Amazonas. Sua população é constituída de descendentes de Apiaká, Mundurukú e arigós. Os Apiaká dizem que a Barra deveria ter se transformado numa cidade grande e rica como Santarém, pois é uma vila muito antiga. Porém, paira sobre ela uma maldição: “Ali aconteceu muita coisa feia, morreu muita gente, por isso não vai pra frente. Até hoje, tem um igarapé que verte o sangue dos Apiaká no verão”.

nos moldes de um intercâmbio entre produtos da floresta, de um lado, e bens industrializados e sacramentos católicos, de outro. Mas, nos anos de 1930 e 1940, sobreveio novo infortúnio: uma grande epidemia de sarampo atingiu a área, quase dizimando essa parcela do povo.

É dessa forma que os Apiaká praticamente desaparecem dos escritos do século XX sobre a região dos formadores do Tapajós. No balanço de Darcy Ribeiro (1979) sobre a situação dos povos indígenas no Brasil, escrito nos anos de 1950, os Apiaká são classificados como grupo extinto, com base na informação do relatório da Comissão Rondon, e assim serão considerados pelo órgão indigenista oficial até os anos 1980, pelo menos, quando se uniram a vários outros povos indígenas do Mato Grosso para impedir a construção de uma usina hidrelétrica no salto do Rio dos Peixes. Os empreendimentos de grande porte são, aliás, a face contemporânea do modelo desenvolvimentista, ao lado da pecuária extensiva, do garimpo e da atividade madeireira que sucessivamente atingiram a região, uma fronteira que ainda aguarda a incorporação plena ao Estado.

### 3. A parceria malfadada

Para compreender de que forma os Apiaká *não se extinguiram*, é preciso mudar de registro e focalizar agora o que dizem os sobreviventes e seus descendentes sobre seu passado, tendo em vista que os relatos dos Apiaká mais velhos recobrem praticamente todo o século XX. Os Apiaká que hoje têm mais de 50 anos tomaram a decisão de não ensinar a língua indígena e de não falar sobre a história do povo para seus filhos e netos, o que é compreensível, tendo em vista o trauma ocasionado pelas mortes em massa.

Todavia, nas narrativas que me confiaram, nas quais se focaliza o tempo do trabalho nos seringais, os Apiaká jamais assumem uma postura de vitimização ou passividade, assim como não se autovitimizam no presente, preferindo, ao contrário, apresentar-se (e agir) com relativa autonomia em relação ao órgão indigenista e aos não-índios de seu convívio cotidiano. É fato, porém, que, como se viram separados de suas famílias, afastados de suas aldeias, impedidos de falar a língua indígena e de realizar rituais, os Apiaká tiveram inviabilizadas suas formas tradicionais de organização social – com exceção do(s) grupo(s) que, como afirmam, se refugiou(aram) na floresta, recusando o contato com o branco. Eis aqui um dos elementos centrais na tradição oral Apiaká: a referência recorrente a uma parte do grupo que se separou dos demais e migrou para o interior da floresta, numa atitude de repúdio às novas condições de vida.

Paulo Kamassori,<sup>13</sup> um dos sobreviventes da epidemia de sarampo no Anipiri e um dos últimos falantes da língua Apiaká, conta que, “há muito tempo” (início do século XX), o coletor Paulo Corrêa praticava tantos desmandos e violências, que seus próprios homens de confiança o mataram e entregaram sua cabeça aos Apiaká que então se encontravam na Barra de São Manuel. Estes índios viajaram até a aldeia Apiakatuba, às margens do rio São Tomé, afluente oriental do Juruena, onde festejaram por vários dias e dançaram com a cabeça do inimigo, comemorando “a libertação dos Apiaká e a morte da *onça* que estava comendo seus parentes”.<sup>14</sup> Proponho que, na perspectiva dos Apiaká, aquele que deveria comportar-se como chefe e provedor de *mercadorias*, um parente afim valorizado, portanto, rompeu a relação de aliança/parceria e agiu como *onça*, roubou – ao invés de trocar – mulheres, atacou os *parentes*, tornou-se inimigo e, assim, recebeu o mesmo tratamento que os Apiaká davam aos inimigos indígenas no século XIX.

A retaliação aos Apiaká, todavia, não tardou: “O pessoal do Paulo Corrêa veio vingar a morte dele, vieram muitos soldados”, explicou Paulo. Em razão da expedição punitiva (não se sabe se de caráter oficial ou oficioso), parte dos moradores da aldeia Apiakatuba mudou-se mais para o interior da floresta. Esse grupo que preferiu se manter “isolado” foi visitado nos anos 1930 ou 1940 pelo índio Apiaká Norberto Morimã (já falecido), que convenceu alguns de seus parentes a se mudar para as imediações da Missão Cururu, no Pará, mas algumas famílias preferiram ficar na mata. Todos os Apiaká com quem conversei acreditam que os índios isolados que estão na região do Pontal do Mato Grosso são descendentes daquelas famílias que não seguiram com Norberto.

Os Apiaká falam sobre a história do povo nos termos de uma aliança malfadada, de uma relação de reciprocidade rompida pelos brancos.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Como é de praxe, os nomes verdadeiros dos indígenas foram trocados por nomes fictícios para manter seu anonimato.

<sup>14</sup> Cortar a cabeça do inimigo era prática corrente na área Tapajós-Madeira até meados do século XIX (Menéndez 1989:346). Os Mundurukú celebrizaram-se pela transformação das cabeças humanas em troféus de guerra.

<sup>15</sup> A fuga para zonas de mata remotas encontra ressonância na narrativa mítica de dispersão do grupo, contada por Paulo Kamassori em 2007, que pode ser assim resumida: os Apiaká são originários do Rio de Janeiro e, num passado distante, viajaram por grandes rios rumo ao interior. Em um ponto indeterminado (provavelmente no rio Arinos), separaram-se. Um pajé lançou casca de amendoim e algodão ao rio Juruena para descobrir a direção para onde haviam seguido “aqueles que se perderam”, e os grupos acabaram se reencontrando mais tarde; os que se perderam são identificados a uma das três parentelas que os Apiaká reconhecem como componentes da etnia e que, no presente, assumem a forma de sobrenomes, a saber: Morimã, Kamassori e Paleci. Essas parentelas viveram “espalhadas” em diferentes grupos locais dispersos no século XX: a primeira delas concentrou-se no rio dos Peixes, afluente oriental do Arinos, e as outras duas habitaram lugares nos cursos médio e baixo do rio Teles Pires. Nesse sentido, pode-se afirmar

Nos anos 1960, algumas famílias Apiaká que trabalhavam nos seringais no curso médio do rio Juruena encontraram-se com o padre jesuíta João Dornstauder<sup>16</sup> e foram convidadas a se mudar para o Posto Tatuí, no Rio dos Peixes, fundado para assistir os Kayabí. Logo tais famílias Apiaká abandonaram Tatuí e fundaram uma aldeia própria, Nova Esperança, em 1975, para onde também migraram famílias extensas Mundurukú vindas do rio Cururu, fugindo do circuito de acusações de feitiçaria e unidas por laços de parentesco a alguns Apiaká sobreviventes da epidemia no Anipiri.

As diversas formas como os Apiaká se relacionaram com os diferentes “outros” com que se depararam em vários momentos da história – das guerras de vingança com povos vizinhos à aliança com os Mundurukú no século XIX, da colaboração e hospitalidade dispensada aos viajantes brancos à dança ritual com a cabeça do coletor de impostos, passando pela fuga de parte do grupo para zonas remotas – podem ser lidas como expressões de resiliência que, ademais, encerram uma contradição fundamental entre, de um lado, a necessidade de autonomia relativa, e, de outro, o desejo por bens materiais e imateriais vindos de fora – pessoas, objetos e outros signos relacionais. De acordo com a literatura etnológica mais recente, este seria um desejo/necessidade culturalmente determinado, que definiria o modo de relação dos povos Tupí-Guaraní com a alteridade.

Em sua revisão crítica dos trabalhos de etnologia sul-americana de viés estruturalista, C. Fausto (2001) propõe que as guerras de vingança que os povos Tupí travavam no passado, seguidas por rituais antropofágicos, tinham por finalidade a obtenção de signos de alteridade indispensáveis à perpetuação do grupo social; assim, por meio do consumo literal ou simbólico dos signos de uma subjetividade outra, os Tupí estariam produzindo pessoas. Desse modo, os inimigos constituíam-se como uma necessidade ontológica e sociológica premente. A alteridade, digerida, transformada, domesticada, tornada familiar, é concebida como indispensável à configuração da própria identidade.

---

que, de certa forma, os isolados de hoje também “se perderam”, porque nas últimas décadas os Apiaká do Rio dos Peixes fizeram algumas expedições à região de mata fechada em torno do rio São Tomé e não conseguiram encontrá-los. No presente, o contato com esses parentes “mais puros” é encarado como a grande chance de recuperar os atributos culturais distintivos do grupo, especialmente a língua.

<sup>16</sup> Até hoje os jesuítas se fazem presentes junto aos Apiaká no Rio dos Peixes; dois missionários que moraram por décadas na aldeia formaram-se em antropologia e produziram textos inéditos sobre o grupo, reunindo inclusive um importante corpo de textos dos séculos XVIII, XIX e XX que fazem referência a ele, embora não tenham escrito nenhuma monografia propriamente dita (Lehnen s.d., Wenzel 1986).

Há muito tempo os Apiaká não empreendem guerras de vingança ou realizam rituais antropofágicos, mas a maneira como têm se relacionado com os diferentes outros – brancos, Kayabí e Mundurukú – parece revelar algo daquela necessidade premente, satisfeita de modo literal no passado. Nesse sentido, as alianças intertribais que deram origem aos Apiaká “misturados” do século XX foram realizadas dentro do tronco Tupí, de preferência com os Mundurukú e em detrimento dos Kayabí.<sup>17</sup> Quando estão entre os parentes, os Apiaká criticam os Kayabí, com os quais mantêm uma relação de “hierarquia” no Rio dos Peixes. Significativamente, a proximidade geográfica com esses antigos inimigos parece ter sido um dos principais elementos sociais a impulsionar o movimento de realdeamento e de revitalização cultural dos Apiaká. Por outro lado, os Mundurukú, que são numérica e politicamente superiores aos Apiaká, quando vivem em aldeias Apiaká ocupam o segundo lugar na hierarquia política e chegam, às vezes, a se identificar como Apiaká, inclusive tatuando o rosto ao estilo apiaká, estabelecendo-se aí uma relação “simbiótica” (ver Ramos 1980). O contrário também ocorre: os Apiaká que vivem em aldeias Mundurukú passam a se identificar como Mundurukú, chegando a falar fluentemente a língua destes. De outro modo, os Apiaká que permanecem em aldeias Kayabí não são muito bem tratados, e são mal-vistos pelos parentes das outras aldeias.

“Comunidade” é a maneira como os Apiaká designam, hoje, o modo específico de organização social e política associado a seu território. Assim, uma comunidade propriamente Apiaká define-se pela ascendência política de pessoas do povo Apiaká, dentro de um território ocupado historicamente pelo grupo, mesmo que lá vivam muitos Mundurukú. Atualmente, as aldeias que assumem a forma de comunidades reconhecidamente Apiaká são: Bom Futuro (TI Munduruku), Figueirinha (TI Apiaká-Kayabi), Maiowy (TI Kayabi), Mayrob (TI Apiaká-Kayabi), Pontal (margem direita do Juruena) e Vista Alegre (TI Munduruku). As aldeias Apiaká existem de modo independente entre si, mas demonstram capacidade de articulação em questões de interesse comum, como a luta pela demarcação da Terra Indígena Pontal dos Apiaká.

As aldeias Apiaká, sempre dispostas à margem de grandes rios, são compostas por casas habitadas por seções de famílias extensas, por um salão

---

<sup>17</sup> Para uma breve análise das relações entre Kayabí e Apiaká no rio dos Peixes, nos anos 1960, ver Grünberg (2004). É digno de nota que, “na consciência dos Kayabí, os Apiaká não constituem uma etnia estranha, mas um grupo local, com o qual entram temporariamente em conflito. Isso não exclui a possibilidade de visitas pacíficas, pois, fora do próprio grupo, as mulheres Apiaká são consideradas cônjuges preferenciais.” (Grünberg 2004:179). Tal relação pretérita é veementemente recusada pelos Apiaká no presente.

(o espaço político formal, que não ocupa posição espacial central), casas de forno, onde se fabricam farinha e outros alimentos derivados da mandioca, escola e posto de saúde. A disposição espacial das casas expressa uma tendência à uxorilocalidade, segundo a qual o homem recém-casado deve viver em companhia dos sogros até pelo menos o nascimento do primeiro filho, prestando-lhes o “serviço da noiva”. As famílias nucleares articulam-se econômica e politicamente em famílias extensas (um casal com filhos adultos, seus cônjuges e netos), no interior das quais se produzem e se fazem circular os alimentos, bem como se estabelece o apoio político aos homens influentes.

Não há regras prescritivas explícitas para o casamento, mas vigora a proibição de casamento entre “parentes próximos” (consanguíneos imediatos). Vigora o princípio de filiação cognática ou bilateral, associado à exogamia tanto de família extensa como de aldeia; a parentela ou *kindred* de uma pessoa (categoria que engloba todos parentes colaterais de ego) tem grande importância também na esfera política. Assim, o casamento associa-se inexoravelmente à localidade, uma vez que as alianças matrimoniais consolidam ou criam novas alianças políticas e econômicas, ampliando-se os vínculos dentro da aldeia e também no interior da rede social regional.

Desde os anos 1990, recuperados demográfica e politicamente, os Apiaká decidiram incentivar os jovens a escolherem seus cônjuges dentro das comunidades Apiaká, promovendo trocas de visitas entre parentes das aldeias do Rio dos Peixes e do Teles Pires, fenômeno que resultou em casamentos entre “parentes afastados”, tipo de união pensada como ideal. O cálculo genealógico Apiaká é combinado ao critério da convivência que, por sua vez, remete ao fator residencial, para produzir “bons casamentos”, aqueles que não suscitam conflitos. Os casamentos considerados apropriados consistem em alianças entre membros de famílias extensas distintas, contribuindo para a coesão sociopolítica da comunidade.

A organização política das aldeias compreende as figuras do cacique, do vice-cacique, da cacica, da vice-cacica, de um grupo de “lideranças” e um ou mais homens considerados “velhos”, dignos de respeito especial. O cacique não tem poder de mando, e esforça-se para construir, por meio da palavra, um consenso na resolução de cada questão debatida no salão. No momento, os caciques Apiaká são homens maduros, na faixa dos 35 anos; o cacique é a pessoa que deve fazer a mediação com as agências governamentais, econômicas, religiosas e com qualquer forasteiro, sendo que os Apiaká cultivam

a hospitalidade como um valor político. A principal função do cacique é cuidar da comunidade, isto é, adquirir bens externos e distribuí-los de acordo com a lógica da dádiva (Gregory 1982; Mauss 2003; Strathern 2006, entre outros); deve ainda difundir externamente uma boa imagem da aldeia e, internamente, dar exemplos reiterados de generosidade. A generosidade, aliás, é um valor moral central no âmbito da comunidade; a obrigação de dar e partilhar tudo o que se tem contribui para o estabelecimento de uma trama de interdependências que movimenta a vida cotidiana e filtra simbolicamente objetos industrializados e mesmo o dinheiro, impedindo que as relações individualistas que pautaram sua produção se tornem o modelo de sociabilidade dentro da comunidade.

Quando o cacique tenta acumular os bens que deveria distribuir, é ativado o circuito da fofoca, que opera na esfera doméstica pela via do constrangimento. Para sustentar-se politicamente, o cacique conta com o apoio de homens da mesma geração, especialmente cunhados e compadres. Os Apiaká orgulham-se de resolver de modo diplomático os problemas com os brancos, e reprovam ações violentas com a finalidade de obter benefícios; a boa conversa é sua arma mais poderosa.

#### **4. Considerações finais**

A configuração sociológica esboçada acima tem implicações importantes do ponto de vista da revitalização da língua Apiaká. O triângulo histórico, geográfico e sociológico composto pelos Apiaká, Kayabí e Mundurukú também deve ser levado em conta quando se pensa a questão linguística. No presente, a busca dos Apiaká por reconhecimento da identidade étnica e por autonomia política convive de modo tenso com as implicações de sua inserção na economia de mercado. Mas as lideranças atuais compreendem perfeitamente a importância da exibição mais ou menos reificada de sinais diacríticos para o reconhecimento dos direitos de seu povo na cena política nacional. Daí o interesse em localizar e incorporar os parentes isolados, e daí também o empenho demonstrado na revitalização da língua; na retomada/reinvenção das célebres tatuagens faciais; na realização de festas reputadas “tradicionalistas”; no gosto pela coleção de registros escritos e imagéticos sobre seu passado e no discurso sobre a especificidade de sua culinária – índices importantes de distintividade étnica.

A configuração social Apiaká encontra paralelos com vários outros povos indígenas que também se concebem em termos de mistura étnica e, historicamente, experimentaram movimentos de invisibilização e

reflorescimento cultural. Desde os anos 1980, os antropólogos empenham-se em redefinir o conceito de cultura, de modo a despojá-lo de características substantivistas ou essencializantes e a articulá-lo com a questão do poder. Para citar apenas um exemplo, menciono a proposta de J.-L. Amselle (1998), de pensar a cultura como um meio instável, cuja perpetuação é fortuita e aleatória: “Cultura como identidade coletiva, como classificação, é continuamente o objeto de disputa política, de uma luta por reconhecimento que assume a forma de uma incessante reclassificação, tanto assim que a própria aparência da sociedade pode passar por redefinições constantes” (Amselle 1998:41). Analogamente, a língua também pode ser pensada como resultado de uma relação de força entre grupos, em vez de um mero conjunto de regras abstratas de comunicação (idem:32).

Nesse sentido, é fundamental compreender que a proximidade entre as línguas Apiaká e Kayabí não é vista com bons olhos pelos Apiaká, e seria inconcebível ensinar o Kayabí numa escola Apiaká. Todavia, o ensino da língua Apiaká e a produção de material didático nesta língua são apontados pelos indígenas como elementos centrais no processo atual de realdeamento e demonstração estratégica de uma identidade coletiva. Dessa forma, o apoio técnico dos brancos parece ser concebido nos termos de uma aliança importante, mas apenas na medida em que não venha a ferir a autonomia política do povo. Ao que parece, os Apiaká continuam em busca de alianças cultural e politicamente produtivas, mas sem esquecer as lições da história; afinal, os forasteiros, ao invés de afins/aliados, sempre podem “virar onça” e devorar os parentes.

## Referências

- Albert, Bruce & Alcida Ramos (orgs.). 2002. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, Imprensa Oficial do Estado.
- Almeida, Rita Heloísa de. 1997. *O Diretório dos Índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora da UnB.
- Almeida Serra, Ricardo Franco de. (1779) 1847. “Navegação do rio Tapajós para o Pará”. *Revista do Instituto Historico e Geographico* 9:1-16.
- Amselle, Jean-Loup. 1998. *Mestizo logics: anthropology of identity in Africa and elsewhere*. Stanford: Stanford University Press.
- Barros, Edir Pina de. 1989. “Política indigenista, política indígena e suas relações com a política expansionista do Segundo Império em Mato Grosso”. *Revista de Antropologia* 30/31/32:183-224.

- Bartolomé, Miguel Alberto. 2006. “As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político”. *Mana* 12 (1):39-68. Rio de Janeiro.
- Cabral, Ana Suelly Arruda Câmara. 1995. “Contact-induced language change in the Western Amazon: the non-genetic origin of the Kokáma language”. Ph. D. dissertation. University of Pittsburgh.
- Cabral, Ana Suelly Arruda Câmara e Aryon Dall’Igna Rodrigues (orgs.). 2007. *Línguas e culturas Tupí*. Vol. 1. Campinas: Curt Nimuendaju; Brasília: LALI/UnB.
- Castelnau, Francis. 2000. *Expedição às regiões centrais da América do Sul*. Belo Horizonte e Rio de Janeiro: Ed. Itatiaia.
- Castro, Miguel João de e Thomé de França. 1868. “Diário de viagem pelo rio Arinos, em 1812”. *Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico*, tomo XXXI, 1a. parte:107-160. Rio de Janeiro.
- Chandless, William. 1862. “Notes on the rivers Arinos, Juruena, and Tapajós”. *The Journal of the Royal Geographical Society*, vol. 32:268-280. London.
- Coudreau, Henri. (1897) s.d. *Viagem ao Tapajós*. Brasiliana, Biblioteca Pedagógica Brasileira, Cia. Editora Nacional.
- De Certeau, Michel. 2005. *A Cultura no Plural*. Campinas: Papirus. 4ª. edição:145-159.
- Fausto, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.
- Fausto, Carlos e Michael Heckenberger (eds.) 2007. *Time and memory in indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. University Press of Florida.
- Fernandes, Florestan. 1970. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- Florence, Hercules. 1941. *Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829*. Edições Melhoramentos.
- Gomes Jardim, Ricardo José. 1847. “Creação da Directoria dos Indios da Província de Matto Grosso”. *Revista do Instituto Historico e Geographico* 9:548-554.
- Gow, Peter. 1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon.
- Gow, Peter. 2003. “‘Ex-Cocama’: identidades em transformação na Amazônia peruana”. *Mana* 9 (1):57-79.
- Gregory, Christopher. 1982. *Gifts and commodities*. London: Academic Press.
- Grünberg, Georg. 2004. *Os Kayabi do Brasil Central*. São Paulo: ISA.

- Guimarães, José da Silva. (1844) 1865. “Memórias sobre os usos, costumes e linguagem dos Apiaccás, e descobrimento de novas minas na Província de Matto Grosso”. *Revista Trimensal de História e Geographia, Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, vol. 6:305-325.
- Heckenberger, Michael. 2001. “Epidemias, índios bravos e brancos: contato cultural e etnogênese no Alto Xingu” In FRANCHETTO, Bruna & HECKENBERGER, Michael (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Lehnen, Claudio. s. d. Manuscritos diversos cedidos pelo autor.
- Mauss, Marcel. (1925) 2003. “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas” In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Menéndez, Miguel. 1981/1982. “Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira”. *Revista do Museu Paulista*, vol. XXVIII, USP.
- Menéndez, Miguel. 1992. “A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas”. In Carneiro da Cunha, M. (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Métraux, Alfred. 1979. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupí-Guaraní*. 2ª. edição. São Paulo: Editora Nacional, Edusp.
- Monteiro, S. e L. Kaz (eds.). 1988. *Expedição Langsdorff ao Brasil, 1821-1829*. 3 vols. (Introdução de B. Komissarov). Rio de Janeiro, Livroarte Editora Ltda.
- Nimuendaju, Curt. 1963. “The Cayabi, Tapanyuna, and Apiacá”. In STEWARD, J. (ed.) *Handbook of South American Indians*, vol. 3. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- Nimuendaju, Curt. 1944. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*. IBGE. PIMENTA BUENO, José Antônio. (1837) 1916. “Extracto do discurso do presidente da Província do Mato Grosso”. *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro* II, 3a. ed., Rio de Janeiro:172-176.
- Prudêncio, João Baptista. (1854) 1904. “Informações ministradas ao Presidente da Província de Matto-Grosso, Augusto Leverger... sobre o município do Alto Paraguay Diamantino”. *O Archivo*, ano 1, vol. 1, Cuiabá.
- Pyrineus de Sousa, Antonio. 1916. “Relatorio de exploração do rio Paranatinga e seu levantamento topographico bem como dos rios São Manuel e Teles Pires.” *Comissão de Linhas Telegraphicas Estrategicas de Matto-Grosso ao Amazonas*. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, no. 34, Anexo 2.
- Ramos, Alcida Rita. 1980. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec.

- Rangel, Lúcia. 1987. Relatório de avaliação da área indígena Apiaká-Kayabi. Polo Noroeste/FIPE.
- Ribeiro, Darcy. 1979. *Os Índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, 3a. ed. Petrópolis: Vozes.
- Rodrigues, Aryon D.. 1984/85. “Relações internas na família linguística Tupí-Guaraní”. *Revista de Antropologia* 27/28:33-53. São Paulo.
- Rodrigues, Aryon D. e Ana Suelly A. C. Cabral. 2002. “Revendo a classificação interna da família Tupí-Guaraní”. *Línguas Indígenas Brasileiras: fonologia, gramática e história*. Atas do I Encontro Internacional do GT sobre Línguas Indígenas da ANPOLL, Tomo I:327-337. Belém: Editora Universitária da UFPA.
- RODRIGUES, Patrícia Mendonça. 1994. Relatório de identificação e delimitação da TI Kayabi. Proc. FUNAI no. 1776/82.
- Rondon, Cândido Mariano da Silva. 1915. “Relatório apresentado à Directoria Geral dos Telegraphos e à Divisão de Engenharia (G 5) do Departamento de Guerra.” Publicação da *Comissão de Linhas Telegraphicas Estratégicas de Matto-Grosso ao Amazonas*. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, vol. 3.
- Rondon, Cândido Mariano da Silva. 1916. Conferências realizadas nos dias 5, 7 e 9 de outubro de 1915 pelo Cel. Rondon no Teatro Phenix do Rio de Janeiro. *Comissão de Linhas Telegraphicas Estratégicas de Matto-Grosso ao Amazonas*, no. 42. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger.
- Sahlins, Marshall. 1990. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Sahlins, Marshall. (1981) 2008. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Strathern, Marilyn. (1988) 2006. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Tradução de André Villalobos. Campinas: Editora da UNICAMP.
- Tempesta, Giovana Acácia. 2009. “Travessia de Banzeiros. Historicidade e organização sociopolítica apiaká”. Tese de Doutorado inédita, DAn/UnB.
- Tocantins, Antonio Manoel Gonçalves. 1877. “Estudos sobre a tribo “Mundurucú”. *Revista Trimensal do Instituto Geographico e Ethnographico do Brasil*, Tomo XL, 2a. parte:73-161. Rio de Janeiro.
- Wenzel, Eugênio. 1986. “Em torno da panela Apiaká”. FFLCH/USP. Dissertação de Mestrado inédita.
- Wenzel, Eugênio. s. d. verbete “Apiaká” In *Enciclopédia dos Povos Indígenas*. Disponível em [www.socioambiental.org](http://www.socioambiental.org)

