REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 33 No. 2 Maio – Agosto 2020

TRADUÇÃO

A MATRIZ ARUAQUE:

ETOS, LÍNGUA E HISTÓRIA NA AMÉRICA DO SUL NATIVA

Fernando Santos-Granero*

Tradução: Fernando Ozorio de Almeida**

RESUMO

A relação entre língua e cultura tem sido tema de muita especulação e controvérsia no âmbito da filosofia e das ciências sociais ocidentais. Os autores alternaram entre apoiar a noção de ‘família linguística’ e a de ‘área cultural’. Neste artigo, avalio o significado dessas noções por meio da análise da “unidade Aruaque”, que foi pressuposta por muitos anos, mas recebeu pouca atenção por parte dos especialistas, e comparo a organização sociocultural dos Aruaque com a de seus “outros” mais significativos em três regiões tropicais: o leste do Peru, o noroeste da Amazônia e o nordeste da América do Sul. Meu argumento é que existe uma conexão entre língua e cultura expressa no fato de que pessoas que pertencem a uma mesma família linguística compartilham uma mesma ‘matriz’ cultural e um determinado ‘etos’.

Palavras-chave: Amazônia; família linguística Aruaque; área cultural.

* Smithsonian Tropical Research Institute: E-mail: santosf@si.edu.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5049-8439>.

** Departamento de Arqueologia, Universidade Federal de Sergipe.

E-mail: fernandozorio@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9061-0026>.

DOI: <https://doi.org/10.24885/sab.v33i2.731>

Publicação original: SANTOS-GRANERO, Fernando. The Arawakan matrix: ethos, language, and history in native South America. In.: HILL, Jonathan; SANTOS-GRANERO, Fernando. *Comparative Arawakan Histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, 2002. p. 25-50.

Revisão: Lavínia Fávero e Fernando Santos-Granero. Imagens: Eduardo Kazuo Tamanaha.

THE ARAWAKAN MATRIX:

ETHOS, LANGUAGE AND HISTORY IN NATIVE SOUTH AMERICA

ABSTRACT

The relationship between language and culture has been the subject of much controversy in Western philosophy and social sciences. Scholars have oscillated between supporting the notion of ‘language family’ or that of ‘culture area’. In this article I assess the sociological significance of these notions through the analysis of ‘Arawak unity’ – which has been taken for granted but has been little studied – by comparing Arawakan cultural and social organization with that of their most meaningful ‘others’ in three tropical regions: Eastern Peru, Northwest Amazonia, and Northeastern South America. I argue that there is a connection between language and culture expressed in the fact that peoples belonging to the same language family share a common cultural ‘matrix’ and a certain ‘ethos’.

Keywords: Amazonia; Arawak language family; culture area.

LA MATRIZ ARAHUACA:

ETHOS, LENGUAJE E HISTORIA EN LA AMÉRICA DEL SUR INDÍGENA

RESUMEN

La relación entre lengua y cultura ha sido objeto de mucha controversia en la filosofía y las ciencias sociales occidentales. Los académicos han oscilado entre apoyar la noción de ‘familia lingüística’ o la de ‘área cultural’. En este artículo evalúo el significado sociológico de estas nociones a través del análisis de la ‘unidad arahuaca’ – la cual se ha dado por sentada pero ha sido poco estudiada – comparando la organización social y cultural arahuaca con la de sus ‘otros’ más significativos en tres regiones tropicales: el oriente peruano, la amazonia noroccidental y el noreste de Sudamérica. Sostengo que existe una conexión entre el idioma y la cultura expresada en el hecho de que los pueblos que pertenecen a la misma familia lingüística comparten una ‘matriz’ cultural común y un cierto ‘ethos’.

Palabras clave: Amazonía; familia lingüística arahuaca; área cultural.

A relação entre língua e cultura material tem sido tema de muita especulação pela filosofia ocidental e pelas ciências sociais. No passado recente, a tendência era contestar a hipótese de uma língua/uma cultura, implícita nos escritos do filósofo alemão setecentista Johann G. Herder. Uma ideia que, sob diferentes roupagens, dominou os primórdios da antropologia e da linguística. Em seu ‘Ensaio sobre a origem da linguagem’, Herder (2002) afirmou que entidades políticas não são unificadas nem pela aceitação de um poder soberano comum, como proposto por Hobbes, nem por um contrato social baseado na vontade coletiva, como defendido por Rousseau (BARNARD, 1969). Em vez disso, Herder defendeu que, primeiro, a base para o sentimento coletivo de identidade política seria uma cultura compartilhada; e, segundo, que a emergência e a reprodução da cultura de um grupo são baseadas no uso de uma língua comum. Ele se referiu às unidades que possuíam uma cultura e uma língua comuns por meio do termo *Volk* ou ‘nacionalidade’. Integrantes de tais comunidades seriam unidos pela consciência de uma herança cultural comum. A essa consciência, que distingue os membros de um coletivo dos membros de comunidades semelhantes, Herder denomina de ‘caráter nacional’.

As propostas de Herder conseguiram se infiltrar dentro da linguística histórica e, por meio dela, chegaram à etnologia moderna. A identificação de conexões entre o sânscrito, o persa e as línguas europeias, feita por William Jones em 1786, e a descoberta de regularidades nas mudanças sonoras de línguas diferentes, mas relacionadas, feita por Jacob Grimm, estabeleceram as diretrizes para a linguística comparativa. Os neogramáticos, grupo de pesquisadores reunidos em Leipzig, formularam os princípios e métodos da nova disciplina, no final do século XIX. Sua premissa básica é que as línguas possuem um grande número de palavras cognatas que descendem de uma língua ancestral e que, portanto, pertencem à mesma família. Implícita nessa proposta, estava a suposição de que falantes da protolíngua constituíam uma comunidade culturalmente unificada, e que seus descendentes teriam em comum, pelo menos, alguns aspectos daquela cultura.

Essa foi a abordagem adotada por Brinton (1891) em *The American Race* [A raça americana], que forneceu a primeira classificação linguística moderna para as línguas nativas da América do Sul. Além de associar língua e cultura — seguindo a tradição de Herder —, o autor postulou uma relação entre língua e raça. Brinton (1891, p. 57) sugeriu que a “[...] semelhança de idiomas se mostra, até certo ponto, semelhante à descendência e semelhante a legados psíquicos”. Em um ambiente intelectual em que o evolucionismo se tornava o modo de pensar dominante, bastou um pequeno passo, a partir desse ponto, para afirmar que algumas combinações entre língua, cultura e raça eram superiores ou inferiores a outras. A antropologia não demorou a rejeitar tal argumento, refutando a afirmação de que existe uma conexão imanente entre língua e cultura ou entre raça e cultura.

Em *The American Indian* [O índio americano], Wissler (1917) afirmou que não existe “[...] correlação alguma entre cultura e tipo linguístico”. De acordo com ele, o fato de falantes de um mesmo tronco linguístico serem representados em diversas áreas culturais demonstra que a “[...] língua pode viajar de forma independentemente da cultura” (WISSELER, 1917, p. 332). Edward Sapir (1931, p. 143) deu um passo além, declarando que “raças, línguas e culturas não estão distribuídas de forma paralela, que as áreas de distribuição se cruzam de maneira desordenada, e que a história de cada uma delas está apta a seguir um curso distinto”. Franz Boas (1928) foi igualmente peremptório. Daí por diante, se tornou quase um anátema na antropologia propor uma conexão entre língua e cultura, excetuando as formuladas em versões mais amenas da hipótese Sapir-Whorf, que postulava que a língua influenciava, mas não determinava a forma de pensar e conceber o mundo (SHERZER, 1992, p. 274).

O conceito de ‘família linguística’, visto por Brinton (1891, p. 57) “[...] como o único com algum valor científico [...]”, se tornou datado entre os antropólogos e foi substituído, na subsequente classificação dos povos indígenas da América do Sul, pelo de ‘área cultural’. O *Handbook of South American Indians* [Manual dos índios da América do Sul], de Julian Steward (1946-1959), é o exemplo de maior destaque dessa nova abordagem. Ele e Louis C. Faron (1959, p. 26) argumentaram que, apesar de a filiação e a distribuição linguística possuírem certas implicações para a história cultural dos indígenas da América do Sul, “[...] não há nenhuma relação direta entre grupo linguístico e cultura”. O principal valor das classificações linguísticas e do método comparativo seria fornecer, por meio do método conhecido como ‘glotocronologia’, informações sobre as datas de divergência de línguas pertencentes à mesma família e, portanto, sobre as possíveis rotas de migração.

Entretanto, até os pesquisadores que se opunham de maneira mais ferrenha à ideia de que pessoas pertencentes à mesma família linguística compartilham a mesma tradição cultural tinham dificuldade de lidar com os inúmeros exemplos etnográficos em que tal compartilhamento ocorria (como WISSLER, 1917, p. 333). Sendo assim, para explicar a relativa homogeneidade cultural que caracteriza os integrantes dos mais importantes troncos linguísticos amazônicos, apesar de sua ampla dispersão geográfica, Steward e Faron (1959, p. 26) sugeriram que eles deveriam ter se separado em um período relativamente recente, em ondas bastante aceleradas.

Uma certa ambiguidade em relação ao valor sociológico do conceito de família linguística também é encontrada em duas coletâneas dedicadas ao estudo de sociedades falantes de línguas Caribe. Na primeira, Ellen Basso (1977, p. 17) identifica oito traços do que, segundo ela, é um complexo Caribe típico. Entretanto, a autora adverte o leitor de que esses traços não são exclusivamente Caribe e conclui que a maioria das sociedades amazônicas se encaixa “[...] em unidades sociais e culturais que frequentemente abrangem grupos locais com filiações linguísticas e histórias diferentes”. Em síntese, depois de uma meticulosa reconstrução da cultura Caribe, somos advertidos de que é mais produtivo pensar em áreas culturais do que em família linguística.

A mesma postura é defendida por Audrey Butt-Colson (1984a, p. 11) e, de maneira ainda mais contundente, por Simone Dreyfus (1983-1984, p. 39-40). Dreyfus argumenta que aquilo compreendido como ‘unidade Caribe’ parece se basear mais nas características de áreas culturais – geográficas, ecológicas, históricas e sociológicas – do que em filiação linguística. Por meio de uma perspectiva ligeiramente distinta, é apoiada por Whitehead (1994, p. 34; 2002) bem como por Urban e Sherzer (1988, p. 297), os quais também afirmam que, para uma melhor compreensão das culturas ameríndias, os pesquisadores deveriam prestar mais atenção aos casos de multilinguismo de fato e na hipótese de haver mais do que uma língua por cultura.

Neste artigo, avalio o significado sociológico da noção de família linguística ao analisar a “Unidade Aruaque”, que tem sido objeto de pouca atenção por parte dos especialistas. Baseado na premissa de que estudos etno-históricos podem ser significativos apenas se adotada a perspectiva interétnica (SANTOS-GRANERO, 1995), examino a questão da ‘aruaquenidade’, comparando a organização social e cultural Aruaque com seus pares em três regiões tropicais: leste do Peru (Pano), noroeste da Amazônia (Tukano) e nordeste da América do Sul (Caribe). Argumento que existe uma conexão entre língua e cultura material, expressa no fato de que pessoas pertencentes à mesma família linguística compartilham a mesma matriz cultural e o mesmo etos.

Ao fazê-lo, não é minha intenção de perpetuar os antigos estereótipos coloniais nem os registros etnográficos subsequentes que retratavam os Aruaques como pioneiros ‘gentis, hospitaleiros e cultos’, em contraste com povos como os Caribe, caracterizados como aventureiros “belicosos, canibais e colonizadores” (RADIN, 1946, p. 23; 25; 49).

Não tenho intenção de dar sustentação à noção de que tal conexão seja, de uma forma ou de outra, imanente ou essencial. A relação dialética entre língua e cultura é histórica e pode ser compreendida apenas por meio da história. Assim sendo, determino quais são os elementos centrais do etos Aruaque e examino, ao mesmo tempo, situações de influência e de troca interétnica. Atenho-me especificamente ao que denomino ‘identidades transétnicas’, ou seja: grupos que adotam o etos cultural de outro tronco linguístico, mas que retêm sua língua; ou, de maneira inversa, grupos que adotam uma língua diferente, mas retêm seu etos. É nas fronteiras entre pessoas com diferentes afiliações linguísticas que podemos observar os modos intrincados com os quais etos, língua e história se combinam na negociação das identidades étnicas, reforçando as que já existem e, por vezes, promovendo a formação de novas identidades.

O AGRUPAMENTO ARUAQUE-PANO DO LESTE PERUANO

Quando os espanhóis entraram na região de floresta tropical dos Andes Centrais peruanos, na segunda metade do século XVI, encontraram dois tipos de sociedade indígena. Ao longo do alto Ucayali e do baixo Urubamba, depararam-se com dois povos belicosos — provavelmente os Conibo, falantes de Pano, e os Piro, falantes de Aruaque — vivendo em grandes assentamentos sob o domínio de poderosos líderes guerreiros (ALÈS, 1981, p. 93; 95). Por outro lado, os falantes de Aruaque que ocupavam as encostas orientais dos Andes viviam em assentamentos pequenos e dispersos, liderados por chefes com pouco poder político (SANTOS-GRANERO, 1980, p. 29; RENARD-CASEVITZ, 1981, p. 130). Por causa da alta uniformidade de suas práticas culturais, esses povos de terra firme passaram a ser conhecidos como ‘Chunchos’ ou ‘Antis’, no século XVI, e Campa, no XVII. Nos primeiros anos do século XX, linguistas começaram a se referir a eles como ‘Aruaques pré-andinos’ (RIVET; TASTEVIN, 1919-1924).

Na segunda metade do século XVII, quando os missionários franciscanos e jesuítas iniciaram suas atividades na área, os Conibo e os Piro monopolizavam o comércio ao longo do eixo Ucayali-Urubamba por meio de expedições armadas fluviais. Pelas descrições, esses dois povos dominantes estavam constantemente engajados em guerras com outros e com os vizinhos semirribeirinhos ou dos interflúvios mais vulneráveis: os Shipibo, Setebo, Cashibo, Amahuaca, Mochobo, Comabo, Remo e Sensi, falantes Pano que viviam nos tributários do baixo Urubamba e no Ucayali, e os grupos falantes de Aruaque que habitavam a imensa área ao longo do piemonte andino (Figura 1). Os espanhóis dividiram esses últimos em duas grandes nações: os Campa (atuais Ashaninka, Ashéninka, Matsiguenga e Nomatsiguenga) e os Amage (os Amuesha, presentemente conhecidos como Yanesha). Para simplificar vou me referir a esses povos por ‘Campa’, exceto quando for necessário distingui-los dos Yanesha.

A beligerância Pano contra os Aruaque tinha uma longa tradição. Evidências arqueológicas e a tradição oral sugerem que os Aruaque foram gradativamente empurrados contra a cordilheira dos Andes por ondas sucessivas de falantes Pano que se estabeleciam no rio Ucayali (LATHRAP, 1970; SANTOS-GRANERO, 1998). Os Piro (Yine), que haviam alcançado o Urubamba pelo leste, também empurraram os Aruaque em direção ao oeste.

Além disso, os grupos Pano guerreavam constantemente entre si. De maneira geral, os Conibo faziam incursões contra os grupos Pano semi-ribeirinhos, de maneira que todos eles atacavam os grupos interioranos das cabeceiras; os quais, por sua vez, realizavam incursões contínuas uns contra os outros (FRANK, 1994; ERIKSON, 1994; TOWNSLEY, 1994; DOLE, 2000; MORIN, 2000). Conflitos interétnicos Pano, sob o pretexto de querelas sanguíneas, incursões para obtenção de escravos e pilhagem,

sofreram aumento em tempos coloniais, à medida que cada grupo buscou monopolizar o comércio de ferramentas com os espanhóis (FRANK, 1994, p. 148).

Figura 1 – O agrupamento Aruaque-Pano do leste peruano (HILL; SANTOS-GRANERO, 2002, p. 10; adaptado por Eduardo Kazuo Tamanaha).

Guerreiros Conibo matavam homens adultos e pessoas mais velhas, os quais não podiam trabalhar como servos, e levavam consigo suas mulheres e crianças (BIEDMA, 1981, p. 95; HUERTA, 1983, p. 123-124). Também saqueavam as aldeias, roubando bens de valor como algodão fiado, algodão tecido, ornamentos de pena e sal. Inimigos eram decapitados, suas cabeças eram humilhadas ritualmente e seu sangue, bebido, misturado com um fermentado de mandioca (AMICH, 1975, p. 108). Como sinal de sua coragem, os guerreiros vitoriosos penduravam as cabeças e os corações desidratados de seus inimigos na viga de suas casas (BIEDMA, 1981, p. 95). Mulheres cativas eram levadas como esposas ou servas (BERAÚN, 1981, p. 181). Crianças cativas precisavam trabalhar para seus captores, mas eram criadas como Conibo e acabavam casando dentro do grupo (AMICH, 1975, p. 93). Os Conibo passaram a depender tanto da pilhagem que suas mulheres deixaram de fiar e tecer o algodão. A pilhagem dos Conibo lhes rendeu uma série de inimigos. Para aumentar sua capacidade de defesa, grupos aliados Conibo se reuniam em grandes assentamentos com até 2 mil pessoas, sob o comando de seus respectivos chefes (AMICH, 1975, p. 93).

Grupos Aruaque dos interflúvios apresentaram um forte contraste em relação aos seus vizinhos Pano. Como apontado por France-Marie Renard-Casevitz (1985, 1993), uma das características proeminentes da organização social dos Aruaque pré-andinos era a ausência de endo guerra ou guerras intraétnicas. Os Piro, que serão descritos em maior detalhe mais adiante, eram a única exceção. O que não significa que conflitos, hostilidades e violência foram erradicados da sociedade Campa. Contudo, antes, que a agressão foi canalizada por meio da violência intrafamiliar ou intracomunitária ou por meio da exo

guerra ou guerras interétnicas (RENARD-CASEVITZ, 1985, p. 90). Quando conflitos locais não podiam ser resolvidos pacificamente, geralmente ocorriam acusações de feitiçaria e até assassinatos. Esses homicídios, entretanto, diziam respeito a indivíduos, não tanto aos grupos sociais aos quais pertenciam e jamais geravam ciclos internos de vendeta. O único contexto em que ataques intergrupais eram admitidos era o da traição de interesses ‘tribais’ comuns, como o apoio a invasores estrangeiros quando isso não era um plano político estrategicamente aprovado (BIEDMA, 1981, p. 162; AMICH, 1975, p. 73).

O fato de os Campa rejeitarem guerras intraétnicas não deve ser compreendido como uma expressão de pacifismo ou como uma disposição pacífica. Com exceção dos Yanesha e dos Matsiguenga (ROSENGREN, 1987), os líderes Aruaque deviam grande parte da sua autoridade à sua capacidade guerreira. O que era particularmente verdadeiro nos povos Campa do Apuríac, Ene, Tambo, Ucayali e do Grande Pajonal, cujo território fazia fronteira com o dos Piro e dos Conibo. Os líderes Campa não apenas defendiam suas comunidades de incursões hostis, mas também praticavam ativamente a guerra contra seus inimigos ribeirinhos, apesar de serem militarmente mais fracos do que eles (STEWART, 1946-1959, p. 3; 537). Os Campa, contudo, não compartilhavam nenhuma das práticas rituais guerreiras características dos intrabelicosos Pano, e não há registros de que capturavam prisioneiras de guerra para transformar em esposas ou servas, o que ocorreu muito depois, durante o final do século XIX, em decorrência das exigências dos poderosos barões da borracha.

Renard-Casevitz (1993, p. 32) explica a supressão dos conflitos interétnicos dos Aruaque como consequência da necessidade de manter uma frente comum para enfrentar as constantes tentativas das sociedades andinas de subjugarlos. Entretanto, o fato de outros povos que confrontavam ameaças similares — como os Jívaro do leste do Peru e do Equador — não adotarem a mesma estratégia sugere que a supressão de guerra intraétnica deve ser atribuída a outros fatores. Os grupos Campa evitavam o risco de querelas de vingança e de incursões para obtenção de escravos ao promover um diálogo regular entre os líderes locais, quarentenas interassentamento no caso de conflitos ou, em casos extremos, distanciamento geográfico (RENARD-CASEVITZ, 1993, p. 33). Um modelo de organização social concêntrico, baseado em crescentes esferas de solidariedade, de acordo com o qual cada assentamento local criava sua própria rede social, por meio de laços de casamento, regras residenciais, encontros rituais, comércio e alianças políticas, o que gerava um intenso circuito de trocas e estimulava uma maior coesão social.

De suma importância nesse contexto foi a extração de sal e o centro de comércio no Cerro de la Sal, que, a cada ano, durante o período seco, promovia a comunicação pacífica de centenas de pessoas pertencentes aos diversos grupos que compunham o conjunto Aruaque (TIBESAR, 1950, p. 108). As características centrais desse tipo de comércio eram as transações formais de amizade, que só podiam ser estabelecidas entre falantes de Aruaque e eram baseadas em trocas diferidas (BODLEY, 1984, p. 49; SCHAFER, 1991). Depois da expulsão dos espanhóis, em 1742, o comércio entre os grupos falantes de Aruaque recebeu um novo reforço, graças ao surgimento de um grande número de templos que funcionavam simultaneamente como forjas na região do alto Perené (SANTOS-GRANERO, 1987). A metalurgia dos Yanesha e dos Campa se tornou o centro de um comércio ativo de ferramentas de ferro que se sobrepunha à rede mais tradicional do comércio de sal.

Igualmente relevantes para a coesão intra-Aruaque eram as peregrinações, que ocorriam regularmente, para locais com significado mitológico pan-étnico. Os pontos de referência mais importantes eram duas colinas no Cerro de la Sal (SALGADO DE

ARAÚJO, 1986; ORDINAIRE, 1988); três divindades de pedra em Palmaso (NAVARRO, 1924, p. 16); um ponto na Gran Pastoral onde as pessoas se encontravam para o festival anual do sol (ORDINAIRE, 1988, p. 71); e, mais tarde, a tumba do líder messiânico Juan Santos Atahualpa, em Metraro, lugar que os Yanesha, pelo menos, chegaram a considerar como “o centro do mundo” (CARRANZA, 1894, p. 23). A coesão intratribal foi ainda mais reforçada pelo que Ordinaire (1988, p. 91-92) denominou de “decálogo moral” Campa, uma litania ritual recitada quando dois homens Aruaque não relacionados se encontravam, em que o orador lista todos os deveres morais devidos pelo interlocutor pela mera razão de ser um companheiro Aruaque.

Apesar da ausência de estruturas políticas centralizadas, essa complexa rede de relações e os valores que a sustentaram permitiam o rápido estabelecimento de alianças militares contra inimigos indígenas ou estrangeiros sempre que necessário. Tais alianças podiam ser regionais e breves (AMICH, 1975, p. 73). E, o que era ainda mais importante: sob circunstâncias especiais, os Aruaque poderiam levar a cabo empreitadas militares particularmente ambiciosas. A mais conhecida delas foi a inspirada pelo líder messiânico e anticolonial Juan Santos Atahualpa, que permitiu persuadir inimigos ancestrais, tais como os Campa, os Piro e os Conibo, a colocar suas diferenças de lado temporariamente e unir forças contra os espanhóis (SANTOS-GRANERO, 1992). A entrada dos brancos só ocorreu em 1847, e a população nativa pôde se recuperar do impacto da submissão colonial.

Os Piro ocupavam um lugar peculiar dentro do agrupamento Aruaque. Apesar de sua inegável filiação linguística Aruaque, compartilhavam uma série de características com os Pano ribeirinhos, fato observado pelos primeiros cronistas coloniais, o que impulsionou Peter Gow (1991, p. 31; 2002) a afirmar, com bastante pertinência, que “há poucas justificativas para agrupar os Campa, os Matsiguenga e os Piro apenas com base na linguística”. Assim como os Conibo, os Piro eram guerreiros e piratas notáveis e navegavam em grandes frotas de canoas ao longo do Urubamba, do Tambo e do Ucayali para fazer comércio ou roubar os habitantes Pano e Aruaque. Capturavam prisioneiros de guerra e viviam em grandes assentamentos, sob a liderança de importantes chefes de guerra e de comércio. De acordo com, pelo menos, uma fonte, os guerreiros Piro bebiam o sangue e comiam a carne dos inimigos mortos em combate, de maneira muito semelhante à dos Comabo, seus vizinhos e, por vezes, aliados Pano (MARONI, 1988, p. 180; HUERTA, 1983, p. 121; AMICH, 1975, p. 107; 114; VITAL, 1985, p. 159; 164). Assim como a maioria dos Pano ribeirinhos, praticavam a circuncisão feminina (AMICH, 1975, p. 298). A vestimenta dos Piro combinava características Pano e Aruaque (STEWART, 1946-1959, p. 544); ao passo que a cerâmica Piro era muito semelhante à dos Conibo, apesar da qualidade inferior.

As evidências supracitadas seriam mais do que suficientes para afirmar que, à época do contato, os Piro haviam passado por um intenso processo de ‘panoização’. Entretanto, a evidência mais conclusiva da ‘panonização’ dos Piro é o fato de não rejeitarem a guerra intraétnica, como faziam seus vizinhos Aruaque: atacavam constantemente os Matsiguenga para obter escravos (CAMINO, 1977) e organizavam comércio, saque e incursões para fazer escravos entre os Campa (ZARZAR, 1983).

Os Piro não são o único exemplo de grupo Aruaque a praticar a guerra intraétnica e organizar incursões regulares para obter escravos atacando outros grupos falantes de Aruaque. No contexto do ciclo da borracha do fim do século XIX, grandes extrativistas de borracha recrutaram os Campa do Ucayali para o comércio de escravos por meio de uma combinação de força e persuasão. O mais famoso traficante de escravos Campa foi Venâncio Amaringo, líder de uma grande aldeia com mais de 500 pessoas, localizada na boca do rio Unini (SANTOS-GRANERO; BARCLAY, 2000, p. 42-43). Nos anos 1880 e

1890, os subordinados de Venâncio atacaram os Campo do Gran Pajonal (SALA, 1905-1909, p. 12; 85; 91; 64; 114; HVALKOF, 1986, p. 24). Não é de se surpreender, contudo, com o fato de os Campa do Ucayali, assim como os Piro, serem descritos por fontes contemporâneas como muito diferentes dos demais Campa, sendo apresentados de maneira semelhante aos Pano ribeirinhos (SAMANEZ; OCAMPO, 1980, p. 83). É possível concluir, portanto, que os únicos grupos Aruaque a praticar a guerra intraétnica eram aqueles que haviam sofrido processos significativos de mudanças transétnicas.

O AGRUPAMENTO ARUAQUE-TUKANO DO NOROESTE DA AMAZÔNIA

Ao passo que, no Peru, a maioria dos falantes Aruaque ficava espremida entre poderosos ribeirinhos amazônicos e imperialistas das terras altas andinas, no noroeste da Amazônia eles possuíam uma posição dominante, ocupando ambas as margens do rio Negro. No final do século XVI, esses grupos Aruaque ribeirinhos estavam no centro de uma rede de povos indígenas, denominada por Silvia Vidal e Alberta Zucchi (1996, p. 113-115) de “macro sistema político Manao”. Essa organização política estava dividida em três “províncias” confederadas: Yumaguaris, Epuremei e Manao. Era uma organização política multiétnica, plurilinguística e hierárquica, baseada na especialização econômica, em níveis crescentes de aliança entre os chefes e na subordinação dos grupos mais fracos aos mais fortes (VIDAL; ZUCCHI, 1996, p. 116). A organização política envolvia três famílias linguísticas: os Aruaque, dominantes ribeirinhos, e os Tukano e Maku, subordinados dos interflúvios (Figura 2).

No fim do século XVII, a competição europeia pelo controle das terras, dos recursos e dos indígenas levaram a confrontos armados, incursões para obtenção de escravos e à rápida disseminação de epidemias. A competição ameríndia pelo controle de bens europeus levou, por sua vez, à ruptura de antigas alianças e a guerras intertribais, elementos que causaram a quebra do monopólio Manao no início do século XVIII (VIDAL; ZUCCHI, 1996, p. 117). As províncias constituintes se separaram, e os grupos que as compunham se reagruparam (renovando antigas alianças ou estabelecendo novas) em três confederações multiétnicas. Tais confederações eram compostas por uma série de chefes aliados, sob a liderança de um poderoso guerreiro-xamã que chefiava grandes assentamentos e era responsável por cerimônias religiosas complexas (VIDAL, 1999, p. 519; VIDAL, 2002). As novas confederações compreendiam praticamente as mesmas áreas das antigas províncias e eram controladas pelos dois grupos Aruaques mais poderosos: os Manao e os Baré (VIDAL, 1997, p. 120).

A partir de 1720, os portugueses intensificaram as incursões ao longo do baixo rio Negro. Os Manao fizeram uma oposição ferrenha a essas ações, que visavam ao controle do comércio de escravos, até então monopolizado por eles (WRIGHT, 1992a, p. 211). Para neutralizar essa oposição, os portugueses recrutaram dois grupos Baré que pertenciam à confederação Manao (VIDAL, 1997, p. 32). Esse fato suscitou hostilidades entre os chefes de guerra Manao dominantes e seus respectivos aliados, levando à derrocada dos Manao, em 1727, e à subsequente ‘pacificação’ do baixo e médio rio Negro. Em 1731, os grupos que ainda não haviam sido escravizados ou exterminados foram reduzidos a estâncias missioneiras. A pressão portuguesa erodiu o poder Manao e forçou os Aruaque ribeirinhos que haviam escapado da dominação colonial a se mudar para o alto rio Negro.

Figura 2 – O agrupamento Aruaque-Tukano do noroeste da Amazônia (HILL; SANTOS-GRANERO, 2002, p. 9; adaptado por Eduardo Kazuo Tamanaha).

Entre 1725 e 1755, os Aruaque se reorganizaram em três confederações militares significativamente menores, em geral lideradas pelos Baré, que substituíram os Manao como o grupo Aruaque dominante (VIDAL; ZUCCHI, 1996, p. 119). A partir de 1731, os portugueses passaram a realizar incursões contra coletivos indígenas das regiões do alto rio Negro e alto Orinoco, onde colidiram com os espanhóis. Para mais bem confrontar os espanhóis, os portugueses recrutaram os principais chefes das três confederações lideradas pelos Baré como aliados e parceiros comerciais (VIDAL, 1997, p. 34), o que aumentou a competição intertribal pelo controle das rotas comerciais. Entre 1740 e 1755, os portugueses escravizaram em torno de 20 mil indígenas dessa região (WRIGHT, 1992a, p. 211). Não se sabe ao certo quem eram as vítimas das incursões dos Aruaque, mas as evidências apontam para grupos de terra firme, de maioria Tukano orientais, ao menos na margem direita do alto rio Negro.

Por volta de 1755, a competição entre espanhóis e portugueses, os ataques de grupos Caribe e as guerras intertribais levaram à fragmentação das confederações existentes em unidades muito menores e mais fracas (VIDAL, 1997). Ainda que essas confederações permanecessem multiétnicas, com grupos falantes de Tukano, Maku e Caribe, eram compostas predominantemente por grupos Aruaque, incluindo os ancestrais dos atuais Baré, Baniwa, Wakuénai (Curripaco), Tariana, Warekena e Piapoco. Consistiam em grupos de assentamentos ou 'tribos' aliadas, unidas sob um chefe militar principal, cujo cargo era hereditário (CHERNELA, 1993, p. 20).

Nos anos 1750, essas confederações estavam engajadas em guerras ferrenhas contra grupos falantes de Caribe e Aruaque do rio Orinoco. Os dois grupos mais importantes a disputar o controle da região eram os Guaipunavi e os Warekena, aliados dos espanhóis, e os Baré e os Manao, aliados dos portugueses (VIDAL, 1997; CHERNELA, 1993). Com auxílio dos espanhóis, os Guaipunavi conseguiram derrotar seus rivais Aruaque no alto

rio Negro e afastar os grupos Caribe do rio Orinoco. Por volta de 1759, contudo, os espanhóis e portugueses forçaram seus antigos aliados a se sujeitarem às suas respectivas coroas.

Durante a segunda metade do século XVIII, os Manao e outros grandes grupos ribeirinhos falantes de Aruaque foram exterminados, e grandes extensões do baixo e médio Rio Negro ficaram despovoadas (WRIGHT, 1992a, p. 211). Para escapar da escravidão, os ancestrais dos Baniwa e Wakuénai (Curripaco), que até os anos 1750 haviam conseguido evitar o controle direto por parte dos europeus, tiveram que fugir rio acima, para as áreas de cabeceira do Isana/Guainía (HILL, 1993, p. 46). Em 1780, epidemias severas dizimaram as populações indígenas do alto rio Negro, deixando vastas áreas praticamente inabitadas. No fim do século XVIII, a maioria dos grupos Aruaques ribeirinhos havia sido exterminada, reduzida ou forçada a fugir para áreas de interflúvio. Entretanto, o colapso do governo colonial em Manaus no final do século e a inabilidade dos espanhóis de se fixarem na região de forma permanente criaram as condições para a recuperação demográfica das populações nativas locais (HILL, 1993, p. 46).

Durante esse período, os grupos Aruaque que migraram rio acima ao longo dos rios Isana e Guainía entraram em contato próximo com os Tukano da bacia do Uaupés (HILL, 1993, p. 47). Alguns desses grupos se fundiram com os Cubeo (NIMUENDAJÚ, 1950; p. 165; GOLDMAN, 1993, p. 26). A partir dessa região, os Baniwa se moveram para o sul e oeste para dentro do médio rio Uaupés, onde eles colidiram com populações nativas de falantes de Tukano (CHERNELA, 1993, p. 25). Por volta da mesma época, os Tariana se expandiram para o Norte, do rio Negro para o baixo e médio Uaupés, deslocando ou assimilando os Arapaço, Pira-Tapuya, Mirity-Tapuya e Tukano que encontraram pelo caminho, todos grupos falantes de Tukano (CHERNELA, 1993, p. 24). Finalmente os Baré, que haviam se desintegrado em decorrência do domínio colonial, se reconstituíram por meio da fusão de grupos Aruaque, Tukano e Makú e da adoção do Tukano ou do Nheengatú (também chamada de ‘língua geral’, ‘língua comum’, ‘língua de troca’) como sua língua comum (VIDAL, 1997, p. 41-42; SORENSEN, 1967, p. 682).

Todos esses acontecimentos levaram a um intenso processo de intercâmbio, que acarretou a ‘tukanização’ de grupos Aruaque e a ‘aruaquização’ de grupos Tukano. Um processo que gerou muita discussão sobre quais características típicas dos povos do noroeste da Amazônia — organização social baseada em clãs patrilineares exogâmicos, associação de clãs por fraternias patrilineares exogâmicas, origens mitológicas descrevendo a emergências de clãs organizados hierarquicamente, ritos envolvendo o uso de flautas sagradas — teriam origem Tukano ou Aruaque. Goldman (1963) e Jackson (1983, p. 19) propõem que os Tukano orientais precederam os Aruaque; Wright (1992b, p. 257) e Hill (1996, p. 159), por sua vez, sugerem que os Aruaque seriam os habitantes originais e que os Tukano teriam chegado depois. Seja como for, a maioria dos especialistas concorda que o atual noroeste da Amazônia é composto por uma variedade de sociedades que apresentam diferentes combinações de características culturais Tukano e Aruaque. O centro dessa região, que compreende a bacia do rio Uaupés, é ocupada pelos Tukano orientais, que formam o que Jean Jackson (1983, p. 101) denominou de “sistema multilingue do noroeste central do Amazonas”. O que distingue esse agrupamento é a exogamia linguística do grupo, uma prática que levou ao multilinguismo da sociedade e ao polilinguismo dos indivíduos (SOSENSEN, 1967, p. 671).

Os Tukano orientais estão cercados por grupos falantes de Aruaque ao norte (Curripaco e Baniwa), leste (Tariana e Baré) e sudoeste (Kabiyari e Yukuna). Esses grupos possuem uma organização social similar, mas não praticam a exogamia linguística. Além disso, distinguem-se de seus vizinhos Tukano orientais — cujas fraternias são epifenomenais —, pelo fato de suas fraternias serem localizadas territorialmente e

frequentemente funcionarem como unidades políticas compostas por clãs aliados sob a liderança dos chefes dessas fratrias (HILL, 1996, p. 146). Entre esses dois agrupamentos, há uma série de grupos falantes de Tukano que exibem o que Stephen Hugh-Jones (1979, p. 19) chamou de “elementos transicionais”, ou seja, características Tukano ‘aruaquizadas’ ou elementos Aruaque ‘tukanizados’. Esses grupos incluem os Cubeo, ao norte; os Wanano, ao leste, e os Barasana, ao sul. Os Cubeo são uma exceção à regra da exogamia linguística e, por esse motivo, não são, por vezes, considerados ‘pessoas de verdade’ pelos Tukano (JACKSON, 1983, p. 87). Os Cubeo e os Wanano são mais próximos dos Aruaque do que dos Tukano orientais, por adotarem uma divisão territorial em fratrias e vincularem preferências matrimoniais ao *status* hereditário (WRIGHT, 1992b, p. 260; HILL, 1996, p. 146; HILL, 2002). Por fim, os Barasana e outros falantes de Tukano dos rios Pirá-Paraná e Apaporís revelam influências Aruaque em elementos culturais tais como as danças com máscaras associadas à fruta da pupunha (HUGH-JONES, S., 1979, p. 19).

Jonathan Hill (1996, p. 158-159) apresentou uma hipótese provocadora, a de que as características centrais que distinguem os Aruaque e os Tukano — fratrias localizadas e hierarquizadas e exogamia linguística, respectivamente — surgiram no período pós-colonial de recuperação. Desse ponto de vista, para criar uma distância social em relação aos Aruaque, os Tukano inverteram a prática de dividir o grupo linguístico em fratrias hierarquizadas e exogâmicas dos Aruaque, possibilitando, em vez disso, o surgimento de fratrias hierarquizadas por meio da exogamia linguística. Nesse sentido, a exogamia linguística dos Tukano e a organização em fratrias hierarquizadas dos Aruaque seriam instituições espelhadas, sendo uma o inverso simétrico da outra.

Ainda que tal distinção não tenha ocorrido em um momento tão tardio, ela explicaria por que a endo guerra prevaleceu mais entre os Tukano orientais do que entre os Aruaque. Se a organização em fratrias dentro de grupos linguísticos promoveu alianças intra e interfáticas e, portanto, a formação de grandes conglomerados políticos, a organização em fratrias linguísticas, ao que parece, inibiu a agregação política. Uma das características mais notáveis dos Aruaque no noroeste amazônico foi sua extraordinária capacidade de construir alianças entre diversas populações falantes de Aruaque sob uma forte liderança militar, por extensos períodos de tempo. Tais alianças, que poderiam ser estendidas para incluir populações linguisticamente diferentes, impediram a erupção de guerras internas dentro de vastas regiões. Nesse contexto, os casos Aruaque de endo guerra em períodos coloniais tardios mais parecem uma resposta à crescente demanda europeia por escravos indígenas do que uma característica constitutiva da organização social Aruaque, o que é confirmado pelo que chega até nós a respeito das guerras Aruaque do noroeste da Amazônia por meio da tradição oral.

Esse cenário é confirmado pelo que chega até nós a respeito das guerras Aruaque do noroeste da Amazônia por meio da tradição oral. Robin Wright (1990, p. 222) argumenta que não há evidências de hostilidades intrafáticas entre os Baniwa pós-coloniais e que os poucos casos conhecidos de guerras interfáticas chegaram ao fim com a formação de alianças por meio de trocas de casamento. O autor conclui que as guerras Baniwa eram direcionadas, em sua maioria, a “outros povos” linguisticamente diferentes ou geograficamente distantes, estando, portanto, “situados na periferia de sua sociedade” (WRIGHT, 1990, p. 219; 222). Essa visão é confirmada por Vidal (informação verbal, 2000), que acrescenta que as guerras interfáticas, em geral, ocorriam quando uma das fratrias não cumpria com os rituais Kúwai. Por outro lado, há bastante evidência de que, em um passado não tão remoto, os Tukano orientais estavam em guerra permanente uns com os outros (GOLDMAN, 1963, p. 162; HUGH-JONES, C., 1979, p. 11; 63; JACKSON, 1983, p. 97; 133; CHERNELA, 1993, p. 23-24). Com exceção dessas diferenças, as práticas

de guerra Tukano e Aruaque eram muito semelhantes. Grupos pertencentes a ambas as famílias linguísticas praticaram contendas e incursões, escravizaram mulheres e crianças para servir de esposas e servos, e praticaram o canibalismo de guerra (WRIGHT, 1990, p. 222-225; GOLDMAN, 1963, p. 162-164). Além disso, os Baniwa decapitavam seus inimigos derrotados para prevenir ataques místicos dos mortos (WRIGHT, 1990, p. 231), ao passo que os Cubeo usavam genitálias defumadas dos guerreiros mortos em cima das próprias como troféu de guerra (GOLDMAN, 1963, p. 164).

O AGRUPAMENTO ARUAQUE-CARIBE DO NORDESTE DA AMÉRICA DO SUL

No final do século XV, populações falantes de Aruaque e Caribe ocupavam grande parte do nordeste da América do Sul e do Caribe. A configuração étnica da região sugere que os Caribe tiveram uma expansão em forma de cunha para o norte, partindo do rio Amazonas e adentrando o baixo Orinoco (DURBIN, 1977, p. 34). Como consequência, grupos falantes de Caribe constituíram uma massa sólida, ocupando as terras altas guianesas, a *Gran Sabana*, parte do baixo Orinoco e grandes extensões da costa das atuais Venezuela e Guiana, cercados por grupos Aruaque a oeste, leste, sul e norte (Figura 3). Povos Aruaque também ocuparam as Pequenas e as Grandes Antilhas, e há evidências de que, já naquela época, sofriam pressão por parte dos Caribe em expansão.

Figura 3 – O agrupamento Aruaque-Caribe do nordeste da América do Sul (HILL; SANTOS-GRANERO, 2002, p. 10; adaptado por Eduardo Kazuo Tamanaha).

Os espanhóis reconheceram dois grandes grupos na região caribenha: uma série de cacicados hierárquicos altamente sofisticados, que compartilhavam muitos traços culturais e ocupavam as Grandes Antilhas, as Bahamas, as Ilhas Virgens e a porção norte das Pequenas Antilhas (ilhas de Sotavento) e, em geral, recebiam os espanhóis de maneira pacífica; e uma série de grupos menores e menos complexos, que ocupavam a porção menor das Pequenas Antilhas (ilhas de Barlavento) e evitavam ter contato com

estrangeiros ou se opunham firmemente à sua presença. As diferenças sociológicas entre esses dois agrupamentos foram confirmadas por informações arqueológicas (SUED-BADILLO, 1995, p. 17).

Os diversos povos pertencentes à primeira categoria — Boriqua, Lucayos e outros insulares — passaram a ser conhecidos coletivamente como ‘Taíno’ em 1836 (WHITEHEAD, 1995a, p. 92). Em 1871, Daniel G. Brinton demonstrou que a sua língua era Aruaque — semelhante à do Lokono ou à dos Aruaque continentais — e, por isso, resolveu chamá-los de ‘Aruaque insulares’ (ROUSE, 1992, p. 5). Os Taíno se referiam a povos dessa segunda categoria, os habitantes das ilhas de Barlavento, como ‘Caniba’ ou ‘Caribe’ e os descreviam como selvagens, belicosos e canibais, que travavam constantes guerras entre si. Esse rótulo foi posteriormente aplicado a grupos continentais que possuíam características culturais semelhantes, em especial os Kariña do baixo Orinoco. Com o passar do tempo, os Kariña foram denominados pelos europeus de ‘Caribe’, ‘Carib’ ou ‘Caraíbe’, e os habitantes das Pequenas Antilhas passaram a ser conhecidos como ‘Caribe insulares’, o que, veremos, foi uma denominação infeliz.

Os chamados Taíno estavam divididos em três subgrupos que diferiam ligeiramente um do outro em termos de língua, organização e práticas culturais (ROUSE, 1992, p. 5-7). Os Taíno clássicos viveram em Porto Rico, na ilha de São Domingos e na ponta oriental de Cuba. Os Taíno ocidentais habitaram a Jamaica, o arquipélago das Bahamas e Cuba, com exceção de sua ponta ocidental, que era ocupada pelos Guanahatabey, remanescentes da população original da ilha. Os Taíno orientais viviam nas ilhas Virgens e nas ilhas de Sotavento.

Os Taíno clássicos viviam em grandes aldeias com várias centenas de casas — cada uma habitada por uma família estendida —, comandadas por chefes aldeões (DREYFUS, 1980-1981, p. 240). As casas dos chefes de aldeia estavam sempre associadas a campos para jogo de bola, um atributo que pode ter sido adquirido por meio do contato com sociedades mesoamericanas. Aldeias independentes se associavam, de forma desarticulada, em cacicados distritais que, por sua vez, eram organizados em cacicados regionais ou provinciais, cada um liderado pelo chefe distrital mais proeminente (ROUSE, 1992, p. 9; SUED-BADILLO, 1995, p. 78). Apesar de esses cacicados não estarem integrados em sistemas políticos mais amplos sob uma chefia unificada, há evidências de que era possível que se confederassem sob ameaça externa.

Os cacicados eram divididos em três grupos hierarquizados. O topo era ocupado pelo *casik* ou chefe provincial, que podia ser homem ou mulher. Chefes supremos eram carregados em liteiras, sentavam-se em assentos cerimoniais e eram cercados de servos, conselheiros e esposas. Esses sinais externos de poder levaram os espanhóis a chamá-los de ‘reis’. Abaixo dos chefes e de suas famílias, vinha uma classe de nobres que, sob as ordens do chefe, comandava o restante das pessoas. Na base, ficavam os plebeus, que tinham baixo *status* e faziam a maior parte do trabalho, mas não eram cativos de guerra (DREYFUS, 1980-1981, p. 241; ROUSE, 1992, p. 9).

Os Taíno possuíam sacerdotes, templos e xamãs. Mas a vida, a reprodução e a guerra eram garantidas por chefes que possuíam pedras místicas, utilizadas para garantir a fertilidade dos jardins, o controle do tempo e partos seguros (DREYFUS, 1980-1981, p. 242). A sucessão do ofício de chefe era matrilinear e avuncular, do chefe para o primogênito da irmã. A noção de nobre descendência era central nos cacicados Taíno, sendo expressa nos cultos a ancestrais, na narrativa ritual da genealogia do chefe e na endogamia entre as linhagens de maior *status* (DREYFUS, 1980-1981, p. 243).

A endo-guerra, no sentido de embates cíclicos e incursões regulares visando à obtenção de escravos entre os assentamentos, não existia entre os Taíno. Confrontos armados eram restritos à vingança por assassinatos, à resolução de disputas sobre direitos

de caça e pesca ou à pressão sobre um para entregar a mulher prometida depois de receber o dote (ROUSE, 1992, p. 17). Em nenhum desses casos, os conflitos incluíam capturar mulheres para servirem de esposas ou servas, ou homens e crianças para servirem de escravos. De acordo com as fontes Taíno, a única outra causa possível para a guerra era defender-se de ataques dos Caribe insulares. Tais relatos, ainda que de credibilidade questionável (SUED-BADILLO, 1995), parecem ser confirmados pelo fato de que os Taíno orientais, que estavam mais perto das ilhas de Sotavento, território dos Caribe insulares, eram retratados como muito mais militaristas que os Taíno ocidentais, que estavam mais distantes e protegidos de seus ataques do que os Taíno clássicos (ROUSE, 1992, p. 18-19). O canibalismo ritual de guerra, tão proeminente nas descrições dos Caribe insulares, parece estar ausente na maioria dos grupos Taíno (ROUSE, 1992, p. 146). Entretanto, a ocorrência dessa prática entre os Taíno de Porto Rico e da ilha de São Domingos foi recentemente afirmada (SUED-BADILLO, 1995, p. 79; WHITEHEAD, 1995a, p. 96).

Os Caribe insulares têm sido alvo de muita discussão antropológica. Originalmente se pensava que falavam uma língua Caribe. Depois se reconheceu que falavam duas línguas: uma língua Aruaque diferente da dos Taíno (Aruaque insulares) e dos Lokono (Aruaques continentais), que era a língua-mãe de todos, e uma língua Caribe ou uma língua de contato de base Caribe, falada apenas entre homens durante suas expedições de trocas com os falantes continentais de Caribe. Com base na tradição oral da Dominica do século XVII, passou-se a aceitar que esse bilinguismo característico ou dimorfismo de gênero tenha se originado durante a invasão das ilhas de Sotavento pelos Kariña, falantes de Caribe do baixo rio Orenoco que mataram a maioria dos habitantes homens e escravizaram suas mulheres e crianças. Os Kariña não conseguiram impor sua língua, mas a mantiveram como língua de prestígio dos homens e como língua de troca com seus parentes continentais. Em sua língua-mãe Aruaque, essas pessoas se autodenominavam 'Karipuna' — termo que vou utilizar para designá-los daqui por diante — e, na língua Caribe dos homens, 'Kalinago'.

Essa visão tradicional sofreu recentemente os pesados ataques de Neil Whitehead (1995a, 1995b, 2002) e alguns de seus colegas, em um volume editado sobre os supostos 'Caribe insulares'. Os autores argumentam que a tradição oral na qual esse argumento se baseia é suspeito, e que o bilinguismo Karipuna também poderia ser explicado como resultado de uma imigração pacífica de falantes de Kariña para as ilhas (BOOMERT, 1995, p. 32) ou de uma aliança política e econômica com os Kariña continentais para enfrentar as pressões europeias do século XV (WHITEHEAD, 1995a, p. 93).

Seja como for, fica claro que os Karipuna são um extraordinário exemplo de identidade transétnica. Apesar de sua língua-mãe ser Aruaque, sua organização social e suas práticas culturais são mais parecidas com as dos Kariña, falantes de Caribe, do que com as dos Taíno e Lokono, falantes de Aruaque. Os Karipuna viviam em pequenas aldeias compostas por uma única família estendida uxorilocal liderada por um chefe e por uma assembleia de homens (DREYFUS, 1983-1984, p. 43). Chefes de aldeia com reputação de grandes guerreiros eram capazes de reunir muitos subordinados por meio da poliginia, de um maior número de crianças e da prática de virilocalidade excepcional para eles e seus filhos. Conselhos de anciões lideravam grupos de aldeias interconectadas por casamentos e outras trocas. As instituições políticas Karipuna eram baseadas em guerras frequentes e grupos de trocas. Essas expedições eram lideradas por chefes escolhidos pela bravura demonstrada em combate, cujo principal objetivo era a obtenção de esposas escravas e cativos, alguns dos quais eram consumidos em rituais antropofágicos (DREYFUS, 1983-1984, p. 43-44).

Os Taíno desapareceram cedo como grupo étnico distinto: em 1524, devido a péssimas condições de trabalho, rebeliões fracassadas e epidemias estrangeiras (ROUSE, 1992, p. 158). Os espanhóis não conseguiram sujeitar nenhum outro grande grupo da região ao longo do restante do século: nem os ‘caribenizados’ Karipuna, nem os Kariña e nem os Lokono. Entretanto, como resultado de conflitos preexistentes e de pressões europeias, os Lokono acabaram por se aliar com os espanhóis no início do século XVII. Para combater essa força, os Kariña se aliaram com holandeses e ingleses. O que começou como um conflito ameríndio implicando guerra e uma multiplicidade de trocas comerciais, rituais e de casamento foi elevado à condição de “vingança étnica” (WHITEHEAD, 1990, p. 360). Foi nesse contexto que o modelo que designa erroneamente os Lokono como os ‘verdadeiros Aruaque’ e os Kariña como os ‘verdadeiros Caribe’ começou a tomar forma, estabelecendo os estereótipos dos Aruaque como um povo pacífico e civilizado em contraposição aos Caribe, vistos como um povo selvagem e belicoso.

Entretanto, os dois não eram tão diferentes assim. Os Lokono não eram vítimas pacíficas dos Kariña e Karipuna, tal como retratado nas crônicas coloniais. Eram organizados em poderosos cacicados interligados dentro de um grande sistema que se estendia da costa da Guiana até o Amazonas, conectando os rios Essequibo e Coentetim ao Paru e ao Trombetas (WHITEHEAD, 1994, p. 38). Também havia assentamentos Lokono na margem direita do rio Orenoco (WHITEHEAD, 1988, p. 18). Crônicas antigas mencionam a existência de grandes aldeias com até 200 casas sob a liderança de inúmeros chefes e de um líder sacerdotal (WHITEHEAD, 1988, p. 12). Também há evidências de linhagens segmentárias e de organização em clãs matrilineares (WHITEHEAD, 1994, p. 39). Os cacicados Lokono eram liderados por linhagens de elite, com transmissão de chefia avuncular, assim como entre os Taíno. Os Lokono também eram bravos guerreiros que organizavam e conduziam regularmente longas expedições de guerra e comércio. Nas incursões contra os Kariña e Karipuna, roubavam bens e capturavam mulheres e escravos (DREYFUS, 1983-1984, p. 45). Contudo não há registro de prática da guerra intraétnica. Pelo contrário: os grupos Lokono tendiam a estabelecer alianças duradouras. Alguns autores defendem que, ao contrário de seus vizinhos Caribe, os Lokono não praticavam exocanibalismo (DREYFUS, 1983-1984, p. 45); outros afirmam que sim (WHITEHEAD, 1995a, p. 99).

Os Kariña, estrategicamente localizados ao longo do baixo curso do rio Orenoco, estavam no centro de um vasto sistema que compreendia a bacia do Orenoco, os Llanos venezuelanos, a Guiana venezuelana e as pequenas Antilhas (BIORD-CASTILLO, 1985; ARVELO-JIMÉNEZ; BIORD, 1994). Essa vasta rede era, em grande medida, um sistema horizontal composto por distintas unidades de categorias culturalmente e linguisticamente semelhantes, integradas por relações de guerra e comércio. Era um sistema descentralizado no qual nenhum grupo dominava ou oprimia o outro.

A organização social local dos Kariña — muito semelhante à dos Karipuna — era baseada em diversas comunidades independentes, cada uma sob a liderança de um chefe de guerra e de um conselho de anciões (BIORD-CASTILLO, 1985, p. 86). Chefes de aldeia reuniam subordinados por meio do controle e da manipulação de alianças matrimoniais envolvendo membros das suas famílias estendidas e da poligamia exogâmica, principalmente por meio da captura de esposas-escravas (BIORD-CASTILLO, 1985, p. 95; WHITEHEAD, 1994, p. 41; 1995a, p. 96). Em tempos de guerra, várias aldeias poderiam se aliar para formar uma ‘província’ liderada por um chefe de guerra eleito dentre os diversos líderes de aldeias que comporiam seu conselho. Entretanto, a autoridade dos chefes provinciais era temporária, e a posição era a de *primus inter pares* e não de chefe principal.

Os Kariña praticavam a guerra tanto inter quanto intraétnica. O escopo dos combates aumentou no início do século XVII, depois que os Kariña se aliaram aos britânicos e aos holandeses para enfrentar os Lokono e seus amigos espanhóis. Os Kariña intensificaram as incursões para obtenção de escravos, em consequência do acesso às armas de fogo e em resposta à demanda europeia por escravos (BIORD-CASTILLO, 1985, p. 86). Sozinhos ou aliados com os Karipuna, atacavam regularmente populações costeiras como os Yao, falantes de Caribe, e os Lokono e Palikur (Pa'ikwené), falantes de Aruaque (DREYFUS, 1983-1984, p. 50). Também navegaram rio acima, pelo Orenoco e seus tributários, atacando grupos Caribe tais como os Akawaio, os Ye'kuana e os Cabré, assim como numerosos grupos Aruaque que viviam no médio e alto Orenoco (WHITEHEAD, 1990, p. 365; DREYFUS, 1983-1984, p. 48; BIORD-CASTILLO, 1985, p. 87). A guerra intraétnica Caribe prosseguiu em tempos pós-coloniais (FARABEE, 1967; BUTT-COLSON, 1984b, p. 114; HOFF, 1995, p. 40-43).

O ETOS ARUAQUE

Esse rápido panorama sobre os Aruaque e seus vizinhos no momento do contato com os europeus mostra que não havia um único tipo de organização social ou cultura Aruaque. Pelo contrário: os padrões sociais e culturais Aruaque variavam significativamente. Ainda assim, por baixo de importantes diferenças na forma e na estrutura, residem diversos elementos que tornam a emergir e sugerem a existência de uma matriz Aruaque comum que, por sua vez, encontra expressão em um etos Aruaque específico. Compreendo o conceito de 'matriz cultural' no sentido tradicional, de 'útero' ou 'molde', mas também no sentido cibernético mais recente, de 'rede' ('útero' porque se refere à cultura original Aruaque; 'molde' pois, assim como em 'tipo fundador', a matriz cultural de uma determinada família linguística deixa uma determinada marca — que, argumentarei, é seu etos — em todos os seus integrantes). Como produto histórico, contudo, a matriz cultural não é um todo fechado, integrado, coerente e estático, mas uma rede frouxamente organizada que, de maneira bem semelhante à internet, constitui a um só tempo o pano de fundo, o plano de trabalho e a fonte de informação que comunicam as práticas de membros de uma determinada família linguística. A marca deixada e os etos de seus integrantes possuem, portanto, elementos em comum, sem serem idênticos.

Na acepção aristotélica original, 'etos' se refere ao tom prevalecente de sentimento de um povo ou comunidade. A antropologia se apropriou dessa noção grega por razões similares — a descrição de uma certa dimensão de uma da cultura de um povo — mas com significados altamente variáveis. Em 'Naven', supostamente a primeira tentativa de antropologia reflexiva, publicada em 1936 por Gregory Bateson (1980), usa os termos 'etos' e 'eidos' para se referir a duas dimensões complementares de 'configurações' culturais. Bateson argumenta que as características duradouras e recorrentes de uma determinada cultura não só expressam como também promovem a padronização dos indivíduos. De acordo com essa visão, 'etos' alude ao "tom emocional" da cultura, à expressão de um "sistema de organização culturalmente padronizado dos instintos e emoções dos indivíduos" (BATESON, 1980, p. 33). 'Eidos', por outro lado, se refere às expressões correspondentes de seus aspectos cognitivos padronizados (BATESON, 1980, p. 33; 118). Se 'etos' alude ao tom, ao comportamento e ao sistema de atitudes emocionais da cultura de um determinado grupo, 'eidos' se refere portanto à lógica, às formas de pensamento e aos sistemas de classificação (BATESON, 1980, p. 265). O autor não explicita se o etos e o eidos de uma cultura operam de maneira consciente ou inconsciente, mas parece sugerir que ambos se relacionam com o conceito de 'tradição', como aspectos da cultura que vão de inconscientes a conscientes (BATESON, 1980, p. 121).

Clifford Geertz propôs uma concepção de cultura dualística similar em um ensaio de 1957, no qual contrasta os conceitos de etos e visão de mundo (*worldview*). Em sua aceção, contudo, o termo ‘etos’ não se refere apenas ao tom, ao caráter e à qualidade da vida de um povo (de acordo com o conceito grego original), mas também aos aspectos avaliativos de uma determinada cultura, ou seja, seus aspectos morais e estéticos (GEERTZ, 1993, p. 127). A visão de mundo, por sua vez, consiste nas ideias de ordem das pessoas, em seus conceitos de natureza, ser e sociedade — em síntese, nos aspectos cognitivos e existenciais da cultura. Tal como Bateson, Geertz (1993, p. 130) argumenta que, se considerados em separado, o etos e a visão de mundo, os aspectos normativos e os metafísicos de uma determinada cultura são arbitrários. Mas, tomados em conjunto, formam uma *gestalt*, um todo ou uma configuração. Geertz (1993, p. 127) defende que etos e visão de mundo estão relacionados de forma a interagir um com o outro, gerando significado. Diferente de Bateson, entretanto, Geertz sugere que tanto o etos quanto a visão de mundo são aspectos conscientes da cultura que estabelecem explicitamente “o estilo de vida aprovado e a estrutura assumida de realidade” (GEERTZ, 1993, p. 129).

Pierre Bourdieu (1993), em ‘Esboço de uma teoria da prática’, de 1972, se propõe a explicar regularidades sociais — os ‘aspectos sistemáticos da cultura’ de Bateson — sem recorrer ao conceito de ‘cultura’, que acredita ter sido extremamente reificado. Central à sua teoria, é o conceito de ‘*habitus*’ ou ‘etos’, termos por vezes empregados como sinônimos (BOURDIEU, 1993, p. 77; 82; 85). O conceito de ‘*habitus*’ prescinde das perspectivas dualísticas típicas de análises anteriores, integrando o emocional ao cognitivo, o normativo ao metafísico e o perceptual ao factual. Na sua opinião, o *habitus* é um sistema de disposições — esquemas de percepção, pensamento e ação — característico de um grupo social ou classe, produto histórico de determinado conjunto de condições objetivas de existência (BOURDIEU, 1993, p. 85; 90). Dentre essas condições ou estruturas objetivas, Bourdieu dá ênfase especial à língua e à economia. O *habitus* funciona como “estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como princípios da geração e estruturação de práticas e representações” (BOURDIEU, 1993, p. 72). As práticas — e as disposições das quais fazem parte — são o resultado da internalização das mesmas estruturas objetivas, sendo, ao mesmo tempo, indispensáveis para a reprodução dessas condições objetivas. São normativas sem ter que responder a regras explícitas e são bem adaptadas aos seus propósitos sem serem produto de uma intencionalidade consciente (BOURDIEU, 1993, p. 72). Ademais, apesar de serem bem orquestradas, não respondem às ações de um condutor. Em outras palavras, não funcionam como construções ideológicas.

Meu uso do termo ‘etos’ está mais em consonância com o de Bourdieu do que com Bateson ou Geertz, pois concebo o etos de um povo como expressão não apenas de uma faceta particular de sua cultura, sejam aspectos afetivos padronizados do comportamento ou percepções morais e estéticas, mas como um conjunto de percepções, valores e práticas que são inconscientes, mas comunicam aspectos mais conscientes da cultura. O etos de um povo não é feito de regras, estratégias ou construções ideológicas, mas de disposições inconscientes, inclinações e práticas que moldam essas regras, estratégias e ideologias, ao mesmo tempo em que são moldadas por elas.

Entretanto, como não estou lidando com o etos de um grupo (ou de uma classe social dentro de um grupo), mas com o de vários grupos que compõem uma família linguística, algumas concessões precisam ser feitas. Primeira: dado que um determinado etos é o produto histórico de um conjunto particular de condições objetivas e dado que as condições objetivas de vários grupos falantes de Aruaque se transformaram ao longo do tempo como resultado de um movimento dispersivo, da ocupação de diferentes ecossistemas e da interação com diferentes povos, não se deve esperar que o etos Aruaque

seja tão rico e denso quanto os etos de grupos particulares de falantes de Aruaque. Em outras palavras, dado que as condições objetivas que deram origem à matriz cultural Aruaque mudaram, o etos compartilhado por povos falantes de Aruaque hoje é mais abreviado e genérico. Segunda: apesar do etos ou do conjunto de disposições comuns compartilhados por grupos falantes de Aruaque, as práticas atuais que deles resultam podem divergir substancialmente quanto à forma e à estrutura. Em outras palavras, o que persiste são os princípios e não as práticas organizadas ou, na terminologia de Bourdieu, as estruturas estruturantes e não as estruturas estruturadas. Terceira: dado que diferentes grupos pertencentes à família linguística Aruaque experimentaram diferentes processos históricos desde sua separação, os elementos que definem seu etos comum são, em alguns casos, manifestados como disposições genéricas inconscientes, ao passo que, em outros, podem assumir uma natureza mais consciente e normativa.

Tendo essas ressalvas em mente, sugiro cinco elementos que definem o etos Aruaque. O primeiro e mais importante é o repúdio implícito ou explícito à endo guerra, ou seja, da guerra contra povos falantes de sua própria língua ou de línguas relacionadas, povos com quem compartilham um etos comum. O segundo é a inclinação para estabelecer crescentes níveis de alianças sociopolíticas entre grupos relacionados linguisticamente. O terceiro é a ênfase na descendência, na consanguinidade e no comensalismo como fundações da vida social ideal. O quarto é a predileção pela ancestralidade, pela genealogia e pelo *status* herdado como base da liderança política. O quinto, de igual importância, é a tendência a assegurar à religião uma posição central na vida pessoal, social e política. Nenhum desses elementos pode ser considerado característica exclusiva de povos falantes de Aruaque. Todos podem ser encontrados entre integrantes de outras famílias linguísticas. O que os torna significativos é o fato de que todos eles estarem presentes nos agrupamentos Aruaque aqui analisados.

Ao que parece, evitar guerras intraétnicas é uma das características pan-Aruaque de maior destaque. Mesmo no caso do noroeste da Amazônia, onde as evidências não são conclusivas, sabemos que a guerra intraétnica não foi praticada, ao menos, dentro das fronteiras das grandes confederações militares que prevaleceram ao longo de grande parte dos séculos XVII e XVIII, o que não significa que o conflito interno ou a violência foram eliminados ou que os Aruaque eram menos agressivos que seus vizinhos. Isso indica apenas que, para os Aruaque, o 'outro' ou inimigo não se encontrava dentro dos limites de sua macrossociedade, mas fora, entre aqueles que falam línguas diferentes e não relacionadas. Tampouco significa que os Aruaque eram menos agressivos. Apesar de os Campa, os Taíno ocidentais e os Taíno clássicos não capturarem escravos, acumularem troféus humanos nem praticarem canibalismo de guerra, outros Aruaque o fizeram, tais como os Manao, os Baré, os Baniwa, os Taíno orientais e os Lokono. A distinção não é, portanto, entre povos 'pacíficos' e 'belicosos' ou entre 'civilizados' e 'selvagens', mas entre as sociedades endobelicosas e sociedades exobelicosas. Acredito que essa distinção seja particularmente relevante para nossa compreensão das sociedades nativas da floresta e introduz a tão necessária perspectiva histórica no presente debate, entre os defensores dos modelos de 'predação' e 'moralidade' das sociabilidades ameríndias (*vide* TAYLOR, 1996; VIVEIROS DE CASTRO, 1996; OVERING; PASSES, 2000; SANTOS-GRANERO, 2000).

Abster-se de guerras intraétnicas está intimamente ligado à propensão aruaquiana de estabelecer alianças políticas com povos linguisticamente relacionados. Essas alianças não eram aleatórias nem confederações militares temporárias com objetivos restritos e específicos, mas parte fundamental dos sistemas sociopolíticos aruaquianos. Eram mais desenvolvidas e duradouras no Caribe e no noroeste da Amazônia, onde envolviam centenas de aldeias sob o comando de poderosos chefes principais, do que no leste do

Peru. Mas até na última região onde as alianças tendiam a ser estabelecidas apenas em resposta a ameaças externas, há evidências de coalizões mais permanentes (RENARD-CASEVITZ, 1993, p. 37; RENARD-CASEVITZ, 2002). Um fato digno de nota é que essas alianças políticas não coincidiam necessariamente com fronteiras étnicas ou linguísticas. Os Baré e os Taíno estavam divididos em diferentes confederações. As coalizões Manao, Baré e Campa, por sua vez, podiam ser estendidas para incorporar povos de diferentes filiações linguísticas — os endobelicosos Tukano e Pano orientais —, desde que obedecessem à supressão de guerras intraétnicas.

A importância que os Aruaque atribuíam à descendência, à consanguinidade e ao comensalismo como base ideal para uma ‘boa’ vida social ganha uma expressão visível ainda no noroeste da Amazônia e no nordeste da América do Sul. Os clãs e fratrias patrilineares dos Baniwa e Wakuénai (Curripaco), as linhagens e clãs patrilineares dos Palikur (PASSES, 2002) e as linhagens e clãs matrilineares dos Taíno e dos Lokono constituem a expressão social desse tipo de ideologia. O ideal da consanguinidade era reforçado, de forma complementar, pelas regras residenciais pós-matrimoniais concomitantes: virilocalidade no noroeste da Amazônia, uxorilocalidade no nordeste da América do Sul. Apesar dos Aruaque do leste do Peru serem cognáticos, grupos de descendência nominal são frequentemente mencionados na tradição oral dos Yanesha e dos Piro (SANTOS-GRANERO, 1991, p. 48-54). O que levou Gow (*informação verbal*, 2000) a falar em uma ‘organização clânica fantasma’ dos Piro e dos Yanesha. Apesar de eu ter argumentado, em trabalhos anteriores, que a referência à existência de grupos de origem no passado é um dispositivo mítico-filosófico para enfatizar o contraste e a conveniência com a organização social do presente (SANTOS-GRANERO, 1991, p. 48), estou propenso a concordar com Smith (1985, p. 13-14) e admitir que podem ser reminiscências de estruturas sociais do passado de fato.

Houve relatos de liderança hereditária entre todos os agrupamentos Aruaque. No noroeste da Amazônia e no nordeste da América do Sul, essa característica estava associada a uma organização social hierárquica, com ênfase em uma ancestralidade de grande *status*. Linhagens de chefia, clãs ou fratrias foram mencionadas entre os Taíno, os Lokono e os Wakuénai. A ancestralidade nobre ou divina desses grupos era periodicamente reforçada por meio de narrativas míticas, recitais genealógicos e performances rituais. Também era assinalada pelas ‘línguas de elite’ dos chefes ou por línguas rituais especializadas. O alto *status* era mantido por meio de ‘casamentos reais’ entre famílias de chefes (Taíno), da poligamia endogâmica dos chefes, sacerdotes e guerreiros (Lokono) ou de casamentos entre clãs patrilineares de maior *status* pertencentes a diferentes fratrias, entre os Wakuénai (DREYFUS, 1980-1981, p. 243; WHITEHEAD, 1994, p. 41; HILL, 1996, p. 144). Um fenômeno similar tomava forma entre os Yanesha, onde os descendentes de chefes sacerdotais compunham um grupo de descendência nominal de alto *status* (SANTOS-GRANERO, 1991, p. 309-310). Nesse grupo, a filiação não era indispensável para se tornar um sacerdote, mas seus membros tendiam a casar entre si, e os chefes sacerdotais tendiam a passar seu ofício para os seus filhos de fato ou classificatórios.

A tendência de atribuir à religião um papel central na vida pessoal, social e política se manifesta de diversas maneiras. Diferente de outros povos amazônicos, os Aruaque possuem mitologias elaboradas, frequentemente organizadas de forma sequencial em termos temporais, nas quais divindades criadoras ou heróis culturais desempenham papéis de destaque. Essas mitologias eram associadas a cerimônias rituais complexas. Entre os Taíno, os Yanesha e os Campa do alto Perené, tais celebrações eram realizadas em templos e comandadas por especialistas que combinavam as funções de xamã e sacerdote (ROUSE, 1992, p. 14; SANTOS-GRANERO, 1991, p. 126; WEISS, 1973, p. 46).

Há relatos da presença de especialistas semelhantes entre os Lokono e os Baniwa (WHITEHEAD, 1994, p. 41; WRIGHT, 1992a, p. 196) e entre os Mojos (RENARD-CASEVITZ, 2002). Povos falantes de Aruaque imbuem seu ambiente de significado religioso, inscrevendo história na paisagem por meio de mitos de origem, sagas de deuses criadores, viagens de ancestrais, petróglifos, nomes de lugares musicalizados e toponímia iterativa (SANTOS-GRANERO, 1998; HILL, 1989, 1993; RENARD-CASEVITZ, 1993; ZUCCHI, 2002; VIDAL, 2002). Alguns desses lugares eram objeto de peregrinação e de celebrações cerimoniais periódicas.

Entre os Aruaque, o poder político geralmente era relacionado à autoridade religiosa. Por vezes, isso se traduzia em uma associação de líderes seculares e religiosos, como entre os Taíno, os Lokono e os Baniwa. Em outros contextos, o poder místico e secular era investido em uma única pessoa, como nos líderes sacerdotais Yanesha ou nos chefes-xamãs Manao (VIDAL, 2002). Essa conexão, aliada a concepções milenares, com frequência dava origem a movimentos messiânicos em resposta a situações de crise interna ou externa (WRIGHT; HILL, 1986; BROWN; FERNÁNDEZ, 1991; BROWN, 1992; WRIGHT, 2002). Entretanto, as ideologias religiosas que promoviam a generosidade, a hospitalidade e a fraternidade — até mesmo com estranhos — contribuíram, sobretudo, para inibir guerras internas e gerar amplas esferas de troca e solidariedade intra e interétnicas.

ETOS, HISTÓRIA E IDENTIDADES TRANSÉTNICAS

O etos Aruaque diferia fortemente do dos seus vizinhos. Em contraste com os exobelicosos Aruaque, os Pano, os Tukano orientais e os Caribe davam grande ênfase à guerra intraétnica e às incursões para capturar esposas, não apenas como forma de construção da sociedade, mas como elementos constitutivos de suas identidades. Em vez de encorajar a integração social por meio de descendência, consanguinidade e esferas amplas e crescentes de solidariedade entre semelhantes, os Pano, os Tukano orientais e os Caribe favoreciam a afinidade, a exogamia e a constante incorporação, por meio da guerra, de outros diferenciados — linguisticamente relacionados ou não — para aumentar sua base demográfica. Os Aruaque privilegiaram o que Whitehead (1994, p. 39) chama de “modo de liderança teocrático-genealógico baseado em noções como ancestralidade nobre, *status* social e atributos sacerdotais”. Por outro lado, os Pano, os Caribe e, em menor grau, os Tukano orientais favoreceram um modo comercial-militar baseado na proeza marcial, no controle de pessoas por meio da sujeição militar e da constante conversão de parceiros de comércio em apoiadores políticos e aliados militares. De fato, poder-se-ia afirmar que os povos falantes de Aruaque conseguiram manter o seu etos distinto característico, apesar da distância temporal e espacial que os separou, devido à sua constante inteiração com povos que possuíam práticas sociais antitéticas.

Entretanto, esses contrastes bem definidos são perfeitos demais e não refletem a complexidade das afiliações de identidade e organizações políticas através do tempo. Apesar de ser possível reconhecer um etos Aruaque característico, não há nenhuma conexão clara, essencial e direta entre falar uma língua Aruaque e se comportar de um determinado ‘modo de ser Aruaque’. Pelo contrário: os dados históricos demonstram um fluxo contínuo de trocas entre os Aruaque e seus vizinhos. Ideias, valores, saber-fazer, práticas e objetos se moveram livremente entre diferentes grupos envolvidos no vasto macrossistema político dos tempos pré-colombianos. Deve haver, de fato, mais semelhanças entre os Aruaque e seus vizinhos não Aruaque em cada um dos agrupamentos mencionados anteriormente do que entre coletivos Aruaque pertencentes a diferentes agrupamentos, o que respaldaria a relevância do conceito de área cultural.

Entretanto, isso não invalida a existência de um etos Aruaque, que também é um produto histórico e, como elemento constitutivo de identidade, é reforçado, de maneira geral, pela interação histórica com grupos portadores de outros etos contrastantes.

Contudo a permeabilidade de fronteiras étnicas e a facilidade com a qual grupos podiam mudar de afiliação linguística, identitária e política são bem ilustradas pelos diversos casos de transformação transétnica descritos em tempos pré e pós-colombianos. Tais casos fornecem uma grande variedade de situações. Os Piro e os Campa do Ucayali mantiveram sua língua Aruaque, mas assumiram o etos dos Pano ribeirinhos, dos quais, entretanto, continuaram sendo inimigos ferrenhos. Os homens Karipuna adotaram uma linguagem relacionada ao Caribe dos Kariña, além da língua Aruaque, falada por todos, ao mesmo tempo em que adotaram um etos cultural Caribe e alteraram a aliança política com seus vizinhos, trocando os Aruaque pelos Caribe. Os Tariana, tendo derrotado e absorvido uma série de grupos falantes de Tukano do médio e baixo rio Uaupés, adotaram a linguagem de seus súditos e, ao mesmo tempo, retiveram grande parte de seu etos Aruaque, principalmente a propensão a forjar alianças sob o comando de chefes poderosos. Essa situação sugere que a adoção da língua de outro grupo não é necessariamente prova de uma posição política ou militar mais fraca.

Alterações transétnicas não foram nem graduais nem irreversíveis. Koch-Grunberg (*apud* GOLDMAN, 1963, p. 14-15) registrou o caso de um grupo de falantes de Aruaque do noroeste da Amazônia cujos integrantes adotaram uma língua Tukano, mas que, em menos de uma geração, voltaram ao Aruaque. Como consequência, em 1903, no momento em que ele os encontrou, os mais velhos do grupo estavam falando Aruaque de novo, ao passo que os mais novos falavam apenas Tukano. A mudança dos Tariana para uma língua Tukano e a adoção e supressão subsequente do etos Pano por parte dos Campa do Ucayali foram igualmente rápidos. Isso sugere que alterações de identidade e linguagem não podem ser concebidas como meros fenômenos culturais ou respostas passivas a eventos externos (aculturação), mas, sobretudo, como estratégias políticas. Em tais casos, os inovadores adotam os elementos culturais expressivos do etos de seus vizinhos que consideram mais adequados para sua sobrevivência, que eventualmente podem internalizar como parte de seu próprio etos.

Também é importante enfatizar que mudanças transétnicas não envolvem geralmente a totalidade de um grupo étnico, seja qual for o significado do conceito de ‘grupo étnico’ em contextos de tamanha fluidez e rapidez no fluxo interétnico. Há evidências, por exemplo, de que os Piro não experimentaram um processo uniforme de ‘panoização’. Subgrupos como os Chontaquiro (do rio Urubamba entre o Sepahua e o Yavero), os Simirinche (da confluência dos rios Urubamba e Tambo) e os Cusitinavo (da margem esquerda do alto Ucayali), que estavam em contato mais próximo com os Conibo, os Comabo e os Mochobo, todos falantes de Pano, experimentaram um processo mais completo de ‘panoização’. Por outro lado, grupos como os Upatarinavo (dos altos rios Tambo e Ene), que se fixaram em áreas mais próximas do agrupamento Campa, compartilharam com integrantes desse agrupamento muitas das características básicas do etos Aruaque (MARONI, 1988, p. 294; GOW, 2002).

Em síntese, linguagem e cultura estão interconectados. Essa conexão não é genética, mas histórica, e depende, portanto, da contiguidade geográfica e da proximidade social. Em outras palavras, o conceito de ‘área cultural’ poderia ser mais adequado do que o de ‘família linguística’ quando o objetivo é compreender similitudes e dissimilitudes interétnicas. Entretanto, se concordarmos que algo como um etos Aruaque existe, somos forçados a concluir que o etos de uma determinada família linguística pode persistir por muito tempo depois que as sociedades que a ela pertenciam se separaram. No caso da ramificação Maipuran, da família linguística Aruaque — à qual a maioria dos grupos

Aruaque aqui citados pertence —, isso significaria mais de 3 mil anos (NOBLE, 1965, p. 111). Um fato notável, considerando que os Aruaque do leste peruano, do noroeste da Amazônia e do nordeste da América do Sul foram fortemente influenciados por seus vizinhos Pano, Tukano orientais e Caribe, assim como por outros povos das terras altas andinas, da América Central e até do sul dos Estados Unidos. A constante emergência de grupos Aruaque transétnicos, contudo, demonstra que, apesar dessa notável persistência, a ligação entre língua e cultura é de fato histórica e, portanto, sujeita a amplas flutuações de interesses políticos e econômicos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALÉS, Catherine. Les tribus indiennes de l'Ucayali au XVI^e siècle. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Lima, v. 10, n. 3-4, 1981. p. 87-97.
- AMICH, José. *Historia de las Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*. Lima (Peru): Milla Batres, 1975.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly; BIOD, Horacio. The Impact of Conquest on Contemporary Indigenous People of the Guiana Shield: The System of Orinoco Regional Interdependence. In: ROOSEVELT, A.C. (ed.) *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*. Tucson (EUA): University of Arizona Press. 1994. p. 55-78.
- BASSO, Ellen B. *The Carib-Speaking Indians: Culture, Society, and Language*. Tucson: University of Arizona Press, 1977.
- BATESON, Gregory. *Naven: The Culture of the Iatmul People of New Guinea as Revealed through the Study of the Naven Ceremonial*. London (UK): Wildwood House, 1980.
- BERAÚN, Bartolomé. Carta del Capitán... al Gobernador D. Francisco de Elso y Arbizu. *Amazonia Peruana*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, v. 4, n. 7. p. 177-78, 1981.
- BARNARD, Frederick M. *Herder on Social and Political Culture*. (trad. e ed.). Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1969.
- BIEDMA, Manuel. *La Conquista Franciscana del Ucayali*. Lima (Peru): Milla Batres, 1981.
- BIOD-CASTILLO, Horacio. Contexto Multilingue del Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco. *Antropológica*, [S.l.], n. 63-64, p. 83-101, 1985.
- BOAS, Franz. *Anthropology and Modern Life*. New York (EUA): W.W. Norton, 1928.
- BODLEY, John H. Deferred Exchange among the Campa: A Reconsideration. In: FRANCIS, P.D.; DENSE, F.J.; DUKE, P.G. (eds.). *Networks of the Past: Regional Interaction in Archaeology*. Calgary, Alberta (Canada): Archaeological Association of the University of Calgary, 1984. p. 19-28.
- BOOMERT, Arie. Island Carib Archaeology. In: WHITEHEAD, N. L. (ed.). *Wolves from the Sea: Readings in the Archaeology and Anthropology of the Island Carib*. Leiden (Netherlands): KITLV Press, 1995. p. 23-36.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1993.
- BRINTON, Daniel G. *The American Race: A Linguistic Classification and Ethnographic Description of the Native Tribes of North and South America*. New York (EUA): D.C. Hodges, 1891.
- BROWN, Michael F.; FERNÁNDEZ, Eduardo. *War of Shadows: The Struggles for Utopia in the Peruvian Amazon*. Berkeley (EUA): University of California Press, 1991.
- BROWN, Michael F. Tribe and State in a Frontier Mosaic: The Asháninka of Eastern Peru. In: FERGUSON, B.; WHITEHEAD, N.L. (eds.) *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*. Santa Fe, N. Mex (EUA): School of American Research Press, 1992. p. 175-97.
- BUTT-COLSON, Audrey. A Comparative Study of Contributions. In: BUTT-COLSON, A.; HEINEN, H. D. (eds.) *Themes in Political Organization: The Caribs and Their Neighbors*, Special issue of *Antropológica*, [S.l.], v. 59 n. 62, p. 9-38, 1984a.
- BUTT-COLSON, Audrey. The Spatial Component in the Political Structure of the Carib Speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon. In: BUTT-COLSON, A.; HEINEN, H.D. (eds.)

- Themes in Political Organization: The Caribs and Their Neighbors*. Special Issue of *Antropológica*, [S.l.], v. 59 n. 62, p. 73-124, 1984b.
- CAMINO, Alejandro. Trueque, Correrías e Intercambio entre los Quechuas Andinos y los Piro y Machiguenga de la Montaña Peruana. *Amazonía Peruana*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, v. 1, n. 2, p. 123-40, 1977.
- CARRANZA, Albino. Geografía Descriptiva y Estadística Industrial de Chanchamayo. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, Lima, v. 4, n. 1-3, p. 18-35, 1894.
- CHERNELA, Janet M. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin (EUA): University of Texas Press, 1993.
- DOLE, Gertrude E. Los Amahuaca. In: SANTOS, F.; BARCLAY, F. (eds.). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. 6 vols. Quito (Ecuador): Smithsonian Tropical Research Institute/Instituto Francés de Estudios Andinos/Abya-Yala. v. 3, 2000. p. 125-273.
- DREYFUS, Simone. Notes sur la chefferie Taino d'Aiti: capacités productrices, ressources alimentaires, pouvoirs dans une société précolombienne de forêt tropicale. *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, v. 67, p. 229-48, 1980-81.
- DREYFUS, Simone. Historical and Political Anthropological Inter-Connections: The Multilingual Indigenous Polity of the 'Carib' Islands and Mainland Coast from the 16th to the 18th Century. In: BUTT-COLSON, A.; HEINEN, H.D. (eds.) *Themes in Political Organization: The Caribs and Their Neighbors*. Special issue of *Antropológica*, [S.l.], v. 59, n. 62, p. 39-55, 1983-84.
- DURBIN, Marshall. A Survey of the Carib Language Family. In: BASSO, E.B. (ed). *Carib-Speaking Indians: Culture, Society and Language*. Tucson (EUA): University of Arizona Press, 1977. p. 23-28.
- ERIKSON, Philippe. Los Mayoruna. In: SANTOS, F.; BARCLAY, F. (eds.). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. 6 vols. Quito (Ecuador): Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Instituto Francés de Estudios Andinos. v. 2, p. 21-127 1994.
- FARABEE, William C. *The Central Caribs*. Philadelphia (EUA): University Museum, 1967.
- FRANK, Erwin. Los Uni. In: SANTOS, F.; BARCLAY, F. (eds.). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. 6 vols. Quito (Ecuador): Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Instituto Francés de Estudios Andinos. v. 2, p. 129-238, 1994.
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. London (UK): Fontana Press, 1993.
- GOLDMAN, Irving. *The Cubeo Indians of Northwest Amazonia*. Urbana (EUA): University of Illinois Press, 1963.
- GOW, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in the Peruvian Amazon*. Oxford (UK): Clarendon Press, 1991.
- GOW, Peter. Helpless: the Affective Preconditions of Piro Social Life. In: OVERING, J.; PASSES, A. (eds.). *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London (UK): Routledge, 2000, p. 46-63.
- GOW, Peter. Piro, Apurinã, and Campa: Social Dissimilation and Assimilation as Historical Processes in Southwestern Amazonia. In: HILL, J.; SANTOS-GRANERO, F. (ed.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana and Chicago (EUA): University of Illinois Press, 2002. p. 147-170.
- HERDER, Johann G. *Philosophical Writings*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2002.
- HILL, Jonathan D. Ritual Production of Environmental History among the Arawakan Wakuénai of Venezuela. *Human Ecology*, Ithaca, NY: Cornell University, College of Human Ecology, v. 17, n. 1, p. 1-25, 1989.

- HILL, Jonathan D. *Keepers of the Sacred Chants: The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Tucson (EUA): University of Arizona Press, 1993.
- HILL, Jonathan D. Ethnogenesis in the Northwest Amazon: An Emerging Regional Picture. In: HILL, J.D. (ed.) *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City (EUA): University of Iowa Press, 1996. p. 142-60.
- HILL, Jonathan D.; SANTOS-GRANERO, Fernando. Introduction. In: HILL, Jonathan.; SANTOS-GRANERO, Fernando. (ed.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana and Chicago (EUA): University of Illinois Press, 2002. p. 1-22.
- HOFF, Berend. Language, Contact, War, and Amerindian Historical Tradition: The Special Case of the Island Carib. In: WHITEHEAD, N. L. (ed.). *Wolves from the Sea: Reading in the Archaeology and Anthropology of the Island Carib*. Leiden (Netherlands): KITLV Press, 1995. p. 37-60.
- HUERTA, Francisco de la. Relación [...] de la Entrada y Sucesos a las Santas Conversiones de San Francisco Solano en los Gentiles Conibos hecha por el Padre [...] *Amazonía Peruana*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, v. 4, n. 8, p. 113-24, 1983.
- HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1979.
- HUGH-JONES, Stephen. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1979.
- HVALKOF, Soren. El Drama Actual del Gran Pajonal, Primeira Parte: Recursos, Historia, Población y Producción Asháninka. *Amazonía Peruana*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, v. 6, n. 12, p. 22-30, 1986.
- JACKSON, Jean E. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1983.
- LATHRAP, Donald. *The Upper Amazon*. London (UK): Thames and Hudson, 1970.
- MARONI, Pablo. *Noticias Auténticas del Famoso Rio Marañón*. Iquitos (Perú): Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana/Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, 1988.
- MORIN, Françoise. The Shipibo-Conibo. In: SANTOS, F.; BARCLAY, F. (eds.). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. 6 vols. Quito (Ecuador): Smithsonian Tropical Research Institute/Instituto Francés de Estudios Andinos/Abya-Yala. v. 3, p. 275-435, 2000.
- NAVARRO, Manuel. *La Tribu Amuesha*. Lima (Peru): Escuela Tipográfica Salesiana, 1924.
- NIMUENDAJÚ, Curt. Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés. Relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e Acre. *Journal de la Société des Américanistes*, [S.l.], v. 39, v. 44, p. 149-78, 1950.
- NOBLE, G. Kingsley. Proto-Arawakan and its Descendants. *International Journal of American Linguistics*, Chicago (EUA): University of Chicago Press, v. 31, n. 3, p. 1-129, 1965.
- ORDINAIRE, Olivier. *Del Pacífico al Atlántico y Otros Escritos*. Lima (Peu): Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, 1988.
- OVERING, Joanna; PASSES, Alan. Introduction. In: OVERING, J.; PASSES, A. (eds.). *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetic of Conviviality in Native Amazonia*. New York (EUA): Routledge, 2000. p. 1-30.
- PASSES, Alan. Both Omphalos and Margin: On How the Pa'ikwené (Palikur) See Themselves to be at the Center and on the Edge at the Same Time. In: HILL, J.; SANTOS-GRANERO, F. (eds.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana and Chicago (EUA): University of Illinois Press, 2002. p. 171-198.
- RADIN, Paul. *Indians of South America*. Garden City (EUA): Doubleday, 1946.

- RENARD-CASEVITZ, France-Marie. Las Fronteras de las Conquistas en el Siglo XVI en la Montaña Meridional del Perú. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Lima, v. 10, n. 3-4, p. 113-40, 1981.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie. Guerre, violence, et identité a partir de sociétés du piémont amazonien des Andes centrales. *Cahiers ORSTOM (Série Sciences Humaines)*, Marseille, Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer, v. 21, n. 1, p. 81-98, 1985.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie. Guerres du sel, sauniers de la paix. *L'Homme*, [S.l.] v. 33, n. 2-4, p. 25-44, 1993.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie. Social Forms and Regressive History: From the Campa Cluster to the Mojos and from the Mojos to the Landscaping Terrace-Builders of the Bolivian Savanna. In: HILL, J.; SANTOS-GRANERO, F. (ed.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana and Chicago (EUA): University of Illinois Press, 2002. p. 123-146.
- RIVET, Paul; TASTEVIN, P. Constant. Les langues de Purus, Jurua et des régions limitrophes: le groupe pré-andin. *Anthropos*, [S.l.] v. 14-15, p. 857-90; v. 16-17, p. 298-325; v. 18-19, p. 106-12, 1919-24.
- ROSENGREN, Dan. *In the Eyes of the Beholder: Leadership and the Social Construction of Power and Dominance among the Matsigenka of the Peruvian Amazon*. Goteborg (Sweden): Goteborgs Etnografiska Museum, 1987.
- ROUSE, Irving. *The Tainos: Rise and Decline of the People Who Greeted Columbus*. New Haven (EUA): Yale University Press, 1992.
- SALA, Gabriel. Exploración de los Ríos Pichis, Pachitea, Alto Ucayali i de la Región del Gran Pajonal, por el Padre... In: LARRABURE I CORREA, C. (ed.) *Colección de Leyes, Decretos, Resoluciones i Otros Documentos Oficiales Referentes al Departamento de Loreto*. 18 vols. Lima (Peru): Imprenta de La Opinión Nacional. v. 12, 1905-9. p. 5-154.
- SALGADO DE ARAUJO, Andrés. Memorial (1663). *Amazonia Peruana*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, v. 7, n. 13, p. 135-59, 1986.
- SAMANEZ Y OCAMPO, José B. *Exploración de los Ríos Peruanos, Apurímac, Eni, Tambo, Ucayali y Urubamba*, hecho por Samanez y Ocampo en 1883 y 1884. Lima (Peru): SESATOR, 1980.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. *Vientos de un Pueblo: Síntesis Histórica de la Etnia Amuesha, Siglos XVII-XIX*. 1980, Tesis de Licenciatura – Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1980.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. Templos y Herrerías: Utopía y Recreación Cultural en la Amazonia Peruana. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Lima, v. 17, n. 2, p. 1-22, 1987.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. *The Power of Love: The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. London (UK): Athlone Press, 1991.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. Anticolonialismo, Mesianismo y Utopía en la Sublevación de Juan Santos Atahualpa, siglo XVIII. In: SANTOS-GRANERO, F. (ed.) *Opresión Colonial y Resistencia Indígena en la Alta Amazonia*. Quito: Abya-Yala/CEDIME/FLACSO-Ecuador, 1992. p. 103-34.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. ¿Historias Etnicas o Historias Interétnicas? Lecciones del Pasado Amuesha (Selva Central, Perú). In: BARONA, G.; ZULUAGA, F. (eds.). *Memorias del I Seminario Internacional de Etnohistoria del Norte de Ecuador y Sur de Colombia*. Santiago de Cali (Colombia): Universidad del Valle/ Universidad del Cauca, 1995. p. 351-71.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist*, [S.l.], American Ethnological Society, v. 25, p.128-48, 1998.

- SANTOS-GRANERO, Fernando. The Sisyphus Syndrome, or the Struggle for Conviviality in Native Amazonia. In: OVERING, J.; PASSES, A. (eds.) *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. New York (EUA): Routledge, 2000. p. 268-87.
- SANTOS-GRANERO, Fernando; BARCLAY, Frederica. *Tamed Frontiers: Economy, Society, and Civil Rights in Upper Amazonia*. Boulder (EUA): Westview Press, 2000.
- SAPIR, Edward. Language, Race, and Culture. In: CALVERTON, V.F. (ed.) *The Making of Man: An Outline of Anthropology*. New York (EUA): Modern Library, 1931. p. 142-54.
- SCHAFER, Manfred. Ayompari, 'El que me da las Cosas': El Intercambio Entre Los Ashéninka y Asháninka de la Selva Central Peruana en Perspectiva Histórica. In: JORNA, P.; MALAVER, L.; OOSTRA, M. (eds.) *Etnohistoria del Amazonas*. Quito (Ecuador): Abya-Yala/Movimiento Laicos para América Latina, 1991. p. 45-62.
- SHERZER, Joel. A Richness of Voices. In: JOSEPHY, A. M., Jr. (ed.) *America in 1492*. New York (EUA): Knopf, 1992. p. 251-75.
- SMITH, Richard Chase. Política Oficial y Realidad Indígena: Conceptos Amuesha de Integración Social y Territorialidad. *Amazonía Indígena*, [S.l.], v. 5, n. 10, p. 11-16, 1985.
- SORENSEN, Arthur P., Jr. Multilingualism in The Northwest Amazon. *American Anthropologist*, [S.l.], American Anthropological Association, v. 69, p. 670-82, 1967.
- STEWART, Julian H. (ed). *Handbook of South American Indians*. 7 vols. Washington (DC): Government Printing Office, 1946-59.
- STEWART, Julian H.; FARON, Louis C. *Native Peoples of South America*. New York (EUA): McGraw-Hill, 1959.
- SUED BADILLO, Jalil. The Island Caribs: New Approaches to the Question of Ethnicity in the Early Colonial Caribbean. In: WHITEHEAD, N.L. (ed.) *Wolves from the Sea: Readings in the Archaeology and Anthropology of the Island Carib*. Leiden (Netherlands): KITLV Press, 1995. p. 61-89.
- TAYLOR, Anne-Christine. The Soul's Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Hoboken, NJ, v. 2, p. 201-15, 1996.
- TIBESAR, Antonine S. The Salt Trade among the Montaña Indians of the Tarma Area of Eastern Peru. *Primitive Man*, [S.l.], v. 23, p.103-8, 1950.
- TOWNSLEY, Graham. Los Yaminahua. In: SANTOS, F.; BARCLAY, F. (eds.). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. 6 vols. Quito (Ecuador): Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Instituto Francés de Estudios Andinos. v. 2, p. 239-358, 1994.
- URBAN, Greg; SHERZER, Joel. The Linguistic Anthropology of Native South America. *Annual Review of Anthropology*, [S.l.], v. 17, p. 283-307, 1988.
- VIDAL, Silvia M. Liderazgo y Confederaciones Multiétnicas Amerindias en la Amazonía Luso-Hispana del Siglo XVIII. *Antropológica*, [S.l.], v. 87, p. 19-46, 1997.
- VIDAL, Silvia M. Amerindian Groups of Northwest Amazon: Their Regional System of Political Religious Hierarchies. *Anthropos*, [S.l.], v. 94, p. 515-28, 1999.
- VIDAL, Silvia M. Kuwé Duwákalumi: the Arawak Secret Routes of Migration, Trade, and Resistance. *Ethnohistory*, Durham, NC, American Society of Ethnohistory/Duke University Press, v. 47, n. 9, p. 221-280, 2000.
- VIDAL, Silvia M. Secret Religious Cults and Political Leadership: Multiethnic Confederations from Northwestern Amazonia. In: HILL, Jonathan; SANTOS-GRANERO, Fernando. (eds.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Cultural Area in Amazonia*. Urbana and Chicago (EUA): University of Illinois Press, 2002. p. 248-268.

- VIDAL, Silvia; ZUCCHI, Alberta. Impacto de la Colonización Hispanolusitana en las Organizaciones Sociopolíticas y Económicas de los Maipures-Arawakos del Alto Orinoco-Rio Negro, Siglos XVII-XVIII. *América Negra*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, v. 11, p. 107-29, 1996.
- VITAL, Antonio. Crónica de la entrada del Padre... a las zonas habitadas por los Cunibos y Campas. *Amazonia Peruana*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, v. 6, n. 12, p. 157-64, 1985.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, CA, v. 25, p. 179-200, 1996.
- WEISS, Gerald. Shamanism and Priesthood in Light of the Campa Ayahuasca Ceremony. In: HARNER, M.J. (ed.). *Hallucinogens and Shamanism*. London (UK): Oxford University Press, 1973. p. 40-47.
- WHITEHEAD, Neil L. *Lords of the Tiger Spirit: A History of the Caribs in Colonial Venezuela and Guyana, 1498-1820*. Dordrecht (Netherlands): Foris Publication, 1988.
- WHITEHEAD, Neil L. Carib Ethnic Soldiering in Venezuela, the Guianas, and Antilles, 1492-1820. *Ethnohistory*, Durham, NC, American Society of Ethnohistory/Duke University Press, v. 37, n. 4, p. 357-85, 1990.
- WHITEHEAD, Neil L. The Ancient Amerindian Polities of the Amazon, the Orinoco, and the Atlantic Coast: A Preliminary Analysis of Their Passage from Antiquity to Extinction. In: ROOSEVELT, A.C. (ed.). *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*. Tucson (EUA): University of Arizona Press, 1994. p. 33-53.
- WHITEHEAD, Neil L. Ethnic Plurality and Cultural Continuity in the Native Caribbean: Remarks and Uncertainties as to Data and Theory. In: WHITEHEAD, N.L. (ed.). *Wolves from the Sea: Reading in the Archaeology and Anthropology of the Island Carib*. Leiden (Netherlands): KITLV Press, 1995a. p. 91-111.
- WHITEHEAD, Neil L. Introduction: The Island Carib as Anthropological Icon. In: WHITEHEAD, Neil L. (ed.). *Wolves from the Sea: Reading in the Archaeology and Anthropology of the Island Carib*. Leiden (Netherlands): KITLV Press, 1995b. p. 9-22.
- WHITEHEAD, Neil L. Arawak Linguistic and Cultural Identity through Time: Contact, Colonialism, and Creolization. In: HILL, J.; SANTOS-GRANERO, F. (eds.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana and Chicago (EUA): University of Illinois Press, 2002. p. 51-73.
- WISSLER, Clark. *The American Indian: An Introduction to the Anthropology of the New World*. New York (EUA): Douglas C. McMurtrie, 1917.
- WRIGHT, Robin M. Guerras e alianças nas histórias dos Baniwa do Alto Rio Negro. *Anuário de Antropologia, Política e Sociologia*, São Paulo, Vértice/ANPOCS, p. 217-36, 1990.
- WRIGHT, Robin M. Uma conspiração contra os civilizados: história, política e ideologias dos movimentos milenaristas dos Arawak e Tukano do Noroeste da Amazônia. *Anuário Antropológico*, Brasília, Universidade de Brasília (UnB), n. 89, p. 191-234, 1992a.
- WRIGHT, Robin M. História indígena do nordeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: CUNHA, M. Carneiro da (ed.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992b. p. 253-266.
- WRIGHT, Robin M. Prophetic Traditions among the Baniwa and Other Arawakan Peoples of the Northwest Amazon. In: HILL, Jonathan.; SANTOS-GRANERO, Fernando (eds.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana and Chicago (EUA): University of Illinois Press, 2002. p. 269-294.

- WRIGHT, Robin M.; HILL, Jonathan D. History, Ritual, and Myth: Nineteenth-Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon. *Ethnohistory*, Durham, NC, American Society of Ethnohistory/Duke University Press, v. 33, n. 1, p. 31-54, 1986.
- ZARZAR, Alonso. Intercambio con el Enemigo: Etnohistoria de las Relaciones Intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali. In: ZARZAR, A.; ROMÁN, L. (eds.). *Relaciones Intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali*. Lima (Peru): Centro de Investigación y Promoción Amazónica. p. 11-86, 1983.
- ZUCCHI, Aberta. A New Model of the Northern Arawakan Expansion. In: HILL, J.; SANTOS-GRANERO, F. (eds.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana and Chicago (EUA): University of Illinois Press, 2002. p. 199-222.