

# A CATEGORIA DONO-MESTRE NO INTERFLÚVIO JURUÁ-PURUS DO SUDOESTE AMAZÔNICO

THE CATEGORY "MASTER-MASTER" AT THE JURUÁ-PURUS'S INTERFLUVIUM IN THE AMAZONIAN SOUTH-WEST

*Diego da Silva Tavares\**

**Cite este artigo:** TAVARES, Diego da Silva. A categoria dono-mestre no interflúvio Juruá-Purus do Sudoeste Amazônico. **Revista Habitus:** Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 1, n. 17, p. 110-120, jan./jul. 2019. Semestral. Disponível em: [revistas.ufrj.br/index.php/habitus](http://revistas.ufrj.br/index.php/habitus).

**Resumo:** Este trabalho se voltará para a generalidade da categoria “dono-mestre” como chave para compreensão da sociabilidade amazônica. Pretendo aqui, de forma exploratória e comparativa, verificar a presença desta categoria na área do Juruá-Purus, mais especificamente entre os povos falantes da língua Arawá; e ainda entre os Kanamari, falantes da língua Katukina. Mobilizo, para isso, diversos exemplos etnográficos.

**Palavras-chave:** Amazônia, socialidade, maestria-domínio, Juruá-Purus.

**Abstract:** This work focus on the generality of the "master-master" category as defining the Amazonian sociability. I intend here, in an explanatory and comparative way, to verify the presence of this category in the area of Juruá-Purus, more specifically among the Arawá-speaking people; and still among the Kanamari, speakers of the Katukina language.

**Keywords:** Amazon, sociability, mastery-domain, Juruá-Purus.

A categoria “dono-mestre” pode se revelar uma chave importante para o entendimento da sócio-cosmologia dos povos indígenas da Amazônia. Como se sabe, as conceitualizações feitas no interior da etnologia indígena a respeito das socialidades indígenas devem muito à perspectiva teórica de Pierre Clastres [1] sobre o contra-estado, como apontam Costa e Fausto (2010):

[...] a correlação de uma ontologia com uma questão sócio-política é um tema muito complexo... Gostaríamos, no entanto, de vê-lo discutido em termos que são definidos menos em relação ao "estado" e mais em conjunção com um idioma ameríndio de poder. (COSTA; FAUSTO, 2010, p. 99) [2].

Pois são justamente os estudos etnográficos da área do Juruá-Purus (BONILLA, 2005; COSTA 2007; 2010; 2013; MAIZZA, 2011; 2014), que propõem a relação dono-mestre como sendo o idioma ameríndio para a noção de Poder. Embora muitas vezes expressa através do idioma da filiação, a maestria é uma relação que atravessa diversas dimensões do sócio indígena, tornando-se complexa e etnograficamente variável: da caça a guerra, do xamanismo ao ritual e as relações de parentesco. O conceito ameríndio de maestria pressupõe controle, proteção e cuidado se caracterizando como um sistema de domínio antes do que sistema de dominação (FAUSTO, 2008; COSTA; FAUSTO, 2010).

Assim, este artigo investiga e sistematiza as relações assimétricas de maestria e domínio na área etnográfica do Juruá-Purus, através de uma revisão bibliográfica sobre a temática nesta região, traçando um panorama da multiplicidade ontológica dos povos localizados no interflúvio do Juruá-Purus. Ademais, discorro sobre a generalidade da categoria dono-mestre como modelo mesmo das relações dos coletivos indígenas. Tento mostrar como, em diversos âmbitos da vida indígena a socialidade depende de um vínculo de maestria originário e absolutamente indispensável. Assim, a assimetria do mestre precede a ética das relações. Mobilizo para isso diversos exemplos etnográficos.

[...] tudo em princípio tem ou pode ter um dono: a floresta, os animais, os rios e as lagoas, mas também uma espécie animal, outra espécie vegetal, ou ainda aquele bambuzal, aquela curva de rio [...]. (FAUSTO, 2008, p. 340).

Contra a percepção geral das terras baixas da América do Sul como “uma província de igualdade e simetria”, Fausto (2008) observa a categoria dono-mestre como o modelo relacional próprio dos grupos pan-amazônicos. No espírito de tal inferência está a ideia de “predação familiarizante” na quais as relações de predação transformam-se em relações assimétricas de controle e proteção. Aponta ainda que o termo para designar uma posição de controle ou proteção, engendramento ou posse que marca a relação entre pessoas elas mesmas e entre pessoas e coisas

---

[1] A ideia de sociedade contra o estado foi desenvolvida por Pierre Clastre sem estudos que são considerados seminais na Antropologia Política: *A sociedade contra o Estado* de 1974 e *Arqueologia da violência* de 1980. Neles o etnólogo tece duras críticas ao divisor entre sociedades com e sem poder ao, elevando o estatuto ontológicos dos povos indígenas para além deste grande divisor. Assim os povos indígenas seriam dotados de formas não-coercitivas de ação política; e seriam contra toda forma de centralização coercitiva do poder.  
[2] Tradução minha do original em inglês.

está presente em todas as línguas amazônicas. É, portanto um aspecto geral das sociedades das Terras Baixas Sul- Americanas: a mitologia ameríndia pressupõe um mundo que é atravessado por relações de domínio e maestria; a pessoa, nestas terras, se constitui constantemente ao apropriar e ser apropriado.

Os exemplos etnográficos são muitos. Entre os Suyá, o termo *kande* (dono-controlador) aplica-se à quase tudo com o qual se estabelece uma relação de posse. Esse termo tem uma importância difusa e designa tanto a posse de bens materiais e imateriais (e a capacidade de produzi-los) quanto de posições de poder e prestígio (FAUSTO, 2008, p. 330). No contexto etnográfico do Alto Xingu, a categoria é de grande difusão, sendo definido como fundamental da cultura xingwana. Entre os Yawalapiti, o termo *wököti* que tem como base o modelo de paternidade, designa em seus mais variados exemplos e contextos a relação entre um sujeito e um recurso, na qual o dono é o mediador. Portanto o patrono ritual, o mestre especialista de cantos, o senhor de espécies animais ou vegetais, o chefe representante, fariam a mediação entre o recurso e um coletivo. Entre os Kuikuro, a categoria *oto* também tem como modelo a filiação, e designa qualquer relação que envolve controle e proteção tendo como base a alimentação: os donos (*kukoto*) devem cuidar e alimentar os *kuikuro*. E mais, a categoria também define a habilidade ou o domínio com relação a conhecimentos intangíveis: os rezadores são mestres de reza (*kehegeoto*), os feiticeiros são “mestres do feitiço” (*kugiheoto*).

Entre os Tupi-Guarani, por seu turno, os termos que designam uma relação de maestria ou domínio, tem como base a familiarização dos filhotes de certas presas. Exemplos da categoria "dono" estão nos cognatos *dejar* presente entre os Parakanã e os Wayãpi para quem todo *jar* tem sua criação. Aliás, tais termos são bem conhecidos na literatura histórica sobre os Tupi-Guarani, é percebido por Hans Staden ainda no século XVI, como bem nos lembra Fausto, no desesperado momento de sua captura pelos Tupinambá: *xéremimbaba in dé*, “tu és meu animal prisioneiro” (FAUSTO, 2008, p. 330-332), teriam lhe dito seus, agora, “donos”.

Destes vários exemplos etnográficos, Carlos Fausto tenta conceitualizar um esquema relacional que pode ser aplicado a inúmeros contextos, seja na dimensão do xamanismo, da guerra ou do ritual: a categoria “dono-mestre” pode ser definida como filiação adotiva constituindo-se pelo que ele denomina de “predação familiarizante”.

Um dos aspectos fundamentais deste esquema relacional é a assimetria que se estabelece: "os donos controlam e protegem suas criaturas, sendo responsáveis por seu bem-estar, reprodução, mobilidade". Mas essa assimetria é surpreendentemente diferente do que tal noção poderia, à primeira vista, supor para nós, já que implica não o puro controle e domínio, mas também cuidado. Como nos chama a atenção Fausto, do ponto de vista “de quem é adotado-cativado, estar ou pôr-se na posição de um órfão ou de um xerimbabo pode ser não apenas uma injunção negativa e inescapável, mas também um modo positivo [...] de reclamar atenção e generosidade” (FAUSTO, 2008, p. 333).

Chefe e dono são noções consubstanciais: o dono é entendido como "singularidade plural", na medida em que contém em si singularidades outras e, aparece para outros como mestre, que é a forma pela qual uma pluralidade se singulariza: o chefe é um dono. Pois ser dono é guardar em si um aspecto ambivalente: aos seus filhos, aparece como um pai protetor, aos olhos

de outras espécies, ele é um afim predador. Em suma, o esquema relacional ameríndio de maestria-domínio não se confunde com as relações de propriedade tal como a concebemos. Ser mestre é ter “essa capacidade de ‘conter’ — apropriar-se ou dispor de — pessoas, coisas, propriedades e de constituir domínios, nichos, grupos” (STUZTMAN *apud* FAUSTO, 2008, p. 335).

Das sinuosas curvas do interflúvio Juruá-Purus também pulula diversos exemplos etnográficos da presença desta categoria. Primeiro focaremos nas relações de dependência, para depois verificarmos no plano do xamanismo, a presença do idioma da maestria.

## 1. Sobre as redes de relações

Entre os Suruwaha, grupo falante da língua Arawá, todo caçador ao se tornar algoz de sua presa estabelece uma tensa relação com o *anidawa*, o dono deste animal. As narrativas destes indígenas falam da condição originária dos animais como pessoas (*jadawa*) e revela uma dinâmica transformacional que, gerada por uma quebra de socialidade, marca a transformação de humanos em animais (ou *jadawakyba*, ex-pessoas) [3]. Como nos aponta o etnólogo Miguel Aparício (2014), a diferenciação entre as espécies, neste sentido, é gerada por um conflito (“a raiva de Buraku ao ter notícia da morte de seu pai faz com que ele se transforme em pirarucu; os queixadas resolvem matar suas esposas, que fizeram sexo com as ariranhas”(p. 88) que marca a derivação de seres semelhantes (todos os seres eram pessoas) em seres dessemelhantes (a descontinuidade das espécies).

Tal conflito de socialidade no plano mítico é atualizado constantemente entre os Suruwaha na experiência da caça [4], na qual a ideia de dono está fortemente envolvida. A forma mais expressiva de caça por parte destes indígenas é o *zawada*, uma caçada coletiva na qual participam apenas homens. Tal empreitada é organizada pelo *anidawa*, o dono da caçada, homem de maior prestígio, que liderando todos os caçadores partem numa viagem pela floresta onde durante uma semana ou mais, realizarão suas caçadas.<sup>5</sup> A obtenção da presa (*bahi*), no entanto, não causa ao caçador uma sensação de satisfação, pelo contrário. Um trecho do caderno de campo de Aparício pode nos atentar para o tipo de sentimento derivado da experiência da caça:

Os caçadores dos barreiros de Xubanza chegaram a casa. Entraram todos juntos na maloca com um ar severo e solene. Aparentemente ignoravam as pessoas presentes, principalmente as mulheres (mães, irmãs, esposas). Sentaram-se nas suas redes e inalaram rapé: alguns solicitaram aos companheiros que lhes assoprassem fortes doses de tabaco. Depois de um tempo de silêncio, em que se reconciliaram com os espíritos dos animais abatidos, começaram os habituais relatos da caçada, com toda a atenção dos que tínhamos permanecido na maloca. (APARÍCIO, 2014, p. 93).

É com efeito que Aparício revela que sempre se surpreendeu com tal postura do caçador Suruwaha:

[3] Aliás, este parece ser o esquema geral ameríndio para explicar a diversidade das espécies. A “má escolha”, a quebra de regras sociais, o fim da socialidade parece ser para estas sociedades, o vetor principal da passagem dos humanos à condição de animais. Transformação de perspectivas, transformação de corpos, pode, enfim ser dito por Aparício (2014) e outros.

[4] Embora entre os Zuruwaha não exista um termo específico para caça, o termo *zamacawar* (andar pela mata) talvez possa dar conta desta noção.

[...] silencioso, tenso, com total ausência de comemoração ou estridência. Com ar grave, ele se dirige ao seu lugar na maloca, coloca no chão o cesto que contém apenas as vísceras do animal abatido e se dispõe a inalar uma quantidade significativa de tabaco. Sua expressão nesses momentos indica mais conflito do que satisfação ou alegria pelo sucesso da caçada. As pessoas comentam discretamente a sua chegada e observam os sinais que podem apontar o tipo de animal que foi obtido. (APARÍCIO, 2014 , p. 100).

O que esse momento pós-caça revela, portanto, é o conflito (ou a tentativa de evitá-lo) entre o caçador Suruwaha e o *anidawa*, o “mestre-dono” de sua presa. O caçador jamais deve estabelecer uma relação de domínio com o animal abatido, é por isso que ele deve eleger um *nauhyru*, que tem a missão de ir ao encontro do animal na floresta, carregar sua cabeça (outros carregarão as outras partes do corpo) e organizar seu preparo. O caçador *suruwaha* deve evitar ao máximo ir ao encontro de sua presa. Isso porque a ontologia própria dos Suruwaha concebe um mundo onde certos animais possuem um dono. Esse *anidawa*, esse “chefe-mestre” dos animais, poderia ser descrito como o “antecedente humano” de tais seres, que transformado originou a forma-corpo dos animais que os Suruwaha agora predam.

Assim, podemos recuperar (tal como faz Aparício) a ideia geminada na reflexão de Carlos Fausto sobre o “chefe-dono-mestre” como a imagem de um coletivo, a maneira como uma pluralidade de seres se singulariza para outros:

Nesse sentido, *Baka – anidawa* do jacaré-açu – não constitui um ‘hiper-jacaré’ (no sentido de representante por antonomásia da ‘espécie’), e sim um antecessor, aliás, o antecedente humano que, transformado, deu origem aos jacarés com sua forma-corpo atual. (APARÍCIO, 2014, p. 111).

Se o termo *anidawa* designa o “chefe-dono-mestre” dos animais (embora nem todos os seres sejam englobados neste tipo de relação), tal termo no cotidiano Suruwaha encontra outros sentidos. Esta expressão também “se aplica a quem cria, produz (uma casa, uma zarabatana, uma roça...) e aos animadores e patrocinadores de atividades coletivas, como caçadas e pescarias” (APARÍCIO, 2014 , p. 100). É o poder criativo do *anidawa* que o caracteriza, mais do que seu domínio ou maestria sobre algo ou alguém, é o *anidawa* dono de uma pescaria ou de uma caça que deve escolher os melhores igarapés ou locais para caçada e providenciar os alimentos para a refeição do grupo de caçadores. O dono de uma casa por seu turno é responsável criativo pela construção da casa escolhendo seu local, os materiais utilizados e aqueles que o ajudarão na construção mantendo com eles uma relação recíproca.

Ademais, o esquema classificatório dos Suruwaha, sua taxionomia anímica, parte da condição relacional de caça ou adoção. Assim, os animais com os quais se mantém uma relação de predação são classificados como *zamatymyru* (coisas saborosas) ao passo que os animais com os quais se mantém uma relação de adoção, ou seja, os animais de estimação carregarão o termo *igiaty* como revelador desta condição. O que Aparício parece pôr em destaque é o contraste proposta pela sócio-cosmologia Suruwaha entre de um lado, aqueles seres considerados predáveis (os *zamatymyru*) e os seres adotáveis (os *igiaty*); contraste quantitativo, por suposto, marcando

as diferenças de socialidade deste grupo [5] e de certa forma atualizando o idioma dono-mestre recorrente entre os povos das terras baixas sul-americanas.

Entre os Jarawara, estudados por Maizza (2014) outro representante da família linguística *Arawá* na região do Juruá-Purus, o idioma dono-mestre parece marcar um tipo de socialidade própria deste grupo, que mobiliza categorias centrais como “gostar”/“seduzir” (*nofá*), “cuidar” (*narifá*) e “criar” (*nayaná*) para definir suas relações entre humanos e não humanos, entre estes últimos, mais especificamente as plantas. O que intriga a antropóloga é a afirmação jarawara de que as plantas, as almas (*abono*) das plantas são seus “filhos de verdade” (MAIZZA, 2014, p. 492). Tal afirmativa nos leva a uma questão central para este grupo, que é a criação de filhos. Ademais, outra característica da sócio-cosmologia deste grupo que parece falar o idioma da maestria é o lugar central dado à figura do pai.

Não há, na aldeia jarawara estudada por Maizza, um único casal que não tenha criado um filho junto. Há inclusive um termo para isso: *nayaná* (“criação da criança de outra pessoa”). Geralmente, quem cria a criança são os irmãos dos pais, de preferência um irmão do mesmo sexo, ou seja, um tio (a) paralelo. Há casos em que a criança é criada por tios (as) cruzados(as), embora seja menos recorrente. Os avós maternos, assim como os novos esposos dos pais verdadeiros podem igualmente assumir o papel de “criador” (MAIZZA, 2014, p. 499). No entanto, a categoria *nayaná* não corresponde nem à ideia ocidental de adoção (na medida em que a criança não perde seu vínculo, seja com seus “pais de verdade” seja com seu lugar de origem) nem à ideia de domesticação ou à criação de animais [6]. O termo *nayaná*, vindo junto com a expressão *dnayánahô* (“estou criando”, “minha criação”) são utilizadas também para animais, embora o termo *nawatá* seja mais utilizado para designar a criação de animais. Tal termo remete à algo como segurar e amarrar ou “criar segurando” o que sugere que toda domesticação é também um “entre” que mistura coerção e sedução.

Já nas relações entre humanos, *nayaná* (“criar”) precisa vir conjugado com os termos *narifá* (“cuidado”) e *nofá* (“sedução”), pois entre os Jarawara não é a mãe que abre mão de seu filho para que outro alguém cuide, mas é a própria criança que precisa ser seduzida por outra pessoa através de um conjunto de ações de cuidado. Como define Maizza:

A criança escolhe os “pais de criação” por um processo de aproximação e costume. Quando a criança é ainda pequena, com poucos meses, os “pais de criação” se aproximam e fazem tudo para ela gostar deles: compram leite, chamam para dormir na rede junto, passam bastante tempo por perto, olhando, ficam atentos a qualquer choro. No final, a criança não quer mais ficar com seus pais de verdade (*yokaná*) e escolhe seus novos pais, em um movimento que demonstra que ela começa a gostar (*nofá*) mais dos pais de criação do que dos verdadeiros. (MAIZZA, 2014, p. 502).

[5] Tais categorias, do ponto de vista dos Zuruwaha, exprimem “a variedade de condição relacional com os humanos” (APARÍCIO, 2014, p. 102).

[6] Embora, como aponta Maizza, exista um diálogo entre estas duas formas de “criar”. A figura do animal doméstico, do bicho de estimação entre os Jarawara, corresponderia a nossa noção ocidental de adoção: trazidos pelos mais jovens, geralmente quando filhotes ao se tornarem órfãos no ato da caça, serão criados principalmente por uma figura feminina. É isso que faz Maizza inferir: “[...] um animal doméstico é Outro, filho de pais desconhecidos [...]” (MAIZZA, 2014, p. 500).

A relação que se estabelece entre a criança e os “pais de criação” parece atualizar uma importante característica identificada por Fausto das relações de assimetria que marcam o idioma dono-mestre, como já foi citado acima: a assimetria não implica apenas *controle*, mas também *cuidado*.

Outro exemplo da presença de tal idioma entre os Jarawara é a posição central da figura do pai neste grupo, seja no âmbito do parentesco ou da sócio-cosmologia. No domínio do parentesco, é o pai quem é mais lembrado nas memórias das pessoas, visto que as aldeias são geralmente agrupamentos de filhos de um pai e seus aliados (MAIZZA, 2011, p. 289). É a aldeia paterna que marca a noção de pertencimento das pessoas e é o pai, entre todos na aldeia, quem pode efetivamente mandar em alguém [7].

Ademais, a figura do pai também é central no post-mortem jarawara, pois quando se morre, a alma precisa ter um pai no céu. Uma vez lá o espírito pode inclusive “comprar” um pai, “isto é, ser adotado tendo como contrapartida trabalhar para este “pai”(MAIZZA, 2011, p. 291). Este céu (*neme*) visto como exatamente igual a Terra, é um lugar repleto de espíritos que estão constantemente em conflito. É importante para o espírito de um jarawara que o grupo local da terra tenha a mesma configuração no céu, ou seja, como um agrupamento de filhos e filhas em torno de um chefe. Somente o pertencimento a este grupo pode proteger este espírito da guerra sem fim que conforma o céu, pois todos fora deste grupo são potencialmente um inimigo canibal. Neste sentido, “as aldeias do céu são aldeias centradas na figura dominante do pai e demonstram que ser um tipo de gente é também ter um tipo de pai” (MAIZZA, 2011, p. 292). Com isso, podemos afirmar que a figura do pai se assemelha à forma chefe-mestre enquanto “imagem de um coletivo” e sua capacidade de conter, dispor ou constituir, pessoas, nichos ou grupos.

Entre os Kanamari, estudados por Costa (2007; 2010; 2013), falantes da língua katukina a categoria *warah* descreve a condição obrigatória de qualquer pessoa de ser “chefe/ corpo/dono” de algo, de alguém ou de uma coletividade. Tudo começa com a figura demiúrgica do Jaguar (*pidah*), o mestre (*warah*) de tudo. Tal figura vai servir como referência à diversas dimensões da sócio-cosmologiakanamari permitindo ao autor inferir, por exemplo, a relação de parentesco como relação de maestria: a ética do parentesco kanamari é a assimetria do mestre.

Com relação aos seus xerimbabos (*barao’pu*), os Kanamari, assim como outros povos já comentados acima, levam consigo os filhotes dos animais mortos na caça, atualizando a assertiva dada por Fausto sobre a “predação familiarizante” como um processo de captura e produção de novos sujeitos dentro do grupo. Para este grupo, a alimentação é o vetor principal da transformação dos xerimbabos nestes novos sujeitos: aqui, o animal passa de um estado selvagem (ou “da floresta” (*ityonin-warah*) como preferem os Kanamari) para um estado doméstico ou “da casa” (*hak-warah*).<sup>9</sup> Neste processo, o animal ao ser domesticado (alimentado), adquire um mestre. Isso porque para os Kanamari, quem alimenta torna-se mestre (*-warah*) daquele que é alimentado (FAUSTO, 2014, p. 481).

O termo *-warah* guarda em si, além da ideia de mestre, dois sentidos subjacentes: a ideia de corpo vivo das pessoas e dos animais e o mestre ou dono de algo ou alguém. É devido a tais

[7] E isso nos remete para o fato de que, como atenta Fausto, a relação entre sogro e genro é o exemplo máximo no contexto amazônico de relação de parentesco que envolve autoridade e controle.

significados que Costa pode afirmar: “[...] alguém que alimenta um outro é um “corpo-dono” desse outro” (COSTA, 2013, p. 481). E mais:

Isto quer dizer que, para os Kanamari, um corpo individual, solitário, nunca se materializa realmente, já que qualquer atividade em que o corpo-dono esteja presente exige pelo menos dois participantes, um dos quais será o corpo-dono do outro. Portanto, na relação de familiarização de animais, a mulher que alimenta é o corpo-dono do animal alimentado, e este não sobreviveria sem os cuidados dela. (COSTA, 2013, p. 482).

A relação de maestria também pode ser vista como o modelo que marca a relação entre os povos indígenas e sociedade colonial e pós-colonial, da interação com missionários à economia de aviação durante o ciclo da borracha. Neste contexto, ocorre uma transformação da categoria mestre-dono na qual a figura do patrão torna-se a figura do mestre ao entrar na lógica pan-indígena (matador-vítima-xamã): compatibilidade da noção de patrão; voluntariedade para estar em dívida; dívida como linguagem compatível entre indígenas e o estado colonial.

Isso se apresenta no contexto etnográfico dos Paumari, povo de língua arawá, estudados por Bonilla (2005) para os quais a relação do dono-mestre se dá nos termos da filiação adotiva assim como o da familiarização dos animais. Os Paumari designam os brancos com um termo da língua geral amazônica: *jara* que quer dizer “dono”, apresentando, portanto, a compatibilidade da noção de patrão com a noção de dono-mestre. Não obstante ao fato de que, segundo a antropóloga, os Paumari sempre transformam qualquer relação com outro em uma relação comercial, esses indígenas sempre se colocariam na condição de presas ou vítimas, permitindo desta forma o surgimento da figura do patrão (mestre-dono) que os proteja. Isso se mostra no termo de autodeterminação: *Pamoari*, que por um lado quer dizer Paumari, mas por outro, tem um sentido contextual de freguês quando remete à relação comercial. Entretanto é o termo empregado (*honai abono*) que aparece como privilegiado na sócio-cosmologia paumari. Como bem atenta Bonilla:

O empregado coloca-se à disposição do empregador para saldar sua dívida, e isso implica em certos cuidados por parte deste último. O termo paumari para designar o empregado traduz isso: *honai abono* significa “empregado”, isto é, “aquele (alma-corpo) que está a serviço de”, “aquele que trabalha por ordem de” (*honari*: ordem, encomenda). (BONILLA, 2005, p. 46-47).

Esta estratégia de submissão por parte dos Paumari contém em si um duplo aspecto: ao assumirem um papel de empregado, de xerimbabo convertem uma relação predatória potencial em cuidado e proteção e, ao mesmo tempo, engendram a ação de seus patrões/donos para prover ao invés de predação. Tal é a variante paumari, para o esquema relacional da maestria, do idioma “dono-mestre”.

## 2. Sobre oxamanismo e maestria

Como aponta Carlos Fausto, o esquema relacional da maestria, muitas vezes se traduz “como uma forma de englobamento e pode se expressar como uma relação conteúdo-continente” (FAUSTO, 2008, p. 334). Isso se mostra verdadeiro na dimensão do xamanismo presente na área



do Juruá-Purus: lá, os xamãs mantêm seus espíritos auxiliares em um “continente” na forma de resinas ou pedras inserindo-as dentro do próprio corpo, literalmente contendo-as dentro de si.

A expressão *iniwa* designa a capacidade Suruwaha de se relacionar com outros seres em um mundo em permanente transformação. Tal expressão designa o que normalmente chamamos de xamanismo, que neste caso deve lidar com a hostilidade seja em relação com não-humanos ou com humanos outros. Os Suruwaha referem-se à capacidade do xamã de operar com as “coisas da dor”, *zama kuwini*, que pode ser tanto venenos quanto pedras, que associadas com os espíritos auxiliares (*Kurimia*), realizam ataques contra suas vítimas. Com bem aponta Aparício, é o corpo do xamã que contém os componentes do feitiço, sendo a linguagem da feitiçaria uma linguagem da corporalidade, uma linguagem entre corpos: “ela se desenvolve através do corpo do agressor e é projetada sobre os corpos das vítimas” (APARÍCIO, 2014, p. 518).

Há ainda, entre os Zuruwaha uma visão mais ou menos geral do xamã como protetor do grupo frente ao (ambíguo) inimigo. É o feitiço (*maza-ru*) do xamã, nesta sócio-cosmologia de construção de fronteiras que deve ser projetada contra seus inimigos. Neste sentido, a figura do xamã transforma-se na figura do dono-mestre: ele deve zelar pela segurança e bem-estar do grupo.

Entre os Jarawara, a posse de pedras ou resinas também caracteriza um xamã. O termo *arabanid* designa tais artefatos presentes no corpo, mas engloba também as noções de feitiço e de espírito auxiliar. Tais espíritos auxiliares, neste contexto, são os espíritos das plantas que o xamã cultiva e que o ajudarão nas sessões de cura a recuperar as almas dos doentes capturadas por outros seres (MAIZZA, 2009; MELLATI, 2011).

A figura do xamã aparece entre os Jarawara, como um tipo de pai ideal ao reuni-los em torno de si, protegendo-os. Como aponta Maizza: “Os Jarawara sempre dizem que os xamãs cuidam deles, e demonstram certo desassossego quando pensam no fato de que os pajés estão acabando: “primeiro os pajés cuidavam de nós. Agora os pajés morreram, a gente precisa de alguém para cuidar de nós” (MAIZZA, 2011, p. 293).

Entre os Kulina, falantes da língua arawá, estudados por Pollock (1996), certos tipos de doença estão intrinsecamente ligadas a ataques xamânicos realizados através de pedras ou resinas atiradas no corpo de uma pessoa ou em seu alimento. A doença do tipo *dori* deriva de um ataque por feitiço feito por um xamã. Neste ataque, o xamã injeta uma porção de sua substância *Dori* em sua vítima. Tal substância permeia a carne dos xamãs, dando-lhes a capacidade de curar ou de causar doenças. *Dori* causa doença ao se infiltrar na carne de sua vítima, às vezes crescendo lá, e nos casos mais graves crescendo mais rápido do que pode ser extraído.

Entre os Kanamari, o xamanismo tem como base os *djohko*, projéteis manipulados pelo xamã. Tais artefatos, chamados de “pedras”, possuem nomes de animais nos quais se transformam. Estes são os espíritos auxiliares dos xamãs, a variante *karamari* para a relação conteúdo-continente presente no idioma “dono-mestre”.

### 3. Considerações finais

Vimos, como na área etnográfica do Juruá-Purus, são os rios que tecem a socialidade humana. A história desta região, assim como a história da Amazônia, está diretamente ligada à

expansão e retração do poder colonial. A presença desse poder, e mais tarde o desenvolvimento do sistema econômico do aviamento ocasionou numa recriação dos povos indígenas da região. Por muito tempo, o aviamento se configurava como o modelo mesmo das relações (assimétricas) no período da exploração da borracha nesta região. Esse tipo de economia, que tinha nas figuras do “patrão-freguês-empregado” seus personagens centrais, se caracterizava pelas relações de dependência baseadas na dívida, qua qual a principal forma de pagamento era a borracha. De certa forma, o endividamento foi à linguagem compatível entre brancos e índios, foi o modo mais persuasivo do elo com os indígenas.

Essa compatibilidade como tentei demonstrar, poderia (talvez) ser explicado através do idioma “dono-mestre”. Tal idioma faria a ligação entre relações históricas de poder e exploração e a cosmologia indígena do interflúvio Juruá-Purus. Isso porque a mitologia ameríndia pressupõe um mundo atravessado por relações de domínio: tudo tem ou pode ter um dono. A pessoa, nas terras baixas Sul-Americanas, se constitui constantemente ao apropriar e ser apropriado.

A tentativa deste artigo foi de mostrar como tal idioma é falado na região estudada. Diversos exemplos etnográficos, mas especificamente entre os povos de língua arawá e ainda os Kanamari, de língua katukina, nos permitiram verificar noção de dono e domínio como fundamentais à compreensão da Amazônia. 🌐

\*O autor, à época da submissão, cursava o 8º período do curso de Antropologia, na Universidade Federal Fluminense. E-mail: [diegotav88@gmail.com](mailto:diegotav88@gmail.com).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APARÍCIO, Miguel. Panorama contemporâneo do Purus Indígena. *In*: SANTOS, Gilton Mendes dos (org.). **Álbum Purus**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011. p. 113-130.
- APARÍCIO, Miguel. Redes sociais indígenas no interflúvio Purus-Juruá: Etnografia das unidades dawa na sociedade suruwaha. **Somanlu**, Manaus, v. 1, p. 63-88, 2011.
- APARÍCIO, Miguel. Relações alteradas: caçar e adotar. *In*: APARÍCIO, Miguel. **Presas do timbó**. Cosmopolítica e Transformações Suruwaha. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014. p. 88-102.
- APARÍCIO, Miguel. Xamanismo suruwaha e transformações. **Amazônica**: Revista de Antropologia, Belém, v.6, n. 2, p. 503-525, 2014.
- BONILLA, Oiara. Relations entre Proies et Predateurs. *In*: BONILLA, Oiara. **Des Proies Si Desirables**: Soumission et prédation pour les Paumari d’Amazonie brésilienne. Tese (Doutorado em Etnologia e Antropologia Social) – École des Houstes Études em Sciences Sociales, Paris, 2007. p. 262-298.
- BONILLA, Oiara. The Skin of History: Paumari Perspectives on Conversion and Transformation. *In*: VILAÇA, A.; WRIGHT, R (ed.). **Native Christians**: Modes and Effects of Christianity Among Native Peoples of the Americas. London: Ashgate, 2009. p. 127-146.
- BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. **Mana**: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 41-66, 2005.
- CORRÊA, Roberto. A Periodização da Rede Urbana da Amazônia. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, ano XLIX, n. 3, p. 39-67, 1987.

- COSTA, Luiz. Fazendo Jaguares. *In*: COSTA, Luiz. **As Faces do Jaguar**: Parentesco, História e Mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. p. 380-436.
- COSTA, Luiz Antonio Lino da; FAUSTO, C. The Return of the Animists: Recent Studies of Amazonian Ontologies. **Religion and society**, [s. l.], v. 1, p. 89-109, 2010.
- COSTA, Luiz. The Kanamari Body-Owner. Predation and feeding in Western Amazonia. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, v. 96, n. 1, 169-192, 2010.
- COSTA, Luiz. Becoming Funai: A Kanamari Transformation. *In*: VIRTANEN, Pirjo; VEBER, Hanne (org.). **Creating Dialogues**: Indigenous Perceptions and Forms of Leadership in Amazonia. Boulder: University Press of Colorado, 2017.
- COSTA, Luiz. Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 3, p. 473-504, 2013.
- DIENST, Stefan. The internal classification of the Arawan languages. **LIAMES: Línguas Indígenas Americanas**, Campinas, v. 8, p. 61-67, 2008.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.
- GORDON, Flávio. **Os Kulina do Sudoeste amazônico**: história e socialidade. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- DIXON, R.M.W. Arawá. *In*: DIXON, R. M. W; AIKHENVALD, A. Y (ed.). **The Amazonian Languages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 293-306.
- MAIZZA, Fabiana. **Cosmografia de um mundo perigoso**. São Paulo: Nankin/Edusp, 2012. Capítulo 2, p. 75-112.
- MAIZZA, Fabiana. O nome do pai: a centralidade da figura paterna entre os Jarawara. *In*: SANTOS, Gilton Mendes dos (org.). **Álbum Purus**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011. p. 282-295.
- MAIZZA, Fabiana. Sobre as crianças-planta: o cuidar e o seduzir no parentesco Jarawara. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 3, p. 491-518, 2014.
- MELATTI, Julio Cezar. Áreas Etnográficas da América Indígena. Cap. 18: Juruá-Purus [online], 2011.
- MENDES DOS SANTOS, Gilton. Um retrato do sistema de aviamento no Purus: notas preliminares. *In*: SANTOS, Gilton Mendes dos (org.). **Álbum Purus**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011. p. 73-81.
- PINTO, E. R. M. F.; SANTOS, G. S. Anotações sobre o rio Purus, de Euclides da Cunha. *In*: SANTOS, Gilton Mendes dos (org.). **Álbum Purus**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011. v. 01, p. 38-50.
- POLLOCK, D.; MCCALLUM, C. Authors' Responses to Commentaries. **Medical Anthropology Quarterly**, [s. l.], v. 10, n. 3, p. 376-380, 1996.
- RODRIGUES, Clayton de Souza. **A paisagem etnográfica do médio Purus/Juruá**. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.