

**GARCIA, Uirá. *Crônicas de caça e criação*. São Paulo: Editora Hedra; Fapesp, 2018.**

*Lucas da Costa Maciel<sup>1</sup>*

A publicação de *Crônicas de caça e criação*, de autoria de Uirá Garcia, deve ser celebrada. O livro é o resultado da trajetória de pesquisa e reflexão do autor com os Guajá por cerca de quinze anos. Além de ser um texto bem escrito, detalhado e bastante denso, a etnografia cobre uma série de temas hoje centrais ao pensamento etnológico, congregando discussões fundamentais para o *Ethnology Brazilian Style*, termo que o autor recupera de Ramos (1990) para indicar o entrelaçamento entre a reflexão acadêmica e a ação política que marca o estilo da produção etnológica e da relação que os etnólogos no Brasil estabelecem com os povos com os quais trabalham – caracterização que seria possível estender a outros países vizinhos latino-americanos.

Ao mesmo tempo em que esquadrinha temas clássicos e discussões contemporâneas do americanismo, tais como o perspectivismo, a afinidade potencial e as relações de domínio e maestria, o autor é enfático em indicar a dificuldade de levar a cabo sua pesquisa num contexto delicado para as condições de vida dos Guajá no pós-contato. Por essa mesma razão, me arrisco a dizer, Garcia inicia sua etnografia colocando o contato como um recorte para as caracterizações do povo com o qual trabalha. No entanto, essa escolha segue as próprias diferenciações que seus interlocutores mobilizam: o tempo do mato e tempo das aldeias, antes e depois do contato. O autor é muito competente em iluminar os critérios em que esse contraste é operado, tais como os sons dos espaços habitados, a forma da alimentação, a abundância da caça – tema caro aos Guajá –, o montante de conflitos sociais, a vida entre parentes e a presença de certas doenças. Como em outros relatos da Amazônia ameríndia, a história dos Guajá é a dos efeitos do avanço da colonização dos brancos, que são corresponsáveis pelas condições de constrangimento em que os povos amazônicos têm que se redesenharem – as reengenharias sociais às quais se refere Garcia –, mas é sobretudo resultado de seu modo de ação. Afinal, como conta Kanamara, um de seus interlocutores, foram os Guajá que contataram os brancos e, se assim não quisessem, teriam continuado no mato (GARCIA, 2018: 10). Aqui, portanto, e como em outras boas etnografias, a agência a partir da qual tomam forma as histórias, os pensamentos e os procedimentos que persegue o etnólogo pertence aos sujeitos com os quais a pesquisa se faz.

É desse ponto que a etnografia se leva adiante, sabendo que, nas palavras de Garcia,

---

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP).





estas são as pessoas pelas quais este livro se interessa. Elas fazem parte de um coletivo ameríndio que conseguiu resistir aos encontros com o *Brasil*. Porém, nos últimos anos, um pequeno e último contingente que vivia sem contato oficial vem aparecendo por não ter mais para onde fugir (Op. cit.: 13).

Apesar disso, e se bem o tempo das aldeias se mostra distinto do tempo do mato, o impacto da colonização deve ser entendido como uma mudança de escala de relações, como é possível extrair dos dados apresentados pelo autor ao longo do texto. Como no caso dos Yudjá, belamente descrito por Lima (2005), é a cosmologia quem produz as aberturas necessárias para que, nas contingências, as pessoas reflexionem e atuem. Os Guajá, que passam a coabitar de modo estranho no pós-contato, diferente do tempo do mato, não deixam de calcular suas relações a partir de um certo contínuo (cosmo)lógico, de modo que as aldeias são hoje habitadas por pessoas relacionadas entre si tanto pelas relações de parentesco anteriores ao contato, quanto pelas reconfigurações que se seguiram a ele. A possibilidade de produzir evidência sobre essa questão é, penso eu, central; em especial em momentos em que esforços intelectuais contundentes são direcionados à produção de argumentos que apontam justamente para o contrário, sugerindo que a colonização tenha operado uma ruptura lógica de ordem qualitativa. Segundo esse argumento, essa ruptura leva à formação de sociedades contra-o-Estado, famosa terminologia clastreana, onde antes existiam sociedades escravocratas (cf. SANTOS-GRANERO, 2016) ou unidades políticas formadas por grandes aldeias fortificadas<sup>2</sup> (cf. FAUSTO, 2017).

Além disso, o tratamento conceitual da caça e suas implicações no mundo Guajá são alvo de uma descrição minuciosa e rigorosa. Garcia esquadrinha alguns dos pontos nevrálgicos levantados por etnografias que, antes dele, também se debruçaram sobre o tema caça. No entanto, e quiçá isso se deva à importância depositada na atividade pelos próprios Guajá, a questão ganha um importante redimensionamento, levando adiante a exploração de uma relação já antes abordada, a imbricação conceitual entre caça e criação, mas para distanciar-se do argumento de que os termos desse par seriam imagens espelhadas um do outro, conforme havia argumentado Erikson (1987).

No caso Guajá, ao mesmo tempo em que dizem de si mesmos que *watama'a aria*, “nós somos caçadores”, também nutrem enorme interesse, carinho e devoção aos seus xerimbabos, especialmente os macacos capelães. Essa relação entre humanos e não humanos é o que se coloca em primeiro plano. Os Guajá convivem de diferentes modos com os capelães, é verdade, mas não porque a caça e criação são formas de relações complementares no que diz respeito aos vínculos entre eles. O giro etnográfico trazido por Garcia consiste em mostrar que capelão-caça e capelão-xerimbabo, para diferenciá-los de algum modo, não podem ser equiparados como se fossem

---

2 O caso específico do qual trata Fausto (2017) é o Alto Xingu. A imagem que nos fornece, extraída de pesquisas arqueológicas, é a de grandes aldeias fortificadas e interligadas por estradas de vinte metros de largura e até cinco quilômetros de extensão. Tais aldeias, supõe o autor, definiriam “unidades políticas autônomas, no interior de uma constelação regional multicêntrica” (FAUSTO, 2017: 656). Esse sistema teria colapsado com a chegada das doenças europeias, marcando o abandono dessas grandes estruturas e produzindo o surgimento de assentamentos menores. Esse argumento remonta a Michael Heckenberger.

semelhantes; não o são porque no mundo Guajá não operam unidades naturais tais como aquelas produzidas pela noção de espécie. É a lógica do parentesco a que importa.

Nesse sentido, a estrutura dos capítulos se mostra sagaz. Nos primeiros, o autor nos apresenta os Guajá, seu modo de viver entre si e de percorrer a floresta, além de explorar alguns elementos iniciais sobre a caça. Apesar de interessante, esse percorrido é, do meu ponto de vista, a antessala dos capítulos centrais da etnografia: um que explora a sócio e a cosmológica do parentesco Guajá, um centrado na relação de *riku* (“andar junto”, criação) e outro, uma belíssima etnografia das flechas de caça, entre outras coisas. Não pretendo dar conta da complexidade dos temas tratados pelo livro de mais de seiscentas páginas nesta resenha, o que seria impossível, mas acho que vale a pena ressaltar alguns dos elementos que a etnografia de Garcia agrega a um debate acalorado, hoje em curso no americanismo: o contraste entre simetria e assimetria que se desdobra da (re)exploração das chamadas relações de maestria e domínio a partir do artigo inaugural de Fausto (2008).

O movimento argumentativo de Garcia é, em primeiro lugar, apresentar as relações entre parentes Guajá, e o autor faz isso como poucos, extraindo e proliferando os sentidos de alguns termos de parentesco em uma sequência de usos contextuais que fazem complexificar e dar sustento às questões que ele levantará nas próximas páginas. O interessante, aqui, é como o autor estende a noção de parentesco para lidar com questões que excedem a esfera daquilo que, sob certos pressupostos euroamericanos, se entende como parentesco. Trata-se de uma aposta bem-sucedida na etnologia americanista: explorar o parentesco como chave para pensar a socialidade, mesma que o excede num sentido estreito. Em outros termos, reafirma a asseveração de que o mundo social amazônico cobre também aquilo que, sob outro olhar, emerge como não humano. O caminho da extração de uma teoria geral da socialidade Guajá é, portanto, o da exploração de temáticas caras ao estudo de parentesco, revelando, como em outros casos, que a identidade é o resultado de um modo contínuo de ação (cf. GOW, 1991) e que a afinidade é conceitualmente valiosa para tratar das premissas cosmológicas amazônicas (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2001, 2002).

É nesse contexto geral que o autor mostra, por exemplo, como a ideia de criação é mobilizada tanto por pais para se referirem a seus filhos e por mulheres quando falam de seus xerimbabos, quanto para indicar a relação de conjugalidade. A pergunta mais direta que se desprende de sua empreitada é, então, a de como discutir algo análogo ao parentesco sem passar por tal conceito. A resposta seria, no caso Guajá, a criação. É disso que os interlocutores de Garcia tratam quando exploram temas análogos ao que se chama parentesco no mundo euroamericano. Por um lado, isso significa falar de parentesco em lugares inesperados e, por outro – e mais interessante ainda –, que a noção de conjugalidade pode ser coextendida a relações que normalmente escapam às análises de parentesco, tais como aquela entre a mulher e seus xerimbabos. É neste contexto que *riku* é trazido à tona. Segundo Garcia, trata-se de um verbo





central em sua socialidade, que orienta a proximidade e a distância entre diferentes seres no mundo, no sentido sociológico da afinidade potencial. Trata-se de um processo contínuo de produção de novas relações entre pessoas (que assinala a paternidade e a maternidade, por exemplo) e coisas (como a posse de determinados objetos, por exemplo), encontrando-se ressonâncias na conhecida ideia de “familiarização” da literatura da etnologia sul-americana (cf. Erikson, 1987, 2012; Fausto, 2001; Bonilla, 2005) ou “maestria” (Costa, 2013; Fausto, 2008; Kohn, 2007), em que se envolvem pessoas, plantas, animais, espíritos em relações que implicam “donos” (GARCIA, 2018: 266).

O desafio que o autor se coloca é o de pensar com esta forma Guajá de relação, através da qual parentes são produzidos, apostando, então, pelo estilo de criatividade dos seus interlocutores. Garcia mostra como os Guajá compõem um sistema “delineado pela endogamia dos grupos locais com alianças curtas avunculares e patrilaterais” (Op cit.: 270), constituindo um caso de variante patriavuncular de troca simétrica, em que a diferença etária produz o critério de diferenciação que rege a troca matrimonial (ZS = cunhado; MB = sogro; ainda que sogro e cunhado terminem ocupando a mesma posição, de tal modo que a irmã se realiza como sogra de ego masculino).

Nesse contexto, casais com grandes diferenças de idade são constituídos, e o autor indica que os Guajá pensam essa conjugalidade como um “criar para se tornar esposa”, expresso pelo mesmo verbo *riku* que, páginas mais adiante, é traduzido como “criar”. A tradução é, ademais, a escolha que os mesmos Guajá fazem em português – nem “casar” nem “estar com”, outras das traduções possíveis, mas “criar”. Segundo Garcia, esta opção denota o fato de que as mulheres transitam entre ser menina e ser esposa já coabitando com o marido, de tal modo que se configura como uma especificidade do avunculado Guajá o criar e o casar com uma mesma moça, permitindo o atravessamento da fronteira entre afinidade e consaguinidade, condições bastante próximas no sistema Guajá.

Segundo Garcia (Op. cit.: 316; 322), são exemplos de relações de *riku*:

1. A relação entre uma mãe e seus filhos;
2. A conjugalidade entre marido e esposa;
3. A relação entre humanos e animais domésticos;
4. A posse de um objeto, ainda que, alerta, o importante seja menos uma relação de “ter ou possuir” do que de “criar”; sobre os objetos, os Guajá dizem criá-los em lugar de dizer que os têm;
5. Relação entre animais;

Para pensar as derivações possíveis da relação de *riku*, Garcia mobiliza duas imagens importantes e que, segundo entendo, levam em considerações diferentes critérios em torno do que constitui relação (ou relacionalidade). Em primeiro lugar, está o esquema da “predação

familiarizante”, marcado por relações assimétricas em que formas de controle e cuidado são as características primárias. A proposta conceitual é o desdobramento da etnografia de Fausto (2001) com os sonhadores Parakanã, na qual se revela a importância da relação de domínio expressa pela familiarização dos filhotes dos animais caçados. Tal proposta coloca a filiação, uma forma de consanguinidade assimétrica, como uma chave distinta para pensar a socialidade ameríndia que não aquela da afinidade potencial, configurando, nos termos mobilizados pelo autor, um operador cosmológico (FAUSTO, 2008: 348).

A segunda proposta deriva da exploração etnográfica do conceito Yudjá de *iwá*, por Lima (2005). Conforme menciona o próprio Garcia, a noção de *iwá* indica, antes que o dono de algo, o articulador de um coletivo para uma determinada atividade. Uma imagem possível seria a do chefe, que aparece como a reificação da relação entre ele e o seu pessoal, sua função-eu, nos termos de Lima, frente a outros chefes. Isto é, da perspectiva de outros chefes, o *iwá* aparece como aquele que puxa sua aldeia, como seu dono. Reparem, portanto, na recursividade do argumento: alguém é *iwá* de algo ou alguém quando está em relação a outro que ocupa um lugar em sua mesma escala. Há, aqui, uma distribuição diferencial da posição de sujeito.

Enquanto o modelo de Fausto (2001) se centra numa exploração explicativa de um tipo de relação, a de maestria e/ou filiação, o esquema de Lima (2005) consiste em mostrar a transformabilidade de um esquema relacional, em que a assimetria surge como o efeito de uma transformação da afinidade potencial com intenções agenciais, constituindo, por tanto, um modo de ação.

Ainda que Garcia manifeste que o modelo de Fausto (2008) possa ser interessante para pensar o *riku* Guajá, o que não duvido, me parece que os argumentos que se desprendem de sua etnografia são, antes, avizinados – para não dizer simétricos – aos de Lima (2005), produzindo, além disso, uma interessante conexão com a noção de conjugalidade através do material Guajá. Isto é, não existe na etnografia de Garcia elementos para corroborar um modelo da filiação como operador cosmológico.

O autor nos conta que muitos animais caçados pelos humanos são também animais de criação de outros animais. Numa sorte de “relacionalismo radical” (ESCOBAR, 2017: 8), segundo os Guajá, muitos não humanos, animais em especial, só existem junto com outros não humanos, de modo que uns e outros são condição de sua consistência ontológica. Segundo Garcia, essa condição é denotada pela relação de maestria e domínio. Quando falam dos donos de alguns seres, os Guajá implicam que eles existem juntos, de modo que são condição de existência um do outro. Daí a beleza da etnografia do autor: se potencialmente tudo tem dono, a questão é entender com quem se é; junto a quem cada coisa e cada entidade existe.

Isto é fundamental porque, mais adiante, ficamos sabendo que a relação de *riku* nunca é absoluta. E mais, a posição de dono e de xerimbabo, para chamá-las de algum modo, escorregam entre diferentes relações e espécies a depender de que ponto de vista interessa aos Guajá escrever. Aqui ganha consistência uma bela demonstração do uso metodológico do perspectivismo ameríndio: corpos se reorganizam em relações que ganham características específicas a partir de





uma perspectiva, de modo que “a relação *riku* [...] só poderá se desenrolar sob um ponto de vista particular” (GARCIA, 2018: 337). Que os Guajá saibam sobre como os animais têm relações de *riku* entre si não quer dizer que todas essas relações mapeadas apareçam para eles como tais, mas, antes, que eles concebem – ou ao menos especulam – o modo em que as relações entre os não humanos são vistas de outras perspectivas que não a sua própria.

Isso implicaria que as relações de dono devam ser pensadas como desdobramentos de um ponto de vista localizado, de tal modo que A é dono de B a partir da perspectiva de C, mas que, da perspectiva de A, a relação pode se rearranjar. Não há, aqui, um ponto de vista de Sirius, a partir do qual se determine que uma relação é assim ou assado. Nenhuma relação é assimétrica ou simétrica, elas aparecem sob alguma forma quando ganham um lado<sup>3</sup>. Desse modo, parece-me que a etnografia de Garcia é preciosa em mostrar-nos o quanto o esquema da filiação não é equiparável à afinidade potencial justamente porque esta última não pretende produzir uma perspectiva, nem é o efeito dela. Essa é uma das diferenças possíveis entre uma forma de relação modelar e um esquema relacional. Trata-se, antes, da possibilidade de que uma perspectiva se estabeleça, por sua transformação. *Riku* é, afinal, e como argumenta Garcia, um sistema de ação que produz transformações relacionais, não um estado de relação.

Entre os Guajá, como em outros contextos, só existe *relação para*, de modo que os conceitos ganham forma a partir da perspectiva que está em jogo. Nesse caso específico, o que está em questão são as formas de associação e o modo em que elas aparecem numa cosmologia recursiva; *riku* é replicante na mesma medida em que relações se transformam uma nas outras quando se produz um deslocamento de perspectiva. É aqui que se insere, então, a asseveração Guajá, em que *riku* é o conceito usado para pensar tanto a maestria quanto a conjugalidade. A razão, como mostra Garcia, é que essas duas condições são metáforas uma da outra, isto é, instanciações de *riku*. Frente ao antes dito, concebo a etnografia de Garcia num conjunto de trabalhos que nos ajudam a complexificar as transformações relacionais ameríndias, tais como Lima (2005), Cesarino (2011)<sup>4</sup> e Guerreiro (2016)<sup>5</sup>, para mencionar somente algumas.

Espero que essas breves ponderações sejam um incentivo para que o texto seja explorado pelos especialistas e pelos pesquisadores em formação. *Crônicas de caça e criação* é certamente um importante adendo ao americanismo.

---

3 O que recorda os argumentos de Shiratori (2018) sobre os Jamamadi, para quem as plantas não são gente, mas têm uma face humana.

4 Segundo o autor, os animais são, para os Marubo, sempre *de e para alguém*, de modo que a relação é sempre de posse e de reflexividade, sendo manifesta pelo uso de pronomes possessivos e sufixos reflexivos que indicam que a ação recai sobre o sujeito (CESARINO, 2010).

5 Para Guerreiro, o chefe Kalapalo – e xinguano, em certa medida – é uma pessoa-tronco: permite a estabilização de uma perspectiva através da qual se desdobra a identificação do seu pessoal. Isto é diferente de argumentar, por exemplo, que os corpos se substancializam através de relações de maestria, de tal forma que fora dela não existiria corpo, como faz Costa (2017) para o caso Kanamari, sugerindo que a assimetria condiciona a simetria.

## Referências Bibliográficas

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Donos e duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre os Marubo. *Revista de Antropologia* v. 53, n. 1, p. 147–197, 2010.

\_\_\_\_\_. *Oniska: poética do xamanismo na amazônia*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.

COSTA, Luiz. *The owners of kinship. Asymmetrical relations in indigenous amazonia*. Chicago: HAU Books : The University of Chicago Press, 2017.

ERIKSON, Philippe. “De l’apprivoisement à l’approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amériendienne”. *Techniques & Culture* v. 9, p. 105–140 , 1987.

ESCOBAR, Arturo. *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2017. .

FAUSTO, Carlos. “Chefe jaguar, chefe árvore: afinidade, ancestralidade e memória no Alto Xingu”. *Mana* v. 23, n. 3, p. 653–676 , 2017.

\_\_\_\_\_. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana* v. 14, n. 2, p. 329–366 , 2008.

\_\_\_\_\_. *Inimigos infelizes: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991. .

GUERREIRO, Antonio. *Os ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

RAMOS, Alcida Rita. “Ethnology Brazilian Style”. *Cultural Anthropology* v. 5, n. 4, p. 452–472 , 1990.

SANTOS-GRANERO, Fernando. “Masters, Slaves and Real People. Native Understandings of Ownership and Humanness in Tropical American Capturing Societies”. In: BRIGHTMAN, Marc; FAUSTO, Carlos; GROTTI, Vanessa (Orgs.). *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations*. New York & Oxford: Berghahn Books, 2016. p. 36–62.

SHIRATORI, Karen. *O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus/AM)*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.





VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo de parentesco”. In: \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 401–455.

\_\_\_\_\_. “Gut feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality”. In: RIVAL, Laura; WHITEHEAD, Neil (Orgs.). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Riviere*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 19–43.