Resistir no céu, viver na terra

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.171109

Paulo Büll

Doutorando em Sociologia e Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia e graduando em Direito pela Faculdade Nacional de Direito | Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil
bullpaulo94@gmail.com | https://orcid.org/0000-0002-6651-2071

GARCIA, Uirá. *Awá-Guajá. Crônicas de Caça e Criação*. São Paulo: Hedra. 2018. 656pp.

Os Awá-Guajá são um coletivo de pessoas de língua tupi-guarani que resistiu aos encontros com o Brasil, mas que cada vez menos têm para onde fugir. Seu território hoje está invadido por grileiros, pecuaristas, pequenos agricultores, madeireiros e traficantes. Awá-Guajá, crônicas de caça e criação, de Uirá Garcia, é uma etnografia sobre caça e criação, como expresso no título, mas também sobre parentesco e cosmologia, sobre território e movimento e, tratando-se de um povo que vive em condições políticas tão adversas, é uma etnografia também sobre luta e resistência.

No decorrer do livro, o autor relata as dificuldades pelas quais os Guajá passaram ao longo de sua história para conseguirem fugir dos brancos: enfrentaram penúria alimentar, já que os locais de fuga eram desprovidos de caça; dispersaram-se de suas famílias e, para não desaparecerem enquanto grupo, tiveram até que traçar estratégias de aliança. Hoje, sem ter para onde fugir, os Awá-Guajá são obrigados a conviver com os brancos e a "trabaiar", atividade que se constitui por seus efeitos – vestir roupa de branco, beber água gelada do posto da Funai, fofocar e consumir a comida dos brancos – mas que engloba "um conjunto de problemas, dilemas e diferenças que pautam a relação entre os Guajá e os brancos" (: 62).

O livro parte de campos temáticos da etnologia que, embora teoricamente

distintos, precisam nesta etnografia ser tratados em articulação – tal qual a construção gramatical do título do livro, com uma conjunção coordenativa aditiva, caça e criação. Além de cumprir o desafio de contribuir etnográfica e teoricamente para a etnologia das terras baixas sul-americanas, o trabalho de Uirá Garcia é bem sucedido num desafio ainda mais árduo, como ele próprio menciona: o de conjugar os esforços da pesquisa à delicada situação em que se encontravam (e ainda se encontram) seus interlocutores (: 16). Com efeito, a descrição etnográfica do autor se desenrola nos caminhos e nos trechos, isto é, realiza-se fundamentalmente no movimento e na mudança vividos atualmente pelos Guajá. Tal perspectiva também se coaduna com a forma pela qual este povo concebe a caça, a saber, como uma caminhada (*wataha*).

A caça é apresentada pelo autor como a metáfora da vida Guajá. Se não houver caça não há nada, pois andar, caminhar (*wata*) e se movimentar são a forma por excelência de viver. Por conseguinte, a floresta (*ka'a*) é o local onde os Guajá arranjam o seu "lugar de vida" (: 66) e onde sempre se protegeram dos brancos (*karai*) e de grupos indígenas hostis (*kamara*). Porém, com o desmatamento e com o avanço dos brancos sobre a mata, a vida (ou seja, a caça) tem sido cada vez mais difícil.

Garcia se debruça mais precisamente na discussão teórica da etnologia amazônica a partir do terceiro capítulo, que trata das noções de pessoa, corpo, vitalidade e outros. O autor apresenta os princípios vitais Guajá (*hajtekera*), que são a conversa e o relacionamento com o outro; os sinais da iminência da morte, que são a surdez (*japijakoa myty*, "ouvido entupido") e a velhice; e trata também do significado da morte, das formas de praticar o luto e dos sinais de esquecimento (*imahare*). Entre os Awá-Guajá, morrer (*mañu*) é esquecer que se foi vivo, e esse esquecimento natural da vida terrena é experimentado no céu (*iwa*). O capítulo também discorre sobre a onomástica Guajá, que é concebida como um processo em constante movimento de produção e criação de nomes, e sobre a associação direta entre dor e odor, cuja relação ocorre também em outros povos amazônicos. Algo que chama a atenção no livro é a forma pela qual Garcia utiliza os dados etnográficos secundários para se somarem aos dados Guajá, e não o contrário.

Ao examinar as formas Guajá de conceber parentes e traçar alianças, no quarto e quinto capítulos, Garcia apresenta uma terminologia das relações sociais que perpassa toda a socialidade nativa. O autor mostra como a relação conjugal entre os Guajá é definida através de elementos alheios ao sistema de parentesco ocidental. O casamento, por exemplo, é concebido como um processo de criação no qual a relação entre cônjuges é coextensiva às relações que escapam (ao menos *a priori*) do campo da conjugalidade. O termo utilizado para a definição de uma relação entre marido e esposa é *pyry*, "estar juntos", exatamente o mesmo daquele utilizado pela criação de animais domésticos pelas mulheres. No mesmo sentido, o verbo *mixa'a* ("fazer crescer"/"criar") que também caracteriza a relação conjugal é o mesmo termo que se utiliza por pais que criam filhos.

Como diz Garcia, a conjugalidade para os Awá-Guajá não consiste em algo puramente cosmológico, mas sim na própria relação sociológica de casamento enquanto uma relação de criação (: 382). O termo *riku* – traduzido pelo autor justamente como "criação" – designa o processo contínuo de produção de novas relações entre as pessoas. No sentido da afinidade potencial amazônica (Viveiros de Castro, 2002), o *riku* orienta a proximidade e a distância entre diferentes seres no mundo e se aplica às relações de "plantar", "conduzir", "andar junto (à esposa e ao marido)", "dar comida", dentre outras. O termo *riku* se aplica às relações entre mães e filhos, entre marido e sua esposa, entre humanos e animais domésticos[1], bem como entre portadores de objetos (como flechas) e o objeto em si (: 98).

Embora a tradução do termo proposta pelo autor não tenha correspondência na maioria das demais línguas tupi-guarani (: 384), o interessante na análise de Garcia é a sua interpretação do *riku* como um "sistema de ação", ou seja, como uma teoria da relação conjugal não associada a um modelo de terminologias complexas, mas a uma forma generalizada de relacionalidade. Como diz Viveiros de Castro, a complexidade das terminologias e das relações de parentesco amazônicos exigiu que os etnólogos da região buscassem compreender "realidades rebeldes aos modelos segmentaristas tradicionais" (1995: 9). Para tanto, correlações simplistas entre terminologias, normas e práticas tiveram de ser dissolvidas, possibilitando que a dimensão simbólica e a complexidade do parentesco na Amazônia fossem estudadas sem alçar esse domínio a uma ordem "capaz de nos introduzir ao universal" (idem: 10). A análise do parentesco Awá de Garcia é bem-sucedida não apenas ao escapar de tais correlações simplistas, mas também por alçar o parentesco de volta ao centro da discussão teórica em uma etnografia amazônica.

A ênfase dada por Garcia ao termo *riku* vai de encontro à tendência americanista atual de pensar o parentesco como um conceito nativo, a ser explorado em articulação, primeiro, entre as premissas ontológicas do pensamento ameríndio e, segundo, entre os aspectos terminológicos, comportamentais e matrimoniais dos sistemas distintos de parentesco (Coelho de Souza, 2004: 25)[2]. O *riku* Guajá, segundo Garcia (: 313), pode ser pensado como um sistema de ação que enfatiza agência, intenção, causação, resultado e transformação, tal como na definição de Gell (1998: 6). Aplicado a todos os domínios nos quais o parentesco está envolvido, o conceito de *riku* seria entre os Awá-Guajá algo como uma "reescrita etnográfica"[3] do conceito de parentesco (: 392).

A partir do sexto capítulo, a análise do conceito de *riku* é ampliada para relações que estão fora do campo do parentesco. A abordagem teórica de Garcia – que até então privilegiava as relações de afinidade – se estende para dar conta das relações assimétricas, onde prevalecem figuras como a dos "donos" e das "criaturas". Porém, apesar de ampliar o seu escopo teórico o autor se afasta do modelo da maestria, dizendo que seria mais apropriado pensar os Guajá a partir da ideia de uma "antimaestria", uma vez que os mestres propriamente ditos (mestres de criaturas,

1 | Felipe Vander Velden, em sua etnografia sobre os Karitiana, grupo de língua Arikém localizado em Rondônia, toma o conceito de "criação" para explicar o vínculo de parentesco entre humanos e animais domésticos, o qual é expresso em termos de filiação (2012: 214).

2 | Posteriormente às inovações trazidas por Viveiros de Castro acerca do parentesco na região, alguns pesquisadores americanistas têm buscado refletir sobre o tema - ou particularmente sobre o parentesco de algum grupo específico – a partir de enfoques em certas relações sociais específicas, como as de criação (no caso aqui resenhado, e também dos Karitiana, ver Vander Velden, 2002) e alimentação (ver Costa, 2017). A tendência entre estes estudos é a de, através de conceitos específicos, articular ordens diferentes entre si e não necessariamente ligadas diretamente ao parentesco enquanto domínio particular. As relações sexuais, matrimoniais e alimentares, bem como as relações entre humanos e animais, ou seres animados e inanimados, são concebidas como relações sociais que culminam na transformação das pessoas entre si, e na transformação dessas relações sociais em outras (Strathern, 2006: 262).

3 | A ideia de "reescrita etnográfica" como forma de abordar o parentesco sob versões nativas distintas foi proposta por Corsín Jimenes e Willerslev (2007).

donos das águas etc.) pouco aparecem no universo Guajá. Outro motivo pelo qual o autor se afasta do modelo proposto por Carlos Fausto (2008) é o fato de que, segundo Garcia, entre os Guajá a maestria não pode ser pensada separadamente da aliança e das relações de afinidade. Não haveria então uma "totalização" (: 340) das relações de maestria e domínio ou um "absolutismo" (: 381) das formas dono-mestre.

Porém, como apregoa Fausto, e como o próprio Garcia menciona duas vezes (: 381-2 e 388), afinidade e maestria são relações complementares, e nesse sentido "a relação de maestria é tão central à compreensão das sociocosmologias indígenas quanto a de afinidade" (Fausto, 2008: 330). Além disso, o modelo teórico da maestria não estabelece uma "totalização" das relações de domínio pois, ao contrário, há sempre ambiguidade entre aquele que exerce e aquele a quem é exercido o controle. Sendo o conceito de *riku* uma expressão de formas de agir e de formas de ação, como "incorporação, adoção, relação de casamento, dentre outras" (: 386), não me pareceu convincente o afastamento que Garcia adota em relação à maestria, cujo modelo enfoca justamente a "pessoa magnificada capaz de ação eficaz" sobre o mundo (Fausto, 2008: 330).

No sétimo e oitavo capítulos, Garcia descreve a atividade da caça entre os Awá-Guajá e a associa à ecologia, ao parentesco, à guerra e à cosmologia. O autor também discute as relações entre humanos e animais e entre caçadores e objetos de caça, e em ambas o conceito de *riku* novamente aparece como imperativo. As relações entre humanos e animais são glosadas pelas categorias *jara* e *nima*, as quais designam, respectivamente, os donos (mas também "criadores", "aqueles que andam juntos" e "cuidadores") e os animais de criação. Porém, a categoria *nima* (crias) não se esgota nas relações entre humanos e animais de criação, pois ela se aplica a qualquer ser que estiver sob o domínio de um *jara* (criador). Já no caso da relação entre caçadores e objetos de caça, o exemplo prototípico é o das das flechas e tabocas, por exemplo, cuja criação/domesticação por parte do caçador é tão importante quanto a própria fabricação. Por serem perigosas, flechas e tabocas só podem ser proveitosas (sem causar acidentes e tragédias) se forem criadas, já que elas agem intencionalmente. Se não desejarem funcionar, não funcionam: quebram, erram o alvo e se perdem.

No último capítulo do livro, Garcia trata dos *karawara*, uma complexa classe de seres que povoa os patamares celestes ao mesmo tempo que atua na vida terrena. Desafiando a lógica da metafísica ocidental, que distingue seres (substâncias) de fazeres (procedimentos), os *karawara* são definidos pelos Awá-Guajá como caçadores infalíveis, espíritos auxiliares dos xamãs ao mesmo tempo que como o destino de todo ser humano após a morte (: 538-39). Quando se reúnem à noite para realizarem rituais na *takaja* (abrigo ritual), os Guajá assumem a perspectiva dos *karawara*: se dirigem a eles (ao patamar celeste, *iwa*), vestem-se como eles e cantam na língua deles. Os cantos podem manifestar alegria e prazer sexual,

mas canta-se também nos momentos de tristeza, principalmente de doenças, já que o canto é a principal matéria concreta do xamanismo Guajá (: 584). Embora cantar seja uma atividade perigosa, na medida subir ao céu envolve o risco de não conseguir mais descer dele (portanto, envolve o risco de morrer), atualmente o que mais desperta temor aos Awá-Guajá não são as subidas ao patamar celeste, mas sim a própria vida terrena.

Isto porque a derrubada das florestas e exploração ilegal de madeira interferem negativamente na ecologia dos *karawara*. Como caçadores infalíveis, eles também precisam da mata. Resistir ao desmatamento e aos seus efeitos violentos na Terra significa aos Awá-Guajá, portanto, prezar pela imprescindível boa comunicação com os *karawara* no céu (*iwã*). Significa impedir que o ruído das motosserras se sobressaia ao silêncio do interior da *takaja* (quando os cantores sobem ao *iwã*) ou ao barulho dos pés pulando no chão (quando o visitante celeste chega à Terra) (: 606); significa, também, evitar que o calor provocado pela queima da floresta ofusque o "calor do céu" (*iwa rakuha*) que os *karawara* sopram terapeuticamente nas esposas e crianças dos cantores. Se, na Terra, os Awá-Guajá cada vez menos têm para onde fugir, o que lhes resta é resistir no patamar celeste. Lá eles podem se comunicar com os *karawara* e caminhar (*wata*) com eles para realizar a caça (*wataha*), metáfora da vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2002. *O traço e o circulo: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

COSTA, Luiz. 2017. *The Owners of Kinship: Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago, Hau Books.

CORSÍN JIMENEZ, Alberto & WILLERSLEV, Rane. 2007. "An anthropological con- cept of the concept': reversibility among the Siberian Yukaghirs". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v.13, n.1: 527-544.

FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos Demais: propriedade e maestria na Amazônia", *Mana*, v.14, n.2: 329-66.

STRATHERN, Marylin. [1988] (2006). *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, Ed. da Unicamp.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. 2012. *Inquietas companhias: Sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo, Ed. Alameda.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "O problema da afinidade na Amazônia". In VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 87-180.

VERGUEIRO, Viviane. 2015. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Salvador, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia.