Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

MILENA ESTORNIOLO

Laboratórios na floresta.
Os Baniwa, os peixes e a piscicultura no alto rio Negro

Versão corrigida

São Paulo
2012

MILENA ESTORNIOLO

Laboratórios na floresta.

Os Baniwa, os peixes e a piscicultura no alto rio Negro

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª.
Marta Rosa Amoroso

De acordo, Milena Estornio.

Versão corrigida

São Paulo
2012

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Estorniolo, Milena.

Laboratórios na floresta. Os Baniwa, os peixes e a piscicultura no alto rio Negro / Milena Estorniolo; orientadora Marta Rosa Amoroso. – São Paulo, 2012.

Dissertação (Mestrado)--Universidade de São Paulo, 2012.

1. Baniwa. 2. Piscicultura. 3. Tradução.

Nome: Estorniolo, Milena.

Título: Laboratórios na floresta. Os Baniwa, os peixes e a piscicultura no alto rio Negro

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovado em: 07/11/2012

Banca Examinadora

Prof^a. Dr^a. Marta Rosa Amoroso

Instituição: USP

Prof^a. Dr^a. Dominique Tilkin Gallois

Instituição: USP

Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden

Instituição: UFSCar

*Aos meus pais, Mara e Silvio,
pelo amor e apoio incondicionais*

Agradecimentos

Nenhuma pesquisa pode ser feita sem a ajuda e a colaboração de outras pessoas e esta, em especial, não seria realizada e finalizada sem o apoio e a boa vontade de muitas pessoas e instituições. Em primeiro lugar, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelos 24 meses de bolsa; ao Programa Nacional de Cooperação Acadêmica (PROCAD/Capes), pelo auxílio financeiro para a realização da viagem de intercâmbio para a Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e para a viagem a campo; além dos auxílios para a participação em eventos oferecidos pelo Departamento de Antropologia da USP.

Agradeço especialmente à minha orientadora, a professora Marta Rosa Amoroso, por ser responsável pelo meu interesse inicial na área de Etnologia Indígena e por ter me apresentado, desde os tempos de graduação e iniciação científica, grande parte dos autores e textos presentes neste trabalho. Agradeço também por seu apoio e cumplicidade nas horas difíceis, em que eu desanimei ou achei que a pesquisa (de campo, especialmente) não conseguiria ser realizada. Sou grata, ainda, à sua grande dedicação, disponibilidade e paciência em ler e comentar o texto da dissertação, capítulo a capítulo, ajudando a amadurecer aos poucos várias ideias que estavam soltas e pouco desenvolvidas no texto. Os problemas que permaneceram, obviamente, são de responsabilidade minha.

Gostaria de agradecer também aos professores do curso de Bacharelado em Ciências Sociais da USP pela formação, especialmente à professora Nadya Araújo Guimarães do Departamento de Sociologia, por ter me ensinado, em minha primeira iniciação científica, lições básicas sobre a vida acadêmica, como a importância das discussões e do trabalho em grupo e da honestidade e ética na pesquisa. Agradeço ainda aos professores do Departamento de Antropologia, especialmente Dominique Gallois, pelas aulas e discussões inspiradoras; Márcio Silva e Ana Cláudia Marques, pelas lições aprendidas durante o estágio supervisionado em docência do Programa de Aperfeiçoamento de Ensino (PAE); Beatriz Perrone-Moisés, Renato Sztutman, Júlio Simões e Eduardo Neves (MAE-USP), pelas disciplinas oferecidas durante o mestrado. Também agradeço à Ivanete Ramos, Soraya Gebara e Rose de Oliveira, da secretaria de pós-graduação, pela ajuda com as questões burocráticas.

Sou grata aos professores Stelio Marras (IEB-USP) e Dominique Gallois pela participação em minha banca de qualificação, pelos conselhos e direcionamentos fundamentais para o andamento da pesquisa. Agradeço também à professora Dominique Gallois e ao professor Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCar) por gentilmente aceitarem o convite para participar da banca de

defesa e pelas arguições atentas e inspiradoras; e aos professores Pedro Augusto Lolli (UFSCar), Márcio Silva e José Guilherme Magnani, por aceitarem o convite para a suplência.

Parte importante desse processo de aprendizado foi a convivência com os colegas de pós-graduação, com os quais pude compartilhar cada etapa e conquista, desde a aprovação na seleção para o PPGAS, as disciplinas e discussões, os congressos, as dúvidas, as qualificações, até as defesas e comemorações. Queria agradecer aos amigos que eu já conhecia e aos que eu conheci graças ao mestrado pelo carinho e pelos bons momentos que compartilhamos. Entre eles, agradeço especialmente à Samantha Gaspar, que tem sido como uma irmã durante todos esses anos, desde os tempos de graduação, e que sempre se mostrou uma amiga atenciosa, fiel e compreensiva. A Marcelo Florido, pela amizade sincera, pelas ligações telefônicas durante seu trabalho de campo, pelos conselhos sempre certos e pela companhia pra comer, andar, conversar. Agradeço também, em especial, ao sempre companheiro Rafael Neves (Valério) e às “Meninas do Programa”: Diana Gómez, Michele Escoura, Jacqueline Teixeira, Camila Mainardi, Marina Barbosa, Ana Fiori, Denise Pimenta, Júlia Goyatá, Marisol Marini, Ana Flávia Badue, Bruna Della Torre, Adriana Taets, Rebeca Ferreira; e também a Raphael Sabaini, Renato Soares, Leonardo Bertolossi, Henrique Antunes, José Agnello, Carlos Aquino, Luísa Valentini, Ane Talita Rocha, Mayã Martins, Bruna Triana e aos amigos Eduardo Dullo e Rui Harayama, pelas boas conversas de bar.

Agradeço, ainda, aos membros das comissões editoriais da revista *Cadernos de Campo* dos anos de 2010 e 2011, por dividirem comigo a experiência enriquecedora de trabalhar na produção de um periódico acadêmico, reforçando ainda mais minha convicção de que o trabalho em grupo e a ética devem ser atributos fundamentais do trabalho científico. Sou grata aos colegas do Centro de Estudos Ameríndios da USP (CEstA), pelas sempre interessantes e produtivas discussões, em especial a Joana Cabral de Oliveira, que me ajudou e aconselhou nos vários congressos em que nos encontrávamos; a Edson Matarezio, Guilherme Falleiros (o famoso Punk Canibal), Ana Cecília Bueno, Uirá Garcia, Nicodème de Renesse, Adriana Testa, Priscila Matta, Spensy Pimentel, Rodrigo Chiquetto, Yuri Tambucci, Leonardo Braga (outro bom araraquarense), Augusto dos Santos, Guilherme Meneses, e aos colegas de orientação: Íris Araújo, Verone Cristina da Silva, Camila Galan de Paula, Fábio da Silva, Jayne Collevatti, Leandro Mahalem de Lima, Rodrigo Lobo, Luciana dos Santos, Renato Martins, José Glebson e Samir Angelo. Agradeço também a Frank Nabeta, pelas conversas, pelas músicas, pelas receitas e pelas indicações de cervejas importadas.

Tenho muito a agradecer aos professores e alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFAM que participaram do intercâmbio acadêmico promovido pelo PROCAD. Sou grata especialmente à professora Luiza Garnelo que, além do trabalho inspirador

desenvolvido entre os Baniwa, me ajudou bastante enviando textos seus de difícil acesso ou ainda não publicados – especialmente o da “Mitoteca Baniwa” com os mitos e narrativas sobre peixes – que foram amplamente utilizados neste trabalho. Agradeço ainda aos professores Gilton Mendes dos Santos, Carlos Dias Jr. e Deise Lucy Montardo pelo apoio em Manaus.

Aos alunos do PPGAS da UFAM, agradeço especialmente a João Jackson Bezerra Vianna que, além de colega de disciplinas na USP, tornou-se um grande amigo, companheiro de campo e interlocutor; João, além de tudo, foi quem me apresentou às lideranças baniwa e aos professores da escola Pamáali e dividiu seu campo comigo quando eu descobri que não poderia mais realizar a pesquisa no rio Purus, como planejado inicialmente. A Ísis Valle também agradeço pela companhia durante esse primeiro contato com os Baniwa e pelas discussões e conversas no nosso alojamento de pesquisadores. Agradeço, ainda, a Dassuem Nogueira e sua família maravilhosa e também a Josias Sales, por terem me hospedado e me feito sentir em casa durante os períodos em que estive em Manaus. A Socorro e Lua Batalha, Marquinhos e Charles Soumes por serem ótimos vizinhos e me ajudarem nas horas difíceis. Além deles, agradeço a Angélica Maia, Ingrid Daiane, João Paulo Barreto, Taciana Lima, Liliane Souza, Glaucia Baraúna, Inara Nascimento e Alana Silveira, pela companhia em Manaus e em São Paulo.

Gostaria também de agradecer à equipe do Instituto Socioambiental (ISA) em São Paulo, Manaus e São Gabriel da Cachoeira, especialmente a Carla Dias, Beto Ricardo, Aloísio Cabalzar, Mauro Lopes, Pieter Van Der Veld, Renata Minematsu, Adeilson Lopes da Silva e Laíse Diniz pelo apoio durante a realização da pesquisa. Sou muito grata aos diretores e funcionários da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), especialmente a Irineu Laureano, Maximiliano Correa Menezes, Erivaldo Cruz e Denivaldo Cruz da Silva pelo interesse em meu projeto de pesquisa, e também a Braulina, Gilmar e Arlene, pela simpatia, pelas conversas em São Gabriel e por compartilharem comigo o material documental guardado na FOIRN. Na FUNAI de São Gabriel da Cachoeira, agradeço especialmente a Domingos Barreto, pela disposição em ajudar com o material sobre a piscicultura no Tiquié e em conceder uma linda entrevista, a partir da qual baseio parte de meu segundo capítulo. Ao DSEI de São Gabriel da Cachoeira, por fim, agradeço muito pela carona de voadeira até a escola Pamáali, indispensável para a realização da pesquisa.

Como não poderia deixar de ser, agradeço às lideranças baniwa da OIBI, especialmente a André Fernando e Mário Farias, pela recepção e pela disponibilidade em conversar e conceder entrevistas. Sou muito grata a todos os professores e alunos da Escola Baniwa e Coripaco Pamáali, especialmente a Juvêncio Cardoso, um grande tradutor e intelectual indígena, além de um personagem importante deste trabalho; a Raimundo Benjamin, Tiago Pacheco, Alfredo Brazão, Arcindo Brazão, Abraão Vieira, Abílio Júlio, Miler Alex, Fábio, Joseto, Genivaldo, e ao

benzador Alberto Lourenço por se interessarem pelo meu trabalho, permitirem a realização da pesquisa de campo na escola e me receberem tão bem. Sem vocês, esse trabalho não seria possível. Espero ainda compartilhar muitos momentos e aventuras com vocês em pesquisas e trabalhos futuros.

Não menos importante é a gratidão aos meus amigos de Araraquara por todo o carinho e apoio. Aos amigos, que já se tornaram parte da família, Lucas Giraldi Martins (Presidente) e Laura Sarti Côrtes, além de suas respectivas famílias, agradeço pela amizade antiga e sincera, e por serem pessoas com quem eu sempre poderei contar, não importa a distância. Agradeço também a Bruna Vasques, Monique Figueiredo e Camila Ramelo, pela amizade duradoura. Aos professores e colegas das aulas de dança de salão em Araraquara, em especial a meu primo e parceiro de todos os ritmos Geraldo Luís Ianni, agradeço por tornarem o momento solitário da escrita mais agradável e divertido.

Tenho muito a agradecer a Raphael Sabaini, meu colega de mestrado que se tornou amigo e namorado, pelos dois anos repletos de amor, carinho, companheirismo, apoio e paciência; pelos seus deslocamentos semanais de Itirapina a Araraquara; por escrever, na mesa ao lado, sua dissertação, me fazendo companhia enquanto eu também escrevia a minha; pela companhia durante as viagens aos congressos e por compartilhar comigo as angústias e as conquistas dessa fase. Sem você ao meu lado, todo o processo teria sido muito mais difícil.

Agradeço a meus irmãos, Vitor e Marina, pela paciência com a irmã cansada e irritada, e aos meus avós, tios, primos e outros parentes, pela alegria dos almoços e festas nos fins de semana, que me obrigavam a sair da frente do computador e descansar. Sou grata também ao meu tio José Estorniolo Filho e a Marina Macambyra por me presentear com os primeiros livros e por terem estimulado em mim o gosto pela leitura e o interesse pelos lugares fantásticos e longínquos. Por fim, aos meus pais, Mara Regina Ianni Estorniolo e Silvio Benedito Estorniolo – aos quais dedico este trabalho – não tenho palavras suficientes para agradecer todo o amor, o apoio e o bom exemplo que sempre me deram. Muito obrigada por aceitarem e apoiarem, às vezes mesmo sem entender, os meus sonhos e objetivos, por mais estranhos que pudessem parecer, e por sempre acreditarem que eu seria capaz de realizá-los.

RESUMO

O objetivo da pesquisa é refletir a respeito de iniciativas de desenvolvimento sustentável e segurança alimentar entre os povos indígenas na Terra Indígena do Alto Rio Negro, localizada no município de São Gabriel da Cachoeira – AM, com foco sobre os projetos de piscicultura entre os Baniwa que habitam as margens do rio Içana e afluentes. Os projetos de piscicultura foram implementados pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e apoiados pelo Instituto Socioambiental (ISA) e, entre os Baniwa, as atividades têm como sede principal a Escola Indígena Baniwa e Coripaco Pamáali. Na escola, técnicos indígenas de piscicultura e alunos em geral participam de treinamentos, oficinas e aulas a respeito de temas como sustentabilidade, manejo do meio ambiente e biodiversidade, e aprendem técnicas de reprodução artificial de peixes em laboratório. A intenção da pesquisa é captar os pontos de vista dos diversos atores envolvidos com esse projeto, de forma a mostrar como técnicos indígenas, lideranças de associações e assessores técnicos não indígenas entendem e negociam entre si a importância e as motivações dos projetos, além das definições dos entes associados a eles – como os peixes e o meio ambiente – e as maneiras pelas quais se dão as interações entre os conhecimentos indígenas e científicos. Como se procurou evidenciar, para os indígenas envolvidos com os projetos, mais do que a produção de peixes e a resolução de um problema ambiental, o interesse nos projetos estava associado à ampliação das relações e à incorporação e controle dos conhecimentos alheios.

Palavras-chave: Baniwa; Piscicultura; Tradução; Conhecimentos Indígenas e Científicos; Natureza e Sociedade

ABSTRACT

The objective of this research is to reflect upon sustainable development and food safety initiatives among the indigenous peoples in an Upper Rio Negro indigenous land, located in the municipality of São Gabriel da Cachoeira – AM (Brazil). The focus is on the pisciculture project executed with the Baniwa that inhabit the riverside and the tributaries of the Içana River. This project was implemented by the Federation of Indigenous Organizations of the Rio Negro (FOIRN, by its name in Portuguese) and supported by the Socio-Environmental Institute (ISA, by its name in Portuguese). Among the Baniwa, the project's main base is the Baniwa and Coripaco Indigenous School Pamáali, where the indigenous pisciculture technicians and students participate in trainings, workshops and classes on topics such as sustainability, environmental management and biodiversity, and learn the techniques of artificial reproduction of fish in laboratory. The intention of this research is to capture the points of view of different actors involved with the project, in order to show how indigenous technicians, leaders of associations and non-indigenous technical advisors understand and negotiate the importance and the motivations of the projects, besides the definitions of the beings associated with them – like the fish and the environment – and the interactions between indigenous and scientific knowledge. As we sought to evidence, for the indigenous people involved with the project, more than the production of fish and the resolution of an environmental problem, the interest in the projects was associated with the expansion of relations and the incorporation and control of alien knowledges.

Keywords: Baniwa; Pisciculture; Translation; Indigenous and Scientific Knowledge; Nature and Society

Sumário

Introdução.....	15
Trajetória da pesquisa.....	22
Materiais e métodos.....	25
Sobre os Baniwa e Coripaco.....	27
<i>Relatos e fontes documentais</i>	<i>27</i>
<i>Povos arawak e tukano no alto rio Negro.....</i>	<i>29</i>
<i>A denominação “Baniwa” e a organização social</i>	<i>32</i>
<i>Os rios de águas pretas</i>	<i>36</i>
Resumo dos capítulos	39
 Capítulo 1: De padrões a parceiros. Os Baniwa e os brancos	42
Relações em transformação: os Baniwa e os vários “brancos”	42
Os <i>ialanawinai</i> na mitologia e nas teorias Baniwa.....	58
 Capítulo 2: A Estação Caruru e as primeiras experiências com a criação de peixes.....	85
Antes da ciência: o dilema dos peixes cabeçudos no alto Tiquié	87
A chegada do ISA.....	104
Traduções e associações nas primeiras tentativas de criação de peixes	110
A associação com o ISA: novas justificativas, objetivos e expectativas	113
Preparando o laboratório: negociações e associações com não humanos	124
<i>Associações e negociações com não humanos na reprodução</i>	<i>130</i>
<i>Sobre as experiências com a alimentação dos peixes</i>	<i>137</i>
<i>A engorda nos viveiros comunitários</i>	<i>141</i>
<i>Questões de financiamento e administração do projeto</i>	<i>143</i>
<i>A necessidade de um novo interessamento dos humanos.....</i>	<i>144</i>
 Capítulo 3: Teorias tukano sobre “gente-peixe” e a estação de piscicultura em Iauaretê	148
Teorias dos povos Tukano sobre os <i>Wai Masã</i>	149
<i>Os Wai Masã e a diferenciação entre humanos e peixes</i>	<i>149</i>
<i>A dessubjetivação dos peixes e sua transformação em alimento</i>	<i>164</i>
“Equivocações” e “acordos tácitos”	172

Capítulo 4: Filhos de Umáwali. Teorias baniwa sobre os peixes..... 201

Teorias baniwa sobre os peixes	201
<i>A criação dos rios, lagos e peixes</i>	202
<i>As diferentes origens dos peixes</i>	206
<i>Peixes e cobras como inimigos na humanidade</i>	209
<i>A piracema como o pudali dos peixes</i>	219
<i>Kophe Iwawarona</i>	224
<i>Monotsi e as plantas para sedução de peixes (e mulheres)</i>	226
<i>Timbó</i>	229
<i>Expressões rituais das relações entre humanos e não humanos</i>	230
<i>Yóopinai e os donos dos animais</i>	237
<i>As malocas dos animais</i>	239
<i>Os perigos dos peixes</i>	244

Capítulo 5: Dzoodzo: o técnico e a técnica. A piscicultura entre os Baniwa e Coripaco..... 250

A Escola Pamáali	250
A escola e a construção dos “conhecimentos tradicionais”	259
A implantação da estação de piscicultura na Pamáali	266
<i>O treinamento dos técnicos indígenas</i>	271
<i>Dzoodzo: o coordenador técnico da estação de piscicultura</i>	277
<i>A Assembleia de 10 anos da Pamáali</i>	284
<i>As atividades na estação de piscicultura</i>	287
<i>As avaliações sobre os métodos e a criação do método Dzoodzo/EIBC</i>	292
<i>Cálculos e recintos</i>	301
A piscicultura nas comunidades	311

Capítulo 6: Traduções, equivocações e a indigenização das ciências e das técnicas 321

Tradução, equivocação e indigenização da modernidade	321
“Índio nunca criou nada”: a criação de peixes entre os Baniwa	324
<i>Alimentar os peixes e se alimentar dos peixes</i>	327
<i>Predação, familiarização e criação de animais na Amazônia</i>	336
Equivocações e acordos tácitos	344
<i>Traduções do “meio ambiente” e da “biodiversidade”</i>	344
<i>“Desinteresse” e “falta de dedicação”</i>	350
<i>“Desperdício” e “falta de preocupação com o longo prazo”</i>	352
<i>Restrição dos projetos a poucas comunidades</i>	355

<i>A lógica dos projetos e a questão da capacitação</i>	359
<i>A importância de ampliar as relações</i>	363
<i>A indigenização das ciências e das técnicas</i>	366
<i>A ciência e a Grande Divisão Nós/Eles</i>	366
<i>Conhecimento científico e o lugar dos conhecimentos indígenas</i>	371
<i>Pandzetta: o “manejo” dos pajés e o papel da ciência</i>	375
Referências Bibliográficas	396
Anexo A	413
Anexo B	416
Imagens	417

Introdução

Tema, objeto e objetivos da pesquisa

A principal característica do trabalho antropológico na Amazônia, a partir da década de 1970, segundo Turner (1993), teria sido a divisão entre, de um lado, as atividades de pesquisa e apoio voltadas para as relações dos povos nativos com a sociedade nacional e o capital internacional e, de outro, aquilo que o autor chama de investigação antropológica “pura” ou “tradicional” de sociedades e culturas indígenas, tomadas como isoladas em um “presente etnográfico abstrato”, e sem referências às realidades histórica e político-econômica. Desenvolvidas paralelamente, essas duas correntes teriam produzido resultados importantes para a disciplina antropológica como um todo, apesar de terem apresentado uma tendência a se excluírem mutuamente.

Desde meados da década de 1980, no entanto, o autor observa o início de uma mudança, que coincide com o ápice de um movimento exitoso no qual os povos passaram a “incorporar e dominar aspectos da cultura nacional, que vão da língua portuguesa à medicina e às telecomunicações, sem que com isso estejam ‘perdendo sua cultura’” (TURNER, 1993, p. 43). A partir do momento em que essas situações começaram a se consolidar, ficou cada vez mais claro que os estudos antropológicos de “fricção interétnica” teriam de dar maior atenção às cosmologias, enquanto que, de outro lado, tornou-se cada vez mais difícil aos pesquisadores “culturalmente” orientados ignorarem a centralidade das relações interétnicas.

Os trabalhos mais recentes de Turner, dentro desse cenário acadêmico, desenvolvem a análise da interação entre as produções dos Kayapó e aquelas trazidas pelo contato com os não indígenas, descrevendo o que ele chama de “processos de recolonização” dos saberes e artefatos tecnológicos dos brancos realizados pelos índios. O desafio atual, então, seria o de realizar análises “internas”, ou seja, captar o ponto de vista nativo nas situações de encontro com o mundo não indígena, ou, em outros termos, etnografar como se dá a “indigenização da modernidade” (SAHLINS, 2007). Completando a proposta de Turner e Sahlins, acredito ser necessário levar em conta, além dos pontos de vista indígenas sobre essas situações de contato, também os pontos de vista dos não indígenas, de forma que uma descrição dessas situações possa ser realizada de forma mais completa.

Inserida nesta proposta de tratar dos pontos de vista nativos acerca do encontro com o mundo não indígena – cujo exemplo emblemático para o norte amazônico é o livro

Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte-amazônico, organizado por Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (2002) – esta pesquisa tem por objeto a participação de povos indígenas em projetos de desenvolvimento sustentável, focalizando o projeto de piscicultura no alto rio Negro, mas que poderia ser comparado às situações de inúmeros projetos, implementados entre as populações indígenas de todo o país, que visam à criação e ao manejo de animais (peixes, quelônios, gado, caprinos, aves e mamíferos) como forma de garantir a segurança alimentar desses povos.

O objetivo é refletir a respeito do projeto de piscicultura apoiado pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) em parceria com o Instituto Sociambiental (ISA) junto aos povos indígenas no alto rio Negro – nas regiões dos rios Tiquié, Uaupés e Içana – e, mais especificamente, debruçando-me sobre o caso do projeto de piscicultura desenvolvido na Escola Indígena Baniwa e Coripaco (EIBC) Pamáali, onde a reprodução artificial de peixes em laboratório ocorre visando ao abastecimento das comunidades Baniwa e Coripaco habitantes do rio Içana.

Durante o processo de demarcação das terras indígenas na região, entre os anos de 1997 e 1998, a FOIRN, em parceria com o ISA, realizou uma pesquisa de opinião junto a mais de duzentas comunidades para saber quais eram as principais demandas das populações indígenas da região. Essa pesquisa teria indicado como um dos problemas importantes a escassez de peixes alegada pelos moradores, e a partir dela foram determinadas três áreas críticas onde os recursos pesqueiros seriam mais escassos, tendo em vista a futura implantação de estações de piscicultura: as regiões do alto Tiquié (Distrito de Pari-Cachoeira), alto Uaupés (Distrito de Iauaretê) e alto e médio Içana (Distrito de Tunuí). O objetivo dessas estações seria o de treinar técnicos indígenas para realizarem a reprodução artificial de peixes em laboratório, tendo em vista uma posterior distribuição de alevinos entre as comunidades próximas, de forma a garantir sua segurança alimentar.

O ISA, nesse sentido, é um ator chave no processo de inserção do alto rio Negro no chamado “mercado de projetos” (cf. ALBERT, 2000), assumindo efetivamente, na região, o papel do próprio governo no que toca às questões indígenas. A ONG era conhecida na década de 1970 como Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), um consórcio de projetos sociais, ambientais e pastorais conectado a várias igrejas protestantes no Brasil. Seu mais conhecido projeto era o Programa “Povos Indígenas no Brasil” (PIB), dedicado a documentar a situação dos povos indígenas, a partir de publicações de volumes a respeito de suas situações atuais, além de avaliar e assessorar diversos povos indígenas em relação a seus direitos territoriais, controle sobre recursos naturais, etc. (WRIGHT, 2009, p. 203).

Com o crescimento rápido do movimento ambientalista na cena global no fim da década de 1980, o Programa PIB separou-se do consórcio do CEDI e estabeleceu sua própria base na cidade de São Paulo, modificando também seu foco ao aliar sua internacionalmente conhecida e respeitada tradição de pesquisa e ativismo indigenista com grandes ONGs europeias e organizações financiadoras interessadas no apoio a esforços em nível local, no Brasil e em outros países da América Latina, relacionados à questão dos povos indígenas e meio ambiente. A nova organização ficou conhecida como Instituto Socioambiental (ISA), que é hoje umas das mais bem sucedidas e poderosas ONGs no Brasil, operando, em 2009, com um orçamento de mais de 13 milhões de reais por ano (WRIGHT, 2009, p. 203-4).

As três estações de piscicultura no alto rio Negro foram implantadas a partir da aliança entre o ISA e a FOIRN junto às associações indígenas de cada região. As organizações que atuam com as estações de piscicultura dos rios Tiquié, Uaupés e Içana são, respectivamente, a Associação das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié (ATRIART), a Coordenação das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê (COIDI) e a Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI). Essas associações regionais fazem parte da FOIRN, fundada em 1987, e que, desde então, vem sendo responsável pela articulação política dos povos indígenas da região, resultando na demarcação das terras indígenas do alto rio Negro e na implantação de projetos de educação escolar diferenciada, sustentabilidade, proteção e fiscalização das terras, saúde e valorização cultural.

As estações de piscicultura não foram implantadas todas ao mesmo tempo. A primeira a ser inaugurada foi a Estação Caruru Cachoeira, em 1999, situada no povoado de mesmo nome, no alto rio Tiquié. As atividades da estação Caruru serviram de modelo para a posterior implantação das outras duas estações de piscicultura. A Estação de Iauaretê, localizada no distrito de mesmo nome no rio Uaupés, foi a segunda estação implantada e começou a ser construída em 2001, sendo inaugurada no ano seguinte. A última a ser construída, e inaugurada em 2003, foi a Estação EIBC, localizada na escola Pamáali, que se situa entre as comunidades de Tucumã Rupitá e Jandú Cachoeira, Distrito de Tunuí, em uma região de transição entre o médio e o alto rio Içana.

Durante os anos de implantação dos projetos de piscicultura no alto rio Negro, o ISA foi o responsável pela mediação entre as agências e instituições financiadoras¹ e as

¹ Os financiadores dos projetos de piscicultura no alto rio Negro foram a ICCO (Organização Intereclesiástica para Cooperação ao Desenvolvimento, Holanda), a União Europeia (UE), e a HORIZONT3000 (Organização Austríaca de Cooperação para o Desenvolvimento / Campanha Aliança pelo Clima). O Programa Rio Negro, por sua vez, que desenvolve atividades mais abrangentes tendo em vista o desenvolvimento sustentável na região, teve apoio financeiro das agências citadas acima e também de outras, como a Fundação Rainforest da Noruega

comunidades indígenas nas regiões dos rios Tiquié, Uaupés e Içana², por meio de ações que consistiam no encaminhamento dos recursos para as comunidades e no fornecimento de assessoria técnica, que contava com a atuação de engenheiros de pesca e agrônomos, e também com o apoio de instituições de parceria técnica e científica³.

Diferente das outras duas estações, a da EIBC Pamáali se encontra na área da escola indígena, tendo suas atividades integradas com a formação de alunos e professores, dos quais alguns são monitores e coordenadores técnicos responsáveis pelo andamento das atividades no laboratório da estação e pelo acompanhamento dos viveiros de piscicultura da escola e das comunidades próximas. A intermediação do ISA, nesse caso específico, além das funções listadas acima, se deu também através da criação da Escola Pamáali, fundada em 2000 no âmbito de um projeto pedagógico experimental, a partir de reivindicações da FOIRN e das comunidades da região, visando combinar a educação desejada pelos indígenas com a sustentabilidade ambiental, que é foco de interesse da atuação da ONG.

Um projeto de manejo da pesca – sobre o qual me referirei superficialmente ao longo do trabalho, por questões de espaço – teve início em 2005, a partir de uma proposta encaminhada via Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI)⁴ pelas lideranças da OIBI, contando também com o apoio técnico do ISA e centralizando a formação de agentes indígenas de manejo ambiental (AIMAs) de várias localidades do Içana na EIBC Pamáali. A

(FRN), a Fundação Gordon & Betty Moore, a Fundação Vitória Amazônica (Manaus), a Rede de Cooperação Alternativa (RCA), e o MEC/FNDE (informações obtidas em: <http://www.socioambiental.org/prg/rn.shtml>, Acesso em: 20 Jul. 2011).

²As etnias envolvidas nos projetos de piscicultura apoiados pelo ISA são: Tukano, Tuyuca, Makuna, Hupda e Bará, na região do rio Tiquié; Tariana, Tukano, Pira-tapuia, Desana, Wanana, Arapaso, Hupda, Baré, Tuyuka, Cubeo, Miriti-Tapuia, Baniwa, Barasana e Bará, na região do Uaupés; e Baniwa e Coripaco, na região do Içana. Note-se que a participação dos indígenas de língua Maku na FOIRN é praticamente nula, nunca havendo, por exemplo, um diretor maku à frente da associação, o que poderia explicar, em parte, sua quase ausência nos projetos de piscicultura. Isso não significa que eles não possuam associações – a AECIPY (Associação das Escolas e Comunidades Indígenas do Povo Yuhupdeh), por exemplo, teria publicado recentemente o Dicionário da Língua Yuhupdeh, e os povos maku participado de iniciativas de manejo pelo PDPI (Renato Martelli Soares, comunicação pessoal).

³ Os projetos de piscicultura tiveram apoio técnico do Centro de Pesquisa e Treinamento em Aquicultura do Ibama (CEPTA/Ibama) e apoio científico do Museu de Zoologia da Universidade de São Paulo (MZUSP). O Programa Rio Negro contou com o apoio técnico do CEPTA/Ibama, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Institut de Recherche pour le Développement, França (IRD), Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) e Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG).

⁴ O PDPI é um projeto do Ministério do Meio Ambiente (MMA), vinculado ao Subprograma Projetos Demonstrativos (PDA) da Secretaria de Políticas para o Desenvolvimento Sustentável (SDS) e, no âmbito da cooperação internacional, como parte do Programa Piloto (ex PPG7). O surgimento do PDPI foi estimulado pelo avanço da demarcação das Terras Indígenas e pelo desafio posterior de sua sustentabilidade (informações disponíveis em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/o-estado/pdpi:-um-caso-especial>. Acesso em: 15 Ago. 2012).

partir do trabalho dos AIMAs, foram realizados levantamentos anuais a respeito da pesca nas comunidades participantes, em que foram registradas as quantidades de peixes pescados por pessoa, os locais de pesca e os meios utilizados. A ideia era contar com esse diagnóstico para formular um plano de manejo pesqueiro para as comunidades e estabelecer regras relativas à pesca, de forma a lidar com a alegada escassez de peixes na região e a sobrepesca. O projeto teria sido interrompido, entre outras razões, por problemas internos do PDPI, mas haveria intenções de retomá-lo em breve.

A escola Pamáali é vinculada à Secretaria Municipal de Educação de São Gabriel da Cachoeira-AM (SEMEC), da qual recebe financiamento para o pagamento dos salários dos professores e merenda escolar. Atualmente, a escola tem outro projeto aprovado e financiado pelo PDPI, intitulado “*Panheexoopa Peemaka Matsia*: Formação Profissional para o Desenvolvimento Sustentável no rio Içana”, com duração de três anos (2010-2012) e que repassa para a escola R\$ 100 mil por ano. A escola também tem um projeto financiado pela empresa de cosméticos Natura, intitulado “Escola Pamáali: Promovendo uma Educação Escolar de Qualidade de acordo com a Realidade Intercultural Baniwa. Base para viver e estar bem nas comunidades do médio rio Içana, Ayari e Cuyari”, também com duração de três anos (2010-2012), e que repassará à escola R\$ 70 mil ao ano durante o período de sua duração.

Esses projetos podem ser considerados como um novo momento nas relações dos Baniwa e Coripaco com os não indígenas – ou “brancos” (*ialanawi*), como costumam ser chamados – que já eram estabelecidas pelo menos desde o século XVIII, em momentos marcados inicialmente pela violência e exploração de mão de obra indígena, pelos descimentos forçados dos rios e pela criação de aldeamentos. As relações com os brancos, a partir do século XX, incluíram a presença das missões católicas salesianas em toda a região alto rio Negro – mas só presentes na região do baixo Içana a partir do início da década de 1950 – e, especificamente nas regiões do alto e médio Içana, pela presença da Missão Novas Tribos a partir do fim da década de 1940.

Novas relações com os não indígenas se deram durante a década de 1980 com a mineração exercida por empresas privadas como a Paranapanema e a GoldAmazon, que fizeram uma aliança para monopolizar o garimpo na região, e com a presença dos militares a partir da implantação do Projeto Calha Norte, em 1985, pelo governo federal. A possibilidade de mineração na região, nesse momento, gerou uma controvérsia que dividiu as opiniões de membros das comunidades baniwa entre os que eram contra ou a favor da mineração, evento que se reproduziu mais recentemente com novas propostas de mineração pela empresa canadense *Cosigo Resources Ltd.*

As reações contrárias à mineração prevaleceram e culminaram na criação da FOIRN, em 1987, e na demarcação – que contou com o apoio do ISA – da Terra Indígena Alto Rio Negro, na qual se encontra a área ocupada pelos Baniwa. A demarcação das terras também foi alvo de uma controvérsia entre os indígenas e os militares envolvidos no Projeto Calha Norte, que desejavam criar ilhas dentro das terras indígenas, separando do território a ser demarcado alguns locais “sagrados”⁵ importantes para essas populações, por estes coincidirem com os locais de interesse das empresas de mineração.

Demarcadas as terras, a FOIRN e as associações locais iniciaram um movimento de proposição de projetos visando à proteção do território, à geração de renda, à segurança alimentar e ao incentivo à cultura, no qual estão incluídos os projetos de piscicultura e manejo da pesca. Todos esses eventos não se desenrolaram sem disputas internas, controvérsias e pontos de vista contrastantes, tanto entre índios e não índios, como destes entre si. Defenderei, portanto, ao longo deste trabalho, a ideia de que, para entender a complexidade desses acontecimentos, e em especial o projeto de piscicultura entre os Baniwa e Coripaco, é necessário ir além do relato cronológico que enumera acontecimentos locais explicando-os em relação a um contexto histórico mais amplo e parte de um ponto de vista “de fora” que não diz respeito a nenhum conjunto de atores em específico.

O exercício que se tentou ao longo da pesquisa foi, diferentemente, o de acompanhar – na medida em que o tempo e o material disponível permitiram – a maior variedade possível de pontos de vista a respeito desse projeto, captando as formas pelas quais os diferentes atores construíram as definições dos problemas que enfrentaram, de forma a que a objetividade almejada pela pesquisa não se definisse pela imparcialidade ou neutralidade de um ponto de vista externo do pesquisador, mas se constituísse pela composição dos diversos pontos de vista dos atores envolvidos (humanos e não humanos) e seus porta-vozes⁶.

Dado este panorama, que será mais detalhadamente desenvolvido ao longo dos capítulos, parto da ideia de que as formas de conhecimento e os regimes de relação dos

⁵ “Sagrado” é um termo nativo para se referir a esses locais, provavelmente aprendido pelos indígenas a partir do antigo contato com missionários e, atualmente, com projetos que pretendem mapear esses locais. Essa noção de lugar sagrado, tal como utilizada por esses projetos, deixa subentendida uma ideia de fixidez – como se fosse *aquele* lugar que marcasse um determinado acontecimento histórico/mitológico e não um local *como aquele* (agradeço a Dominique Gallois, em comunicação pessoal, por atentar para esse aspecto). Os modos indígenas de conhecimento desses lugares, diferentemente, parecem indicar que eles são lugares eficazes, onde existem forças e nós de relações em jogo que ainda precisam ser mais bem esclarecidos em pesquisas futuras.

⁶ “Nem a teoria nem a metodologia podem fornecer aos pesquisadores um ponto de vista objetivo. A objetividade pode ser perseguida somente ao se multiplicarem os pontos de observação. É por isso que a cartografia das controvérsias recusa o envolvimento com qualquer filosofia ou protocolo único e encoraja, ao invés disso, uma promiscuidade teórica e metodológica” (VENTURINI, 2010, p. 4, tradução nossa).

Baniwa e Coripaco com os peixes e com o que chamamos de “natureza” e “meio ambiente” são distintos daqueles praticados pelos técnicos não indígenas envolvidos nesses projetos, o que não impede que esses pontos de vista possam ser negociados e adaptados de acordo com as diferentes situações em que interagem. Enumero a seguir alguns dos objetivos da pesquisa ao tratar da piscicultura realizada no alto rio Negro, especialmente entre os Baniwa e Coripaco:

1) Caracterizar as diferentes formas de conhecer o(s) mundo(s) e se relacionar com os peixes e com o que chamamos de “natureza” e “meio ambiente” – que acabam por definir o que seriam os próprios “peixes” – apresentadas pelos povos indígenas do alto rio Negro envolvidos nos projetos de piscicultura, especialmente os Baniwa e Coripaco, a partir de referências da etnologia produzida sobre a região;

2) Descrever a implantação dos projetos de piscicultura pelo ISA e o trabalho de “interessamento” (CALLON, 1986) dos assessores técnicos junto às comunidades participantes, valendo-me de conceitos propostos pela teoria-do-ator-rede de Bruno Latour e pela sociologia da tradução de Michel Callon, cujas propostas para a realização de uma antropologia da ciência e da tecnologia incluem a observação e a descrição da atuação dos cientistas e técnicos, na prática, e as formas como os seres são definidos e têm suas existências estabilizadas nas constantes negociações e traduções entre os agentes humanos e não humanos envolvidos nesses processos de associação;

3) Apreender o que os assessores técnicos do ISA e o Projeto de Piscicultura, como instituição, por um lado, e os indígenas que atuam como técnicos, por outro, entendem por “escassez”, “meio ambiente”, “biodiversidade”, “projeto”, e quais as motivações desses atores para participarem das atividades de reprodução e criação de peixes, de forma a captar os diferentes significados que elas podem apresentar e entender melhor as causas de seu relativo sucesso ou fracasso.

4) Entender como essas diferentes formas de conhecimento e regimes de relação com os peixes e pessoas interagem nas situações de reprodução de peixes em laboratório e na sua criação em viveiros de piscicultura familiares, escolares e comunitários. Assim, pretendo descrever como os técnicos indígenas de piscicultura entendem a atuação dos projetos e o papel da ciência e das técnicas, ou seja, as traduções e “indigenizações” que realizam ao entrarem em contato com esses temas típicos do mundo dos brancos. A ideia é entender como essas diferentes formas de conhecimento e relacionamento com os seres interagem e são negociados nesses encontros marcados por “equivocações” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

Trajetória da pesquisa

Algumas pesquisas antropológicas são motivadas por um envolvimento pessoal do pesquisador com um tema específico, por interesses de militância política, pela inserção em um determinado campo devido a trabalhos realizados anteriormente, pela facilidade de acesso a algum objeto de pesquisa, por ser ele um “nativo” da situação que se dedica a estudar, ou por vários desses motivos simultaneamente. No meu caso, o interesse pelo tema e pelas questões discutidas na pesquisa advém de um fascínio produzido durante o curso de graduação em Ciências Sociais pelos debates em torno dos conceitos de natureza e sociedade em antropologia, especialmente as reflexões mais recentes da etnologia indígena produzida sobre a Amazônia, de um lado, e as da chamada antropologia da ciência e da tecnologia, de outro.

A partir desse interesse teórico inicial, realizei uma pesquisa de iniciação científica na temática da antropologia da ciência⁷, cujo objetivo era acompanhar as pesquisas de um cientista, no caso, uma bióloga que estudava uma espécie de quelônio da Amazônia no Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), para observar como a existência desse animal mudava de estatuto e de classificação, de acordo com as associações de que fazia parte, e que havia se transformado desde sua primeira descrição por naturalistas no século XIX, até as pesquisas científicas mais recentes, que contaram, inclusive, com os conhecimentos indígenas em vários momentos.

Terminada a graduação, a ideia para o mestrado era delimitar um objeto que envolvesse, ao mesmo tempo, os conhecimentos indígenas e técnico-científicos, para mostrar como eles são negociados ao conviverem em uma determinada situação. O tipo de situação que elegi para refletir sobre essa questão foi a dos projetos de manejo de animais junto a populações indígenas, por serem ocasiões nas quais as duas formas de conhecimento necessariamente entram em contato, apesar dos valores e significados distintos que parecem receber pelos agentes envolvidos.

Além disso, as pesquisas em etnologia na Amazônia, especialmente a partir do final da década de 1990, com a formulação do perspectivismo ameríndio por Tânia Stolze Lima (1996, 1999, 2006) e Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2002c), começaram a dar especial atenção ao estatuto dos animais caçados e pescados, os quais, para as teorias de um grande

⁷ Projeto de pesquisa intitulado “Uma Amazônia de quelônios e homens: um caso de antropologia simétrica”, orientado pela prof. Marta Rosa Amoroso do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, que contou com bolsa PIBIC/CNPq durante o período de agosto de 2008 a julho de 2009.

número de povos habitantes das Terras Baixas da América do Sul e de outras partes do mundo, podem ser pessoas e viver como os humanos em seus próprios mundos ou pontos de vista, o que coloca o perigo da inversão de perspectivas (e da metamorfose dos corpos), entre humanos e animais.

Como costuma ocorrer com um grande número de pesquisas em antropologia, não foi tarefa fácil encontrar um recorte etnográfico que atendesse a todas essas exigências e que, ao mesmo tempo, fosse acessível para alguém sem experiência anterior em trabalhos com populações indígenas, e muito menos com projetos de manejo de animais. Depois de uma tentativa mal sucedida de realizar a pesquisa acompanhando as atividades de um projeto de manejo de pirarucu junto aos Paumari, na região do rio Purus (AM), tomei conhecimento dos projetos de piscicultura apoiados pelo ISA no alto rio Negro, que já tinham sido objeto de estudo por antropólogos ligados à ONG.

A partir de contatos estabelecidos com o diretor baniwa da FOIRN, no início de 2011, durante uma viagem a Manaus⁸, surgiu a possibilidade de acesso ao material documental sobre a piscicultura realizada pelos Baniwa e Coripaco na EIBC Pamáali e de uma possível visita à escola. O fato de os projetos de piscicultura no alto rio Negro contarem com mais de uma década de existência e, portanto, com um razoável volume de material documental proveniente dos relatórios técnicos entregues ao longo dos anos, além das publicações oficiais do ISA, foram outros pontos atraentes para uma pesquisa de mestrado que, por falta de tempo e financiamento, não poderia contar com um grande período de tempo em campo.

Os projetos de piscicultura no alto rio Negro foram bem divulgados por algumas publicações do ISA e por um trabalho acadêmico de um antropólogo ligado à ONG – no caso das experiências em Iauaretê, por meio da dissertação de mestrado de Martini (2008) intitulada *“Filhos do Homem. A introdução da piscicultura entre populações indígenas no povoado de Iarauetê, rio Uaupés”* e, no caso das experiências no alto rio Tiquié, em livro organizado por Cabalzar (2005) e publicado pelo ISA, intitulado *“Peixe e gente no alto rio Tiquié: conhecimentos tukano e tuyuca, ictiologia, etnologia”*. Esses projetos do ISA também foram divulgados pela publicação *“Manejo do Mundo”* (CABALZAR, A., 2010), em que são

⁸ Esta pesquisa é parte do Programa de Cooperação Acadêmica (PROCAD) existente entre os Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP e da UFAM, por meio do projeto “Paisagens Ameríndias. Mobilidade, Habilidades e Socialidade nos Rios e Cidades da Amazônia”, coordenado pela prof. Marta Rosa Amoroso (USP) e pelo prof. Gilton Mendes dos Santos (UFAM) e que visava ao intercâmbio entre alunos e professores das duas instituições. Esse programa permitiu minha estada em Manaus e em São Gabriel da Cachoeira entre os meses de abril e julho de 2011, período no qual realizei pesquisa de campo e coleta de material documental.

discutidos brevemente os resultados de diversas experiências que ultrapassam o tema da piscicultura e do manejo da pesca.

No primeiro caso, trata-se de um trabalho acadêmico que dialoga com questões teóricas da antropologia e que tem como estudo de caso o treinamento dos técnicos indígenas nas práticas de piscicultura pelos assessores do ISA no vilarejo indígena de Iauaretê, a partir de um convite do ISA para que o autor realizasse uma avaliação antropológica do projeto entre os anos de 2006 e 2007. Em sua dissertação de mestrado, o próprio autor chama a atenção para seu local de fala, ou seja, o de que ele era também parte da equipe de técnicos e que isso teria fechado algumas portas de entrada para o conhecimento local e aberto outras.

Por tratar-se de um trabalho interessado nas discussões da antropologia da ciência, a pesquisa de Martini descreve detalhadamente os procedimentos de laboratório e as técnicas ensinadas pelos assessores aos indígenas, apesar de não problematizar questões mais amplas relacionadas ao projeto, que envolvessem também as outras duas estações de piscicultura e possíveis comparações entre as atitudes dos diferentes povos em relação ao aprendizado das técnicas. Mesmo tendo trabalhado para a ONG, no entanto, o autor não deixa de apresentar uma visão crítica ao examinar as iniciativas de reprodução artificial de peixes junto a povos indígenas, afirmando, por exemplo, que “difícilmente as iniciativas baseadas em alternativas econômicas, principalmente as que envolvem produção de animais, possam tomar seriamente o ponto de vista indígena, pois isso significará não produzi-los” (MARTINI, 2008, p. 4).

No segundo caso, o trabalho, além do sentido de reflexão antropológica, tem a intenção de divulgar o projeto de piscicultura por meio de uma publicação da própria ONG. Cabalzar também se situa como um membro da equipe técnica do ISA, que trabalhou durante os cinco anos anteriores à publicação (2000-2004) junto aos técnicos ictiólogos e conhecedores indígenas na implantação da piscicultura na Estação Caruru, localizada no rio Tiquié. O autor, assim como Martini, fala rapidamente do projeto do ISA, mas, diferente dele, não faz uma descrição minuciosa do processo de implantação do projeto e das atividades desenvolvidas em conjunto pelos técnicos e conhecedores indígenas, nem se refere às dificuldades e às “equivocações” que existiram.

O foco do livro recai, de modo diverso, na apresentação de resultados dos estudos envolvidos no projeto. Assim, explorando “tanto aspectos sociológicos quanto ambientais” (CABALZAR, 2005, p. 17), o livro dedica um capítulo somente às concepções dos Tuyuca e Tukano referentes aos peixes, enquanto outro apresenta dados sobre a ictiologia, ecologia e migrações dos peixes. O autor aposta, assim, na complementaridade dos conhecimentos envolvidos no projeto que, juntos, poderiam levar a um conhecimento mais exaustivo dos

peixes, já que baseado em diferentes perspectivas. Mesmo observando que a ciência dos índios e a ictiologia seriam formas de conhecimento evidentemente distintas em vários aspectos, o autor não procura descrever como se deu a articulação entre elas na prática, argumentando que, no livro, “buscou-se complementaridade e não uma contraposição ou comparação entre os dois sistemas classificatórios” (CABALZAR, 2005, p. 16).

A experiência que me parece menos documentada, nesse sentido, é a do projeto de piscicultura realizado no rio Içana, por meio da participação de alunos e professores da escola Baniwa e Coripaco Pamáali. Minha proposta foi, então, a de focar esse caso – apesar de também levar em conta diferentes momentos da piscicultura realizada nas outras duas estações – de forma a que a pesquisa pudesse contribuir com a organização do material produzido sobre as atividades de piscicultura no Içana que, diferente das outras duas iniciativas, não contou com publicações do ISA e nem com assessoria antropológica em sua implantação. Além disso, esta pesquisa pretende constituir um ponto de vista distinto sobre esses projetos, pelo fato eu não estar envolvida profissionalmente com a ONG, contando com as vantagens e desvantagens que esse distanciamento pode trazer. Por fim, os contatos estabelecidos com assessores do ISA e com lideranças da FOIRN e da OIBI permitiram que eu negociasse com os coordenadores da Escola Indígena Baniwa e Coripaco Pamáali a autorização para acompanhar as atividades de piscicultura realizadas ali, o que permitiu que eu completasse, com pesquisa de campo, informações impossíveis de obter somente com entrevistas e material documental.

Materiais e métodos

Os procedimentos metodológicos da pesquisa consistiram tanto na análise bibliográfica e documental, como em uma viagem a campo com a duração de quatro meses às cidades de Manaus e São Gabriel da Cachoeira, e, dentro desse período, a permanência durante três semanas na EIBC Pamáali. A viagem à EIBC Pamáali foi realizada durante o mês de maio de 2011 com o objetivo de acompanhar as atividades da estação de piscicultura da escola e também de conversar com professores e alunos envolvidos nas atividades.

De um lado, realizei um sucinto balanço bibliográfico a respeito das relações dos povos indígenas do rio Negro com o que chamamos de natureza, focando as relações com os animais e peixes, a partir da leitura e análise de trabalhos antropológicos realizados na região, e relacionando-os às discussões mais amplas a respeito do perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2002c) e do animismo (DESCOLA, 1992, 1998;

DESCOLA; PÁLSSON, 1996). De outro lado, analisei os materiais documentais a respeito dos projetos de piscicultura no alto rio Negro – os projetos propostos, relatórios técnicos e de atividades, atas de assembleias e materiais produzidos nas escolas indígenas envolvidas, etc. – obtidos durante minha viagem às cidades de Manaus e São Gabriel da Cachoeira.

Também foram realizadas entrevistas com representantes das associações indígenas responsáveis pela proposição e execução dos projetos, com o coordenador técnico indígena das atividades de piscicultura na escola Pamáali, e com os assessores técnicos do ISA relacionados às atividades da escola e envolvidos nas etapas de capacitação dos técnicos indígenas e das comunidades na implementação dos projetos. Além destas entrevistas, seriam necessárias outras envolvendo os coordenadores do Programa Rio Negro do ISA, pesquisadores que circulam na região e, talvez, mesmo os representantes das organizações financiadoras internacionais, de forma a evidenciar as nuances entre os pontos de vista dos assessores técnicos, dos coordenadores do ISA e dos financiadores a respeito dos projetos.

No entanto, a falta de disponibilidade e a dificuldade de acesso a esses atores acabaram restringindo a pesquisa a um âmbito mais local, que poderia ser ampliado ao mostrarem-se as redes que os projetos constroem e os pressupostos e teorias que os diversos atores defendem. Por isso, faço a ressalva de que, quando trato dos pontos de vista dos assessores técnicos do ISA que foram entrevistados durante a pesquisa, eles não recobrem ou coincidem com os pontos de vista de outros pesquisadores da região, dos coordenadores do ISA, nem dos financiadores internacionais dos projetos, que ainda ficam por serem descritos em trabalhos futuros.

As entrevistas foram todas realizadas em português, já que, por serem professores e lideranças de associação, os indígenas entrevistados dominavam a língua. Uma única entrevista contou com tradução simultânea, pois o entrevistado – um benzedor idoso da comunidade de Jandú Cachoeira – não dominava o português. Algumas questões comuns foram feitas a todos os entrevistados; no entanto, optei por deixá-los livres para falarem dos aspectos que consideravam relevantes a respeito do projeto de piscicultura.

Ao todo, foram entrevistadas dez pessoas – o coordenador técnico indígena de piscicultura da escola Pamáali, duas lideranças de associações indígenas baniwa, um benzedor baniwa, uma ex-liderança tukano do rio Tiquié, os três assessores técnicos do ISA que atuaram no projeto de piscicultura, a assessora pedagógica da escola Pamáali e o ecólogo do ISA que trabalhou com o projeto de manejo da pesca. As entrevistas foram realizadas individualmente, algumas na escola, outras em São Gabriel ou Manaus e outras ainda em São Paulo, tendo sido realizadas mais de uma entrevista no caso do técnico indígena e do

benzedor. Todas as entrevistas foram gravadas e transcritas na íntegra antes de serem analisadas e utilizadas no trabalho.

Para falar dos peixes e da pesca entre os Baniwa, utilizei também o material proveniente de um projeto (“Mitoteca na Escola Baniwa – Uma experiência singular no programa Jovem Cientista Amazônida”) coordenado pela antropóloga Luiza Garnelo, que contou com financiamento da FAPEAM e o apoio da Fiocruz, UFAM, FOIRN, OIBI, ISA, ACEP e dos alunos da escola Pamáali. Esse material, gentilmente cedido pela professora Luiza, consistia em narrativas de idosos baniwa, na maioria benzedores, sobre o tema dos peixes e da pesca, coletadas em língua nativa e traduzidas para o português. Ainda em estado bruto, essas narrativas serão analisadas e publicadas em breve pela antropóloga e por pesquisadores relacionados.

Por fim, a partir das observações de campo e das conversas com os monitores, alunos e professores da estação de piscicultura durante o período de permanência na escola Pamáali, foram observadas as apropriações que os envolvidos fazem tanto das técnicas de piscicultura quanto dos conhecimentos tradicionais ensinados pelos antigos a respeito dos peixes e das relações adequadas com eles. Também procurei captar como técnicos indígenas, assessores não indígenas e lideranças de associação entendem as iniciativas de desenvolvimento sustentável entre povos indígenas, como avaliam o projeto de criação de peixes na escola desde sua criação, quais mudanças perceberam ao longo de seu andamento e quais poderiam ser formas possíveis de melhorar sua atuação.

Sobre os Baniwa e Coripaco

Relatos e fontes documentais

Os Baniwa possuem uma longa história de contato com os não indígenas, datada desde a primeira metade do século XVIII. No entanto, eles teriam permanecido pouco conhecidos até a virada do século XX, quando o etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg escreveu os primeiros registros etnográficos (acadêmicos) sobre eles a partir de uma viagem de vários meses aos rios Içana e Aiari. Até então, vários viajantes científicos, como Alexandre Rodrigues Ferreira nos anos 1780, Johann Natterer na década de 1820 e Alfred Russel Wallace em 1852-3, produziram algumas anotações sobre os Baniwa, assim como clérigos e militares (WRIGHT, 1999).

A extensa documentação deixada por padres, militares e oficiais do governo, devido a seu conteúdo etnográfico, teria sido fonte extremamente útil nos trabalhos produzidos sobre a história baniwa, especialmente os do antropólogo Robin Wright para o período dos movimentos messiânicos do século XX – apesar do viés de seus autores, interessados em pôr um fim nesses movimentos, considerados na época como distúrbios nas fronteiras do país. Várias comissões oficiais, como a Primeira Comissão Demarcadora dos Limites, também teriam deixado informações valiosas acerca da população, enquanto viajantes científicos e missionários teriam contribuído com suas observações para o conhecimento de diversos aspectos da vida e dos costumes dos Baniwa na época. Apesar disso, Wright considera o trabalho pioneiro de Koch-Grünberg como o marco inicial da etnografia baniwa.

Desde então, outros etnógrafos trabalharam produzindo relatos sobre a região do Içana e seus afluentes, que se tornaram essenciais para o conhecimento da história recente dos Baniwa, inclusive pelos próprios índios, que passaram a utilizá-los nas escolas indígenas e para se afirmarem como um grupo perante o Estado brasileiro nos momentos mais recentes de sua história. Esses relatos foram produzidos por Curt Nimuendajú⁹ (1950), Eduardo Galvão¹⁰ (1979), Adélia de Oliveira¹¹ (1979) e o próprio Robin Wright¹² (1981, 1998, 2005).

Além das etnografias de caráter mais geral, estudos especializados também foram realizados na região sobre os mais diversos temas como: linguística (KOCH-GRÜNBERG, 1911; TAYLOR, 1991, 1993); arte rupestre e petroglifos (KOCH-GRÜNBERG, 1907; XAVIER, 2008); terminologia de parentesco (DE OLIVEIRA, 1975); relações interétnicas (DE OLIVEIRA, 1979; KNOBLOCH, 1974; WRIGHT, 2002; GARNELO et al., 2004/2005); aculturação (GALVÃO, 1979); mitologia (SAAKE, 1958 a-c, 1959-60 a-b; WRIGHT, 1993-1994, 1996, 1999); guerra (WRIGHT, 2005); xamanismo (WRIGHT, 1981, 1993, 1996); movimentos messiânicos (WRIGHT, 1981, 1987/88/89, 1992; WRIGHT; HILL, 1986; HILL; WRIGHT, 1988); plantas medicinais (DOYLE, s.d.); cultura material (RIBEIRO, 1980); missionários (WRIGHT, 1981); educação (WEIGEL, 1998; DINIZ, 2012); associativismo indígena (GARNELO, 2002); doenças (GARNELO, 2001, 2002; GARNELO; BUCHILLET, 2006; GARNELO et. al., 2004, 2006; GARNELO; WRIGHT, 2001; VIANNA, 2012); cosmologia e alimentação (GARNELO, 2007, 2009); estratégias de territorialização

⁹ A partir de uma viagem realizada em 1927.

¹⁰ A partir de uma viagem realizada em 1954.

¹¹ A partir de uma viagem realizada em 1971.

¹² A partir de uma viagem realizada entre os anos de 1976 e 1977.

(GARNELO et. al., 2010) e projetos de sustentabilidade e manejo ambiental (WRIGHT, 2009; WRIGHT et al., 2012; SILVA, 2004; SILVEIRA, 2011; ESTORNILO, 2011), entre outros.

A respeito dos Baniwa habitantes do lado venezuelano da fronteira, uma etnografia de Martin Matos Arvelo, prefeito de Marôa na virada do século XIX para o XX, foi produzida a partir de sua convivência com os Baniwa de Marôa (ARVELO, 1912), enquanto que a produção mais recente de Jonathan Hill sobre os Wakuénai inclui artigos sobre intercâmbios sociais (HILL, 1984a; HILL; MORAN, 1983); organização social (HILL, 1984b, 1985b); religião (HILL, 1985a); intercâmbio cerimonial (HILL, 1987a-b) e sobre os especialistas cantadores (HILL, 1993). Do lado colombiano, por sua vez, onde se denominam Coripaco, a tese de doutorado de Nicolas Journet (1995), e um artigo do mesmo autor (JOURNET, 1980/81) fornecem análises sobre a organização política, social, econômica, da guerra e do intercâmbio cerimonial.

Povos arawak e tukano no alto rio Negro

Os povos arawak no noroeste da Amazônia incluem, entre outros, os Baniwa, os Coripaco e os Wakuénai da área de escoamento do Içana-Guainía¹³; os Warekena (ou Guarequena) do rio Xié, no Brasil, e caño San Miguel, na Venezuela; os Baré do alto rio Negro, entre Santa Isabel, no Brasil, e San Carlos, na Venezuela; e os Tariana do médio-baixo Uaupés no Brasil. A sudoeste estão os dezessete diferentes povos tukano (Tukano, Desana, Uanano, Tuyuca, Cubeo, Tatuyo, Barasana, Bará, Karapana, Yuriti, Arapaço, Yepá-masa, Piratapuio, Siriano, Mirití-tapuio, Yahuna, Makuna), que habitam a área de escoamento do rio Uaupés e seus afluentes, além dos rios Tiquié, Papuri, Querari, Cuduiari no Brasil e Colômbia, e a região do Pira-paraná na Colômbia (WRIGHT, 1992, p. 194-5).

¹³ Guainía é a denominação do rio Negro em terras venezuelanas.

noiva, que é considerado o meio legítimo de estabelecimento de alianças entre afins pertencentes a sibbs de fratrias diferentes (HILL, 1987b, p. 187).

Tanto os Tukano quando os Arawak possuem mitos de origem que contam a emergência dos antepassados como uma ordem seriada de irmãos, na qual o primogênito teria a posição mais alta e o último a nascer, a posição mais baixa. Apesar dessa semelhança, os Tukano contam seu surgimento a partir das viagens de Anacondas ancestrais que trazem os antepassados dos diferentes grupos de uma região distante, subindo o rio Negro e entrando no Uaupés, com vários sítios de emergência para cada povo. Os mitos arawak, diferentemente, referem-se a um único ou, no máximo, a poucos locais, sendo o principal deles a cachoeira de *Hipana* no rio Aiari, considerada pela maioria dos povos arawak como o centro do mundo, de onde teriam surgido a humanidade e todos os seus ancestrais (WRIGHT, 1992, p. 195). No entanto, apesar dessas diferenças, Hugh-Jones, S. (2012, p. 6) defende que “em outros aspectos, as histórias orais destas duas populações compartilham, de modo impressionante, muitas características, tanto que, em termos bem gerais, podemos falar de uma tradição narrativa compartilhada no alto rio Negro”.

Etnógrafos que trabalharam junto a povos tukano (GOLDMAN, 1979; JACKSON, 1983; HUGH-JONES, C., 1979, entre outros) notaram a existência de uma tendência dual na organização social indígena, responsável por uma tensão entre a hierarquia baseada na ordem de nascimento de um conjunto de siblings agnáticos associados com papéis especializados – xamãs, chefes, guerreiros, dançarinos, rezadores e servos – e um *ethos* igualitário, mais associado à subsistência e às atividades produtivas, relações de troca com grupos de igual *status*, e relações simétricas entre pessoas com nenhuma ou pouca especialização (WRIGHT, 1992, p. 195-6).

Assim como os Arawak, os Tukano Orientais diferenciariam dois tipos de pajés: os pajés propriamente ditos e os “rezadores”, ou “sacerdotes” (*kumu*), com base em treinamentos, atividades de cura, atributos, tarefas e posição social. Porém, os “sacerdotes” tukano teriam um *status* relativamente superior nas aldeias e ocupariam sua posição devido a atributos herdados, conflitando assim com a posição mais “democrática” dos pajés, que conseguem seu poder devido a habilidades reconhecidas. Os Baniwa, os Wakuénai – e, possivelmente, outros povos arawak – diferentemente, permitiriam tanto a obtenção individual de papéis de liderança, quanto a sua combinação com especializações xamânicas, como é o caso dos pajés baniwa mais poderosos, que tiveram todos os poderes, atributos e *status* de rezadores (WRIGHT, 1992, p. 196).

A denominação “Baniwa” e a organização social

Segundo o antropólogo Jonathan Hill, que realizou pesquisas na Venezuela, as fratrias arawak da área de drenagem dos rios Içana-Guainía referem-se a si mesmas como Wakuénai, ou “povo da nossa língua”, tendo tido antigas relações de guerra, troca e intercassamento com seus vizinhos Tukano, assim como com fratrias cubeo do rio Cuduiari (HILL, 1987b, p. 184-5). O nome “Baniwa” seria, na verdade, a denominação de um grupo falante de uma língua arawak distinta, localizado na vila de Marôa no rio Guainía, na Venezuela. No entanto, essa denominação teria sido atribuída pelos falantes de Nheengatu (língua tupi introduzida pelos jesuítas no alto rio Negro) a todos os povos de língua arawak que vivem dentro das fronteiras do Brasil, ao longo do rio Içana e seus afluentes Cuiari, Aiari e Cubate, desde o início do período colonial (WRIGHT, 2002, p. 434; 1999, p. 11-12).

O termo Baniwa passou, então, a reunir numa mesma categoria genérica um povo que se reconhece pelas fratrias, ou famílias míticas. Na Colômbia, se denominam Coripaco e consideram a si próprios como um grupo distinto em relação aos outros habitantes das regiões do Içana e do Aiari – distinção que é partilhada pelos Baniwa residentes no Brasil (GARNELO, 2002, p. 53), apesar de, por exemplo, ambos os povos frequentarem conjuntamente algumas escolas (como a escola Pamáali) e participarem juntos de eventos e assembleias. Embora seja um produto do processo colonizatório, o termo genérico Baniwa foi incorporado pelos grupos locais, sendo utilizado regularmente nos circuitos de relação interétnica, o que demonstra sua utilização estratégica como autoidentificação em espaços e momentos de embates políticos que exigem uma aliança tática entre as diversas fratrias e sibs (GARNELO, 2002, p. 53-4).

Nesses momentos, as diferenças são colocadas entre parênteses na busca de unir forças, seja junto à FOIRN ou às autoridades não indígenas. No entanto, quando se trata de eventos realizados no âmbito das aldeias, é a filiação a um sib o elemento predominante da autoidentificação e a alteridade é representada pelos afins pertencentes a outras fratrias. No contexto da vida cotidiana, os nomes dos sibs mais altos no *ranking* de cada fratria servem como termos para referirem-se a elas e marcam a fronteira entre os parentes (*nukítsiñápe*) e os afins em potencial, ou pessoas com quem é possível se casar (*apána naíki*, “outro povo”). As relações entre as fratrias não são ranqueadas, mas caracterizadas pela competição e pelas alianças instáveis entre partes de mesmo *status* (HILL, 1987b, p. 185).

Atualmente, a população baniwa que vive em terra indígena demarcada, no Brasil, é de aproximadamente 4.300 indivíduos distribuídos em 93 aldeias (GARNELO, 2011) ou

“comunidades¹⁵”, forma como os próprios habitantes se referem a elas. Segundo Wright (1992), os Baniwa estão divididos em aproximadamente cinco ou seis fratrias exogâmicas, cada uma das quais contém de quatro a cinco sibs¹⁶ hierarquizados de acordo com a ordem mítica de saída na cachoeira de Hipana, de onde os seres humanos teriam sido retirados por *Ñapirikoli*, o herói criador. Em território brasileiro, existem atualmente três fratrias: *Dzawinai* (“povo da onça”), *Walipere-dakenai* (“gente das Plêiades” ou “netos das estrelas”) e *Hohodene* (“netos do inambu”). A distribuição hierárquica de cada sib, segundo Garnelo (2002, p. 54), gera controvérsias entre os Baniwa, já que nem todos reconhecem o mesmo número de sibs que comporiam uma fratria, contestando principalmente sua posição no *ranking* da hierarquia quando esta lhes é desfavorável¹⁷.

Entre os Baniwa, os membros de um grupo de agnatos de uma comunidade partilham um forte senso de idêntico e se constituem como o nível mais importante de tomada de decisão. Outrora, a hierarquização dos sibs baniwa, tal como ocorre em outros povos rionegrinos, se categorizava a partir de papéis rituais especializados, como os de chefes, guerreiros, acendedores de cigarro, servos, etc. No entanto, parece ter havido uma superação histórica destas funções, que não têm expressão concreta na vida cotidiana das aldeias nos dias de hoje (GARNELO, 2002, p. 55).

Cada fratria dispõe de territórios específicos, distribuídos entre as diversas aldeias, onde seus membros podem fazer roças, caçar, pescar e coletar. Essa distribuição foi estabelecida desde tempos imemoriais pelos seres mitológicos e suas modificações e deslocamentos ao longo do tempo são justificados pela história oral (GARNELO, 2011). Esta vinculação leva à definição de áreas diferenciadas para cada sib dentro do território fraterno, onde se localizariam também a morada dos mortos recentes e os lugares para onde os pajés viajam através das canções dos rituais de cura e de liminaridade. Como os recursos disponíveis em cada território fraterno são desiguais, sua exploração favorecerá a manutenção

¹⁵ De acordo com Luciano (2006, p. 102-3), “a origem da noção de comunidade vigente na referida região, está relacionada à ideia de Comunidades Eclesiais de Base (CEB) criada pela Igreja Católica a partir dos anos 1970, sob a influência da Teologia da Libertação, cujo objetivo principal era manter e ampliar sua base popular por meio de grupos pastorais nas famílias, vilas e bairros, para combater o avanço do protestantismo em expansão”.

¹⁶ Segundo Garnelo (2002), é difícil precisar perfeitamente o número de sibs de cada fratria, pois existem controvérsias entre os informantes sobre quantos sibs existem e qual o lugar de cada um deles na hierarquia local. As migrações, a extinção física de alguns sibs e a perda de informação dificulta, segundo a autora, um mapeamento exato dessa distribuição, só sendo possível obter uma ideia aproximada dela.

¹⁷ Para mais informações a respeito de cada sib das fratrias baniwa no Brasil e as controvérsias acerca de seu ranqueamento, consultar Garnelo (2002; 2011).

de um sistema relações de interdependência e trocas entre as fratrias (GARNELO, 2002, p. 54-5).

De maneira geral, das três fratrias nomeadas que vivem no Brasil, duas, *Dzawinai* e *Walipere-dakenai*, possuem membros habitando principalmente aldeias dispostas ao longo das margens do rio Içana, enquanto os membros da terceira, *Hohodene*, se distribuem principalmente ao longo do rio Aiari. O processo migratório também teria produzido diversos assentamentos baniwa na calha do rio Negro, na área urbana de São Gabriel da Cachoeira e no médio rio Negro, nos municípios de Santa Isabel e Barcelos (GARNELO, 2002, p. 55). Nas regiões do médio e alto Içana e afluentes, as línguas faladas são o baniwa e o português, enquanto que, entre os Baniwa habitantes do baixo Içana e médio rio Negro, as línguas faladas são o português e o nheengatu.

Segundo Garnelo, a fratria *Dzawinai*¹⁸ seria constituída por um número de sibs que varia entre cinco e sete, cuja área atual de assentamento seria principalmente o baixo Içana. O médio Içana seria a área de influência dos sibs *Walipere*¹⁹, apesar da existência de três aldeias *Dzawinai* nessa região, o que seria congruente com a sua condição de “donos dos lagos”, pois elas estão assentadas na proximidade de lagos piscosos. O alto do rio seria a área dos Coripaco, com diversos sibs²⁰ que mantêm relações de exogamia com membros das fratrias baniwa. O rio Aiari, por sua vez, seria a área de influência da fratria *Hohodene*²¹, onde

¹⁸ Os dados coletados por Garnelo (2002, p. 195-6) a respeito dessa fratria são confusos, devido ao pequeno número de informantes dos sibs mais prestigiosos, já que, segundo a autora, os *Dzawinai* que atualmente habitam o Içana seriam membros de sibs de antigos servos, com pouco domínio sobre a história oral do grupo. Os dados de Garnelo foram coletados somente entre os sibs *dzawinai* do médio Içana, *Liedaweni* e *Kadapolitana*. Feitas essas ressalvas, a distribuição dos sibs seria a seguinte: *Hstedawaroeni*, *Dzaphi-dakenai* ou *Dawida*, *Dzawilapakeni*, *Liedaweni*, *Walidzalinai*, *Talidza* (grupo conhecido no alto rio Negro como Tariano, também falante de arawak), *Mawethana*, *Kadapolitana*.

¹⁹ Os sibs que constituem a fratria *Walipere*, segundo Garnelo (2002, p. 191 et seq.), seriam: *Koteroeni*, *Neliwaieni* (desaparecido), *Maiakolieni*, *Walipere-dakenai*, *Tomiene*, *Toke-dakenai*, *Pirimiti-dakenai* e *Tarewali-dakenai*.

²⁰ Os sibs dos Coripaco que residem no Içana brasileiro seriam: *Komada minanai* e *Kaphitti minanai*. Suas posições são controversas, pois Journet (1995) situa o sib *Komada minanai* como parte da fratria *Hohodene*, o que não seria confirmado pelos informantes de Wright, que reconhecem como membros de sua fratria apenas os *Adzanene*, sib falante de Coripaco que viveria no baixo Içana. Outras interpretações inseririam os *Komada minanai* como membros de uma fratria comandada pelo sib *Mawethana* (referido pelos informantes de Garnelo como pertencente à fratria *Dzawinai*), que comportaria também os *Adzanene*, mas não incluiria os *Kaphitti minanai*, cuja origem Wright atribui a uma fratria extinta, da qual eles seriam remanescentes (WRIGHT, comunicação pessoal apud GARNELO, 2002, p. 197).

²¹ Segundo Weigel (1998, p. 7), os sibs da fratria *Hohodene* seriam: *Mawliene*, *Môle-dakenai*, *Hohodene*, *Adzanene* e o sib dos “irmãos mais novos” dos *Adzanene*, sem denominação. Garnelo diz que parte dos informantes *Dzawinai* entrevistados durante sua pesquisa não reconheciam os *Hohodene* como uma fratria independente. Para eles, os *Hohodene* constituiriam um sib dentro de sua própria fratria, ideia que os *Hohodene* não aceitam. A autora também chama atenção para a existência de sibs não enquadrados em nenhuma das fratrias reconhecidas. Esses sibs seriam antigos grupos de servos subordinados por ações guerreiras passadas.

também existiriam cinco assentamentos *Walipere* e um *Dzawinai*, cuja história de ocupação remete a acordos realizados entre os sibs no passado (GARNELO, 2002, p. 189-90).

Atualmente, mesmo uma explicação a respeito da origem hierárquica ancestral dos sibs baniwa não seria consensual. Segundo Garnele, para alguns *Hohodene*, a hierarquia dos sibs seria explicada pela ordem de saída de irmãos ancestrais da cachoeira de *Hipana*, sendo que os primeiros a sair seriam os servos e não os senhores. Esta explicação não seria compartilhada pelos membros de todos os sibs, já que os *Walipere-dakenai* do Içana, por exemplo, atribuiriam as posições hierárquicas não apenas à sequência de saída da cachoeira, mas também à ordem de chegada de irmãos ancestrais ao céu para formar a constelação *Walipere* (GARNELO, 2002, p. 198).

A análise de Journet (1995) sobre a nomenclatura dos sibs adiciona, ainda, outros elementos ao tema das posições hierárquicas ao apontar para a hierarquia de gerações de animais ancestrais que emprestam nomes aos sibs. Nesta linha explicativa, a ordem dos mais velhos costuma ser enfatizada pela ideia de “dono de”, gerando nomes como *Kapihti minanai* (“donos do tatu”), enquanto que os mais jovens seriam designados pelo termo “descendentes ou netos de”, gerando nomes como *Walipere-dakenai* (“netos das estrelas”), *Toke-dakenai* (“netos do vagalume”), etc. Não existiria, no entanto, uma correspondência exata entre a hierarquia de gerações expressa na nomeação dos sibs e sua posição no *ranking* de classificação destes grupos, pois existem sibs como o dos *Walipere-dakenai*, que é “neto das estrelas”, mas simultaneamente o mais prestigioso de sua fratria (GARNELO, 2002, p. 198).

Fica claro, portanto, que relacionar-se a um grupo ou a outro é um processo em curso, feito de laços incertos, frágeis, controversos e sempre mutáveis. As fronteiras do mundo social não seriam inquestionáveis e independentes dos atores que constantemente as traçam e das ferramentas e estratégias que utilizam para isso. Nesse sentido, pesquisas futuras ainda precisam ser realizadas para investigar as maneiras pelas quais os próprios atores formam e desfazem grupos, partindo de suas ideias acerca do que constituiria os agrupamentos a que pertencem.

Alguns, como os *Kadapolitana* e os *Mawliene*, teriam sua origem *maakunai* reconhecida, e ao longo do tempo teriam sido incorporados às fratrias *Dzawinai* e *Hohodene*, respectivamente. Outros exemplos de sibs “domesticados”, mas não integrados a nenhuma das fratrias, seriam os *Awadzurunai*, que viviam com os *Walipere-dakenai* nos antigos assentamentos do igarapé Pamáli e os *Wadzooli-dakenai*, servos dos *Dzawinai* do baixo Içana (GARNELO, 2002, p. 195-7).

Fonte: GARNELO, 2002

Os rios de águas pretas

Apesar de os peixes e a pesca serem importantes para as populações do noroeste amazônico, tanto em termos cosmológicos quanto em termos de subsistência, os rios de águas pretas da região foram caracterizados pelos primeiros naturalistas como “rios da fome”, por apresentarem baixa produtividade de fauna aquática²² combinada com uma alta variedade de

²² Moran (1991, p. 369-70), cita estimativas feitas durante as décadas de 1970 e 1980 para comparar a produtividade do rio Negro com outros rios de bacias tropicais. Segundo o autor, a produtividade dos rios Negro, Casiquiare e Guainía estaria entre 6,6 e 13,2 kg/ha por ano, sendo um dos valores mais baixos se comparado aos de qualquer bacia tropical. Na África e na Ásia, por outro lado, os valores médios seriam de 40 a 60 kg/ha por ano, enquanto a produtividade do rio Madeira (de águas brancas) no Brasil seria de 52 kg/ha ao ano. Os resultados mais baixos se deveriam parcialmente à ausência de espécies de peixes grandes como o pirarucu (*Arapaima gigas*) e o aruanã (*Osteoglossum bicirrhosum*), além de diversas espécies do gênero *Colossoma*. Apesar de apresentar uma das maiores riquezas em termos de número de espécies de peixes, as espécies dominantes seriam pequenas, medindo, em média, 40 mm de comprimento.

espécies (MORAN, 1991, p. 362). Moran explica da seguinte forma as limitações dos ecossistemas de águas pretas:

Os ecossistemas de águas pretas, como os que são comuns no rio Negro, Vaupés e Içana no Noroeste Amazônico, representam as áreas mais pobres e limitadas da Amazônia. A biomassa acima do solo é mais baixa, a serrapilheira [matéria orgânica em decomposição] é mais pobre em nutrientes, a decomposição é mais lenta devido à acidez dos solos e da água, e a alta frequência de plantas tóxicas contribui para tornar essa área um verdadeiro desafio às populações humanas. Nesse “mar” de pobreza, existem “ilhas” de recursos menos limitados que requerem formas especializadas de organização e assentamento para sua efetiva exploração e controle ao longo do tempo. [...] A seleção de variedades particularmente tóxicas de mandioca amarga, a troca de alimentos de primeira necessidade, e o controle hierárquico e herdado dos locais de pesca, além disso, contribuíram para o ajustamento dos povos nativos a essas áreas extremamente pobres da Amazônia. [...] As populações nativas dessa região estão particularmente sintonizadas às limitações desse ecossistema e sua habilidade deveria guiar o uso da terra e a pesquisa ecológica nos próximos anos (MORAN, 1991, p. 375, tradução nossa).

Assim como outros autores que realizaram pesquisas na região procurando levar em conta tanto aspectos ecológicos quanto sociológicos, Moran parece tratar os povos indígenas da região e suas relações com o ambiente de águas pretas como – nas palavras de Viveiros de Castro – “populações animais reguladas – do ponto de vista de sua composição, distribuição e atividade – por parâmetros termodinâmicos, essencialmente”, e caracterizadas por uma “espécie de sintonia infusa, imanente, inconsciente, orgânica” com a natureza (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 84).

Assim, Moran parece creditar as complexas formas de troca entre os grupos e as especializações em relação à subsistência, o controle hierarquicamente herdado sobre os locais mais produtivos para a pesca e agricultura, além da organização em linhagens segmentárias e o padrão de assentamentos pequenos e distantes entre si como “ajustes” ou “adaptações” das populações de águas pretas ao ambiente pobre, sem levar em conta, no entanto, qual é a imagem que os próprios habitantes possuem do ambiente em que vivem e como eles próprios explicam os motivos pelos quais pescam, plantam ou caçam da maneira como o fazem. As complexas teorias indígenas, seus regimes de relação com o ambiente e os seres humanos e não humanos que o constituem, nesse tipo de estudo, ou não são levados em conta devidamente ou são rotulados como “interpretações culturais” dos índios, cujas razões últimas seriam reduzidas à adaptação ecológica.

Sem entrar na longa discussão sobre o papel do ambiente na modelação da “cultura”, que tem sua origem na antropologia principalmente a partir da escola chamada de “Ecologia

Cultural²³ e continua na pauta atual da disciplina, por meio de obras como as de Ingold (2000, 2010) – cuja proposta é a de formular um novo paradigma ecológico que nega a ruptura entre a história natural e a história cultural e defende a continuidade entre os processos biológicos e culturais – somente assinalo, neste ponto, que muito da imagem do ambiente de águas pretas como fator determinante para a formatação das relações entre as populações indígenas e seu ambiente pode ter tido origem na própria disciplina antropológica, a partir dos primeiros etnógrafos da região, refletindo-se para os estudos posteriores de ecologia, que até hoje defendem essa imagem do índio ecologicamente adaptado ao ambiente pobre de águas pretas.

O conhecimento biológico e ecológico sobre os rios e as espécies de peixes da região do alto rio Negro, no entanto, é ainda muito pequeno. Segundo Lima (2005, p. 90-93), entre as mais importantes contribuições para o conhecimento da fauna de peixes do Brasil estariam os estudos dos ictiólogos Jacob Heckel e Rudolf Kner, a partir da coleção de peixes montada pelo naturalista austríaco Johann Natterer, que em 1830 partiu numa longa viagem pelo rio Negro, explorando os rios Xié, Içana, Uaupés e Branco e atingindo o canal de Casiquiare na Venezuela. O inglês Russel Wallace teria sido, junto com Natterer, o naturalista do século XIX a explorar mais minuciosamente o rio Negro e seus afluentes entre 1850 e 1852. Wallace partiu do Brasil com uma grande coleção ictiológica que foi tragicamente perdida durante o incêndio e naufrágio do navio em que viajava. No entanto, o naturalista sobreviveu e salvou suas ilustrações de peixes, que foram publicadas, na íntegra, 150 anos depois (WALLACE, 2002).

A expedição Thayer, realizada entre os anos de 1865 e 1866 e liderada por Louis Agassiz, também forneceu material para importantes estudos acerca da taxonomia de peixes neotropicais, como os do americano Carl Eigenmann e do austríaco Franz Steindachner. De acordo com Lima, graças à expedição Thayer, os zoólogos finalmente teriam se dado conta da complexidade da fauna ictiológica neotropical como, por exemplo, a existência de peixes adultos de tamanho reduzido, inaugurando a era dos estudos focados em poucos ou apenas um grupo taxonômico de peixes na América do Sul (LIMA, 2005, p. 92).

²³ Segundo Silva (2007, p. 155), características como o seminomadismo de grupos patrilineares, para autores como Eduardo Galvão, para citar um exemplo de estudioso do alto rio Negro, seriam padrões estruturais dependentes das técnicas de subsistência como a caça e a pesca que, por sua vez, seriam condicionadas pelas características do meio ambiente. Assim, de conformidade com o pensamento de cunho funcionalista stewardiano, as técnicas de subsistência seriam determinadas pelo meio geográfico (*habitat*) em função do qual se configuraria a cultura. Essa orientação teórica, que se filia à determinância do meio ambiente sobre a cultura, também estaria presente em outros antropólogos que exerceram influência sobre Galvão (como Wissler, Cooper, Murdock), imprimindo à sua obra um de seus traços característicos.

No século XX, as pesquisas mais importantes foram as dos americanos John D. Haseman – que explorou brevemente o baixo rio Negro em 1912 – e Carl Ternetz – que coletou ao longo do rio Negro, de Manaus ao canal Casiquiare, entre 1924 e 1925. A coleção de Ternetz, considerada na época “a maior coleção de peixes de água doce jamais feita em qualquer continente, com a exceção da trazida pela expedição Thayer” (LIMA, 2005, p. 92), só teria sido parcialmente estudada até a atualidade. Lima conta que, após Ternetz, coletas de pequena amplitude foram realizadas na bacia do rio Negro por aquaristas e zoólogos americanos ou europeus desde a década de 1950 até o presente. Entre 1968 e 1975, pesquisadores do Museu de Zoologia da USP, liderados por Paulo E. Vanzolini, Heraldo Britski e Naércio Menezes, empreenderam a Expedição Permanente da Amazônia (EPA), cujo objetivo foi o de explorar ictiologicamente os principais rios amazônicos. Por meio da EPA, foi reunida uma grande coleção de peixes do médio rio Negro.

Entre o final da década de 1970 e o início da década de 1980, Michael Goulding, então pesquisador do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), conduziu uma intensa atividade de coleta de peixes na Bacia Amazônica, com ênfase no baixo e médio rio Negro, até São Gabriel da Cachoeira. As coleções de peixes reunidas nessa ocasião constituiriam, segundo Lima, as maiores já feitas na bacia do rio Negro, tendo sido depositadas no Museu de Zoologia da USP e no Museu Paraense Emílio Goeldi. Da década de 1970 até o presente, pesquisadores do INPA, associados ao Max-Planck Institut für Limnologie (Plön) têm estudado a diversidade e a ecologia dos peixes do rio Negro (LIMA, 2005, p. 93).

No entanto, com exceção do pequeno trecho da bacia do rio Negro na Venezuela, muito pouco se conheceria sobre o trecho acima de São Gabriel da Cachoeira. Coletas pontuais foram realizadas nos rios Tiquié, Uaupés e Içana, mas o material permaneceria quase intocado, com exceção da descrição de algumas poucas espécies em trabalhos isolados. Além disso, não existiria, aparentemente, nenhuma informação publicada sobre os peixes do trecho colombiano do Uaupés, que permaneceria, do ponto de vista ictiológico, como “*terra incognita*” (LIMA, 2005, p. 93).

Resumo dos capítulos

Os projetos de sustentabilidade representam um momento particular no interior de um processo muito mais amplo de relações entre indígenas e brancos no alto rio Negro. No capítulo 1, baseando-me na literatura a respeito da história do contato no alto rio Negro, defendo a ideia de que essas relações foram marcadas, do ponto de vista indígena, por uma

ambiguidade relativa à figura dos brancos, que permaneceria até a atualidade. Ao mesmo tempo em que os brancos são lembrados pela violência física e simbólica, os indígenas sempre desejaram suas mercadorias, conhecimentos e técnicas – processo de “abertura ao outro” que teria culminado nas alianças com ONGs nacionais e internacionais e na busca por projetos socioambientais.

No capítulo 2, descrevo as primeiras experiências das populações alto rionegrinas com a criação de peixes – prática até então desconhecida – antes e depois da implantação do projeto de piscicultura e do aprendizado de suas técnicas pelos indígenas. A partir do relato de uma liderança tukano do alto Tiquié – região pioneira na criação de peixes – abordo as primeiras experiências indígenas nessa atividade, os primeiros contatos com as técnicas de piscicultura e o início do projeto de piscicultura com o apoio do ISA. Também são abordadas as causas da “falta” ou “escassez” de peixes e as motivações para a realização do projeto, tanto entre os indígenas quanto entre os técnicos, além dos processos de negociação entre humanos e não humanos para que a reprodução de espécies de peixes locais – cujos hábitos eram desconhecidos pelas ciências – pudesse ser possível no laboratório da estação de piscicultura.

Nos capítulos 3 e 4, trato, respectivamente, das teorias dos povos tukano e baniwa a respeito dos peixes, tal como apresentadas na literatura etnológica recente sobre os povos habitantes do alto rio Negro. Para os povos tukano, de forma geral, os homens compartilham a mesma condição com os *Wai-masã* (ou “gente-peixe”), apesar de terem sido transformados em humanos ao longo da viagem na Cobra da Transformação, em uma separação que teria gerado relações conflituosas entre humanos e *Wai-masã*. Ainda no capítulo 3, apresento os relatos das “equivocações” ocorridas na estação de piscicultura de Iauaretê (rio Uaupés), produzidos por Martini (2008) e defendo a ideia de que as noções de “equivocação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) e “acordo tácito” (ALMEIDA, 2003) seriam mais adequadas para tratar dessas situações de (des)encontros entre diferentes formas de conhecimento que as noções de “controvérsia” e “fechamento de controvérsia” (LATOUR, 2000).

No capítulo 4, aponto algumas diferenças entre as teorias dos povos tukano e baniwa em relação aos peixes e à origem da humanidade. Para os Baniwa, as discórdias entre humanos e peixes remontam às relações conflituosas entre o herói criador Ñapirikoli e *Umáwali*, a grande cobra progenitora dos peixes. Apesar de ter origem nos tempos primordiais descritos pelas narrativas mitológicas, as relações entre humanos e peixes continuam sendo alvo de cuidados e preocupações na vida cotidiana, por meio da preparação

dos alimentos e da intervenção dos benzimentos pós-nascimento e iniciação, no preparo das armadilhas de pesca, na utilização de remédios de atração de peixes (*monotsi*) e no trabalho de sedução dos peixes por parte dos pescadores, indicando a plasticidade de um mundo que demanda um grande investimento na manutenção das fronteiras entre humanos e não humanos, de modo a evitar o perigo constante da inversão de perspectivas.

No capítulo 5, descrevo a implantação da piscicultura entre os Baniwa e Coripaco, no âmbito da Escola Indígena Baniwa e Coripaco (EIBC) Pamáali. Depois de discutir as particularidades desta estação de piscicultura em relação às outras duas, chamo atenção para a figura de *Dzoodzo*, o coordenador técnico indígena da estação de piscicultura que, aliando seus conhecimentos prévios a respeito dos hábitos dos peixes nativos da região com o treinamento técnico em piscicultura que recebeu dos assessores do ISA, foi capaz de criar um novo método de reprodução de peixes. Seu envolvimento com o universo dos projetos e das técnicas dos brancos, além disso, teria possibilitado sua formação como liderança de associação e constituído uma forma alternativa de acesso a posições elevadas, que passa ao largo do sistema hierárquico dos sibs. Por fim, apresento dados a respeito do processo de implantação de piscicultura nas comunidades do Içana, mostrando as dificuldades apontadas pelos técnicos.

No capítulo 6, por fim, chamo atenção para algumas equivocações e desentendimentos, além de acordos tácitos, que ocorreram durante as atividades da estação de piscicultura na escola Pamáali e nas etapas de engorda e alimentação de peixes nos viveiros familiares e comunitários. Depois de discutir, a partir dos pontos de vista de diferentes atores, alguns problemas apontados em relação ao andamento do projeto, abordo também questões relativas à produção de um conhecimento tardicional baniwa a partir das relações com os conhecimentos ecológicos e científicos a que tiveram acesso por meio da escola e dos projetos, e também a questão da articulação entre ciência e conhecimento indígena, mostrando as maneiras pelas quais os conhecimentos técnicos e científicos são indigenizados, a ponto de as técnicas de piscicultura serem consideradas como formas alternativas ao “manejo” dos pajés.

Capítulo 1: De patrões a parceiros.

Os Baniwa e os brancos

Relações em transformação: os Baniwa e os vários “brancos”

O objetivo deste capítulo é elaborar um panorama das transformações que ocorreram nas relações entre os Baniwa e os brancos – forma como os primeiros referem-se aos não indígenas de maneira geral, independente da cor da pele – a partir de um balanço dos relatos apresentados pela literatura antropológica que tratou desses encontros em diferentes momentos da história. A intenção desse panorama é que ele seja uma forma de situar a discussão que se seguirá nos próximos capítulos, nos quais apresentarei as relações de uma porção da população baniwa com certos tipos de brancos – aqueles envolvidos nos projetos de piscicultura, como os assessores técnicos – e também com alguns não humanos, como os peixes. Penso que essas relações no presente podem ser mais bem compreendidas quando colocadas em perspectiva a partir de formas anteriores de relação com os brancos, suas técnicas, seus objetos, suas mercadorias, além de permitirem vislumbrar, mesmo que de forma simplificada, as teorias que embasaram, no passado, as ações de muitos dos atores envolvidos nos projetos de piscicultura e manejo da pesca num momento mais recente.

Como esboçarei a seguir, os Baniwa experimentaram o contato com diversos tipos de brancos, desde os comerciantes de escravos portugueses e espanhóis, até os patrões da borracha e de outros produtos da floresta em diferentes ondas extrativistas; missões de várias ordens católicas e a missão evangélica da *New Tribes Mission*; agentes de diferentes instituições do governo brasileiro em diversos períodos; militares e representantes do interesse de companhias mineradoras; pesquisadores de diversas áreas do conhecimento, incluindo naturalistas e antropólogos; além dos mais recentes representantes de ONGs socioambientalistas e seus parceiros financiadores nacionais e internacionais.

O que tentarei esboçar neste capítulo são as diferentes formas de relação estabelecidas entre esses brancos e os Baniwa, sublinhando a ambiguidade dessas relações, pois, ao mesmo tempo em que elas foram indiscutivelmente marcadas pela violência e geraram a evitação por parte dos Baniwa – como é mais comumente ressaltado nos trabalhos sobre a história desse povo – por outro lado, os brancos, suas mercadorias e conhecimentos sempre teriam despertado o interesse dos indígenas, que se submetiam às condições de trabalho nos aldeamentos e nos domínios do extrativismo (muitas vezes consideradas violentas e terríveis,

mas nem sempre), de forma a obterem as mercadorias e os conhecimentos tão desejados. Penso que essa ambiguidade ter-se-ia reproduzido também em outros momentos, como é o caso dos contatos com as missões religiosas que, mesmo exercendo grande violência simbólica em relação aos rituais e aos entes “sagrados” para os indígenas, foram relativamente bem aceitas por eles, que muitas vezes abandonaram voluntariamente os rituais, aderindo às missões por estas representarem uma alternativa à dispersão e às mortes ocasionadas pelo sistema extrativista.

Finalmente, a formação do movimento indígena na região e a criação das associações locais pontuariam mais um momento no qual a relação com os brancos seria tanto marcada pela disputa e pela tensão – disputa em relação às terras, em relação aos direitos e reivindicações por projetos – quanto por uma necessidade de aproximação, já que essas reivindicações dependeriam de um modelo burocrático dominado por poucos, e a execução dos projetos de “manejo dos recursos naturais e segurança alimentar” demandaria uma interação cada vez mais intensa com conhecimentos provenientes das ciências e técnicas dos brancos, pelos quais há tanto interesse por parte dos indígenas quanto sempre houve pelas suas mercadorias.

Esse tema do interesse pelos conhecimentos e pelas coisas dos outros, sejam eles não indígenas, outros povos indígenas ou mesmo não humanos (animais, plantas, espíritos) é um tema recorrente na etnologia das terras baixas da América do Sul. Lévi-Strauss (1993) sintetiza na ideia de “abertura ao outro” uma característica do pensamento ameríndio, manifesta desde os primeiros contatos com os brancos durante a conquista europeia das Américas. O autor observa que mitos de criação por toda a América passaram a incluir com relativa rapidez os não índios, o que seria explicado pelo lugar fundante da alteridade nas filosofias ameríndias.

Segundo Viveiros de Castro, o outro não seria, para os ameríndios, apenas pensável, mas indispensável. No texto “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b), o autor, baseando-se em relatos que remontam ao início das atividades jesuíticas no século XVI, mostra a perplexidade dos não indígenas quanto à incapacidade dos indígenas em manter os ensinamentos religiosos, após aparentemente tê-los aceito plenamente. Essa incapacidade de crer, já que acreditavam em tudo, também apontava para a abertura ao outro, característica do pensamento ameríndio. Assim, inconstância da alma selvagem indicaria um modo de ser no qual seria a troca, e não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado, o que explicaria a receptividade inicial ao discurso europeu.

A mesma receptividade aos brancos seria encontrada também em relação aos conhecimentos de outros povos indígenas e de não humanos, dos quais inúmeros povos ameríndios dizem ter aprendido ou até mesmo roubado os conhecimentos, canções e saber-fazer de objetos que possuiriam hoje. Dessa forma, existiria uma diferença radical entre a “abertura ao outro” do pensamento ameríndio e o “fechamento fanático dos europeus (fechamento político, filosófico, estético) diante da alteridade social e natural oferecida pelo novo mundo” (Viveiros de Castro apud CANTARINO; CUNHA, 2009), fechamento que continuaria a existir na atualidade, demonstrado pela dificuldade – apesar de haver a intenção – de levar a sério os conhecimentos indígenas nos projetos de desenvolvimento sustentável e manejo de recursos naturais, como veremos à frente.

A criação das associações indígenas e a “era dos projetos” (cf. ALBERT, 2000), que teve início com as atividades dessas associações, marcou um novo momento nas relações desses povos com o universo não indígena, cujo contato teria sido documentado, pelo menos, desde a primeira metade do século XVIII, época em que a penetração europeia na região estava engajada no comércio de escravos. A história desse comércio, segundo Wright – um dos principais estudiosos da documentação histórica acerca dos povos indígenas do alto rio Negro – foi marcada pela resistência de uns poucos povos poderosos, entre os quais estavam os Manao, que, sob a liderança de Ajuricaba nos anos de 1720, organizaram uma confederação para evitar que os portugueses controlassem o comércio de escravos na região.

Depois da derrota dos Manao, os Mayapena e outros povos aliados teriam continuado as manifestações de resistência, porém a competição por alianças que chefes indígenas poderosos mantinham com os espanhóis e portugueses no comércio de escravos, assim como as guerras delas decorrentes, estariam entre as principais causas do despovoamento da região e do extermínio de várias das grandes nações do rio Negro (WRIGHT, 1992, p. 211). Segundo Wright (2005), os processos de competição, conflito e fusão interétnica, que vieram a definir as relações entre os povos arawak e tukanoano, teriam uma profundidade histórica muito maior do que as resultantes do processo de penetração branca, como seria possível perceber pela formação de várias confederações multiétnicas de luta contra os colonizadores entre os anos de 1700 e 1770. Essas confederações eram associações *ad hoc* surgidas para enfrentar pressões externas e sua existência frágil se devia às divisões, conflitos internos e alianças com poderes europeus competitivos (WRIGHT, 2005, p. 74-8).

Uma das primeiras referências documentais sobre os Baniwa menciona, segundo Wright (1999), sua aliança com os Caverre – grupo piapoco do rio Guaviare, na Colômbia – no início do século XVIII contra expedições guerreiras carib envolvidas na obtenção de

escravos para os espanhóis. Os Baniwa também teriam sido mencionados em fontes portuguesas da mesma época como tendo sido trazidos como escravos, provavelmente pelos Manao – o povo mais numeroso e poderoso do médio rio Negro no fim do século XVII – que assumiram um papel importante no tráfico de escravos com os holandeses, até serem derrotados nas guerras contras os portugueses (WRIGHT, 1999, p. 15).

A despeito das inúmeras referências aos Baniwa nos relatórios, ao menos no Içana, eles parecem ter se mantido relativamente numerosos ao longo do período de maior despovoamento nas regiões próximas e absorvido remanescentes de outros grupos. Sua população no Uaupés, entretanto, diminuiu consideravelmente, do mesmo modo que a população de outros povos falantes de arawak. Em geral, os escravistas que estiveram entre os Baniwa do Içana nunca pareciam ir muito além de Tunuí Cachoeira, pela grande dificuldade de navegação, como mostram os mapas dessa época. Em contraste, mapas de períodos posteriores – os anos de 1770 e 1780 – mostram uma penetração muito maior por parte dos portugueses através das cachoeiras, movidos pelo propósito de persuadir os povos a descerem o rio Negro (WRIGHT, 2005, p. 70).

Segundo Wright, missionários carmelitas fundaram diversas missões no alto rio Negro de 1761 até o final do século. Nos documentos, os missionários afirmam ter organizado vários grandes povoados e batizado centenas de índios que os procuravam para obter proteção da violência e dos efeitos devastadores das doenças. Esses missionários também teriam sido responsáveis pela introdução de festivais nos dias santos, que acabaram tornando-se uma das principais formas de religião da região (WRIGHT, 1992, p. 212). Os missionários estavam engajados nas tropas de resgates ou de busca de “drogas do sertão”, e suas iniciativas de fixar os índios em povoações transformaram muitas aldeias indígenas em núcleos permanentes sob o controle secular e religioso do Reino, alguns dos quais deram origem a atuais núcleos urbanos ou rurais (GALVÃO, 1979).

Com a intensificação da colonização do rio Negro na segunda metade do século XVIII, doenças introduzidas pelos brancos começaram a espalhar a morte entre os Baniwa, principalmente por meio de epidemias graves de sarampo e varíola na década de 1780. Os efeitos das guerras e das epidemias levaram muitos Baniwa a deixarem suas terras rumo a cidades coloniais recém-fundadas no baixo rio Negro, onde trabalhavam para os brancos na agricultura, no Serviço Real e na coleta de produtos da floresta (WRIGHT, 1999, p. 15-6). Quando não era possível persuadir os que ficaram em suas terras, os militares portugueses, às vezes aliados a outros povos arawak como os Baré, recorriam à força, por meio dos descimentos, dos quais há vários casos registrados na década de 1780, e que envolviam

ataques armados a aldeias Baniwa. Como geralmente resistiam aos descimentos, isso acabou valendo aos Baniwa a reputação de belicosos.

Segundo Wright, os comerciantes e militares utilizaram seu poder de ameaça de força e de distribuição de mercadorias, além da manipulação dos chefes locais, para manter, durante anos, um sistema opressivo de exploração de mão de obra indígena, na intenção de aumentarem sua produção e lucro e, assim, sua riqueza. A política indigenista do governo provincial em Manaus, no início da década de 1850, de outro lado, parecia legitimar o sistema, de acordo com os registros da época, que fornecem abundantes testemunhos dos impunes abusos de autoridade por parte de oficiais locais no alto rio Negro (WRIGHT, 1999, p. 17).

Em torno de 1900, segundo Galvão²⁴ (1979), a região do alto rio Negro experimenta nova ascensão econômica devido à exploração intensiva de borracha, momento no qual Barcelos e os demais núcleos de povoamento adquirem nova feição e tornam-se importantes centros de comércio. Os missionários, por sua vez, condenavam sumariamente as práticas religiosas indígenas, tendo em vista seu zelo catequista e seu desejo de controle secular deste grande contingente humano. Com o intuito de desmoralizar as “crenças” e os rituais indígenas, apropriavam-se de objetos de uso cerimonial e os exibiam em público, quebrando tabus que proibiam às mulheres e jovens não iniciados de verem objetos, como as flautas sagradas. Além disso, proibiam festas, quebravam os potes de caxiri, impediam os funerais e puniam fisicamente a poligamia ou concubinato (GALVÃO, 1979, p. 141). Aliciados pelos regatões e empreiteiros que periodicamente recorriam ao alto dos rios, os índios trocavam seus trabalhos nos seringais e castanhais por crédito facilitado. Presos por dívidas obtidas, muitos se deixavam ficar ou eram obrigados a viver longas temporadas junto aos sítios e povoações.

A situação dos Baniwa não teria sido diferente, já que, na década de 1870, o *boom* da borracha já havia atingido o alto rio Negro, introduzindo o sistema de exploração de mão de obra mais intenso que eles já haviam experimentado. Quando Koch-Grünberg realizou

²⁴ Segundo Silva (2007), os artigos de Eduardo Galvão que se referem aos índios do alto rio Negro estão voltados para a caracterização da subárea daquela região, que estariam orientadas pela abordagem de processos aculturativos intertribais e extratribais (SILVA, 2007, p. 153). Para tanto, Galvão abandona os “tipos culturais” de Julian Steward (*floresta tropical e marginal*) por considerar esse conceito “demasiado generalizador”, dissocia-o do conceito de “áreas culturais” (também formulado por Steward), e apresenta suas “áreas culturais indígenas”, articuladas com o conceito de “aculturação” (SILVA, 2007, p. 167). As marcas características dos processos de aculturação, para Galvão, seriam o “encontro massivo e contato direto entre sociedades”, excluindo-se as situações de “influência de uns poucos indivíduos sobre essas sociedades”, como seria o caso dos missionários (SILVA, 2007, p. 168).

pesquisas no Içana e Aiari, na virada do século XX, os barões locais da borracha disputavam entre si o controle do trabalho indígena, por meio de duas formas de exploração do trabalho: uma baseada no uso do terror e da violência, e outra baseada na negociação e no uso de mercadorias. Patrões locais que trabalhavam para grandes empresas de exportação de borracha tomaram o controle de vastas áreas da região, explorando-as com suas multidões de seringueiros. O Içana e seus afluentes ficaram sob o controle do comerciante espanhol Dom Germano Garrido y Otero, seus irmãos e seus filhos durante mais de 50 anos (cf. WRIGHT, 1999, p. 18-19; 2005, p. 208).

Em 1927, o etnógrafo Curt Nimuendajú, que estava ligado ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI), realizou uma viagem de reconhecimento aos rios Içana, Aiari e Uaupés e produziu um relato de sua viagem, que se tornou um documento importante para a caracterização da situação dos povos indígenas habitantes dessa região no fim da década de 1920, entre eles os Baniwa. O relato de Nimuendajú e as pesquisas de Wright mostram o medo, a desconfiança e a evitação que marcavam as relações com os não índios da época, além da fuga de comunidades inteiras em busca de refúgio, contribuindo para o crescimento dos movimentos da população dentro da área, o aumento da mortalidade devido a doenças e a redução da população (NIMUENDAJÚ, 1950; WRIGHT, 2005, p. 216).

Em 1971, a antropóloga Adélia de Oliveira recolheu depoimentos a respeito das experiências dos Baniwa com os patrões, a partir da década de 1930, e os discursos reunidos por ela deixam claro que o regime extrativista continuava em operação, intensificando-se durante a Segunda Guerra Mundial, e que as histórias de vida dos Baniwa eram caracterizadas pelos seus deslocamentos e trabalho para os patrões. Sua interpretação a respeito dessas experiências é que a história do contato entre índios e “civilizados” no rio Negro, embora tenha assumido feições violentas em seu aspecto de dominação, escravização e conversão – por meio das tropas de resgate, guerras justas e descimentos – também teria estabelecido uma espécie de dependência do colonizador em relação ao indígena, no tocante à sua forma de adaptação ao meio ambiente. Em suas palavras:

Era o índio quem sabia entrar no mato e procurar as chamadas “drogas do sertão”; era o índio quem remava com maestria e podia atravessar as cachoeiras existentes em grande número, na área; era o índio quem conhecia o trabalho da roça; era o índio quem devia ser cristianizado e, além disso, era o índio a mão de obra existente na região, para a construção de obras públicas nos povoados que então surgiam (DE OLIVEIRA, 1979, p. 1-2).

Para a autora, embora os grupos que tiveram um maior contato tenham desaparecido em sua maioria, a história da região indica que, entre os períodos de expansão portuguesa,

também teria havido épocas de retração da frente de ocupação, fazendo com que os grupos indígenas se retirassem para áreas menos devastadas, fugindo do contato. No entanto, não teriam ficado completamente isolados, já que a eles chegavam periodicamente os regatões que iam atrás dos produtos extrativos e que seriam os portadores das ideias dos brancos e dos objetos manufaturados ou industrializados, por meio dos quais teriam levado aos indígenas “o conhecimento de um mundo que lhes atrainha bastante a curiosidade e no qual, pelo menos alguns, gostariam de penetrar” (DE OLIVEIRA, 1979, p. 2-4).

Os Baniwa estariam entre os grupos que procuraram isolar-se, sendo que aqueles que conseguiram permanecer nas cabeceiras do Içana teriam conseguido uma maior autonomia, dado o menor contato com as frentes de expansão tanto econômicas quanto ideológicas (missões católicas e protestantes), devido à presença das cachoeiras que dificultam o acesso à região. No entanto, um fator que chama atenção nos discursos recolhidos pela antropóloga é o de que, depois de tantos anos passados desde as experiências mais traumáticas em relação aos brancos e ao extrativismo, muito deles consideravam seus patrões como pessoas boas, distinguindo aqueles que os tratavam bem dos que berravam com eles e agiam com violência, como se vê nos seguintes trechos transcritos:

O homem era bom mas gritava muito, querendo que a gente trabalhasse ligeiro (DE OLIVEIRA, 1979, p. 11);

O patrão era bom, não berrava, não batia, dava farinha e outras coisas que a gente precisava (DE OLIVEIRA, 1979, p. 11);

Esse patrão costumava bater em seus empregados, embora nunca houvesse batido em mim (DE OLIVEIRA, 1979, p. 12);

Tinha mais ou menos 15 anos e o patrão me tratou como se eu fosse filho dele (DE OLIVEIRA, 1979, p. 16);

Patrão era bom porque eu trabalhava bem (DE OLIVEIRA, 1979, p. 17);

Achei o patrão muito ruim. Ele berrava muito com a gente (DE OLIVEIRA, 1979, p. 17);

O seringal pertencia a uma mulher, D. Ugulina. Ela era boa e pagou-nos direito (DE OLIVEIRA, 1979, p. 20);

O empreiteiro tomava conta e era bom (DE OLIVEIRA, 1979, p. 20);

Fomos na lancha do sargento Guilherme, trabalhar para ele em piaçaba. Ele não foi correto, não pagou direito (DE OLIVEIRA, 1979, p. 20);

Nós todos aqui gostamos de trabalhar para venezuelano. Aqui não gostamos de trabalhar porque só ganhamos coisa pequenina (DE OLIVEIRA, 1979, p. 21);

Todos diziam que o patrão era ruim. Conta nunca acabava (DE OLIVEIRA, 1979, p. 23);

Regatão paga pouco, mas eu também trabalho pouco (DE OLIVEIRA, 1979, p. 24);

O patrão não era ruim mas não pesava o produto direito (DE OLIVEIRA, 1979, p. 27);

Ele se chamava Idalino e às vezes era bom, outras vezes era mau (DE OLIVEIRA, 1979, p. 29).

No início dos anos 1940, a retomada do interesse internacional na borracha do Amazonas, devido à Guerra Mundial, trouxe juntamente um novo grupo de atores para o noroeste da Amazônia: as companhias americanas, como a *Chicle Development Company* (Companhia de Desenvolvimento do Chicle) e a *Rubber Development Corporation* (RDC) (Corporação de Desenvolvimento da Borracha). De acordo com Wright, por outro lado, o governo americano tinha interesse no noroeste da Amazônia por uma razão distinta: seu valor estratégico como rota potencial para o norte da África, que evitava o, naquela época, perigoso Atlântico Norte (WRIGHT, 2005, p. 223).

Considera-se que os Baniwa, de forma geral, foram muito prejudicados pelo sistema de exploração de mão de obra, embora alimentassem esse sistema com seu trabalho em troca das tão desejadas mercadorias, pelas quais se deslocavam de suas comunidades de origem e afastavam-se de suas famílias, roças e atividades. A evitação aos brancos, nesse momento, teria sido relatada pelos documentos da época, assim como a crescente resistência à dominação branca entre os índios do alto rio Negro teria culminado numa série de movimentos milenaristas entre os Baniwa, Tukano e Warekena, desencadeados a partir de 1857. Segundo Wright, que dedicou grande parte de sua obra a reconstruir a história e as lógicas desses movimentos por meio de documentos e narrativas orais dos Baniwa, alguns líderes messiânicos teriam profetizado a destruição do mundo por um grande incêndio, enquanto outros teriam antevisto a inversão da ordem existente, após a qual os brancos serviriam aos índios²⁵ (WRIGHT, 1999, p. 17-18).

As narrativas orais relativas a essa época, deixam claro que “os messias Baniwa colocavam seu poder contra a opressão política e econômica dos brancos e que a chave para a sobrevivência Baniwa estava na sua autonomia em relação à influência devastadora do contato” (WRIGHT, 1999, p. 18). O movimento liderado por Venâncio Kamiko, o mais

²⁵ As diferenças entre as estratégias milenaristas dos povos falantes de Tukano e Arawak, assim como os diversos movimentos milenaristas ocorridos entre os Baniwa foram tratados por Wright (1992).

famoso entre os profetas em meados do século XIX, nesse sentido, pregava a observância rigorosa do jejum, rezas cerimoniais e a total evitação de relações sociais e econômicas com os brancos (militares) como meios de se obter a salvação no paraíso prometido. Segundo o estudo de Wright e Hill (1986), a influência de Kamiko durou até sua morte no início do século XX, sendo que, nos anos 1920, por exemplo, os Baniwa do rio Cubate ainda demonstravam um forte desprezo pelo contato com os brancos (cf. NIMUENDAJÚ, 1950, p. 126).

Do ponto de vista dos povos Baniwa e Tukano do Uaupés, Kamiko é lembrado como o iniciador do movimento do “Canto da Cruz” e suas lutas contra os brancos são representadas como a vitória do poder nativo sobre a destruição ocidental. Uma narrativa desana recolhida pela antropóloga Dominique Buchillet junto a um ancião do rio Papuri, em 1987, ilustra esse ponto ao representar Kamiko como o possuidor de todos os tipos de comidas e mercadorias, nativas e não nativas, que ele armazena e é capaz de produzir infinitamente em sua casa milagrosa.

É o Camiko (da tribo Baniwa) que começou a cantar o canto da cruz. Ele é mesmo Deus disseram os Brancos. Eles varreram a casa dele [tiraram todo da casa] mas mesmo assim ele tinha todo. Quando chegava a noite, eles ascendia a casa, mesmo que não tinha nada para isso. Ele tinha todo: safonos, violão. A casa era bem iluminada. Depois de três dias eles [os Brancos] abriram a casa dele. Lá tinha todo tipo de comida: banana, abacaxi, beiju, farinha, etc. “É ele mesmo que fala coisas de Deus. É ele que faz milagres, ele que faz comida”, disseram os Brancos. Tinha todo, café, arroz, tinha de todo. Apesar que eles varreram a casa, ele tinha todo tipo de comida. Disseram que ele era mesmo Deus (BUCHILLET; GALVÃO²⁶, s.d. apud WRIGHT, 1992, p. 216).

Especificamente sobre os movimentos proféticos entre os Baniwa, Wright argumenta que uma de suas preocupações centrais teria sido a erradicação da feitiçaria nas comunidades baniwa e a restauração da ordem, harmonia e felicidade em um povo ameaçado tanto interna quanto externamente. Assim, mesmo que os profetas tenham superado as tentativas dos brancos de destruí-los, acabaram sucumbindo ao mal implacável dos feiticeiros, inimigos internos. De acordo com o autor, é notável que os primeiros missionários nos anos de 1950 apontassem a feitiçaria como uma preocupação central dos Baniwa, atribuindo sua existência ao xamanismo, rituais de iniciação e danças que eles procuraram rapidamente erradicar (WRIGHT, 2004, p. 377).

²⁶ BUCHILLET, D.; GALVÃO, W. **Genealogia dos Messias Tukano e Arawak do Alto Rio Negro**. Manuscrito não publicado, s.d.

Os esforços dos profetas Kamiko e seu filho Uétsu, nesse sentido, teriam sido direcionados para moldar o sentimento de união nas comunidades, aconselhando o povo contra o veneno, programando festas com músicas alegres e reprimindo tudo que poderia provocar desentendimentos, conflitos, mal-estar, inveja e ressentimento – todos esses motivos para a feitiçaria. De acordo com a interpretação de Wright acerca dessas narrativas, os dois profetas eram considerados “santos” e resistiram às tentativas do homem branco de matá-los por afogamento, de forma a demonstrar a superioridade de seus conhecimentos sobre os “doutores” brancos. A ironia da história seria, no entanto, que o que acabou destruindo os dois profetas não teria vindo de fora, mas de dentro de seu próprio povo (WRIGHT, 2004, p. 387).

Com a repressão militar desses movimentos, os messias e seus seguidores adotaram a estratégia de fuga para áreas inacessíveis onde se refugiaram e puderam continuar gozando de grande influência por toda a segunda metade do século XIX, fazendo suas curas e aconselhando os índios que vinham de várias regiões para encontrá-los (WRIGHT, 1999, p. 18). Levando em conta a importância dos deslocamentos espaciais e da nomeação dos lugares²⁷ nas narrativas e na linguagem ritual dos povos falantes de arawak das bacias dos rios Içana e Guainía, para Hill e Wright (1988, p. 96), os movimentos de Venâncio Kamiko nas narrativas não seriam meras jornadas entre lugares, mas a criação de um tempo-espaço histórico que inclui tanto esses povos como os brancos. Dessa forma, enquanto os brancos repetidamente forçaram os índios a se realocarem fora de seus territórios ancestrais na região do alto rio Negro, os povos e fratrias repetidamente resistiram por meio da busca de refúgios em áreas de cabeceira remotas ou do cruzamento das fronteiras coloniais.

Segundo Wright, os messias do Canto da Cruz continuaram a surgir entre os povos Tukano durante a segunda metade do século XIX e início do século XX. Como reação a esses movimentos, missionários franciscanos, nos anos de 1880, dirigiram cruzadas evangelizadoras contra os pajés Tukano e Tariana e contra os cultos ancestrais (HUGH-JONES, S., 1981, p. 34; WRIGHT, 1981), que acabaram provocando uma “crise de fé” nos messias da cruz e pajés. A crise de fé, junto com a crescente intensidade do contato no final do século XIX, teria culminado em um declínio geral do xamanismo e do messianismo no Uaupés (WRIGHT, 1992, p. 222-3).

²⁷ Tomando como exemplos os Yanesha do piemonte peruano (falantes de uma língua arawak) e os povos arawak do alto rio Negro, Santos Granero (1998) debruça-se sobre a prática arawak de inscrever sua história na paisagem, tanto por meio de petroglifos, mas também por meio de referências constantes a localizações geográficas tanto em seus mitos de criação como nas histórias orais que conectam memórias históricas a locais de casas antigas, rotas de migração, palcos de batalhas, bem como locações de outros eventos. Santos Granero usa a noção de “escrita topográfica” para se referir a esses diferentes modos de marcar a história na paisagem (cf. HUGH-JONES, S., 2012, p. 4).

Em 1914, missionários salesianos²⁸ começaram a trabalhar na área, oferecendo aos índios proteção contra a brutalidade e a violência da expansão vigorosa da extração da borracha, ao mesmo tempo em que forneciam um constante suprimento de bens manufaturados, caso os índios se submetessem a seu regime de educação e de mudança cultural. Assim como os missionários que os precederam, os salesianos promoveram campanhas contra o xamanismo e outras instituições tradicionais. O culto da cruz e o xamanismo, por isso, continuaram exercendo maior influência nas regiões menos acessíveis das nascentes (WRIGHT, 1992, p. 223).

A ausência virtual de missionários entre os Baniwa até o final dos anos 1940 fez com que os primeiros religiosos tivessem pouca ou nenhuma influência sobre os cultos milenaristas. Assim, argumenta Wright, quando os missionários evangélicos²⁹ norte-americanos da *New Tribes Mission* começaram a trabalhar entre os Arawak no fim dos anos 1940, as expectativas milenaristas teriam sido rapidamente reativadas. Segundo o autor, de muitas maneiras a rápida conversão dos Baniwa ao evangelismo representaria uma transformação do milenarismo praticado anteriormente. Além disso, para Wright, a conversão ao evangelismo teria sido a forma de trazer os Baniwa de volta para casa, depois de anos de viagens para terras distantes, confirmando a possibilidade de melhorarem sua posição material sem desistirem de seu modo de vida comunitário – o que colocaria os índios na posição de agentes de sua própria história – apesar de ter criado outro tipo de divisão interna, decorrente das guerras de propaganda entre protestantes e católicos.

A mensagem dos evangelistas sobre a iminente destruição e salvação do mundo, as campanhas contra feiticeiros e a cura pela fé tiveram, segundo Wright, um impacto imediato sobre os Baniwa, entre os quais muitos consideravam a primeira evangelizadora, Sophia Müller, como um novo messias, formando grandes multidões para ouvirem sua mensagem e converterem-se à nova fé. A moralidade restritiva dos evangélicos, que incluía a abstinência de álcool e de qualquer coisa que “enfraquecesse a alma”, também relembra as leis de Kamiko sobre a observância dos rituais como formas de obter a salvação, constituindo, assim, uma leitura indígena da atividade missionária.

²⁸ Sobre a missão salesiana no alto rio Negro e sua relação com a criação de escolas entre os Baniwa, conferir, apesar dos diversos pontos criticáveis, o trabalho de Weigel (1998).

²⁹ Sobre a atuação da *New Tribes Mission* no Brasil e suas teorias a respeito dos povos indígenas, cf. Gallois e Grupioni (1999). Sobre a missão evangélica entre os Baniwa e a atuação da missionária Sofia Müller, cf. Wright (2005) e Boyer (2009).

As campanhas radicais dos evangélicos contra o xamanismo e os cultos ancestrais acabaram criando uma profunda e duradoura divisão entre os indígenas evangélicos e os católicos, inflamada pelas propagandas de ambos os lados. Segundo Wright, os líderes messiânicos não evangélicos que surgiram na década de 1960 eram poderosos pajés³⁰ (*dzawinaithairi*, donos de jaguar), considerados semelhantes ao herói criador baniwa – Ñapirikoli – devido a suas extraordinárias habilidades de cura e profecia. Tais líderes eram frequentemente alvo de ataques dos evangélicos, que procuravam convencer seus seguidores de que suas profecias sobre a destruição iminente do mundo não se cumpririam, desqualificando assim seus poderes e conhecimentos.

Os missionários evangélicos defendiam que os Baniwa seriam salvos da catástrofe da exploração e do sofrimento, mas somente com a condição de que “deixassem para trás” o modo de vida de seus ancestrais, assim como, nos movimentos proféticos anteriores, os profetas procuravam convencer o povo a abandonar a prática da feitiçaria. Também, segundo Wright, nas histórias dos Baniwa, em vários momentos os costumes são abandonados com o objetivo de produzir uma mudança desejada. De outro lado, é possível argumentar que, apesar da ênfase do autor no impacto das missões e em uma quase erradicação do xamanismo e das instituições tradicionais entre os Baniwa, os casos de feitiçaria continuaram a acontecer – como demonstra o próprio autor (WRIGHT, 1992, p. 269) – e os conhecimentos míticos perduraram até a atualidade, mesmo com a pressão dos missionários e a conversão dos indígenas ao cristianismo. O que parece ocorrer, nesse caso, é mais um englobamento das missões a partir das lógicas indígenas do que a perda das tradições, como parece indicar Wright.

³⁰ Os pajés (*maliri*) e os donos de cantos (*malikai-iminali*) baniwa, segundo Wright (1996, p. 77-8), têm papéis e atributos distintos, mas complementares, que diferenciam as suas práticas, mas não de modo exclusivo, já que os pajés podem ser donos de cantos e vice-versa. As diferenças residiram nas maneiras de formação, nas formas de cura e na qualidade do conhecimento que cada um domina. Os pajés “chupam”, isto é, extraem por sucção objetos patogênicos dos seus pacientes, enquanto os donos de cantos “sopram” ou, como eles dizem, “rezam”, cantando ou recitando fórmulas com tabaco sobre ervas e plantas medicinais a serem consumidas pelos pacientes. Somente os pajés usam maracás e o pó sagrado *pariká* nas suas curas; enquanto que, para os donos de cantos, o tabaco e uma cuia d’água são os instrumentos principais. Grande parte do poder dos pajés fundamenta-se no seu conhecimento extenso e na compreensão da mitologia e cosmologia, bem como o conhecimento detalhado e sistemático das fontes múltiplas de doenças e suas curas. Os pajés com “pouco” ou “médio” conhecimento têm acesso às camadas mais baixas do cosmos e são procurados para realizar curas mais limitadas. Os pajés que completam sua aprendizagem alcançam os níveis mais altos do cosmos, onde se encontram o dono das doenças, Kowai, e o dono de *pariká* e tabaco, Dzoli. Estes pajés “de verdade” são capazes de curar todas as doenças mais graves e têm poderes para realizar uma variedade de atividades, tais como o controle do clima, a passagem das estações, a obtenção de recursos alimentares (fazendo amadurecer as frutas da floresta, abrindo as “casas das almas” dos animais de caça), e tarefas relacionadas ao bem estar humano (ação defensiva ou agressiva contra inimigos pessoais; proteção contra os maus augúrios). Pajés de verdade também agem como guias para as almas na sua passagem pelas casas dos mortos e comunicam-se com antepassados e espíritos dos mortos, além de poderem se transformar em vários animais poderosos, como o jaguar, e nas próprias divindades.

O avanço e a consolidação do movimento de conversão de Sophia, entretanto, foram detidos no alto Aiari pela força dos pajés daquela região e, em particular, do profeta *hohodene* Kudui, o “tio” do grupo de descendência da comunidade de Ucuqui e provavelmente parente do profeta Uétsu. Kudui teria defendido a crença e os rituais dos Baniwa contra os ataques dos “crentes”, interpretando, ao mesmo tempo, a cristandade em termos que faziam sentido para os Baniwa. Por essa razão, o alto Aiari teria sido capaz de se opor à mudança radical pretendida pelos evangélicos. Com a força da convicção dos *Hohodene* nos poderes de Kudui de conhecer e se comunicar com Ñapirikoli, os crentes teriam ficado desacreditados (WRIGHT, 1992, p. 256).

Em outras comunidades, no entanto, Sophia e seus discípulos introduziram graves desavenças entre os pajés, o que teria induzido vários deles a “abandonarem” suas práticas e converterem-se. Segundo Wright, nos anos 1970, as pessoas lembravam-se deste momento de “abandono” da pajelança, em que seus instrumentos eram jogados no rio. Para o autor, interessante também seria o fato de as pessoas falarem em “abandonar” o evangelismo, da mesma forma com que falavam em “abandonar” a pajelança, o que revela que as pessoas dispunham de um leque de situações religiosas possíveis de serem seguidas: a pajelança, ser crente, ser católico ou ser “meio-crente”, ou não ser comprometido (WRIGHT, 1992, p. 257).

Os depoimentos recolhidos por Boyer, já nos anos 2000, a respeito da conversão dos Baniwa ao evangelismo, no geral, revelam um fascínio para com os costumes do branco – que os índios diziam ser mais “bonitos” – assim como para com os novos conhecimentos que Sophia deixava entrever aos índios e que ela dizia lhes trazer. Os índios do Içana, impulsionados pela sua curiosidade em relação ao estrangeiro, não hesitavam em se deslocar para ver e ouvir a “branca” com o livro. A reputação de Sophia se construía assim, entre aqueles que a tinham visto e aqueles que não tardariam a vê-la. De fato, a presença de missionários protestantes abria uma brecha no monopólio religioso de que até então gozavam os católicos: os índios podiam agora “preferir aprender” com os missionários, que, ao contrário dos padres, os encorajavam a ler por si mesmos o texto bíblico, símbolo por excelência do conhecimento e do poder dos brancos³¹ (BOYER, 2009).

³¹ Sobre a importância dos livros no alto rio Negro, consultar o texto de Stephen Hugh Jones (2012), no qual o autor defende que as novas práticas das populações indígenas da região de produzir livros, mapas e calendários no novo contexto de pesquisas e etnoeducação reproduziriam formas de conhecimento que existiam muito antes da chegada dos estrangeiros ou do advento da educação missionária. Andrello (2009), por sua vez, aponta a produção e a circulação de publicações dos mitos por grupos indígenas do alto rio Negro como “uma ação transformativa, que visa expandir as dimensões de controle espaço-temporal de seus autores. [...] Um processo no qual a alteridade participa como um elemento organizador, o solo a partir do qual o eu se constitui, pois atravessando os círculos dos parentes próximos e distantes para, então, circular entre os brancos de rio abaixo, pretende persuadi-los a adotar uma perspectiva indígena a respeito deles mesmos: continuamos índios, apesar e

Frente à expansão e ao aparente sucesso da conversão indígena ao evangelismo, os salesianos e o SPI passaram a se preocupar com o movimento protestante. De fato, segundo Wright, o SPI atentava cada vez mais para a presença crescente dos missionários da Missão Novas Tribos no país, não devido a seu trabalho de evangelização e alfabetização na língua nativa, mas por causa da presença de norte-americanos em áreas de fronteira e da ameaça implícita à segurança nacional que isso poderia representar. No Içana, por exemplo, o delegado do SPI, Ataíde Cardoso, registrou formalmente várias queixas contra os métodos que Sophia usava para evangelizar, alegando que eles geravam conflitos e divisões internas nas aldeias (WRIGHT, 2005, p. 232).

Depois de sua fuga em 1953, Müller nunca mais voltou para evangelizar os Baniwa no Brasil e, a partir da década de 1970, os Baniwa enfrentaram uma nova onda de penetração branca, tanto a serviço da política de segurança nacional do Estado, quanto dos interesses de companhias mineradoras. Nos anos 1970, foi anunciada a construção da rodovia Perimetral Norte que atravessaria suas terras, seguida pela construção de pistas de pouso. A partir de 1986, com a implantação do Projeto Calha Norte, a área recebeu frequentes visitas de comissões do alto escalão do governo federal, que significaria uma dimensão qualitativamente diferente de interesse do Estado e de controle sobre o futuro dos Baniwa (WRIGHT, 1999, p. 20).

Nesse contexto, a política indigenista oficial de assimilação dos índios à sociedade nacional, junto do apoio inicial dos salesianos e, até hoje, dos militares, teria dificultado ainda mais a defesa, pelos Baniwa, de seu território e seus interesses. Para agravar a situação, desde o início da década de 1980 garimpeiros e companhias mineradoras, protegidas pela Polícia Federal, invadiram o território Baniwa, em situações que acarretaram violência e destruição ambiental. Diante dessas invasões, os Baniwa inicialmente reafirmaram sua postura histórica de autonomia em relação aos brancos. São exemplos disso os vários abaixo-assinados nos quais os capitães³² da maioria das comunidades reivindicavam o controle sobre seus recursos

através de suas técnicas e objetos. Mas o que se quer colocar em evidência não é uma indianidade genérica [...]. O que se pretende com os livros é precisamente o inverso. Apropriando-se da escrita e dos papéis, um dos mais fortes índices daquela mesma civilização, os autores dos livros fazem questão de, ao mesmo tempo, enunciar os nomes ancestrais de seus clãs e grupos exógamos, bem como toda a história por meio da qual foram obtidos” (ANDRELO, 2009, p. 15).

³² A instituição do cargo de “capitão” remonta, segundo Weigel (1998) ao período colonial. Os capitães das comunidades são eleitos pelos adultos com um mandato de quatro anos, atuando como um mediador entre a comunidade e os representantes das instituições como a prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, a FUNAI, o exército, etc. Nesse sentido, os capitães, na condição de líderes políticos, funcionariam como uma espécie de grande conselho do povo baniwa, reunindo-se, quando necessário, para tomar decisões que afetem todo o povo ou a área de uma fratria ou grupo de sibs. O capitão seria, assim, como que o chefe de um sib, ou, na expressão de Galvão (1979), um “tuxaua moderno” (cf. WEIGEL, 1998, p. 12).

minerais e se colocavam contra a presença de mineradores brancos em suas terras. No entanto, a pressão constante exercida pelas empresas teria gerado divisões internas entre algumas comunidades que ficaram a favor da entrada das empresas e as outras, que eram contra (WRIGHT, 1999, p. 20).

Ao mesmo tempo, o Projeto Calha Norte³³ teria ameaçado diminuir drasticamente o território não somente dos Baniwa, mas de todos os índios do alto rio Negro. Algumas ameaças incluíam, por exemplo, a divisão administrativa e o desmembramento do território Baniwa em “colônias indígenas” e “florestas nacionais”, que contribuiriam para a drástica redução de 62% das terras Baniwa, excluindo parte das comunidades atuais, além de áreas tradicionais de ocupação e sítios “sagrados” (WRIGHT, 2005, p. 272-3).

Além de a implantação do Projeto Calha Norte na área Baniwa ter sido realizada por meio de uma política de repressão e terror, a estratégia das companhias mineradoras para assegurar o controle sobre as minas de ouro nas áreas disputadas consistia em tentar dividir as lideranças Baniwa e atrapalhar a consolidação de suas comunidades na defesa de seus direitos. Como vimos acima, essa estratégia de dividir as lideranças teria sido usada pelos brancos desde o período colonial, por meio de alianças com determinados grupos com o objetivo de controlar outros, e também pelos missionários católicos e protestantes, ao aproveitarem a repartição das fratrias e sibs para dividirem, pela religião, as lideranças de diferentes regiões da área baniwa.

De acordo com um depoimento gravado, em 1985, entre os Baniwa do alto Içana pelo antropólogo Geraldo Andrello³⁴, na época trabalhando para o Instituto Sociambiental, os índios do Içana teriam sido os primeiros a descobrirem a existência de depósitos de ouro na Serra dos Porcos, a cerca de trinta quilômetros da comunidade de Matapí, no final de 1979. A análise da ação empreendida pelos Baniwa contra empresas mineradoras de ouro que invadiam sua área na década de 1980, feita por Wright (1989), permite caracterizá-la como o mais recente episódio de tipo guerreiro travado pelos Baniwa, envolvendo ataque físico ao maquinário de prospecção das empresas e medidas de retaliação do exército brasileiro que incidiram sobre as lideranças indígenas envolvidas no incidente. Assim, mesmo já não comportando assassinatos ou raptos, o contato interétnico, segundo Garnelo, permaneceria

³³ Sobre as diretrizes do Projeto Calha Norte e críticas a ele, cf. Oliveira Filho (1990). Sobre a atuação do projeto entre os Tukano de Pari Cachoeira e entre os povos do alto rio Negro, cf. Buchillet (1991) e Wright (2005).

³⁴ O depoimento do capitão da comunidade de Aracú Cachoeira, Augusto Rodrigues, encontra-se em Wright (2005, p. 277-282), transcrito de acordo com a tradução da língua baniwa por Bonifácio José Baniwa. O capitão de Aracú foi um personagem importante na guerra para o controle do garimpo nos anos 1980.

associado à guerra, ao perigo, à doença, à avareza, à poluição do corpo e da alma e até mesmo à feitiçaria (GARNELO, 2002, p. 209).

Neste período, a reação dos povos indígenas do rio Negro frente às resoluções do Projeto Calha Norte e aos interesses das empresas mineradoras se deu por meio de iniciativas de várias ordens. No Tiquié, lideranças indígenas agrupadas em torno da União Indígena das Comunidades do Rio Tiquié (UCIRT) aceitaram a proposta de demarcação em ilhas, em troca da obtenção de promessas governamentais para o financiamento de projetos de autossustentação. Na área Baniwa, as posições se dividiram entre um alheamento das discussões e a busca de acordo, pela mediação de chefias evangélicas de aldeia, com as autoridades militares e a empresa GoldAmazon na busca de alternativas econômicas para suprir o vácuo gerado pela falência do extrativismo (GARNELO, 2002, p. 24).

No entanto, o jogo de decretos, portarias e comissões teria deixado as lideranças sem as informações necessárias para a tomada de decisão. As informações localmente disponíveis eram insuficientes para a apreensão de ideias tão abstratas e desconhecidas quanto as de “florestas nacionais”, “segurança nacional”, “terra indígena”, etc. Além disso, a tomada de decisões de alcance supralocal, como a da demarcação de terras para todo o alto rio Negro, seria uma experiência nova para agentes políticos acostumados a entabular relações a nível local ou no âmbito do parentesco e das aldeias (GARNELO, 2002, p. 24).

Somada a isso, a possibilidade de incorporação da etnicidade como forma de luta por direitos era algo depreciado pelos membros mais escolarizados, educados no ambiente das missões. Estas pessoas, em tese as mais habilitadas a compreender as nuances envolvidas nesse tipo complexo de negociação, tendiam à maior aceitação das propostas desenvolvimentistas dos militares. Ademais, às gerações mais jovens – por não terem vivenciado a violência gerada pela convivência cotidiana com frentes econômicas em suas terras – parecia faltar elementos para compreender, de imediato, a magnitude da ameaça representada pela intervenção do Projeto Calha Norte. Ao invés disso, a possibilidade de geração de renda e da implementação de políticas sociais parecia mais atraente do que a preservação de um modo de vida, encarado naquele momento como um entrave à modernização desejada (GARNELO, 2002, p. 25).

A situação era agravada, na época, também pela ausência de um contradiscurso sistemático e eficiente de valorização da etnicidade ou de ideias democráticas em geral, pois o país vivia sob o regime de ditadura e os movimentos etnopolíticos mal davam os primeiros passos, não tendo ainda se legitimado, nos fóruns indigenistas, a ideia de que os índios poderiam falar por si e por seus interesses, sem serem representados por autoridades não

indígenas. Nesse sentido, a Constituição de 1988 teria surgido como um elemento que favoreceu a mobilização nascente, resultando no surgimento de dezenas de associações políticas no alto rio Negro e em outras regiões da Amazônia (GARNELO, 2002, p. 25-26).

Os *ialanawinai* na mitologia e nas teorias Baniwa

Segundo Wright (2002), um dos temas mais encontrados nas ideologias dos movimentos messiânicos e milenaristas na Amazônia indígena é a profecia de uma transformação dos índios em brancos³⁵. Uma variante dessa noção afirmaria que os estrangeiros, frequentemente homens brancos religiosos, são percebidos como “divindades”, “deuses de volta”, ou seriam assimilados aos mundos de seres primordiais³⁶. Para os Baniwa, a questão do homem branco também teria sido um elemento importante em sua longa história de movimentos proféticos, messiânicos e milenaristas. Em alguns casos, mesmo incorporando práticas e símbolos cristãos em seus rituais, os profetas pregaram a evitação do contato com os brancos. Em outros, os profetas advertiram uma iminente “vinda dos brancos” para a qual os povos deveriam se preparar. No processo de conversão ao evangelismo entre os Baniwa, na década de 1950, um elemento central era o de “tornar-se branco, meio-civilizado” (WRIGHT, 2002, p. 431).

Em algumas das primeiras fontes escritas sobre os Baniwa, consta, de acordo com Wright, que eles teriam se impressionado pela natureza totalmente estranha do homem branco. Quando Alfred Russel Wallace visitou os Baniwa do rio Cubate (um afluente do Içana) em 1853, os teria encontrado sedentos por informações a respeito do mundo dos brancos, como, por exemplo,

de onde vinha o ferro, como era feito o pano de algodão, se o papel crescia em meu país, se tínhamos muita mandioca e banana. Ficaram muito surpresos ao saber que todos lá eram brancos e não podiam imaginar como os brancos podiam trabalhar ou como podia existir um país sem floresta (WALLACE, 1853³⁷, p. 154 apud WRIGHT, 2002, p. 432).

³⁵ Como, por exemplo, os povos do médio Solimões no fim do século XVII (PORRO, 1987-1989); os povos carib-falantes da fronteira entre Brasil e Guiana Inglesa na primeira metade do século XIX (ANDRELLO, 1993; SCHADEN, 1976; ABREU, 1995); e os povos de língua arawak e tukano do Noroeste da Amazônia na segunda metade do século XIX (WRIGHT, 1992).

³⁶ Como o movimento messiânico entre os Jurimagua, no alto Solimões no século XVII, que atribuíram a um padre jesuíta poderes análogos à sua divindade Guaricaya (PORRO, 1987-1989, p. 384-5); os Ticuna do alto Solimões, para os quais o criador e salvador da humanidade, Yoi, pode assumir a forma de homem branco (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 278); e os Barasana do sudeste da Colômbia, para os quais seu herói cultural, Waribi, é o ancestral de todos os brancos (HUGH-JONES, S., 1988, p. 142-3).

³⁷ WALLACE, A. R. **A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro**. New York: Dover Publications, Inc., 1853.

Esse trecho dá uma ideia do imenso interesse dos Baniwa pelas habilidades dos brancos em produzir bens novos e úteis, sem a floresta que julgam indispensável. Seu espanto pelo fato de os brancos trabalharem seria indício, segundo Wright, de uma percepção histórica aguçada de que os brancos tinham, até então, mandado outros trabalharem (no caso, os índios), e uma ideia de que os brancos viviam em um mundo de abundância, sem trabalho (WRIGHT, 2002, p. 432) – curiosamente uma das imagens que o senso comum teria dos índios.

Wright, durante sua pesquisa de campo no fim da década de 1970, também teria sido alvo de diversas perguntas, observações e indagações sobre os *ialanawinai*, categoria utilizada pelos Baniwa para se referir aos brancos (no plural), que o autor sentiu desde o início não serem, para eles, como os outros humanos. Por meio do estudo de mitos e histórias orais que se referiam aos brancos, Wright diz ter chegado a uma compreensão mais profunda do significado dessa categoria, descobrindo que eles seriam geralmente assimilados ao mundo das divindades, das quais duas das mais poderosas seriam descritas como *ialanawinai*, com os atributos materiais dos brancos (WRIGHT, 2002, p. 432-3).

O termo para “branco”, *ialanawi*, segundo Wright, é utilizado por todos os povos arawak do noroeste amazônico³⁸. Outra palavra para branco teria sido notada por Koch-Grünberg (1911) entre a fratria dos *Walipere-dakenai* no rio Aiari e entre os Tariana (arawak do Uaupés): *hielani*, que pode significar uma direção, o Oeste. Na classificação baniwa dos seres, os humanos (*newiki*) opõem-se a várias classes de não humanos, incluindo os que chamamos de “animais”, os seres “sobrenaturais” (por falta de melhores termos), os Maku e os brancos. Maku, ou *maakunai*, por exemplo, seria um epíteto de uso genérico que cobre grupos indígenas não arawak com quem tiveram alguma relação histórica, não se referindo, necessariamente, aos caçadores-coletores da floresta das regiões interfluviais do Uaupés, mas a grupos cuja característica comum é não falarem a língua baniwa (a palavra *maaku* quer dizer, literalmente, “não fala”, em oposição à palavra *waaku*, “nossa fala”). A categoria dos seres sobrenaturais incluiria vários grupos de “espíritos”, dos espíritos-sucuri (*umawalinaí*) aos espíritos-ancestrais (*Kuwainai*), e todos representariam certo perigo para os humanos pelas doenças que podem causar ou pelos poderes que possuem (WRIGHT, 2002, p. 435).

³⁸ O termo *ialanawi* também seria utilizado, de acordo com Wright (2002), pelos Umuau de língua carib do alto Uaupés (KOCH-GRÜMBERG, 1911) e os Maquiritare do Padamo (HILL, 1993). Von Humboldt, escrevendo no final do século XVIII, teria sido talvez o primeiro a notar seu uso entre os povos de língua arawak do rio Atabapo na Venezuela, tendo traduzido o termo como “Filhos dos Músicos” (HUMBOLDT; BONPLAND, 1907, p. 331).

Fariam parte dos brancos (*ialanawinai*) os povos não indígenas com quem os Baniwa têm tido contato desde o século XVIII, dos primeiros colonizadores portugueses e espanhóis (*putchuwishi* e *kutheana*, respectivamente) até os vários brancos representantes de diversas nacionalidades e interesses que tiveram e têm contato com eles. Essa classe também incluiria os negros (*tapaninai*), e até antigos grupos indígenas que, historicamente, para eles, ter-se-iam “transformado” (*napadamawa*) em brancos, tais como os Baré (*Baalenai*) do rio Negro ou grupos baniwa que foram incorporados aos brancos no rio Negro (WRIGHT, 2002, p. 435).

Cronologicamente, segundo Wright, os militares portugueses (*tsuraranai*) teriam sido, provavelmente, os primeiros a ter um contato importante com os Baniwa, a começar pelas tropas de resgate³⁹ da primeira metade do século XVIII, seguidas pelas expedições militares de reconhecimento, destacamentos e fortes, os descimentos⁴⁰ para o rio Negro na segunda metade do século XVIII, além do contato contínuo com os militares de São Gabriel, Marabitanas e Cucuí desde meados do século XIX até o presente. A partir do final da década de 1990, os Baniwa teriam tido um contato muito intenso com as construções de pistas de pouso e as instalações do Projeto Calha Norte, que representariam uma penetração militar e colonização sem precedentes em território baniwa (WRIGHT, 2002, p. 435-6).

Um segundo grupo de brancos com os quais os Baniwa tiveram contato incluiria os vários representantes do governo do alto rio Negro que, até recentemente, de acordo com Wright, pouco teriam se diferenciado dos militares. Seus representantes seriam compostos pelos diretores de índios no final do século XVIII e em meados do século XX, por comissões oficiais que visitaram a área desde o século XVIII, por um posto do SPI no Içana no final da década de 1940 e início de 1950 e, mais recentemente, por postos da FUNAI. Somente nos últimos sessenta anos é que São Gabriel da Cachoeira teria se tornado centro de autoridade política na região, substituindo Barcelos e Manaus, sedes históricas de governo, mais distantes (WRIGHT, 2002, p. 436).

Um terceiro grupo de brancos incluiria todos os representantes de ordens religiosas, principalmente católicas, representadas pelos jesuítas e carmelitas no século XVIII, capuchinhos e franciscanos no século XIX, e salesianos, desde os anos 1950 até a atualidade; por sua vez, protestantes e evangélicos estariam entre os Baniwa desde o final dos anos 1940.

³⁹ “Tropas de resgate” foram expedições oficiais enviadas para trocar mercadorias por escravos com chefes indígenas aliados que, em geral, também atacavam aldeias para obter cativos (SWEET, 1974, p. 819). Sobre a história detalhada dos Baniwa, cf. Wright (1981) e artigos posteriores.

⁴⁰ “Descimentos” são remoções teoricamente voluntárias e não violentas de comunidades indígenas do “sertão” para as aldeias administradas por missionários. Na prática, seriam quase impossíveis de distinguir do transporte de gente pelo tráfico oficial de escravos (SWEET, 1974, p. 810).

De acordo com Wright, até a década de 1950, contudo, os missionários de todas essas ordens apenas teriam visitado os Baniwa esporadicamente para administrar sacramentos, não estabelecendo missões permanentes no Içana ou em seus afluentes. De outro lado, mais influência sobre a religião baniwa do que as missões católicas teria tido o catolicismo popular, com seus santeiros, curandeiros e sincretismos de crenças indígenas e caboclas desde o final do século XVIII (WRIGHT, 2002, p. 436).

Um quarto grupo abrangeria todos os representantes de interesses econômicos (extrativistas e comerciais), especialmente aqueles para quem os Baniwa trabalharam (os “patrões”). Segundo Wright, os comerciantes passaram a ter presença significativa na região do alto rio Negro a partir do início do século XIX, adquirindo maior importância durante o *boom* da borracha, entre meados do século XIX e início do século XX. Após o declínio da borracha, o trabalho dos Baniwa para os baleteiros teria diminuído, nunca cessando completamente, voltando a se intensificar durante a Segunda Guerra Mundial até a década de 1960, quando trabalharam na Colômbia e Venezuela (WRIGHT, 2002, p. 436).

Na década de 1970, Wright diz que a maior parte dos Baniwa fabricava artesanato (principalmente cestos) para vender a comerciantes colombianos. Na década de 1980, muitos teriam trabalhado no garimpo, vendendo o que extraíam para comerciantes de São Gabriel da Cachoeira ou para a companhia GoldAmazon. Desses grupos de brancos, o “patrão” seria o mais importante em termos de seu significado para a vida atual dos Baniwa, em experiências que teriam variado da extrema exploração e escravização, até certo enriquecimento dos índios pelas mercadorias obtidas. O termo “patrão”, assim como o termo *ialanawi*, também seria utilizado de forma genérica, não se limitando a grupos de interesse econômico. Missionários, militares e o governo, em alguma medida, portanto, seriam todos “patrões”, ao utilizarem a mão de obra baniwa em troca de bens ou serviços – o termo designa, portanto, um branco para quem os Baniwa trabalham (WRIGHT, 2002, p. 436).

Segundo Hill e Wright (1988, p. 78-9), as narrativas dos Wakuénai⁴¹ sobre o passado seriam organizadas em vários ciclos que descreveriam fases na criação do cosmos. O passado

⁴¹ O termo Wakuénai, traduzido como “pessoas da nossa língua” incluiria, nesse caso, os povos que habitam as bacias dos rios Içana e Guainía. Wakuénai é utilizado, nesse texto, por Wright e Hill, no lugar de Baniwa, que é uma palavra tirada da língua geral para designar todos os falantes de Arawak ao longo do rio Içana e seus tributários no Brasil, e também no lugar de Coripaco, nome usado na Colômbia e na Venezuela para referir-se aos grupos wakuénai. Para os autores, os termos Baniwa e Coripaco seriam imprecisos, em primeiro lugar, porque Baniwa seria o nome de um grupo distinto, também falante de Arawak, que vive na Venezuela e que raramente se casa com os Wakuénai, povos cujas línguas não seriam mutuamente compreensíveis. Em segundo lugar, porque Coripaco denotaria um dialeto associado à fratria *Adzaneni* do rio Guainía, não sendo um termo preciso para os Wakuénai como um todo. O uso distinto desses termos refletiria, para Wright e Hill, as posições geográficas das terras Wakuénai, que possuem uma parte no Brasil e outras na Venezuela e Colômbia.

mítico não seria, assim, atemporal e imutável, mas composto por um conjunto dinâmico e heterogêneo de tempos mais antigos e mais recentes. As narrativas wakuénai incluiriam também uma dimensão histórica por integrarem imagens dos brancos e dos objetos trazidos por eles no âmbito dos tempos míticos. Por outro lado, haveria uma forte qualidade mítica nas narrativas acerca de pessoas e eventos específicos do passado histórico. Portanto, história e mito misturar-se-iam nas narrativas, eventos históricos seriam integrados em quadros de tempo mítico, e eventos míticos seriam tecidos no interior do passado histórico.

Os Wakuénai, segundo os autores, não entenderiam os eventos históricos do contato como reações passivas a eventos iniciados pelos brancos e nem se veriam como receptores da cultura dos brancos. Ao invés disso, os brancos seriam classificados por meio dos princípios taxonômicos da linguagem ritual e entendidos em relação a princípios míticos dinâmicos. Os autores também notam que os Wakuénai interpretariam os brancos como uma “pilha amontoada de almas” cuja história seria menos dinâmica (embora não totalmente estática) do que a dos Wakuénai e outros povos indígenas da região do noroeste amazônico, pelo motivo de que estes últimos possuiriam – diferentemente dos brancos – poderosos nomes de sibs, ou “almas”. Por meio do complexo de narrativas e da linguagem ritual, os Wakuénai entenderiam a si mesmos como os principais atores e guardiões da história regional, que subsume a origem dos brancos e a de seus objetos e costumes (HILL; WRIGHT, 1988, p. 89-90).

A versão seguinte do mito de emergência dos ancestrais dos sibs foi recolhida por Hill junto a um dono de cantos da fratria *Dzawinai* no baixo rio Guainía, Venezuela. O grosso da narrativa consiste na listagem dos nomes dos sibs Wakuénai e seus espíritos do tabaco masculinos e femininos correspondentes. Excluindo a lista dos nomes, a narrativa transcrita abaixo é reduzida à seguinte sequência de ações:

- 1- Os homens brancos foram os primeiros a emergir do buraco abaixo das corredeiras em Hipana, e Iñápirrikuli deu a eles um único nome (*yárinárinái*) e espírito do tabaco (*hérri hálepiwánai iénipé*). “Mais tarde nós procuraremos pelos nomes dessas pessoas”, explicou o criador-trickster.
- 2- Iñápirrikuli procurou pelos nomes de todos os sibs Wakuénai e deu a cada um deles um par de espíritos do tabaco.
- 3- Depois de dar nomes e espíritos a todos os sibs Wakuénai dos rios Içana e Guainía, Iñápirrikuli continuou a procurar os nomes dos grupos tukano e arawak do Vaupés (Tariano, Uanano, e Cubeo). Apesar desses grupos terem feito parte de uma mesma busca de nomes de sib por Iñápirrikuli, eles se distinguiram dos sibs Wakuénai pela frase “depois do homem branco” (*hnetédali yáranárinái*).
- 4- Iñápirrikuli ficou sem nomes, já que “havia pessoas demais” (*néni ñetím yúhakáwa*). “Vamos amontoar essas pessoas e dar a elas o nome-espírito *liwakétanhim dzáwi-ñápirrikuli*” (a multidão ou pilha de Iñápirrikuli). Iñápirrikuli deu aos homens brancos o nome *yárinárinái*, e

nomeou os lugares onde eles morariam na Colômbia, Venezuela e Brasil (HILL; WRIGHT, 1988, p. 90).

Nessa narrativa, é possível entrever que a chegada do homem branco não seria expressa em termos de uma experiência passiva que teria “acontecido” aos Wakuénai, mas como parte de um mesmo processo ativo por meio do qual Ñapirikoli, o criador, teria trazido à existência os espíritos ancestrais dos Wakuénai. Assim, nessa versão, o criador teria tirado os ancestrais dos brancos de buracos em Hipana antes de tirar os ancestrais dos Wakuénai e de outros grupos indígenas. No entanto, ele não teria dado ao homem branco nomes poderosos, anunciando seu intuito de procurar posteriormente pelos nomes dos sibs dos brancos, depois de procurar pelos nomes dos Wakuénai e seus vizinhos (HILL; WRIGHT, 1988, p. 91).

No episódio final da narrativa, quando se esgotam os nomes de Ñapirikoli, as reais intenções do criador são reveladas: mais a de amontoar os brancos como *liwakétanhim* do que procurar pelos nomes de seus sibs (*nanáikika*). O criador, apesar disso, nomeia os lugares onde os brancos passariam a viver. Esse desfecho tornaria explícito o contraste entre os princípios de nomeação mais altos e mais baixos e o contraste análogo entre os povos indígenas (*hwá nawíki*) e os brancos (*yátinárinái*). De acordo com os autores, esse contraste, do ponto de vista indígena, não seria uma simples oposição binária do tipo índios: brancos :: dinâmico: estático, mas um contínuo do mais ao menos dinâmico (HILL; WRIGHT, 1988, p. 91).

É o que argumenta Viveiros de Castro (2000a, p. 16) ao perceber que um grande tema que atravessa muitas narrativas indígenas a respeito da origem dos brancos é a convicção fundamental de que

os índios são anteriores aos brancos, na ordem do parentesco e na ordem do território. Os brancos não chegaram aqui, eles saíram daqui; não descobriram os índios, mas encobriram a si mesmos, até voltarem para o que pensaram ser um encontro com o desconhecido, mas que não foi senão um reencontro com o olvidado. Somos, recordam-nos os Desana, seus irmãos mais moços. Abandonamos nossos maiores no princípio dos tempos, e muito mais tarde (apenas quinhentos anos atrás), acreditamos tê-los descoberto. Os que vieram a ser chamados índios são aquele fragmento da humanidade originária que decidiu, para o melhor ou para o pior, não seguir conosco. O retorno dos brancos era esperado – estava previsto [...]. O que dizem, então, estas narrativas, é que a relação com os brancos sempre existiu. Não houve nem há “contato” que não fosse ou seja uma atualização – por mais que desastrosa – de uma virtualidade traçada no discurso das origens.

Hill e Wright também enfatizam a importância dos movimentos espaciais e da nomeação dos lugares para os Wakuénai como formas de reflexão sobre o passado, com a nomeação dos lugares por Ñampirikoli constituindo uma metáfora da criação ativa de um tempo-espço histórico, mais do que um arranjo atemporal do espaço dentro de uma ordem mítica. Nesse sentido, a divisão das terras ancestrais dos Wakuénai entre Brasil, Colômbia e Venezuela teria sido um processo histórico de grande importância para eles, já que as movimentações no espaço, acima e abaixo no sistema de rios e afluentes da região, teria sido uma estratégia chave para lidar com as doenças dos brancos, com a opressão econômica, com a força militar e com a atividade missionária. Dessa forma, os Wakuénai entenderiam sua história como uma relação equilibrada entre os rios e florestas que habitam na atualidade, assim como as transformações dinâmicas de um mundo, restrito na época do surgimento mítico em Hipana, mas que teria sido ampliado durante o tempo de Kowai e Amaro. Diferente dos brancos, que teriam se esforçado, desde o tempo de sua chegada no século XVIII, em dividir a região do alto rio Negro em esferas administrativas de controle distintas (HILL; WRIGHT, 1988, p. 91-2).

Assim, segundo os autores, enquanto historiadores e cientistas sociais ter-se-iam perguntado os motivos pelos quais essas sociedades de pequena escala e não letradas teriam sido tão relutantes em mudar suas crenças e práticas tradicionais face aos eventos históricos que os contradiziam, a interpretação histórica dos Wakuénai seria a questão de por que os brancos teriam falhado, depois de tantos anos, em tornar-se seres culturais e históricos completos. Isso porque, como dito acima, os Wakuénai contrastariam a si mesmos em relação aos brancos por definirem-se como seres humanos em relação a outras espécies da região do alto rio Negro (que um ocidental chamaria de espécies “naturais”), ao passo que os brancos seriam semi-humanos, cujas almas tomariam a forma de livros e papeis, e para os quais faltariam almas coletivas com formas animais (*líwarúna*) e nomes poderosos de sibs (*nanáikika*) (HILL; WRIGHT, 1988, p. 92).

Por essas razões, os brancos seriam incapazes de participar da história Wakuénai em um sentido ativo, apesar de estarem, mesmo assim, suscetíveis à feitiçaria indígena. De acordo com os autores, os feiticeiros indígenas poderiam vingar seus parentes prejudicados por homens brancos entrando nas casas dos últimos, à noite, e rasgando ao meio o livro ou os papeis que representam a identidade do homem branco durante o sono. Nesse sentido, as almas dos missionários apareceriam como uma bíblia, as dos comerciantes como um livro-caixa, as dos antropólogos como cadernos de campo, e assim por diante (HILL; WRIGHT, 1988, p. 92).

Dessa forma, pode-se concluir que, do ponto de vista indígena a respeito dos brancos, por estes terem se afastado do que constituiria o “propriamente humano”, acabaram por assumir uma ambiguidade: ao mesmo tempo em que possuiriam técnicas e objetos superiores, seriam inferiores por carecerem da ética indígena ou de nomes e almas poderosas. Assim,

A ação, ainda quando na forma do deixar acontecer, é sempre indígena, porque a significação o é. Em outras palavras, os brancos só constituíram os índios como não brancos porque foram, antes, constituídos como não índios por eles. “Nós já sabíamos” [dizem os índios]. Ao encarnarem, pelo avesso, as condições que definem a condição humana – ao serem aquilo que os índios poderiam ter sido, e que, porque não o foram, tornaram-se propriamente humanos, isto é, nem espíritos, nem animais, nem brancos –, os brancos oscilam entre uma positividade e uma negatividade igualmente absolutas. Sua gigantesca superioridade cultural (técnica, ou objetiva) se dobra de uma infinita inferioridade social (ética, ou subjetiva): são quase imortais, mas são bestiais; são engenhosos, mas estúpidos; escrevem, mas esquecem; produzem objetos maravilhosos, mas destroem o mundo e a vida... Superculturais e infra-sociais, portanto. [...] O que várias das narrativas [...] sugerem, é que somos aqueles seres que não sabem o que é uma relação social humana: somos os maus aliados por excelência. Gente que não troca gente em casamento, mas que mata, rouba e escraviza gente (VIVEIROS DE CASTRO, 2000b, p. 50-53).

Outra explicação mitológica para o surgimento dos brancos é fornecida para Wright (1999) por José Marcelino Cornélio e Manuel da Silva, da comunidade de Uapui. Nesse relato, Ñapirikoli teria ido para o Uaupés procurar a anaconda *Umawali* (identificada com *Unidáferi*, a serpente aquática), que queria matá-lo. Em poucas palavras, a história conta como o irmão de Ñapirikoli foi devorado pela serpente e levado rio abaixo, até o fim do mundo. Quase teria morrido dentro de sua barriga, mas conseguiu matá-la e voltar rio acima, numa longa viagem até a casa de seu irmão.

Os narradores contam que:

Depois que Kuwaikaniri voltou, Nhãpirikuli foi até onde estava o corpo podre de Umawali, de Unidáferi. Foram ver. O corpo dele já estava apodrecendo, cheio de tapurus, um branco e outro preto. Nhãpirikuli os tirou e os trouxe de volta. Chegaram de novo em Warúkwa. Depois baixou para Hipana e Nhãpirikuli, junto com Dzulíferi, foi procurar gente na cachoeira de Hipana, em *hliepulekwa*, o lugar do umbigo do céu. Os tapurus, ele guardou dentro de uma bolsinha. Depois Nhãpirikuli tirou gente da cachoeira. Com tabaco, ele soprou em nós, *Heeri danheui dthema* [referindo-se aos *Hohodene* e seus parentes]. Nhãpirikuli tirou todos os povos na mesma hora. Todos saíram juntos de Hipana. Levantou os Hohodene, e os outros, todos juntos, e os brancos também. Assim apareceu gente. Enquanto isso, estavam guardados os bichinhos. Depois, os tapurus também transformaram-se em gente: o tapuru branco em um homem branco, *Yalanawi*, e o tapuru preto em nosso avô. Então, Nhãpirikuli foi lavar gente ainda, na lagoa de Hipana. Depois, esse Branco vai ficar com toda e qualquer coisa. Nhãpirikuli fez uma zarabatana, flecha e espingarda e perguntou para o Branco e para nosso avô: “Agora quem vai ficar com essa

espingarda”? Deu para nós, gente, primeiro, nosso avô, essa espingarda e falou: “Agora atire”. Toooww! Não pegou. Depois deu para o Branco: “Agora você”. Toooww! Pegou. “Agora você vai ficar com essa espingarda”, Nhãpirikuli disse. Por isso, os brancos têm todas as coisas. Se nosso avô tivesse atirado certo, todas as coisas ficariam para nós, para nossos avós (José Marcelino Cornélio e Manuel da Silva apud WRIGHT, 1999, p. 91-92).

Segundo Wright, depois desse episódio, Nhãpirikoli teria deixado com o branco a espingarda e todo o “conhecimento de como fazer a mercadoria”, e o índio teria ficado com a zarabatana e o conhecimento de como produzir os objetos indígenas. Nhãpirikoli, no entanto, também teria dito que não queria que o branco ficasse nas terras dos índios e, por isso, ele os colocou num barco e os mandou embora, para o leste. Nos anos 1970, no entanto, o profeta Kudui teria avisado aos seus parentes que eles tinham que se cuidar, porque estava chegando o tempo em que o branco ia voltar às terras dos índios. Menos de uma década depois, garimpeiros, mineradores e militares começaram a invadir, de uma forma sem precedentes, a terra dos Baniwa (WRIGHT, 1999, p. 272).

Na mitologia baniwa, o branco estaria associado a figuras importantes e poderosas: Kowai, o filho do criador Nhãpirikoli; Amaro, a primeira mulher e “mãe dos brancos”; e *Uliamali*, uma sucuri adúltera e uma das formas principais da sucuri ancestral, *Umawali*. Essas figuras estariam relacionadas a temas de criação e destruição na cosmologia baniwa, centrais na reflexão sobre os temas da mortalidade e imortalidade, doença e cura, e nas cerimônias mais importantes da vida ritual (WRIGHT, 2002, p. 445). Ao analisar a estrutura das recitações e cânticos *kalidzamai*, por sua vez, Wright (1993) demonstra que eles conteriam uma taxonomia dos seres que povoam o universo Baniwa, contemplando os seres-espíritos de animais aquáticos e terrestres, os ancestrais frâtricos e os espíritos dos mortos que, juntamente com os brancos e outros povos indígenas, constituiriam a alteridade Baniwa, configurada como um espaço heterogêneo que se desdobra em planos diferenciados (GARNELO, 2002, p. 73).

Segundo Garneiro (2002, p. 73), as explicações dos membros do sib *Walipere-dakenai* (com o qual a autora trabalhou), nesse sentido, conceberiam o mundo como um conjunto de círculos concêntricos, que comportam uma divisão primordial entre o “nós” (os agnatos) e os “outros” (todos os não consanguíneos). Esta última categoria, por sua vez, estaria subdividida em um plano mais próximo do “nós”, ocupado pelos membros de outras fratrias baniwa, afins reais com quem as trocas rituais e matrimoniais costumam ser concretizadas. A eles seguir-se-ia o círculo onde se dispõem outros povos indígenas rionegrinos e, finalmente, o plano mais externo, onde se situariam os seres não humanos (animais, plantas, pedras, etc.), em uma

categoria que comportaria, segundo os informantes de Garneiro, também os brancos, identificados muitas vezes com seres-espíritos canibais como a anaconda *Umawali*. Segundo a autora, quanto maior a distância do centro, menores seriam as expectativas de reciprocidade positiva⁴², que só se realizariam plenamente no plano da consanguinidade. A alteridade, de outro lado, seria o lugar da reciprocidade negativa, na qual imperariam o perigo, a violência e a vingança.

Assim, a irrupção da figura poderosa do branco na condução de um violento processo colonizatório teria levado ao seu enquadramento como um caso particular de alteridade, expresso pelos Baniwa por sua inserção no panteão dos seres mais agressivos e perigosos. A necessidade de controlar sua periculosidade geraria a necessidade da produção de mediadores indígenas, como os capitães, lideranças de organização indígena, agentes indígenas de saúde, professores, etc., que, através de alianças ou oposições políticas, religiosas, econômicas e de compadrio, traduziriam seus poderes e saberes obtidos no universo dos brancos para o sistema indígena de conhecimento do mundo, em uma espécie de “domesticação” desses conhecimentos (GARNEIRO, 2002, p. 205).

Os brancos aparecem tanto nos mitos quanto na história dos Baniwa, já que, nos últimos quase três séculos, eles estariam em contato com diversas categorias de brancos, estabelecendo com eles relações de diversas naturezas, formas e qualidades. De um lado, a história registrada nas fontes escritas demonstraria o papel crucial de grupos de interesse econômico e militares como os tipos de brancos que mais drasticamente afetaram os Baniwa, ao passo que a história oral, de outro lado, focalizaria a guerra como a forma mais marcante de contato com os brancos (WRIGHT, 2002, p. 433).

Para compreender como os Baniwa perceberam as relações com os brancos e suas estratégias para lidar com elas, Wright recorre às histórias orais do contato, recolhidas por ele junto aos *Hohodene* do rio Aiari, que descreveriam os contatos de sua fratria com os brancos basicamente por meio da vida e dos feitos de seu antepassado, o chefe Keroaminali. Esse chefe teria vivido “quase no tempo” de seus próprios avós e, portanto, em um tempo não mítico passível de ser conjugado com os eventos de diversos períodos do contato. A história conta que o chefe *hohodene*, aliado aos *Molé-dakenai*, seu sib irmão mais velho, teria empreendido uma guerra no Uaupés e, em represália, os brancos teriam enviado uma “força armada”, que levou os *Hohodene* como prisioneiros e os forçou a descer para Barcelos, no baixo rio Negro (WRIGHT, 2002, p. 441-2).

⁴² Sobre as noções de reciprocidade positiva (equilibrada e generalizada) e negativa, ver Sahlins (1972).

A história completa, analisada por Wright, indica a natureza e os padrões das guerras (*uwi*) para os Baniwa, cujos objetivos principais seriam a vingança da morte de um parente pela morte de um inimigo, de acordo com uma lógica de troca ou “retorno” (*koada*), ou a substituição dos mortos por meio da captura de crianças e/ou mulheres. Além disso, mostra que as alianças por meio de casamentos entre as fratrias também seriam formas de troca recíproca, ou *koada*, mas que excluiriam as relações de guerra, pois esta não existiria entre fratrias exogâmicas que trocam mulheres entre si (WRIGHT, 2002, p. 443-4).

O episódio também definiria a relação entre os membros de uma mesma fratria e o inimigo externo – o branco ou caboclo, que teriam tentado convencer os *Hohodene* de que sua vida seria “triste” e, por isso, deveriam mudar para o rio Negro. No fim, contam, diante da escolha de seguir o branco ou permanecer em suas aldeias, os irmãos teriam decidido manter sua autonomia, porque suas roças, casas e prosperidade seriam superiores à convivência com os brancos. Nas palavras de um dos narradores das histórias:

Os filhos dos Kadapolithana [sib do médio Içana] também se tornaram soldados em Barcelos. [Diz o narrador:] “Hoje soldados vivem lá. ‘Ah, transformaram-se’, disseram, ‘em soldados’. Porque todos nós, Hohodene, descemos. Então eles se transformaram em brancos abaixo, todos eles hoje. Só um de nós ficou, Keroaminali. Somos descendentes dele. Nossos parentes todos se transformaram lá embaixo. Foi assim” (WRIGHT, 2002, p. 442).

Os Baniwa, segundo Wright, referir-se-iam ao tempo do mito como *oopidali*, tempo antigo, por oposição aos acontecimentos das histórias orais que dizem ter ocorrido “quase ontem”, no tempo de seus avós. Existiria, contudo, uma conexão entre o passado *oopidali* e o presente, por meio de rituais (curas xamânicas, danças coletivas e rituais de iniciação), por exemplo, que anulariam as distinções temporais e colocariam os vivos em contato com o tempo primordial. Além dos rituais, na vida cotidiana também haveria várias ocasiões (sonhos, profecias, presságios) em que o mundo mítico se revelaria no presente (WRIGHT, 2002, p. 446).

A temporalidade desse mundo mítico seria inseparável de sua localização espacial no cosmos, concebido como uma série de níveis interligados, desde o “outro céu” (*apakwaenu*) – o mais elevado, morada do criador Ñapirikoli –, até o “lugar de nossos ossos” (*wapinakwa*), localizado abaixo do mundo dos humanos (*hekwapi*), onde se encontram os seres “que nunca nasceram”. O mundo atual da humanidade seria concebido como o “mundo do meio” (*hekwapi pamudzua*), entre o passado primordial e “os que nunca foram”. A passagem do presente ao passado, efetuada pelos pajés em suas curas e também pelas almas dos mortos recentes, seria concebida como uma dissociação radical entre a temporalidade humana –

representada pelo corpo e pela fratria – e a essência eterna da alma. Dessa forma, os mortos deveriam passar pela “porta do céu” (*eenu ienuma*) para se despirem de sua identificação frátrica (*newikikan*, “fratria”) e emergirem como almas (*ikaale*), totalmente alvas (*haliapi*), que então passariam a viver eternamente nas casas dos mortos no outro céu (WRIGHT, 2002, p. 446).

A brancura das almas dos mortos é explicitamente comparada à cor do homem branco – como quando, por exemplo, um pajé explicou a Wright que os mortos são “lavados” no buraco de breu fumegante que leva à porta do céu para ficarem como os brancos. As casas dos mortos, por sua vez, estariam cheias de almas amontoadas “como arroz branco”. Também existiria um cântico declamado após a morte de alguém para abrir caminho ao morto, que deve virar o rosto de modo a não mais olhar para os vivos. O cantador, dessa forma, colocaria o morto sentado dentro de sua casa, cercado-a com árvores e espinhos e lhe daria um papel (*papera*) para ler e escrever (*ikapa*, “ler, olhar”; *idana*, “escrever, fazer sombras”). Desse modo, o morto estaria sempre ocupado e não se lembraria dos vivos. Para Wright, os atos de ler e escrever em papel, típicos dos brancos, seriam consistentes com a total alteridade dos mortos, já que a essência dos vivos, para os Baniwa, seria a comunicação pela fala (WRIGHT, 2002, p. 446-7).

Uma figura central para a comparação da brancura e do “branco” com a alteridade seria, de acordo com Wright, a de Kowai, filho de Ñapirikoli e “senhor das doenças” (*Idzamikaite iminali*). O lugar de Kowai, nos planos cósmicos, estaria situado imediatamente acima da “porta do céu”, portanto intimamente relacionado ao mundo dos mortos. Kowai, como demonstra seu mito, estaria relacionado tanto ao processo de cura quanto à iniciação dos jovens. Os pajés também diriam que Kowai seria tanto deste mundo como do outro, representando a conexão e transição entre o passado ancestral e o presente. Pertencendo aos dois mundos, ele representaria a alteridade em relação à humanidade, sendo representado no mito como um homem branco e associado à brancura das almas dos mortos (WRIGHT, 2002, p. 447).

Os atributos físicos e materiais de Kowai também o identificariam com o branco, pois os pajés dizem que seu corpo seria coberto de “cabelo”, como o dos brancos, e associado a doenças, especialmente suas formas virulentas diagnosticadas como veneno (*manhéne*). Kowai, além disso, seria representado no mito vestido de sapatos, o que, de acordo com a análise de Wright, simbolizaria seu caráter de ser intermediário vagueando entre dois mundos, semelhante ao branco histórico. Para o autor, “é como se os atributos específicos dos *ialanawinai* (cor, cabelo, natureza errante, papel, entre outros) estivessem indissociavelmente

ligados ao mundo dos mortos e à figura que mais encarna esses atributos, Kowai” (WRIGHT, 2002, p. 447).

O nascimento de Kowai, segundo a interpretação de Wright (2002, p. 451) é um acontecimento fundamental de proporções cósmicas, por marcar um momento de transição das condições essencialmente não reprodutivas dos tempos primordiais – simbolizado pelo fato de Amaro, a primeira mulher, não ter vagina – para o novo mundo no qual a humanidade se perpetua pelo nascimento, a partir da abertura feita por Ñapirikoli em Amaro. Segundo Wright, quando as mulheres teriam dificuldades no parto, os cantadores tentariam “soltar os nós” feitos pelos Trovões, que “prenderiam” a criança dentro do útero materno, como se os animais/Trovões continuassem a tentar impedir a reprodução (de seu ponto de vista) de outros (humanos).

A respeito da natureza de Kowai, de acordo com as narrativas reunidas por Wright, nada semelhante existiria neste mundo – seu corpo seria diferente, repleto de furos que emitem sons. Estes sons seriam diferentes, como a música dos animais primordiais, mas, para além dos animais, já que seriam melodiosas e harmoniosas. Ademais, seu crescimento e suas ações seriam extraordinários: ele suga a teta da preguiça até secá-la e, pouco depois, torna-se um “homenzinho” e é mandado para o céu por Ñapirikoli. Suas relações com a doença e com os espíritos causadores de doenças torná-lo-iam extremamente perigoso. Em resumo, o ser de Kowai seria uma síntese extremamente poderosa e paradoxal de forças criativas e destrutivas, incompatível com o ordenamento da vida neste mundo. Assim, “sua maleabilidade – ser todas as coisas ao mesmo tempo e, principalmente, ser outro, embora de dentro – é essencial para se compreender como Kowai pode tornar-se vários outros seres, inclusive o homem branco” (WRIGHT, 2002, p. 451).

Os narradores das histórias de Kowai acrescentam vários detalhes à sua aparência, como sapatos, relógio, chapéu e barba, criando uma imagem que, de acordo com Wright, transpõe no plano horizontal – deste mundo – sua alteridade no outro mundo, vertical. O branco, nesse sentido, seria a imagem de alteridade que caracterizaria Kowai, por este representar, do ponto de vista indígena, uma figura poderosamente criativa, embora potencialmente destrutiva. Seus apetrechos (como os sapatos, etc.) condiriam com sua imagem de “intermediário errante”, que viaja de uma terra distante para encontrar pessoas, pois eles se assemelhariam bastante aos apetrechos dos brancos e dos pajés – outros intermediários errantes. O perigo representado pelo homem branco, por sua vez, estaria implícito na memória histórica, na qual ele estaria representado como alguém que tira as crianças e as transforma em outros brancos (WRIGHT, 2002, p. 452, 454).

De acordo com Wright, no mito⁴³, Kowai teria sido evocado por meninos que brincavam com instrumentos para chamar espíritos. Kowai então anuncia que os instrumentos dos meninos seriam “bobagens” e que ele seria o verdadeiro Kowai, conhecido por suas músicas e as restrições que as acompanham. A partir do momento em que os meninos aceitam as condições e restrições impostas por Kowai, são tirados da vida social e tornam-se forasteiros (não comem, cheiram frutas; não contam nada a Ñapirikoli, chefe de sua aldeia), reorientando seus movimentos espaciais para fora da aldeia e sua temporalidade para um jejum de três estiagens. Após essas restrições, todo o poder de Kowai seria revelado dentro da casa de ritual. A noção central de “poder”, ou *kanupa*, referir-se-ia, segundo Wright, a um poder perigoso de abrir e transformar e seu complemento seria a proibição, a restrição, o estar fechado (*itakawa*). Assim, no momento da primeira menstruação, as moças também seriam *kanupa*, embora a menstruação (*kewiken*) não seja, em si, perigosa (WRIGHT, 2002, p. 452-3).

Ao desrespeitarem as restrições, os três meninos retornam para dentro do mundo estéril e não reprodutivo dos primórdios (a caverna/boca/estômago de Kowai/*Inyaime*), no qual o crescimento seria um processo impossível. O único menino que não teria comido o alimento cozido proibido por Kowai e que teria ficado de fora é salvo e escapa da morte devido a seu exercício de autocontrole, autonomia e sabedoria – os pré-requisitos essenciais para passar à condição de adulto, segundo os Baniwa. Ao mesmo tempo, *Inyaime*, o espírito de inimigos mortos (um “outro” Kowai), estaria associado ao “outro” mundo, levando embora as almas daqueles que não respeitaram a sabedoria e o autocontrole exigidos, o que poderia indicar que esses espíritos seriam um equivalente estrutural do branco (WRIGHT, 2002, p. 454).

Assim como no mito, as evidências históricas reforçariam essa interpretação de Wright, já que, na história oral contada pelos *Hohodene*, os brancos os teriam levado para o rio Negro, onde as crianças se transformaram em soldados brancos. Apenas um *hohodene*, Keroaminali, teria tido autocontrole e sabedoria para escapar e voltar às terras ancestrais no Içana. Assim como o único iniciando que teria ficado de fora da boca de Kowai, Keroaminali teria assumido o controle da situação, sendo tal decisão a condição necessária para a reconstituição dos *Hohodene* (WRIGHT, 2002, p. 454).

Na parte seguinte do mito, Kowai é invocado a descer do céu, após um longo período de sofrimento dos iniciandos e um impasse em suas relações com Ñapirikoli. Nesse momento,

⁴³ Um resumo da versão *hohodene* do mito de Kowai, encontra-se em Wright (2002, p. 448-450).

Kowai conduz os cânticos rituais (*kalidzamai*), ensinando a Ñapirikoli e seus dois irmãos as palavras sagradas que tornariam a pimenta e a comida dos iniciandos própria para o consumo. Kowai, ao mesmo tempo, ensina os cânticos e danças de iniciação, nos quais se refere a si mesmo como “nosso dono” (*Waminali*). Esse processo de transmissão e incorporação do saber de Kowai aos homens no ritual deveria ser reproduzido por todas as gerações futuras, para a completa transformação das crianças em adultos (WRIGHT, 2002, p. 455).

Assim que esse processo criativo se completa, Kowai afirma o lado indestrutível de seu poder, pois seu corpo é “todas as coisas” que matam – espingardas (*mukawa*), bordunas (*haiko*), facões (*matseta*), flechas envenenadas (*mawakuli*) – e que só o fogo seria capaz de destruir. Só o fogo, porque nos mitos baniwa, segundo Wright (2002, p. 455), os fogos terrestres marcariam momentos críticos de transformação em que a matéria destruída se tornaria espírito eterno. Assim, o fogo de Kowai é descrito como um “enorme incêndio” que queimou o mundo. Das suas cinzas, teriam surgido as plantas que são a base para a confecção das flautas e trompetes tocados nos ritos de iniciação e cerimônias rituais. Mas Kowai também teria deixado *manhéne*, veneno, sob a forma de plantas venenosas e aranhas, e também doenças que matam as pessoas, pois o que mais ameaça a continuidade da existência, para os Baniwa, seriam a feitiçaria e as doenças fatais – o lado negativo do ser de Kowai.

Essa poderosa imagem do fogo também estaria presente na consciência histórica dos Baniwa, já que no movimento milenarista de 1858, o profeta Kamiko teria evocado a imagem de um incêndio de proporções mundiais e da descida de Deus na terra num dia santo, enquanto os Baniwa dançassem e cantassem as músicas do ritual final de Kowai. Como descrito anteriormente, Kamiko pregava a autonomia em relação aos brancos e a estrita observância do jejum ritual, rezas e cerimônias conduzidas por ele como o caminho para a salvação. De modo semelhante, os filhos *hohodene* de Keroaminali recusaram a seguir novamente os brancos até o rio Negro porque seu próprio trabalho (roças e casas) era mais importante, retornando rio acima para fundar as aldeias ancestrais dos *Hohodene* no Aiari (WRIGHT, 2002, p. 455-6).

A sequência final do mito de Kowai transcorre principalmente no plano horizontal deste mundo e lida, basicamente, com relações com outros povos e lugares. A metáfora predominante, segundo Wright, seria a da “guerra” (*uwi*) entre homens e mulheres pelo controle dos poderes de reprodução. O mito representaria a situação ambígua e instável de homens e mulheres que participam de um esquema de parentesco patrilinear e patrilocal, em que os homens, ao se casarem, devem prestar o serviço da noiva temporário na comunidade da esposa antes de assumirem a residência patrilocal permanente, enquanto que as esposas são

parcialmente incluídas no patrisib do pai e, depois, virtualmente excluídas quando passam a residir definitivamente nas comunidades de seus maridos, geralmente em terras distantes e hostis. Uma reflexão acerca dessas situações seria desenvolvida pelo mito por meio da perda temporária das flautas sagradas por parte dos homens e definitiva por parte das mulheres, as quais Ñapirikoli “manda”/”joga” (*lipeku*) para os quatro “céus”, onde elas se tornam as “mães dos brancos” (WRIGHT, 2002, p. 456).

Segundo Wright (2002, p. 457), a associação das mulheres à mudança e à alteridade do mundo dos brancos seria um tema presente em outros mitos e em várias histórias orais do contato. Os Baniwa explicariam a origem das doenças dos brancos como o resultado da fumaça produzida pelas “fábricas de Amaro”, contando que, em cada um dos quatro lugares onde foram deixadas por Ñapirikoli, as mulheres fizeram fábricas que tinham “potes de metal” (ouro, prata, ferro, aço, etc.) e desses pots teria saído “fumaça” que os aviões, os barcos e os carros trariam de volta junto com a mercadoria para o “centro do mundo”, onde os Baniwa habitam. É essa fumaça que produziria as doenças dos brancos, caracterizadas principalmente por febre e disenteria.

Outro ciclo mítico importante contaria que a mulher de Ñapirikoli teria tido relações sexuais com o espírito sucuri *Umawali*, que também é um branco. O tema central desse mito, segundo Wright, seria a questão da sexualidade feminina e das relações com forasteiros que se transformam em relações incestuosas. Outra história oral a respeito do messias Kamiko do século XIX também contaria, de acordo com o autor, que sua mulher não teria respeitado suas instruções quanto ao jejum e às rezas enquanto ele subia ao céu, ao beber e dançar com os soldados brancos que tinham vindo em busca do marido, pelo que teria sido condenada a dançar eternamente com um demônio. Por fim, diz-se que a missionária evangélica Sofia Müller se transformaria regularmente no demônio *Inyaime*.

Em todos esses casos, argumenta Wright, a associação das mulheres com a alteridade (os brancos, o mundo dos espíritos) representaria um perigo exterior. Por outro lado, a posição das mulheres apareceria em vários relatos como tendo sido essencial para a recuperação do grupo, como no exemplo do chefe *hohodene* Keroaminali que, viúvo e sem filhos, teria sido convencido pelas mulheres *walipere-dakenai* a aceitar uma aliança que constituiu a base da recuperação da fratria. Deste modo, de todas as categorias da alteridade, Wright considera a das mulheres como a mais ambivalente, por pertencerem ao mesmo tempo a dois mundos (WRIGHT, 2002, p. 457-8). Isso tornaria compreensível a sua ligação com os brancos, outra categoria da alteridade altamente ambígua, cujo poder seria, ao mesmo tempo, destruidor, mas altamente criativo.

As associações indígenas e a “era dos projetos”

Do final da década de 1980 até o momento atual, a FOIRN teria aglutinado as iniciativas de revitalização da etnicidade e as demandas dos povos indígenas no rio Negro, tendo conseguido, inclusive, reverter a desastrosa demarcação feita pelo Projeto Calha Norte e obter, por meio de recursos judiciais, uma demarcação contínua, tal como inicialmente pretendido (GARNELO, 2002, p. 26). De 1989 a 1990, as áreas indígenas no formato de “ilhas” teriam chegado a ser demarcadas fisicamente, porém a maioria das delimitações de concreto colocadas pelo exército teria sido arrancada pelos índios e jogada no rio. Em resposta a isso, os índios foram reclamar na justiça, valendo-se dos dispositivos da nova Constituição em vigor.

A proposta de revisão administrativa das terras indígenas no alto rio Negro ainda tramitava no Ministério da Justiça, entre 1993 e 1995, tendo passado por diversas negociações com os setores militares até, finalmente, entre dezembro de 1995 e maio de 1996, o ministro declarar a área de posse permanente dos índios e determinar à FUNAI a demarcação administrativa de cinco terras indígenas contíguas na região do alto e médio rio Negro. Entre os anos de 1996 e 1998, porém, a FUNAI teria abdicado da administração direta da demarcação, ocasião em que a FOIRN teria indicado o Instituto Socioambiental (ISA) para assumir a tarefa. Assim, o ISA e a FOIRN formularam um projeto para a consolidação da demarcação e um plano de proteção e fiscalização da área, tendo as atividades de demarcação sido realizadas entre abril de 1997 e abril de 1998.

O processo de formação das associações⁴⁴ no alto rio Negro teria se originado da constituição de uma cooperativa no rio Tiquié (afluente do Uaupés), na região dos Tukano. Essa cooperativa foi criada a partir de uma ideia dos salesianos com o intuito de facilitar e incrementar a comercialização de produtos indígenas no mercado regional e até mesmo internacional. A cooperativa não teria vingado, mas dela teria emergido uma associação voltada primordialmente para a consecução e a defesa de direitos junto às instâncias do Estado e da sociedade nacional. Sob a proteção e o incentivo de setores da Igreja Católica – padres diocesanos, Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e salesianos – o número de associações teria se multiplicado rapidamente: em 1989 já eram onze, em 1995 eram vinte e,

⁴⁴ A respeito do processo de proliferação das associações indígenas e de emergência dos projetos de desenvolvimento sustentável para esses povos, cf. Albert (2000), em um texto que se tornou clássico por cunhar a noção de “mercado de projetos”. Para o debate mais amplo sobre as relações entre povos indígenas e projetos de desenvolvimento, cf. Conklin e Graham (1995), Roué (1997), Lima e Barroso-Hoffman (2002), Escobar (2005), Luciano (2006), Barreto Filho (2006), Perrot (2008), Ribeiro (2008), Carneiro da Cunha e Almeida (2009), Sousa et al. (2007), Sousa et al. (2010).

em 1996 eram vinte e quatro associações indígenas no alto rio Negro (WEIGEL, 1998, p. 157-8).

Em 1987, realizou-se a segunda assembleia das associações, momento em que foi criada a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), da qual fazia parte a primeira associação baniwa – a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana (ACIRI), cuja sede estava localizada na comunidade de Assunção, onde se encontra a missão salesiana. A criação das associações e as estreitas relações de suas diretorias com padres e freiras deram-lhes, de imediato, o rótulo de “coisa dos católicos” por parte dos índios evangélicos, fazendo com que eles se negassem a aderir a elas (WEIGEL, 1998, p. 158).

Essa assembleia, realizada em 28 de abril de 1987, reuniu mais de 300 representantes dos Tukano, Arawak e Maku na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira para debaterem seus projetos e interesses com representantes das empresas e dos governos (Wright, 1992, p. 224). A emergência da FOIRN e o processo de proliferação de associações locais foram postos em paralelo, por Wright, à emergência histórica de confederações multiétnicas na região do rio Negro. Segundo o autor, a FOIRN, multiétnica tal como as confederações do passado, teria surgido como resposta às circunstâncias e forças externas, mantendo uma relação dinâmica com as associações políticas locais, as quais, embora filiadas à Federação, lutariam para preservar sua autonomia (WRIGHT, 2005, p. 78).

A respeito da criação da FOIRN, as versões dos os capitães baniwa os colocariam como opositores dos Tukano. Percebendo a si mesmos como excluídos do processo de criação da Federação, os Baniwa alegavam que o exército teria criado a FOIRN contando com a adesão de alguns índios, apenas para legitimar a entidade, colocando “assinatura de índio no papel” com o objetivo de conceder aos militares o direito de fazer uma demarcação que retirasse dos Baniwa residentes em terras de areal todas as manchas de terra firme onde faziam suas roças, condenando-os à fome e à morte. Segundo Garneiro, tais atitudes, longe de terem sido vistas como um produto do enfrentamento com forças da sociedade nacional, empenhadas na implementação de projetos desenvolvimentistas, foram interpretadas como uma atualização de agressões ancestrais dos inimigos tradicionais tukano, que costumavam utilizar flechas e “sopros” para agredir e que, desta vez, teriam utilizado “a assinatura no papel” como arma para lograr a mesma finalidade (GARNEIRO, 2002, p. 259-60).

A área baniwa entrou tardiamente nas lutas do movimento indígena rionegrino. Embora houvesse a participação individual de lideranças expressivas como Gersem dos Santos Luciano desde a fundação da FOIRN, em 1987, essa participação não logrou de imediato uma adesão significativa de muitas aldeias do Içana e Aiari. Em 1988, foi fundada a

ACIRI, que sofreu influência inicial da linha política do CIMI e da recém-criada União das Nações Indígenas (UNI) e enfrentou oposição das comunidades evangélicas que identificavam essa iniciativa como mais um “*round*” na luta que, desde a década de 1950, se desenrolava entre crentes e católicos (GARNELO, 2002, p. 261).

A ACIRI se opôs à entrada e circulação das balsas de garimpo no Içana, sofrendo pesadas retaliações dos militares e a hostilidade das aldeias evangélicas que apoiavam a permanência da garimpagem. Frente à oposição da maioria evangélica do Içana, os dirigentes da ACIRI buscaram alianças com os grupos católicos do Aiari, obtendo um clima favorável à criação do que viria a ser futuramente a OIBI. O trabalho de Gersem Luciano à frente da ACIRI propiciou uma primeira entrada do mundo Baniwa na dinâmica mais geral do movimento indígena e no conjunto das relações políticas do alto rio Negro, mas no interior da área Baniwa as contradições religiosas pareciam contribuir para limitar a influência de sua primeira Organização de Base às áreas católicas, impossibilitando uma aliança consistente com as forças políticas representadas pelos evangélicos (GARNELO, 2002, p. 261-2).

Sob a influência indireta de um padre ligado ao CIMI, que subsidiava capitães católicos com informações sobre o processo demarcatório conduzido pelos militares, estes buscaram se articular junto a outras chefias de aldeia, inclusive evangélicas, para uma tomada conjunta de posição contra a demarcação que os prejudicava. A presença das empresas de mineração também provocou divisões entre as comunidades baniwa, com a principal base de apoio em algumas aldeias evangélicas como Tunuí, Nazaré e Castelo Branco. Muitas outras foram também seduzidas pelas habituais promessas de oferta de emprego, distribuição de mercadorias e melhoria das condições de vida, pois o acesso aos bens industrializados estava muito reduzido desde a decadência do extrativismo no final da década de 1970 (GARNELO, 2002, p. 262-3).

Dentre as tentativas das chefias de aldeia, que buscavam uma forma de organização política que passasse ao largo das propostas do movimento indígena, pode ser citada a eleição de Chico Apolinário, da fratria *Dzawinai* e, na época, prestigiado capitão de Tunuí. Em 1988, ele foi escolhido para ser *wapidzawali*, título atribuído aos antigos “cabeças de guerra”, com a missão de negociar com a mineradora GoldAmazon. Em nome dos Baniwa, ele deveria defender os interesses indígenas conseguindo o máximo possível de mercadorias e o direito à participação na atividade mineradora, em troca da permissão para que a empresa garimpasse dentro de seu território (GARNELO, 2002, p. 263).

Para os evangélicos, ele representava ainda uma alternativa de organização política à ACIRI e à Federação, ambas identificadas com o catolicismo. A imagem negativa do

movimento indígena era reforçada pelos funcionários da GoldAmazon, que disseminavam falsas versões sobre a demarcação, afirmando que se ela fosse efetivada de forma contínua, os Baniwa ficariam privados de quaisquer bens industrializados, inclusive roupas, e seriam obrigados a andar nus, porque os comerciantes seriam impedidos de entrar na terra demarcada. Nessas falas, os funcionários da empresa equiparavam a demarcação ao retorno à “vida selvagem” dos antepassados (GARNELO, 2002, p. 263-4).

A atuação do *wapidzawali* fracassou, pois proliferaram as acusações de que ele teria se corrompido no processo. Outras acusações se sucederam, tais como uso excessivo de bebida alcoólica e comportamento sexual inadequado. Tendo assinado acordos sem a concordância de seus liderados e excedido as atribuições que lhe foram outorgadas, a influência de Apolinário refluíu e ele perdeu o cargo e o prestígio de que gozava antes do episódio. Os capitães fizeram nova tentativa, escolhendo desta vez uma liderança da aldeia de Nazaré, para exercer papel similar ao de Apolinário. Porém, a situação se repetiu, pois a magnitude dos interesses que envolviam a mineração produziu pressões, sedução e aliciamento intenso sobre esses interlocutores indígenas, fragilizados no embate cotidiano com os funcionários da empresa (GARNELO, 2002, p. 264-5).

Ao longo do tempo de permanência da GoldAmazon, cresceram as insatisfações. As promessas iniciais não foram cumpridas, a mão de obra indígena não foi absorvida, a permissão inicial para garimpagem manual indígena foi retirada, os atritos e maus tratos se multiplicavam e os acenos de desenvolvimento econômico nunca se concretizaram. As lutas ensaiadas contra a demarcação se mostraram inócuas, mas a reação dos capitães contra a mineração, conjugada a uma queda do preço do ouro no mercado internacional, criou um ambiente favorável para a expulsão lenta, mas irreversível dos garimpeiros e para uma melhor receptividade das iniciativas do movimento indígena na região (GARNELO, 2002, p. 265).

Após concluírem que a negociação com a empresa não lhes seria proveitosa, os capitães dessas áreas escolheram Augusto, do sib *Koteroeni*, capitão da comunidade de Aracu Cachoeira, como *wapidzawali*, mas com uma nova e diferente missão, a de confrontar e, se possível, expulsar os garimpeiros. Liderando um grupo portando “armas dos antigos” (arcos, zarabatanas e bastões), Augusto obteve sucesso na expulsão (temporária) dos funcionários da empresa e no confisco de parte de seus equipamentos. Tal proeza gerou uma retaliação pelos militares, obrigando os Baniwa a estabelecerem medidas diplomáticas que amenizassem a ousadia do grupo guerreiro. Internamente, o episódio gerou um grande prestígio para o chefe *koteroeni*, o que foi decisivo para o controle subsequente da Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI) pela fratria *Walipere* (GARNELO, 2002, p. 265-6).

A tentativa seguinte dos capitães na defesa de seus direitos já se deu em articulação com a diretoria da FOIRN, que na época contava com Gersem Luciano como representante baniwa em sua diretoria. Tais esforços foram conjugados a partir de Juivitera, comunidade católica dirigida por um prestigiado capitão *Dzawinai* e redundaram na criação da OIBI, em 1992. Apesar dos esforços dos missionários e das lideranças da ACIRI em estabelecer alianças com as comunidades católicas ao longo do Içana, os *Walipere-dakenai*, evangélicos, conseguiram o controle da entidade. Depois da criação da OIBI, as estratégias de organização política coletiva baniwa passaram a ser canalizadas para as Organizações de Base da região (GARNELO, 2002, p. 266).

A criação da OIBI, segundo Weigel (1998, p. 158), tinha o objetivo tácito de possibilitar e ampliar a participação das comunidades evangélicas no movimento político das associações. Manifestamente, a razão para a criação de outra associação era a distância geográfica e o isolamento provocado pelas inúmeras cachoeiras, o que dificultaria a comunicação entre a diretoria da ACIRI e os habitantes do alto Içana. Segundo a autora, a criação da OIBI teria sido iniciativa de uma geração de membros do sib *Walipere-dakenai*, evangélicos, mas que teriam frequentado escolas católicas até o fim do ensino fundamental, convivendo com o movimento das associações na cidade de São Gabriel da Cachoeira. A partir de então, a OIBI teria assumido a liderança do movimento político baniwa como um todo e, com a assistência do ISA, foi responsável pela criação de vários projetos (WRIGHT, 2009, p. 210).

De fato, a região do Içana é muito extensa, o que dificultava à diretoria da ACIRI atuar junto às comunidades das regiões do médio e do alto Içana e Aiari. Por isso, em 1995, não se sentindo representados pela associação do baixo Içana, os católicos do Aiari criaram sua própria associação: a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari (ACIRA). A divergência religiosa, portanto, teria mediado as relações no âmbito das organizações políticas, acirrando a competição entre os diretores das associações e criando divisão e oposição entre membros e diretoria (WEIGEL, 1998, p. 158-9).

Os atributos da chefia indígena de aldeia se reproduziriam, segundo Garnele (2002, p. 215), nas formas de interação dos líderes das organizações indígenas com as aldeias de sua área de atuação. Tais relações, que num primeiro plano pareceriam ser de tipo prioritariamente econômico, envolvendo desenvolvimento de projetos, captação de bens, geração de renda, etc., centrariam, no entanto, sua possibilidade de existência e atuação nas relações travadas no âmbito do parentesco, guardando obrigações morais contextuais e sendo mais estritas quando aplicadas a consanguíneos e corresidentes. Igualmente, proximidade e

distância geográfica entre as aldeias de origem dos membros da diretoria da entidade e o conjunto total de aldeias por eles representadas seriam elementos essenciais para um maior ou menor aporte de apoio político à sua atuação.

O exercício da chefia seria também uma expressão do “retorno” ou “troco” – a tradução em português da palavra *likoada* – em que o chefe distribui comida, gentilezas, compreensão, esforço no apaziguamento de conflitos, e recebe em troca legitimidade e prestígio para exercer sua função. Esse raciocínio se estenderia integralmente para o trabalho na organização indígena, já que, de modo análogo, os membros das aldeias oferecem votos, mandatos e apoio político para lideranças jovens e inexperientes e esperam em troca que a organização indígena obtenha, entre os brancos e junto à FOIRN, bens, serviços e prestígio político para usufruto de todos (GARNELO, 2002, p. 220-1).

Os dados coletados para as organizações indígenas confirmam a tendência de que os irmãos mais velhos preferencialmente concorram aos cargos majoritários antes de seus irmãos mais jovens. Além disso, as lideranças de organização indígena costumam ser eleitas entre membros de sibs considerados superiores na hierarquia ritual, observando-se a manutenção do modelo de chefia e das obrigações de reciprocidade irrestrita daí decorrentes. Tal situação forçaria a liderança a um esforço contínuo para atender aos pedidos de suas bases de apoio político e a viver sob a ameaça constante de deposição, difamação e veneno (*manhéne*), caso se mostre incapaz de satisfazer às demandas de seu grupo de parentes. Como cada conquista gera, simultaneamente, prestígio e novas demandas, a trajetória da liderança passa a comportar uma espiral de exigências crescentes de generosidade redistributiva (*kaponidali*), cujo não cumprimento costuma redundar em seu desprestígio e queda, num processo que lembra o infortúnio do guerreiro selvagem, descrito por Clastres (1982) (GARNELO, 2002, p. 221-2).

Outro aspecto importante da organização social baniwa seria a valorização do esforço individual autônomo, aquele obtido através do próprio trabalho, da diligência e do mérito pessoal, características já assinaladas em Wright (1992). O esforço pessoal seria, assim, um atributo que contrabalançaria a hierarquia dos grupos – que, na prática, é sempre desafiada, disputada e contestada pelas pessoas – e poderia compensar, dentro de certos limites, uma desvantagem de nascimento⁴⁵. Portanto, o lugar hierárquico de cada um seria herdado, mas representaria somente uma pré-condição, uma potencialidade que pode ser realizada ou não.

⁴⁵ Esse é o caso, como se verá nos capítulos seguintes, do coordenador técnico do projeto de piscicultura da escola Pamáali que, apesar de ter nascido com uma posição baixa na hierarquia dos sibs, teria se destacado desde sua época aluno pelo interesse em aprender, vindo a tornar-se coordenador técnico, professor e presidente da Associação do Conselho da Escola Pamáali (ACEP).

Assim, apesar das maiores oportunidades de acesso a certos nichos que a ocupação de uma boa posição hierárquica, de sib ou de geração poderia proporcionar – como a possibilidade de ocupar uma posição de chefe de aldeia ou um cargo de agente de saúde, por exemplo – isso não seria uma garantia automática de ocupação de tais lugares ou de um desempenho satisfatório, o que demonstra que as regras de hierarquia teriam um caráter mais orientador do que prescritivo (GARNELO, 2002, p. 226).

A valorização do esforço individual também seria expressa na relação ensino-aprendizado travada entre as gerações já que, entre os Baniwa, a busca ativa de saberes seria muito apreciada, não se vendo, como em outros povos indígenas, a insistência dos mais velhos em transmitir saberes que os mais jovens não mostrem interesse em aprender. A valorização do esforço pessoal em aprender não se aplicaria apenas aos saberes baniwa. O interesse em cursar a escolaridade regular também seguiria a mesma lógica, já que, se o jovem aluno não se interessar em ampliar os seus anos de escolaridade, há uma tendência da família em aceitar sua decisão. Esta ética do esforço pessoal teria consequências importantes na apropriação desigual dos conhecimentos, dificultando a transmissão dos antigos saberes entre os membros das novas gerações. A motivação para aprender as técnicas que garantam a subsistência cotidiana e para chefiar parecem se alimentar, assim, do desejo de prestígio que move os homens em busca de reconhecimento, busca esta que conteria, em si mesma, os germes da diferenciação individual combatida pelos mecanismos de coerção social citados acima (GARNELO, 2002, p. 226-7).

Ao observar o mapa abaixo, no qual é representada a localização geográfica das associações na área baniwa, é possível perceber que elas praticamente coincidem com as áreas de distribuição territorial das respectivas fratrias. Assim, a Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari (ACIRA) seria uma entidade que representa majoritariamente os *Hohodene*; a Organização Indígena da Bacia do Içana (OIBI) congregaria principalmente a fratria *Walipere*; a Organização Indígena dos Coripaco do Içana (OICAI) representaria os sibs dos falantes de Coripaco; a União das Nações Indígenas do Baixo Içana (UNIBI) e a Associação Indígena do Baixo Rio Içana (AIBRI), por sua vez, dividiriam entre si o território controlado pela fratria *Dzawinai* no baixo Içana, havendo uma divisão bem evidente entre ambas: enquanto a área da UNIBI cobriria os falantes de Baniwa do baixo Içana, a AIBRI cobriria os falantes de Nheengatu. Dentro da área de abrangência da OIBI e da ACIRA, estariam encravados alguns assentamentos de outras fratrias, que assumiriam o papel de minorias políticas na subárea (GARNELO, 2002, p. 245).

Fonte: GARNELO, 2002

Segundo Garnelo (2002, p. 248-9), é possível verificar, no território baniwa, diferenças fundamentais nas relações políticas travadas entre líderes de aldeias católicas e evangélicas. Os católicos teriam níveis mais rarefeitos de interações entre si, parecendo mais voltados para as disputas do mundo intracomunal, devido à quase falta de oportunidades para reunir diversas aldeias, como ocorria com os antigos rituais *pudali* que, na época da pesquisa da autora, eram praticados apenas na aldeia de Ucuqui no Aiarí. Na área católica, as reuniões intercomunais mais frequentes seriam as festas de santos, de escasso nível de politização. Outra oportunidade de reunir-se também seria propiciada pelas assembleias das organizações que, no Aiarí, majoritariamente católico, ocorreriam com pouca frequência, posto que a ACIRA não disporia de recursos suficientes para fazer mais do que uma assembleia anual ou bianual.

Na região do médio Içana, onde predominariam os membros da fratria *Walipere* que controlam a OIBI, o hábito de realizar Conferências Evangélicas facilitaria a organização política e a capacidade de mobilizar rapidamente um grande número de pessoas para outras

finalidades. Elas propiciariam reuniões trimestrais ou quadrimestrais, facilitando a troca de opiniões, a circulação de informações e versões explicativas de fatos políticos, além de favorecer a tomada coletiva de decisões. Tais condições favoreceriam uma interação entre as aldeias e a disseminação de propostas e atividades do movimento indígena (GARNELO, 2002, p. 241, 249).

O estudo de Sampaio (2000) sobre as Conferências Evangélicas entre os Baniwa mostra que elas parecem recobrir boa parte das antigas funções dos *pudali*, pois, além dos abundantes cultos realizados durante um longo período de tempo, as Conferências propiciariam oportunidades para a busca de parceiros e acertos matrimoniais, acordos comerciais, reavivamento dos valores comunais e das alianças políticas. Elas se caracterizariam, ainda, como espaços de acirramento do controle moral, econômico e das disciplinas corporais. Esses encontros operariam construindo e destruindo reputações de capitães, de acordo com a qualidade da alimentação, das acomodações e cumprimento adequado de todas as etapas rituais do evento, promovendo também um estímulo a atividades tais como o aumento das roças, intensificação da caça e da pesca⁴⁶, restauração das casas, além de servirem para a regulação de tensões e conflitos latentes (GARNELO, 2002, p. 250).

O espaço de poder configurado em torno da organização indígena, apesar de estar diretamente ligado à construção de um corpo de conhecimentos oriundo dos saberes e técnicas dos brancos, ainda estaria a serviço dos poderes dos velhos. Para isso, as assembleias indígenas seriam momentos privilegiados de aprendizado do saberes não indígenas, nas quais as dúvidas dos mais velhos e dos menos versados no tema seriam esclarecidas pela diretoria ou por participantes mais jovens. Assim, o que se observa, segundo Garnele, é um esforço real para tornar essas novidades inteligíveis aos detentores do poder local (GARNELO, 2002, p. 284).

No mundo do associativismo indígena, uma das formas de garantir a legitimidade das organizações perante as comunidades de base seria a visita periódica às aldeias da área de abrangência da entidade. Este trabalho, denominado localmente de “articulação política”, seria um elemento essencial para a manutenção da credibilidade e legitimidade dos líderes de base. A visita periódica às bases representaria a reafirmação do vínculo e do interesse pelo mundo da aldeia, constituindo-se como uma prova de que a liderança não teria iniciado uma

⁴⁶ A intensificação da pesca durante as preparações para as Conferências Evangélicas constitui um ponto importante para as intrigas geradas entre católicos e protestantes no âmbito do projeto de manejo da pesca, implantado em 2005 com apoio do PDPI. As comunidades católicas habitantes da região dos lagos piscosos do médio Içana alegavam que os evangélicos pescariam sem permissão em seu território para a realização das Conferências, e isso seria uma das causas da escassez de peixes na região.

diferenciação em relação aos demais membros do grupo. O contato periódico reafirmaria, assim, que a liderança “não virou branco” – a grande acusação que pesa sobre qualquer pessoa que assuma funções institucionais não indígenas. A articulação teria sido potencializada com o estabelecimento da rede de radiofonias, que permitiria a troca diária de ideias, o confronto de versões, a circulação de boatos e a recepção de informações sobre os eventos que ocorrem no mundo dos brancos (GARNELO, 2002, p. 293-4).

Assim, as razões do afastamento dos *Hohodene* da diretoria da OIBI e da formação da ACIRA devem ser buscadas, de acordo com a autora, tanto na tensão permanente que envolve as relações entre afins no alto rio Negro, quanto na dinâmica interna do Aiari. Os membros *hohodene* da diretoria da OIBI alegavam que as decisões da entidade eram tomadas segundo os interesses e necessidades das aldeias do Içana, havendo pouca ou nenhuma consideração pelas prioridades do Aiari. Obviamente, as lideranças *walipere* discordam desta interpretação. O clima de desconfiança mútua teria, então, impossibilitado a solução de compromisso buscada pelos velhos na composição da primeira diretoria. Alguns velhos *walipere* teriam sido mais crus em sua interpretação, ao atribuírem o afastamento à “inveja dos *Hohedene*” frente ao sucesso do trabalho dos *Walipere* (GARNELO, 2002, p. 319).

As comunidades *hohodene* de Uapuí e Ucuqui, de acordo com Garnele, seriam depositárias de saberes e práticas de pajelança e benzimentos e, através dessa via, vêm tendo sucesso na obtenção de bens e prestígio. Outrora, apesar da presença de seus pajés, elas teriam conseguido estabelecer relações privilegiadas com a missão católica, o que atualmente vem sendo feito através de vínculos com a Prefeitura de São Gabriel, onde conseguem algumas melhorias sociais. Os laços com a política populista da Prefeitura, segundo a autora, dificultariam o estabelecimento de formas próprias de atuação do movimento indígena, pois as sucessivas diretorias da ACIRA não têm recebido apoio dos detentores de poder esotérico e nem os têm convencido de que a organização indígena poderia se constituir numa alternativa viável às interações com o poder público municipal (GARNELO, 2002, p. 320).

As aldeias evangélicas *walipere*, de outro lado, embora em menor número, teriam uma agressiva política de demarcação de sua identidade e se esforçariam por acompanhar e influenciar os rumos dos eventos políticos que envolvem a população do Aiari. Complexificando ainda mais o quadro, também existiriam aldeias como as dos *Mawlieni*, que, embora pertençam à fratria *Hohodene*, seriam evangélicas, tendo, portanto, sua fidelidade dividida entre sua origem frátrica e sua posição religiosa. Entre os evangélicos, as Conferências e Santas Ceias facilitariam a definição de posições e de bandeiras comuns – sem que se negue também a existência de conflitos latentes que podem explodir nessas ocasiões –

conferindo-lhes, apesar do reduzido número, uma vantagem em relação aos católicos, que dispõem de poucas ocasiões para se reunir (GARNELO, 2002, p. 321).

Dentre as políticas sociais executadas pela Federação e suas filiadas nos últimos quinze anos, é possível citar a execução da demarcação das terras feita em parceria com o ISA, ações de saúde no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), a construção, reforma e implantação de escolas indígenas nas comunidades com recursos do FUNDEF/Ministério da Educação e outras fontes não governamentais, o projeto Balcão da Cidadania com recursos do Ministério da Justiça, que busca auxiliar na obtenção de documentos básicos e de conhecimentos sobre os direitos do cidadão, e um amplo leque de atividades de desenvolvimento sustentável, como a piscicultura e a comercialização de artesanato, sendo todas iniciativas que surgem como alternativas a um poder de Estado que se omite na realização de suas obrigações legais, por meio do auxílio financeiro de instituições não governamentais, internacionais e empresas privadas.

Capítulo 2: A Estação Caruru e as primeiras experiências com a criação de peixes

O objetivo deste capítulo é descrever a implantação da piscicultura junto às populações indígenas no alto rio Negro. Para isso, tratarei mais especificamente da construção da primeira estação de piscicultura na região, a Estação Caruru no alto rio Tiquié, que serviu de modelo para as outras duas estações construídas nos anos seguintes e foi o grande centro de experimentação e adaptação das técnicas de piscicultura pelos assessores técnicos do Instituto Socioambiental (ISA) e pelos técnicos indígenas. Até então, não havia registros científicos acerca dos hábitos alimentares, da biologia reprodutiva, e de outras informações básicas acerca das espécies de peixes da região, fundamentais para a realização da piscicultura tal como imaginada por engenheiros de pesca e zootécnicos. Os conhecimentos indígenas, neste ponto, se mostraram indispensáveis para a viabilidade do projeto de piscicultura, mesmo que utilizados de maneira instrumental e subordinados ao conhecimento e ao respaldo científico dos técnicos.

Além do desconhecimento científico sobre os peixes da região, também mostrarei como as técnicas tiveram que ser adaptadas e modificadas a partir de constantes negociações entre os técnicos de piscicultura e o que eles chamam, de um lado, de “limitações ambientais” da região – que são diversos não humanos tais como as altas temperaturas, o pH e a oxigenação da água, o solo, os predadores de peixes, as plantas, entre outros atores (ou “actantes”, cf. LATOUR, 2000) que, de diferentes maneiras, impediam que a piscicultura fosse realizada em sua forma consagrada – e, de outro lado, os vários humanos com os quais esses técnicos tiveram que pactuar de forma a conseguirem indígenas para trabalhar como técnicos e monitores na estação, para construir barragens nas comunidades, para convencerem as comunidades e as famílias a alimentarem os peixes e seguirem os padrões técnicos.

Para entender como funcionou esse processo de negociação entre os técnicos de piscicultura e os diferentes humanos e não humanos com os quais eles tiveram que estabelecer associações em busca do objetivo de reproduzir peixes artificialmente, o capítulo partirá de algumas noções da “sociologia da tradução” proposta por Callon (1986), na qual o autor distingue quatro momentos: “problematização”, “interessamento”, “alistamento” e

“mobilização⁴⁷”. O texto de Callon, que se tornou um clássico para os estudos da ciência e da tecnologia, mostra as tentativas de três biólogos marinhos de desenvolver uma estratégia de conservação para a população de vieiras – tipo de molusco aparentado com as ostras – junto a pescadores da Baía de Saint Briec, na França. Assim como os biólogos marinhos no estudo de Callon, os técnicos agrícolas e engenheiros de pesca do ISA no alto rio Negro precisaram encontrar maneiras de transformar as técnicas em algo indispensável aos outros atores⁴⁸ envolvidos, atribuindo a si mesmos o poder de definir a natureza dos problemas enfrentados e os papéis dos humanos e dos não humanos que pretendem e precisam alistar para desenvolverem a piscicultura na região.

Essas quatro noções, assim como as propostas pela teoria-do-ator-rede de Bruno Latour (2007), constituem uma infralinguagem inexpressiva a respeito das formas e conteúdos dos conceitos, de maneira a deixar que o vocabulário e os conceitos dos próprios atores se sobressaíam em relação aos do analista e mostrar os deslocamentos ou traduções que estes realizam. Nas propostas metodológicas desses autores, o que chamamos de natureza e sociedade tornam-se conceitos incertos e disputáveis pelos atores, que forjam associações e alianças que podem ou não se estabilizar durante certo período de tempo (LATOUR, 2007, p. 29-30).

Para a teoria-do-ator-rede, o social não é homogêneo, mas definido como “uma trilha de associações entre elementos heterogêneos” (LATOUR, 2007, p. 5), ou seja, é um tipo de conexão entre coisas, que não seriam por si mesmas sociais. Para Latour (2007, p. 6) não se deve limitar o social aos humanos e às sociedades modernas, pois o conceito seria mais amplo e englobaria também os não humanos. No entanto, embora deva ser ampliada, a noção de social, ao mesmo tempo, deve ser restrita ao traçado de associações e sua composição, não constituindo “um domínio especial, mas somente um movimento muito peculiar de reassociação ou recomposição” (LATOUR, 2007, p. 7). Ser “social”, por fim, não seria mais “uma propriedade segura e não problemática, mas sim um movimento que pode falhar ao traçar novas conexões, e falhar em redesenhar qualquer composição bem formada” (LATOUR, 2007, p. 8). É nesse sentido que o autor propõe a noção de “coletivo”:

A aparente divisão entre o material e o social torna-se o que ofusca qualquer investigação acerca de como uma ação *coletiva* é possível. Desde que por coletivo não queiramos dizer uma ação levada a diante por forças sociais homogêneas, mas, pelo contrário, uma ação que coleta diferentes tipos de

⁴⁷ No original: “*problematization*”, “*interessment*”, “*enrolment*” e “*mobilisation*”.

⁴⁸ Quando uso a palavra “atores”, refiro-me tanto a humanos quanto a não humanos.

forças tecidas conjuntamente, porque diferentes. É por isso que, daqui por diante, a palavra “coletivo” tomará o lugar de “sociedade”. Sociedade será usada somente para o conjunto de entes já reunidos, que os sociólogos do social acreditam ser feito de coisas sociais. Coletivo, por outro lado, designará o projeto de composição de novos entes ainda não reunidos e que, por isso, aparece claramente como não sendo feito de coisas sociais (LATOUR, 2007, p. 74-5, tradução nossa).

Dessa forma, a noção de “tradução”, tanto para Latour como para Callon, enfatiza, em primeiro lugar, a continuidade dos deslocamentos dos objetivos e interesses dos atores devidos a uma série de imprevistos que ocorrem durante o processo e que afetam as próprias definições dos atores e seus papéis. Além disso, traduzir também é “expressar na própria linguagem o que os outros dizem e querem, por que agem da maneira como agem e como se associam entre si: é estabelecer-se como porta-voz” (CALLON, 1986, p. 19, tradução nossa). Os deslocamentos e os porta-vozes, no entanto, podem ser desafiados e recusados ao longo do processo de tradução, enquanto outros porta-vozes e objetivos podem ser delineados, modificando a própria realidade que, por isso, flutua e se modifica. Para Callon, portanto,

tradução é o mecanismo pelo qual os mundos natural e social progressivamente tomam forma. O resultado é uma situação na qual certos entes controlam outros. [...] Ela também permite uma explicação de como alguns obtêm o direito de expressar e representar os muitos atores silenciosos dos mundos natural e social que eles mobilizaram (CALLON, 1986, p. 19, tradução nossa).

Antes da ciência: o dilema dos peixes cabeçudos no alto Tiquié

As primeiras iniciativas de criação de peixes, que deram origem aos projetos de piscicultura no alto rio Negro, partiram dos próprios indígenas envolvidos com as emergentes associações e organizações da região no início da década de 1990 e, na época, não contavam com o apoio de técnicos, como ocorreria de forma mais sistemática após o estabelecimento da parceria entre a FOIRN e o ISA. Como veremos a seguir, os primeiros contatos com a possibilidade de criação de peixes – prática antes inexistente entre os povos na região – teria ocorrido a partir de relações com parentes na Colômbia que já participavam de projetos e iniciativas do gênero. Essas iniciativas geraram grande interesse do lado brasileiro da fronteira, onde havia a percepção de que a quantidade e o tamanho dos peixes estariam diminuindo com o passar do tempo.

Entre os vários indígenas e assessores técnicos não indígenas entrevistados durante a pesquisa, foi Domingos Barreto – liderança tukano da comunidade de São Domingos, ex-

diretor do Conselho Regional das Tribos Indígenas do Alto Tiquié (CRETIART⁴⁹) e da FOIRN, e atualmente funcionário da FUNAI de São Gabriel da Cachoeira – quem me forneceu o relato de como teriam sido as primeiras experiências de criação de peixes no alto rio Negro, das quais ele próprio teria sido um grande incentivador. Ele conta que, na região do alto Tiquié, a associação indígena local – a CRETIART – era responsável, entre outras coisas, por levantar os problemas de sua região de abrangência e fazer reuniões para discuti-los. Um dos problemas levantados pelas comunidades era a reclamação acerca da falta de peixe nos rios e, com isso, a diminuição de alimentos para as famílias.

Domingos, que era presidente da CRETIART, contou que a associação foi fundada durante o período da “febre do ouro”, quando as famílias deixavam as comunidades para irem aos garimpos tukano na Serra da Traíra. Naquele momento, ele era um recém-chegado na região, pois saiu muito cedo de sua aldeia para viver na cidade. Ele não se sentiu atraído pela busca do ouro, pois já havia visitado grandes garimpos em Belém, Altamira e Serra Pelada e sabia dos grandes problemas que vinham junto com a sua exploração. Segundo seu relato, no início das atividades da associação não havia muito trabalho a fazer, porque a maioria das famílias estava no garimpo e muito poucas haviam permanecido nas comunidades. No entanto, entre as poucas famílias que ficaram, a reclamação de que as pessoas iam pescar e não encontravam mais peixes era constante.

Para entender quais seriam as causas das dificuldades na pesca, alguns representantes da associação fizeram uma viagem “de articulação⁵⁰”, ou seja, subiram da sede da CRETIART até a última comunidade e ouviram os habitantes de cada uma para saberem se nelas também havia a reclamação da falta de peixes. Segundo Domingos, nessa primeira viagem, eles não aprofundaram muito a questão: “a gente achava assim: você ir pescar e depois de algumas horas você voltar sem peixe significaria que é falta de peixe” (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011). Após a viagem de articulação, eles desceram de

⁴⁹ O Conselho Regional das Tribos Indígenas do Alto Tiquié (CRETIART) no ano 2000 mudou o nome para Associação das Tribos Indígenas do Alto Tiquié (ATRIART), processo do qual Domingos também teria participado enquanto membro e representante da associação. Domingos saiu da presidência da ATRIART no fim do ano 2000, quando foi eleito vice-presidente da FOIRN durante Assembleia Geral eletiva. Higino Tenório, tuyuca da comunidade de São Pedro, foi escolhido para substituí-lo na presidência da associação nesse período.

⁵⁰ O trabalho denominado localmente como “articulação política” é um elemento essencial para a manutenção da credibilidade e legitimidade dos líderes de base. Nessa ocasião, a liderança desenvolve um ritmo intenso de deslocamento fluvial para visitar cada aldeia de sua área de abrangência e cumprir uma pesada agenda de reuniões e conversas com os principais atores políticos das comunidades, divulgando o plano de atividades da ente, detalhando encaminhamentos de atividades planejadas, tentando convencer sua base política da justeza de suas propostas, da honestidade de sua atuação e desmentindo boatos que lhe sejam desfavoráveis (GARNELO, 2002, p. 293).

volta até a sede da CRETART e Domingos sistematizou as informações obtidas nas comunidades na forma de um relatório. Foi então que surgiu, na diretoria da associação, a ideia de criar peixes:

A gente nem chamava de piscicultura nada, a gente não sabia que criar peixe se chamaria piscicultura. A gente falava muito, assim, vamos criar peixe. Foi passando o primeiro e o segundo ano e a gente se animou com isso. Era, primeiro, um projeto da associação, já estava se iniciando (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

Segundo seu relato, entre os anos de 1995 e 1996, eles já tinham ouvido falar da criação de peixes durante um encontro entre famílias indígenas tukano e tuyuca do Brasil e da Colômbia, habitantes do mesmo rio, que se reuniram em um evento esportivo realizado na Colômbia. Na ocasião, um representante do governo municipal do local teria comparecido ao encontro, prometendo trazer uma determinada quantidade de alevinos de tilápia⁵¹, peixe não nativo da região, mas comumente utilizado nas pisciculturas comerciais. Não sabendo o que aquilo significava, Domingos perguntou aos parentes sobre aquela história da trazer tantos peixes para lá. Eles, então, sabendo da possibilidade de criar peixes, ficaram interessados em levar a experiência para a região de abrangência da associação, sem conseguir, em um primeiro momento, que a ideia “saísse do papel”.

Foi então que eles se reuniram com as lideranças indígenas da FOIRN, que moravam na cidade, momento no qual Domingos conheceu Maximiliano, da etnia tukano, um dos representantes da Federação, e Braz França, da etnia baré, que na época era o presidente da FOIRN. Com eles, estava o antropólogo austríaco Georg Grünberg, que realizou pesquisas entre os Kaiabi no Mato Grosso no final da década de 1960, e que, na época, estava de passagem pela região trabalhando para uma ONG austríaca interessada na questão da demarcação das terras. Durante a reunião com os representantes da FOIRN, Domingos disse ter falado com Maximiliano sobre a ideia da criação de peixes e pediu enxadas, machados, carros de mão e outros materiais para que eles pudessem começar a trabalhar no fechamento de um pequeno igarapé para dar início à criação de peixes na região do alto Tiquié.

Diante do pedido, os representantes da FOIRN explicaram que eles estavam buscando parcerias com outras instituições e que Grünberg era um dos convidados para conhecer a região. Domingos, então, entregou o pedido para Braz e, naquele momento, Grünberg teria

⁵¹ Tilápia é o nome genérico de um grupo de peixes clicídeos originários da África. Três gêneros de clicídios importantes para a aquicultura são: *Oreochromis*, *Sarotherodon* e *Tilapia*. Nos últimos 30 anos, os nomes científicos das espécies de tilápias têm sido revisados com frequência, criando algumas confusões. O nome científico da tilápia-do-nilo, por exemplo, tem sido dado como *Tilapia nilotica*, *Sarotherodon niloticus* e *Oreochromis niloticus* (SANTOS; FIRETTI; SALES, 2006, p. 284).

perguntado a ele se realmente faltava peixe e quais poderiam ser suas causas. Segundo Domingos, “a gente não sabia responder, eu não sabia responder qual era a causa disso” (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011). Essa reunião com a FOIRN, portanto, teria gerado a reflexão sobre as causas da falta de peixes, que precisavam ser conhecidas e sem as quais a criação de peixes poderia não ter resultado. Por isso, Domingos fez uma nova viagem para as comunidades, desta vez mais rápida, e conversou com a diretoria da associação, explicando que “faltava alguma coisa”:

Acho que criar peixe, pra nós, significou, no final da viagem, que vamos pedir material e logo vamos cavar um lugar, vamos fechar, fazer barragem, fazer o lago, e começar a pegar peixe do rio e colocar [lá] e ver a reprodução. [...] Então vamos ver quais são as causas realmente, o que levou realmente [à falta de peixes] (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/11).

Os representantes da associação viajaram mais uma vez pelas comunidades com a intenção de tentar descobrir as causas da falta de peixes e decidiram que isso não seria feito em reuniões, mas com ajuda dos mais velhos, aos quais seriam feitas perguntas sobre o passado, de forma a obter informações sobre as possíveis causas da situação. Eles escolheram por volta de seis idosos para as entrevistas e faziam questões a respeito de como eram os peixes cerca de 30 anos atrás. Os idosos diziam que, antes, havia muito peixe. Domingos perguntava, então, por que hoje não teria mais tantos e os motivos alegados pelos idosos eram: o crescimento das comunidades devido à concentração de pessoas depois da chegada das missões religiosas, o que teria levado muitas famílias a usarem os mesmos locais de caça e de pesca; e também o fato de os índios terem tornado-se assalariados. Apesar de isso trazer coisas boas, diziam os idosos, com o tempo a situação ficaria incontrolável:

Ele ganha salário e ele vai lá em São Gabriel e ele compra seis caixas de pilha. Depois, pra ele não ir pescar, ele vai pra outros rapazes e dá pilhas. Mas já é uma coisa que o pescador indígena tradicional [não fazia], a gente só ia pescar durante o dia, a gente não pescava durante a noite. [...] Eles compram lanterna, põem [as pilhas], e vão à noite, com a zagaia, com outra arma, e vão focando e pegando todos os peixes (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

Essa entrada de objetos e insumos de fora, como pilhas, lanternas, anzol, rede, etc., aumentou a capacidade de pesca das pessoas, que antes só pescavam durante o dia, e que, com o acesso a essas tecnologias, passaram a pescar à noite e a trabalhar para os indígenas assalariados que não tinham tempo para pescar. Domingos disse que, durante as entrevistas com os velhos, anotava tudo isso e percebia que era necessário dar atenção para esses problemas. A ideia de criar peixes, nesse sentido, continuou sendo um desejo da associação

como uma maneira de contrabalançar o aglomerado das pessoas caçando e pescando nos mesmos locais, além do problema da entrada de insumos de fora por meio dos salários dos indígenas que trabalhavam como agentes de saúde e professores.

Depois disso, fizeram uma grande assembleia para informar a todos sobre a ideia da criação de peixes, já que, naquele momento, só a diretoria tinha conhecimento dela. Para viabilizar a realização da assembleia, Domingos ficou incumbido de ir para a cidade de São Gabriel e obter apoio na forma de litros de gasolina para levar até a região das cachoeiras, suficientes para realizar uma reunião de cinco dias. Segundo ele, por esse motivo, demorou mais de três meses para que eles pudessem realizar a assembleia:

A gente não podia descer pra cá [São Gabriel da Cachoeira] porque a gente não tinha transporte, mas nós tínhamos a ideia de realizar uma grande assembleia onde revelaríamos as informações e, mais exatamente, a aprovação do projeto, porque antes a gente queria fazer, e, assim, na cabeça dos três diretores [eles pensavam]: vamos lá onde estão dizendo que está faltando [peixes] e vamos fazer barragens e criar (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

Quando conseguiram a gasolina para o transporte, foram realizadas três assembleias, nas quais foram reunidas mais de 200 pessoas, e cuja pauta principal era repassar as informações que a associação tinha recolhido com os velhos e com as comunidades acerca das reclamações de falta de peixes e suas possíveis causas. Domingos conta que houve muito murmúrio e reclamação nessas assembleias, porque, depois de ter exposto a causa dos indígenas assalariados, a reação imediata das pessoas teria sido a de falar mal dos professores e assalariados presentes, na alegação de que eles seriam os culpados pelo problema dos peixes. Domingos, que coordenava a reunião, acalmava as pessoas, argumentando:

Não, mas a gente não está dizendo isso, que o assalariado é o problema, não. Talvez a gente não está medindo que o peixe é como gente – eu falava assim – se a gente matar uma criança, daqui a pouco não vai ter; com o peixe deve ser isso, que a gente está matando mais do que o necessário. Talvez esse insumo que vem de fora, bem ou não, ele faz parte, porque o pescador vai amanhecer pescando e isso também é uma tecnologia que pode ser bem usada. O nosso caso é que esse uso está sendo descontrolado, quer dizer, antes, segundo os velhos, eles dizem que nós tínhamos alimento pra sobrevivência, pescar o que eu preciso comer, mas, a partir do salário, o que eu entendi dos mais velhos, [é que] um professor que ganha salário é alguém que vai encomendar uma pescaria, e acho que é isso que é errado (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

Alguns professores e assalariados teriam questionado esses argumentos, discordando de que eles seriam a causa da falta de peixes. Apesar disso, Domingos continuou insistindo na ideia da realização de um acordo entre as comunidades, para que elas pescassem somente o

necessário para a subsistência, já que os mais velhos diziam que, antes, não era todo dia que eles pescavam, mas só uma ou duas vezes por semana, depois moqueavam os peixes ou faziam *quinhãpira*⁵² e sempre tinha alimento para todos se abastecerem. Os velhos também diziam que não gostavam das pessoas que ganhavam dinheiro, porque elas iam para a cidade, compravam pilhas e, com as tecnologias, “já chegavam na comunidade e viravam como patrão” (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011), querendo comer peixe e mandando outros rapazes pescarem para eles à noite.

Naquele momento, Domingos conta que as pessoas começaram a reclamar que a tecnologia não serviria para nada e que as coisas do homem branco só trariam problemas. Como viveu na cidade, ele explicava para as pessoas que as coisas dos brancos não eram ruins e, no fim, a assembleia acabou tomando a decisão de trabalhar na criação de peixes. As comunidades que haviam sido consultadas nas viagens de articulação foram as primeiras a aderirem ao trabalho que, apesar disso, não contava com os materiais necessários para sua realização. Naquele momento, não se sabia da existência das técnicas de “piscicultura” e nem se cogitava a possibilidade de pedir auxílio técnico.

Depois da assembleia, Domingos viajou a São Gabriel da Cachoeira com uma lista de pedidos de material para entregar a Francisco Vieira, servidor da FUNAI, e também para a FOIRN, sem, no entanto, conseguir qualquer ajuda. Depois disso, ele voltou à sua comunidade para esclarecer que não havia conseguido nenhum material com as instituições da cidade e, nessa ocasião, ficou decidido que eles iriam começar os trabalhos com o material que já possuíam:

Então vamos [trabalhar] com aquilo que nós temos agora, cada um usando seu terçado⁵³ de casa mesmo. [...] Vamos usar *aturá*⁵⁴, decidimos, as mulheres trazem barro com *aturá*, e esse *aturá* é carregado até onde é o local de deixar o barro. E combinamos, consegui combinar com todos dessa maneira, cada um com seu instrumento particular e a mulher também com o seu *aturá* da roça, vamos lá. Era uma dimensão diferente, eu animava o pessoal, mas demorou! A gente pensou em terminar em seis meses as três barragens, [porque] eram três comunidades (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

⁵² A *quinhãpira* é um caldo de peixe muito apimentado, bastante apreciado na região do noroeste amazônico. Geralmente é servido acompanhado de beiju e molho de tucupí preto, com ou sem saúvas (formigas do gênero *Atta*).

⁵³ Designação para facão, amplamente utilizada na região norte do Brasil.

⁵⁴ Grande cesto cilíndrico para transporte de produtos rurais.

Questionado a respeito da existência de algum treinamento técnico para a construção desta primeira barragem, Domingos respondeu que não houve nenhum tipo de instrução – as pessoas simplesmente localizavam alguns lugares, geralmente um igarapé pequeno, e decidiam que iriam encher o local de barro, isolando-o de outros cursos d'água, até determinado ponto para aumentar o nível da água. Todo dia ele andava por esses lugares, remando durante cinco horas por dia para chegar aos locais onde o trabalho acontecia. Ele conta que as pessoas trabalhavam na construção duas vezes por semana e, a cada semana, trabalhavam em uma das três comunidades. Cada pessoa levava seu material e seus alimentos e juntavam tudo em algum momento do dia para comer. Assim foram trabalhando, apesar de perceberem que os seis meses planejados não seriam suficientes para terminar a construção das barragens. Domingos, particularmente, não acreditava que a dificuldade com a mão de obra seria tão grande:

Tem tanto barro pra preencher, e eu achando que encobriria rápido. Eu tinha esse pensamento: uma semana, duas semanas, sei lá, enche esse negócio. Não era não. Colocávamos, batíamos e não aumentava o muro. Mas levou uns nove meses. Como eram duas vezes por semana, eu não podia contar [com as pessoas] todo dia, porque não tinha como você garantir. As pessoas têm que fazer roça, elas iam embora fazer as suas atividades da família. Como era uma coisa comunitária, então o trabalho, uma comunidade estava só trabalhando para um lugar. E terminamos a primeira [barragem]. As outras duas não terminamos, duas comunidades não terminaram. E da minha [São Domingos], onde eu nasci, onde eu estava como presidente da associação, terminou. Bem mal feita, mas terminou. Então, aí a gente viu, eu entendi que realmente as outras comunidades, porque não conseguiram, também tiveram reclamações, tipo, que o *aturá* rasgou; quem vai substituir outro *aturá*? Eles ficaram cansados, era muito pesado carregar barro. Bem, cada um tem sua história em cada lugar e, no nosso, a gente se esforçou, se esforçou e conseguiu (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

A comunidade de São Domingos foi a única a conseguir terminar a construção da barragem, depois de nove meses de trabalho, a partir do qual eles conseguiram fechar com barro um canal onde passava água para formar um lago artificial. Em seguida, seria necessário encher o lugar com água. Domingos pensou que algumas horas seriam suficientes, mas, na realidade, o processo acabou demorando três dias, porque o lago era grande. Apesar de todo o trabalho e tempo despendidos na construção, descobriram que ela tinha um problema, porque, já na metade do processo de enchimento do lago com água, viram uma infiltração, e a água começou a sair para outro lugar. Então tiveram que esvaziar a barragem novamente e, com isso, tentar descobrir de onde vinha o vazamento. Descoberta a origem de infiltração,

decidiram colocar areia e outros materiais no buraco e, depois de uma chuva, tentaram encher o lago de novo, pois o barro estava mais assentado, e finalmente conseguiram.

O próximo passo seria conseguir os peixes e a comunidade decidiu que a espécie mais fácil de obter seria o acará⁵⁵, que é próprio da região. A ideia, segundo Domingos, era pegar os peixes no rio e levá-los para dentro do novo lago. Todos, então, saíram para pescar os peixes. Ele explica que, depois disso,

não tinha nenhum plano, nada, nada sobre o que ia acontecer com eles. A ideia era [pegar] o peixe natural lá no rio e aqui [na barragem] ele vive, sobrevive e se alimenta. Nós sabíamos que o peixe do rio é aquele peixe que a gente pega, o peixe bem no jeito pra comer. E, no lago, nem fizemos questão do que vai acontecer com o peixe que está lá no cativeiro (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

Neste ponto, é possível observar, em primeiro lugar, que havia uma expectativa por parte dos indígenas de que o trabalho de construção das barragens não seria tão grande como o que acabou sendo necessário, o que indica já uma diferença das noções de trabalho pensadas pelos indígenas e, posteriormente, pelos os técnicos de piscicultura que assessoraram a construção de barragens na região. Em segundo lugar, também é interessante notar que os peixes capturados para o cativeiro foram tratados da mesma forma que os peixes do rio, ou seja, sem alimentação. Como será discutido mais à frente, a oposição entre os peixes no rio e nos tanques de criação, além da questão da alimentação dos peixes, serão pontos importantes na geração de equivocções para os projetos de piscicultura (cf. capítulos 3, 5 e 6).

Capturados os peixes, eles foram soltos dentro do lago construído para que pudessem se reproduzir. Depois de sete meses, as pessoas começaram a ver, de vez em quando, na beira do lago, um acará e começaram a pensar, então, que seria a hora de esvaziá-lo, pois os peixes já deveriam estar crescidos. Esvaziaram o lago para ver se havia peixes dentro e foi então que encontraram

um monte de peixinhos, peixinhos, espécie acará, mas só cabeça, eles tinham crescido só a cabeça e o corpinho [era] bem fininho. Aí a gente se espantou já, eu me espantei, eu nunca tinha visto isso assim (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

Diante dessa situação tão estranha, Domingos foi falar com seu pai, que já era bem velho na época, contando que os peixes não haviam crescido, só suas cabeças. O pai disse, então:

⁵⁵ Para os nomes dos peixes criados no projeto de piscicultura do alto rio Negro (em português regional, em linguagem científica e nas línguas indígenas tukano e baniwa), cf. Anexo A. Ao longo do texto, alterno os nomes dos peixes conforme eles foram utilizados pelos diferentes atores.

Está vendo! Você quer tirar os peixes do lugar onde eles já foram deixados, vocês querem levar o peixe pra outro lugar; olha, isso é vingança. Vai fazer mal pra sua saúde, ele falou. Então, já dizia, na época, que o peixe era gente, aí meu pai contava: filho, essa espécie é assim, é assim... Piracema que acontecia na região naturalmente. Aí ele contava certas coisas pra mim, e eu fazia relação: mas será que foi isso? Será que eu maltratei os peixes que estavam no lugar certo? Levava o peixe... Mas não sabíamos que os peixes precisavam de alimentos, a gente não deu alimentos. E, por falta de alimentos, ou por falta de outra coisa, eles ficaram só crescendo as cabeças. Até aí a gente não sabia. Aí eu fiquei já um pouco inconformado (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

Para o pai de Domingos, os peixes haviam crescido de forma estranha por terem sido retirados dos lugares em que foram deixados desde os tempos da formação do mundo. Posteriormente, quando entrou em contato com as técnicas de piscicultura por meio dos assessores do ISA, Domingos “aprendeu” que os peixes colocados em lagos ou barragens artificiais precisariam ser alimentados para poderem crescer, pois naquele ambiente circunscrito não poderiam buscar por si próprios frutas e outros animais. Naquele momento, porém, os Tukano do alto Tiquié estavam experimentando por conta própria a construção de açudes, e o que prevalecia na ausência de engenheiros da pesca ou outros técnicos especialistas em piscicultura eram as explicações dos velhos, para os quais a situação seria, evidentemente, uma mostra da vingança dos peixes e que, por isso, deveria ser interrompida, pois comê-los poderia fazer mal à saúde.

Neste momento, não tratarei com profundidade das teorias indígenas a respeito dos peixes (cf. capítulos 3 e 4). O que interessa, por enquanto, é descrever como as barragens e lagos artificiais foram experimentos que anteciparam as ações dos técnicos nas comunidades do Tiquié, seguindo iniciativas semelhantes em outras comunidades na Colômbia. Vale notar que, depois da conversa com seu pai, Domingos questionou sua agenda de intervenção nos rumos da reprodução de peixes e acabou aceitando sua explicação. Ele relatou para a diretoria da associação o episódio dos peixes cabeçudos e as conversas com seu pai e com outros velhos como provas de que o estranho episódio dos peixes cabeçudos havia sido causado por uma “revolta do espírito dos peixes, [já que] os peixes são todos gente” (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

Decidiram, assim, que a melhor solução seria benzer o lago construído, e isso foi feito. Segundo Domingos, a explicação dada por seu pai de que os peixes haviam sido retirados dos lugares a que pertenceriam teve um impacto muito forte sobre ele, fazendo-o desanimar. Ele decidiu, por isso, seguir a orientação dos velhos e trabalhar com outras coisas dentro da associação. Ele diz, além disso, que, até hoje, ele acha mesmo que esse tenha sido o grande

problema, apesar de ter aprendido depois, com os técnicos, que os peixes deveriam ser alimentados para crescerem normalmente. Depois da introdução das técnicas de piscicultura, no entanto, os projetos fariam um trabalho de convencimento dos mais velhos e dos habitantes das comunidades de que a criação de peixes seria possível e poderia trazer benefícios.

Na época, porém, eles pararam de criar peixes e Domingos começou a trabalhar com outras coisas na associação durante um período de mais ou menos um ano. Enquanto isso, ele conta que as conversas sobre a criação de peixes continuavam e ele ainda se perguntava como seria a maneira correta de trabalhar com peixe. Ele escreveu, então, um texto sobre sua experiência com a criação de acarás e o problema do acesso às novas facilidades dos instrumentos de pesca vindos da cidade. O texto, divulgado internamente na associação, defendia que criar peixes daquela forma, ao invés de resolver o mal, traria o mal para dentro das comunidades.

Durante esse ano sem criação de peixes, ele disse ter trabalhado com educação e outros temas, mas sempre alertando os demais de que os projetos deveriam depender do controle e das decisões dos próprios índios; e as pessoas o ouviam, porque ele tinha feito cursos na cidade e tinha formação. Com isso, eles passaram a pensar em possíveis projetos, coordenados pelas associações, que criassem as condições para resolver os problemas de suas comunidades. Eles pensaram em um projeto de agricultura, mas Domingos diz não ter gostado muito da ideia, alegando que “agricultura eu já sei fazer”, pois, na época, não sabia quais poderiam ser as contribuições da implantação de um projeto como esse. Ele dizia que:

não se sabia o que era um projeto também. Projeto era uma coisa de trazer dinheiro pra dentro, não sei, e eu dizia: mas se é assim, então não é projeto. Projeto é quando você fica dono do que você está produzindo, seria isso, é um meio. Talvez um terçado, dentro de um projeto, ele é um meio pra você derrubar a roça. Isso é um projeto, projeto não é um saco de dinheiro que vem pra sua roça, não tem, não vai ter, eu dizia (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

Entrevê-se, pela fala de Domingos, que não era claro para as pessoas o modo de funcionamento de um projeto e as formas pelas quais eles poderiam auxiliar as comunidades. A principal confusão, que Domingos já visualizava na época, e que creio ainda existir na atualidade, era que as pessoas viam o projeto como um fim, a solução em forma de dinheiro ou produtos (como gasolina, equipamentos, alimentos, etc.) para seus problemas, não como um meio de possibilitar o trabalho contínuo das comunidades para que estas, por si mesmas, resolvessem os problemas enfrentados. No entanto, mesmo que Domingos entendesse melhor

o funcionamento dos projetos, por ter vivido na cidade, o projeto, para ele, seria também uma forma de ampliação de seu universo de conhecimentos, motivo pelo qual ele não se interessou pelo projeto de agricultura, que “já sabia fazer”.

Nesse ínterim, a ideia de criar peixes havia sido deixada de lado, até que, na Terra Indígena Balaio⁵⁶, teve início uma iniciativa do mesmo tipo e lá seria realizada uma oficina com técnicos, que chamavam a atividade de criar peixes de “piscicultura”. A FOIRN convidou Domingos para participar da oficina, que teria a duração de cinco dias, e ele foi sem saber o que eles iriam fazer lá, levando consigo mais três pessoas. O técnico responsável pela oficina era um engenheiro de pesca que, na época, estava ligado à Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Domingos conta quais foram as primeiras impressões ao tomar contato com as técnicas de piscicultura na oficina:

Ele [o técnico] foi falando a introdução do que é criar peixe: piscicultura A, piscicultura B e vai se classificando um monte de piscicultura. Mas eu ficava morto de não acreditar naquele negócio: é mesmo? Não acredito nisso! O cara fez isso? Um monte de coisa: PVC, tantos metros, e eu anotando. Eu falei: não acredito! Isso daí não é pra mim. Demais coisas de fora! O que vai ser lá [no Tiquié]? Dizia eu, eu tinha essa noção: o que é esse cara! Ele está enlouquecendo! Mostrava, visualizava no *slide* outro trabalho que ele [tinha feito], através de outras instituições, como consultor, sei lá, como engenheiro. Um monte de fotografias, eles alimentando [os peixes], de trabalhar com piscicultura dessa escala e peixe lá, muitos, tambaqui, um monte de espécies (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

No fim da oficina, Domingos conta que conversou com o engenheiro e contou que estava desiludido com a criação de peixes por causa da experiência mal sucedida em sua comunidade, e que não estava acreditando no que seria criar peixe depois de ter escutado as explicações:

Olha, eu não vou na minha comunidade, eu não sei, será que eu vou chegar a construir com cimento lá? Eu não faço, eu não reproduzo cimento, eu não reproduzo o PVC que você citou lá, o ladrão⁵⁷ que você chamou, sei lá, um monte de coisas que você dá o nome. O que vai ser pra nós? – eu questionei (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

O técnico fez alguns esclarecimentos e ofereceu a Domingos a quantidade de sacos de cimento que eles aguentassem carregar para que ele desse início à construção de uma

⁵⁶ A Terra Indígena Balaio está localizada em região subordinada à Administração Executiva Regional de São Gabriel da Cachoeira/AERSGC. Os grupos indígenas que a habitam são: Tukano, Yepá-masa, Desana, Kobewa, Pira-tapuia, Tuyuka, Baniwa, Baré, Coripaco e Tariano.

⁵⁷ Ladrão ou vertedor é uma estrutura hidráulica utilizada na construção de açudes e têm a função tanto de eliminar o excesso de água proveniente do escoamento superficial da bacia de captação, quanto para um controle da saída de peixes.

barragem em sua comunidade, da forma que havia sido ensinada na oficina. Domingos não se convenceu e argumentava que a oficina ministrada pelo técnico seria para fazer piscicultura na cidade e que isso não daria certo nas comunidades afastadas. Ele voltou para contar para o diretor da associação sobre a participação na oficina e a ideia era criar peixes “com outra tecnologia e outros materiais”, envolvendo PVC, cimentos e várias outras coisas que ele havia anotado.

Devido à dificuldade, deixaram de lado a ideia de usar essa nova tecnologia, mas a oficina animou Domingos a voltar para a comunidade, encher a barragem que havia sido construída e experimentar a criação com outra espécie de peixe, dessa vez o acará-trovão (cf. Anexo A). Segundo Domingos, “a ideia era quase [um] tipo [de] pesquisa. Vamos tentar com outros peixes pra eles não virarem cabeção. Será que [com] outra espécie vai ser diferente?” (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011), fala que indica a “vocaço experimental” que anima a volta ao projeto original, agora em outros termos, mais do que a preocupação com um possível problema de fome ou falta de alimentos⁵⁸.

Decidiram, então, experimentar a criação com a espécie do acará-trovão, mas sem muita divulgação, somente por meio de uma negociação com o capito da comunidade. Todo dia, “sem saber o que a gente estava fazendo” (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011), eles cuidavam do local, roçavam o ambiente e às vezes, conta Domingos, alguém deixava um restinho de comida, beiju e coisas do tipo, sem medida, para os peixes. Depois de três meses, eles perceberam vários “filhotinhos” de peixe acará-trovão nadando no lago e, então, o esvaziaram. Encontraram vários acará-trovão, e “nada de cabeção mais” (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011). Domingos se animou, porque

⁵⁸ É o que defende Lévi-Strauss (2008, p. 24), quando afirma que o extenso conhecimento indígena acerca dos animais, plantas e do meio ambiente em que vivem “corresponde a exigncias intelectuais ao invs de satisfazer s necessidades”, caracterstica que seria compartilhada por todas as formas de conhecimento: “Essa nsia de conhecimento objetivo constitui um dos aspectos mais negligenciados do pensamento daqueles que chamamos ‘primitivos’. Se ele raramente dirigido para realidades do mesmo nvel daquelas s quais a cincia moderna est ligada, implica diligncias intelectuais e mtodos de observao semelhantes. [...] A extrema familiaridade com o meio biolgico, a ateno apaixonada que lhe dedicam, os conhecimentos exatos ligados a ele frequentemente impressionam os pesquisadores como indicadores de atitudes e preocupaes que diferenciam os indgenas de seus visitantes brancos. [...] Em lugar de opor magia e cincia, seria melhor coloc-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados tericos e prticos [...] mas no devido espcie de operaes mentais que ambas supem e que diferem menos na natureza que na funo dos tipos de fenmeno aos quais so aplicadas. [...] No duvidemos de que foi necessria uma atitude de esprito verdadeiramente cientfico, uma curiosidade assdua e sempre alerta, uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer, pois apenas uma pequena frao das observaes e experincias (sobre as quais preciso supor que tenham sido inspiradas antes e sobretudo pelo gosto do saber) podia fornecer resultados prticos e imediatamente utilizveis” (LVI-STRAUSS, 2008, p. 17-30).

parecia que aquela era a espécie certa para criação, e, devido aos bons resultados, falou novamente com a diretoria da associação, contando que eles haviam conseguido criar os peixes usando acará-trovão. Para provar o que estava falando, levou representantes da associação até sua comunidade.

Nesse momento, segundo seu relato, ele “nem sabia [que] era dando comida que ajudava o peixe a crescer normalmente” (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011). Outras comunidades foram visitadas, em seguida, como forma de divulgação da experiência pontual que a associação realizaria na comunidade de São Domingos. Continuaram o trabalho durante mais um ano e estavam conseguindo pegar alguns peixes no lago artificial. Os resultados voltaram a inspirar Domingos, que passou a defender, junto à associação indígena, a atividade de criação de peixes que eles estavam realizando. Essas atividades, inclusive, contavam com benzimentos de pajés:

É bom criar. Aí a gente contou da experiência de uma comunidade. Vocês têm dúvida? Então vocês vão lá na comunidade, vão ver o peixe crescido, não é mais cabeça, é o peixe normal, tem que dar certo, tá dando certo, cuidar bem, todo dia vai ter que ir lá, eu dizia, tem que benzer, o pajé tem que benzer, a gente fazia isso na comunidade (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

Na época, Domingos conta que o administrador da FUNAI era um indígena, e, quando aconteceu um evento em Pari-Cachoeira (rio Tiquié), aproveitou a ocasião para fazer a ele um pedido de material para a criação de peixes. O funcionário da FUNAI aceitou o pedido, dizendo que eles embarcariam o material no próximo barco que subisse para a região. O pedido foi enviado e, então, começaram a distribuir os carros de mão e os materiais. Era a hora de continuar o trabalho, mas eles decidiram não criar um calendário, e Domingos disse que não passaria nas comunidades para supervisionar as atividades. Sua proposta foi, ao invés disso, a de organizar uma espécie de competição lúdica entre as comunidades, incentivando a troca e a circulação dos bens:

Cada um se organiza nos dias que vocês querem trabalhar. No horário que vocês querem parar, parem. O importante é que, em três meses, a gente vai ter que fazer. Vamos ver até onde nós vamos estar em três meses. Acho que criei tipo uma competição entre as comunidades. Não controlava mais. Então nós fomos trabalhar, tem carro, tem enxada, esses equipamentos animaram, e ficamos trabalhando de novo (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

Eles conseguiram, junto com o material, o PVC que Domingos havia conhecido na oficina de piscicultura na Terra Indígena Balaio e ele pensou que os canos poderiam servir naquele momento. Assim, Domingos foi adaptando a construção de acordo com o material

que possuíam e finalmente terminaram. Nesse ponto, surgiu a discussão sobre a espécie de peixe a ser criada, já que o acará-trovão, apesar de ter dado certo, não seria um peixe muito desejado pela maioria das pessoas que estavam trabalhando, pois seria pequeno, além de não ser do gosto da maioria. Iniciaram uma discussão e elegeram o aracu (cf. Anexo A) como a espécie de que todos mais gostavam. Porém, em comparação com o acará, o aracu era muito mais difícil de capturar no rio e, além disso, ainda havia a dúvida a respeito do resultado da criação dessa espécie. Domingos também tinha suas dúvidas e, por não ser bom pescador, deixou a tarefa de pegar os aracus para as pessoas que estavam descontentes com o acará-trovão. Os pescadores conseguiram pegar certa quantidade de aracus, colocaram os peixes no lago, e a crise da escolha de uma nova espécie de peixe foi superada.

Depois de cinco meses de trabalho, três açudes ficaram prontos. Para isso, as pessoas começaram a trabalhar o dia inteiro, parando uma semana e revezando-se entre si. Domingos visitou esses açudes e as pessoas esperavam sua aprovação. Depois de aprová-los, aconselhou-os a pescar peixes para colocar dentro deles e a chamar um pajé para fazer o benzimento do local: “então a gente foi acompanhando já, mas não tanto de alimentação, a gente falou que tinha que ter benzimento, isso foi ritual já. Ah, lá em São Domingos foi esse pajé que fez” (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011). Vê-se, assim, que, do ponto de vista dos índios, a ritualização dos procedimentos era entendida como condição indispensável para a eficácia do projeto, assim como seriam indispensáveis, no contexto altonegrino, os benzimentos no tratamento das pessoas em momentos específicos da vida (nascimento, iniciação, alguns tipos de caça e pesca) e na transformação de animais em alimentos (cf. capítulos 3 e 4).

Depois dessa segunda tentativa, Domingos disse que os velhos começaram a aceitar melhor. Ele lhes explicava:

Mas ninguém está fazendo mal. Se a gente for fazer mal pro peixe, vou ver o peixe fazer mal em mim, eu falava. Eu não estou fazendo nada, eu estou querendo comer, quer dizer, criar peixe pra comer, eu não vou jogar fora o peixe, dizia pros velhos. Acho que, nesse sentido, vocês, como são pajés, então cuidem, cuidem do mau espírito do peixe, então. Fala pra eles que eles sejam nossos irmãos, eu dizia assim. Se eles são gente, então nós somos gente, então gente com gente se entende, eu falava. Mas desde que o pajé se entenda (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

Eles começaram a cuidar dos peixes e então aconteceu algo inesperado: receberam um chamado da FOIRN para uma questão urgente que precisava ser conversada com a associação, referente a um projeto. Muito animado, Domingos fez de tudo para chegar até a cidade, o que era muito difícil naquele momento porque eles não tinham motor de popa, então

foram remando até lá. Chegando a São Gabriel da Cachoeira, Domingos descobriu que o engenheiro responsável pela oficina de piscicultura da qual ele participara havia voltado à região depois de um ano e meio, interessado em fazer uma dissertação de mestrado a respeito da criação de peixes com os indígenas. Domingos, então, conversou com o engenheiro, mas exigiu que ele assumisse um compromisso com as comunidades, porque ele sabia que o engenheiro ficaria somente alguns meses e depois iria embora.

A exigência de Domingos era a de que o engenheiro ficasse até o fim do projeto, mas o engenheiro disse que não poderia aceitá-la, porque só poderia permanecer na região durante um mês. Neste ponto, é possível observar uma diferença entre os ritmos das agendas de indígenas e técnicos, já que, enquanto o engenheiro pretendia auxiliar as atividades durante um pequeno período de tempo – o que os limites e os prazos de sua pesquisa permitiam – Domingos imaginava algo de longo prazo, que contasse com a presença constante do técnico. Domingos, com raiva por ter feito a viagem até a cidade somente para isso, respondeu que o engenheiro poderia ir até sua comunidade, mas que não iria com a ajuda dele:

Me lasquei pra chegar até aqui, não tem barco, eu tive que pagar minha passagem, mandei torrar farinha da minha mãe. Aí você chega lá, por mais que eu diga, assim, muito chato de dizer, que eu só aceitaria levar você pra ficar um ano, você diz que só vai um mês! (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

No fim, Domingos acabou cedendo e aceitou acompanhar o engenheiro durante o único mês que ele teria disponível, porque também tinha interesse na presença de um técnico para auxiliar as atividades de criação de peixes nas comunidades. Ele lhe explicou a situação, dizendo que eles não estavam entendendo direito como funcionava a piscicultura, porque com uma espécie não havia dado resultado, mas com outra sim. Além disso, afirmou seu interesse na visita do engenheiro, contanto que ele reservasse algum período da semana para fazer uma reunião com as pessoas das comunidades e “explicar como é a vida do peixe no cativeiro” (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011). O engenheiro aceitou a proposta. Prepararam tudo durante uma semana e subiram em direção às comunidades do alto Tiquié. Domingos conta que, na época,

não era fácil levar um cara de fora nessa região, [porque] tinha muita gente que era da cidade, e já teve conflito entre associações de Pari-Cachoeira, [devido à] venda de terras, um monte de coisa. Já tinha essa ideia de que levar uma pessoa de fora era uma coisa mal vista. Mas levei, encarei e cheguei lá e disse: esse cara veio orientar. Batizei o nome: esse é o orientador e um escutador. A maior parte é escutador, ele queria escutar da gente, e agora com o conhecimento dele ele vai nos orientar, todas as comunidades em que passamos (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

Como conta Domingos, os técnicos tiveram que ser batizados como “orientador e escutador”, ou seja, inseridos de alguma forma na lógica local de classificação de pessoas que, ritualmente, passam a pertencer às comunidades ocupando funções reconhecíveis como as de cantador, guerreiro, pajé, benzedor, servo, etc. Devidamente inserido nessa estrutura, o engenheiro, junto com um colega de trabalho, marcou três reuniões para orientar as pessoas e explicou que não iria ficar conversando teoricamente, mas, ao invés disso, preferia construir com eles uma barragem. Domingos achou loucura o prazo de somente um mês para a construção de uma barragem, mas concordou. A proposta de Domingos foi a de que eles escolhessem um local onde a barragem seria construída, e foi escolhida a comunidade de Caruru, porque lá haveria um lugar adequado para a construção. Eles foram até a comunidade e o engenheiro começou a fazer várias medições do terreno, enquanto os índios o acompanhavam.

Domingos conta que o engenheiro “maltratava as pessoas de vez em quando” (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011). Domingos, então, lhe dizia: “você [é] que tem que trabalhar, não tem que mandar o índio trabalhar”. Essa ideia de que é o técnico quem tem que trabalhar nos projetos é recorrente nos relatos dos técnicos de piscicultura entrevistados durante a pesquisa, o que aponta para uma interpretação indígena sobre sua função que iria de encontro à intenção inicial dos projetos de dar auxílio técnico para que os índios continuassem por si próprios o trabalho no futuro. Mesmo nos casos em que é um indígena o responsável técnico, a impressão que fica é a de que ele passa a ser responsabilizado por praticamente todo o trabalho, que se torna um problema seu.

Depois das medições realizadas pelo engenheiro, foi convocado o trabalho comunitário para a construção da barragem e, como havia muitas pessoas ajudando, conseguiram encerrar o trabalho na última semana em que o técnico estava na área, contando com sua aprovação. Quando foi embora, ele prometeu levar para lá peixes da espécie tambaqui, vindos de Manaus, e todos ficaram muito animados, porque queriam testar a criação daquela espécie no açude. Apesar da promessa, ela acabou não tendo continuidade, porque era difícil conseguir tambaquis naquela época e o engenheiro tinha outros compromissos com a construção de barragens em outros locais. Domingos entendeu a situação, dizendo que era melhor não trazer o tambaqui, porque ninguém tinha conhecimento sobre essa espécie de peixe.

Apesar disso, o engenheiro convidou-os para apresentarem a experiência com a piscicultura no Tiquié durante o “I Simpósio dos Povos Indígenas do Rio Negro”, que

ocorreria na UFAM em outubro de 1996, e que poderia ser um meio de captar novos recursos para a iniciativa. Mais uma vez, Domingos ficou animado com a apresentação e a possibilidade de captação de recursos para o projeto de piscicultura e conversou novamente com as comunidades e com a diretoria da associação sobre o convite para fazer a palestra no evento da universidade. Ficaram sabendo, depois, que o reitor da UFAM estava interessado em conversar com eles e uma passagem até Manaus foi enviada pela universidade a Domingos.

Em Manaus, aconteceu uma reunião na reitoria com muitas pessoas presentes. Domingos conta que perguntaram a ele sobre a participação da associação local (CRETIART) no evento e ele respondeu que sua ideia era levar a FOIRN também, porque isso era uma coisa nova e a apresentação tinha que expor outras demandas do movimento indígena, não somente a piscicultura. Além disso, Domingos disse não estar preparado para falar em nome dos 23 povos e todas as comunidades da região, pois conhecia a Federação há pouco tempo e não teria sido treinado para isso. O reitor aceitou sua proposta sem muita resistência, alegando que a ideia de Domingos era bastante ousada. Os representantes da universidade pediram, então, que ele ficasse em Manaus durante mais duas semanas para pensar sobre o formato da apresentação. Depois de debaterem, criaram uma primeira versão e Domingos voltou para São Gabriel da Cachoeira.

No seu retorno, os representantes da FOIRN não queriam que ele voltasse para sua comunidade, mas que ficasse na cidade, convite que ele negou, pois era o presidente da associação de base e “o pessoal já deve estar dizendo que estou abandonando o projeto de piscicultura” (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011), pois já estaria fora há dois meses. No entanto, ele explicou para os representantes da FOIRN que o evento seria uma forma de divulgação da instituição e por isso eles deveriam se dedicar muito para fazerem um bom trabalho durante as exposições.

Domingos voltou para sua comunidade e, com antecedência de um mês para a realização do simpósio, foi chamado de volta pela diretoria. O simpósio ocorreu no fim do ano de 1996 e dele participaram Domingos e várias pessoas de sua região, levadas por ele a Manaus. Os velhos teriam ido também para fazer “apresentações culturais” (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011) e ele teria ficado como o responsável pela apresentação do tema da “segurança alimentar”. Várias lideranças participaram do grande evento e, segundo Domingos, aviões foram fretados para o transporte dos indígenas.

Domingos conta que, durante o simpósio, eles “venderam o trabalho do peixe” e voltaram para casa, onde foi necessário consolidar o projeto em um nível mais local, junto às

comunidades. A participação no simpósio foi considerada positiva, de forma geral, principalmente para a divulgação dos trabalhos do movimento indígena nascente para o governo estadual, mais do que para a captação de recursos para o projeto de piscicultura. No entanto, em sua apresentação, Domingos disse ter enfatizado o tema dos “indígenas pensando o futuro”, ao falar sobre as iniciativas de construção da barragem e da criação de peixes como uma forma de pensar as mudanças na realidade dos povos indígenas. Sua apresentação também teria servido como um alerta para os representantes dos órgãos públicos de que os indígenas estariam, a partir daquele momento, “todo o tempo na porta do governo, porque o governo tem que ajudar essas iniciativas” (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

Na volta, reprogramaram as ideias a respeito do tema da criação de peixes e foi realizada uma assembleia extraordinária na qual Domingos explicou as novidades que teriam aparecido depois do trabalho do engenheiro na região. Ele defendeu, então, a necessidade do uso das técnicas de piscicultura dos brancos, conjugada ao conhecimento tradicional:

Tem que ter conhecimento técnico, não tem jeito, eu não sou engenheiro nem nada. Agora, o conhecimento tradicional é nosso, nós temos aqui. Agora, técnico, criar peixe, vocês sabem que ele falou que é como criança o peixe, então tem que ter a temperatura da água, não sei o quê, tem uma coisa aqui que não está em nosso poder. Isso [nós] só vamos adquirir enquanto alguém vier de fora, então a próxima etapa não vai ser a mesma coisa. Tudo bem cuidar, vamos valorizar o nosso trabalho, vamos continuar comendo o peixe que a gente deixou lá, mas não é parar de deixar outros peixes, [isso] nós continuamos fazendo. Agora, daqui pra frente, nós vamos adaptar esses açudes da forma como eles devem ser adequados, do temporal, das chuvas, não sei o quê, eles falaram isso, são técnicas. Quem tem [barragem], já tem. Quem não tem, então através dessa outra pessoa que virá, faremos levantamento de lugares, de possibilidade de fazer mais açudes (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

A chegada do ISA

Dentro da FOIRN, já estava sendo iniciada a busca por parcerias na proposição de projetos, e a tentativa de estabelecer relações com a UFAM depois da realização do seminário teria sido uma delas. No entanto, segundo a explicação de Domingos, o engenheiro envolvido com a universidade teria tido problemas pessoais e se mudado para o estado de Minas Gerais, de onde não tiveram mais notícias dele. Foi nessa época, entre os anos de 1999 e 2000, que o ISA estava chegando com interesse em trabalhar na região e foi feita uma reunião com Beto Ricardo, o coordenador do Programa Rio Negro, para discutir como seria a parceria entre a

ONG e a FOIRN. Em relação à piscicultura, como a região do Tiquié já estava mais ou menos preparada, foi lá que o investimento das atividades do ISA começou.

A atuação do ISA (antigamente via CEDI – Centro Ecumênico de Documentação Indigenista) teria sido, inicialmente, pontual na região do alto rio Negro, ganhando maior amplitude e consolidação após a Conferência Internacional sobre Meio-Ambiente no Rio de Janeiro, em 1992. A conferência, que ficou conhecida como ECO 92, criou uma agenda conjunta para indigenistas e ambientalistas a partir da qual foram criados vários fundos, provenientes de países europeus, voltados à conservação e proteção do meio-ambiente em escala global, que incluiu também o apoio à demarcação de terras indígenas no Brasil⁵⁹. Para o caso do rio Negro, o processo de demarcação da área foi financiado pelo próprio governo federal através do PPG7 (Programa Piloto para a Proteção de Florestas Tropicais do Brasil). Um pouco mais tarde, a este apoio somar-se-iam esforços internacionais para a viabilização e construção de projetos sociais e iniciativas econômicas para a manutenção das áreas demarcadas, como uma organização religiosa holandesa (ICCO) e a cooperação internacional do governo austríaco (IZZ), sob a mediação do ISA (MARTINI, 2008, p. 18).

Nessa época, Domingos participou da realização de um diagnóstico⁶⁰ para levantar os problemas enfrentados pelos povos da região e a questão da “segurança alimentar” foi bastante ressaltada, assim como as da saúde e educação. Terminada a etapa de realização do levantamento, a região do alto Tiquié (Distrito de Pari Cachoeira) foi considerada como “área de prioridade” dentro da estrutura de organização da FOIRN, assim como as regiões do alto Uaupés (Distrito de Iauaretê) e do alto Içana (Distrito de Tunuí). Essa pesquisa de opinião, realizada, segundo o ISA, junto a mais de duzentas comunidades, formulou o diagnóstico a respeito da escassez de peixes na região e suas causas e, como me disse um ex-técnico do ISA

⁵⁹ A transição do antigo CEDI na constituição do ISA marcou um período de mudança de enfoque, que passou do apoio a causas relacionadas a direitos indígenas e demarcação de terras para causas ambientalistas. É importante destacar que essa “ambientalização” dos projetos (cf. ALBERT, 2000) e os critérios que devem ser seguidos ao lidarem com populações indígenas – cujos conhecimentos passam a ser valorizados como formas de proteção do meio ambiente – são geralmente exigências dos financiadores, e não procedimentos criados pelas próprias ONGs. No caso do ISA, portanto, muito das noções de “natureza”, “escassez”, e do papel dos povos indígenas que aparecem nas propostas fazem parte da agenda internacional mais ampla relacionada às causas ambientais.

⁶⁰ Não encontrei nenhuma informação mais concreta sobre esse levantamento diagnóstico: se outras instituições além do ISA e da FOIRN colaboraram com a sua elaboração, qual era o método de coleta das informações, quantas e quais foram as comunidades consultadas, se houve algum respaldo científico na realização do levantamento e, se sim, quem eram os pesquisadores envolvidos; nem tive acesso a relatórios ou documentos que apresentassem os resultados e conclusões do diagnóstico. Descobri, depois, por um funcionário do ISA, que existiriam várias caixas de fichas provenientes desses levantamentos feitos durante o processo de demarcação de terras, mas que eles nunca teriam sido sistematizados, não havendo também relatórios sobre isso.

entrevistado, parece ser o “mito de origem” dos projetos de piscicultura na área, tendo sido indicado e citado por todos os indígenas e técnicos de piscicultura que entrevistei como o marco inicial das atividades do projeto de piscicultura do alto rio Negro, implementado por meio da parceria entre a FOIRN, as associações locais e o ISA.

Apesar de os assessores técnicos do ISA reconhecerem a falta de evidências quanto à diminuição absoluta da população de peixes nas águas da região, o diagnóstico tomou por dado o discurso indígena a respeito das dificuldades na pesca como índice de escassez, o que veio justificar o projeto de piscicultura na região (MARTINI, 2008, p. 20). O diagnóstico realizado na época da demarcação das terras, no fim da década de 1990, teria formulado, segundo Domingos, como “escassez de peixes” o grande problema da região e suas causas seriam:

Um pouco o que os velhos já, antes, independente desse projeto mais específico, já falavam. É material que vem de fora, malhadeira, até aquelas comunidades num período seco, antigamente não faziam, botavam timbó, muito mais, dez vezes mais, acabava com peixe. Então nós fomos fazendo pesquisas e constatando isso e, no final, a gente viu que realmente a causa é essa, a principal causa é essa, a maneira de pescar não é mais a mesma coisa, a maneira de não sei o quê não é mais a mesma coisa, então é isso, então nós vamos tentar reverter esse quadro. Isso é uma coisa, a pesca muito ampliada, com um produto, um equipamento de fora. E uma parte também que [indicou], mesmo o produto indígena, o timbó, [utilizado] numa escala muito maior, [o que nós] já sabemos. E também a população aumentou, os territórios ficaram desorganizados com uma nova geração. E a gente viu também, na pesquisa, que o rio, a água, não é uma água que tem proteína, não tinha nutrientes (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

A maioria das causas levantadas, segundo Domingos, seria semelhante às aquelas apontadas pelos velhos durante a pesquisa mais “informal” realizada anteriormente pela associação junto aos habitantes mais idosos da região do alto Tiquié: os materiais de pesca que vêm de fora, as malhadeiras, as mudanças nas formas de pesca, o aumento da população e a consequente ampliação da exploração de peixes e o uso exagerado do timbó para suprir as demandas dos grupos foram algumas causas apontadas pelo diagnóstico. Além delas, também foram elencados motivos que os velhos não imaginaram, mas que as ciências teriam constatado: a pobreza em nutrientes das águas pretas dos rios da região. O compromisso do ISA com a FOIRN, então, foi o de providenciar a contratação de um técnico engenheiro de pesca e auxiliar na captação de recursos para os projetos de piscicultura e de outras atividades dentro do Programa Rio Negro. A ONG e a Federação conseguiram fechar um convênio de

três anos com o governo austríaco, que apoiaria tanto as atividades de funcionamento da sede da FOIRN, quanto os projetos desenvolvidos por ela.

Com os resultados da pesquisa, as atividades do projeto de piscicultura tiveram início a partir do levantamento dos locais onde seria possível a construção de barragens e tanques, pois “tinha outros lugares que eram impossíveis com a natureza” (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011), ou seja, locais cuja topografia não era apropriada por motivos de inclinação inadequada do terreno, distância de outros cursos d’água para suprir os tanques, quantidade de mata fechada, etc. Um engenheiro contratado pelo ISA já estava presente, de acordo com o relato de Domingos, desde a etapa de planejamento das estações, mas quem teria aprovado o projeto de piscicultura, ele enfatiza, “foram as comunidades, não foi o ISA, não foi a Federação, não fui eu” (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

Das três áreas críticas estabelecidas pelo levantamento para o início do investimento, Domingos teria ficado responsável por acompanhar a área do Tiquié, enquanto outras lideranças acompanhariam as outras áreas. Chegaram a um acordo a respeito do prosseguimento do treinamento técnico iniciado pelo engenheiro para a formação de técnicos indígenas e também a respeito da construção de um centro de piscicultura para a reprodução de alevinos e engorda dos peixes reproduzidos. A associação responsável pela região do Tiquié (CRETIART) já tinha mudado sua sigla para ATRIART (Associação das Tribos Indígenas do Alto Tiquié) e, junto da FOIRN e do ISA, começaram o investimento na região.

As expectativas de Domingos em relação a esse novo projeto de piscicultura, que agora contava com o investimento do governo austríaco e o apoio institucional do ISA, eram a de um projeto pioneiro e inovador, baseado na pesquisa e na formação de técnicos indígenas, que aprenderiam as técnicas “de fora”, e seriam responsáveis por uma piscicultura diferente daquela voltada para a concorrência de mercado:

E com o dinheiro, aí teve realmente formação, capacitação, noções de como fazer, medir, então inicia também a construção do centro, o espaço físico, tanques pra reprodução, então, coisas já pensadas de uma coisa maior. Iauaretê não tinha começado, faltava ainda esses primeiros anos. Nesses três anos, eu acompanhei essa implantação. Então, a nossa parte foi muito mais articular, mobilizar e sensibilizar as comunidades, porque, claro, o que nós tínhamos iniciado é criar peixe pra comer, mas com muita facilidade, mas meio que isso exigia não necessariamente os conhecimentos tradicionais e sim exigia também o conhecimento que vinha de fora. Exatamente como medir, como dar medida de alimentos, então, uma série de coisas que completava isso e seria possível. A gente defendia muito que fosse uma experiência especial, uma experiência pioneira, e que fosse inovadora, que não fosse um projeto concorrente de outros projetos de piscicultura. [...] Tem que ser um projeto especial, que esteja no nosso controle e na nossa decisão. Então vamos ter os nossos técnicos, nós vamos escolher que eles vão ficar aqui. Tem que vir de fora, de fora vai ter um técnico. E, como inovador, a

coisa [de] que tudo vai ser em torno da pesquisa, nós [é] que vamos pesquisar e dizer como trabalhar a piscicultura aqui na região é duro (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

Assim, Domingos é contra a criação de projetos de piscicultura nas terras indígenas voltados ao mercado e à criação de excedente, considerando que esse seria o principal risco aos projetos de piscicultura na região, que deveriam ser diferentes da piscicultura praticada na cidade:

Excedente, entendeu? Então aí é você se formar e depois virar piscicultura seletiva, quer dizer, que o técnico vai ser assalariado, não vai mais ser aquela piscicultura familiar, piscicultura comunitária, onde todos estão envolvidos porque está nas mãos deles o controle, a decisão. Então isso é uma coisa que, visivelmente, aqui, a região viveu. A piscicultura concorrente está aqui na cidade, tem os caras que trazem tantos mil tambaquis do estado; na Semana Santa eles estão vendendo aqui. Então, o risco que a piscicultura pode ter atualmente é esse, querer fazer uma iniciativa nas terras indígenas de projeto concorrente. Por exemplo, a FUNAI recebe um pouquinho de dinheiro e eu escrevo, como técnico, um projeto imaginando que eu vou fazer assim, e isso já vira projeto concorrente. Você não dialoga com os indígenas, com organizações indígenas, com a Federação, ela perde o sentido, entendeu? Por isso que eu falo de projetos concorrentes. Vai trazer peixes de fora, transformar aquele peixe, de tempo em tempo despescar, vender e comer, só isso. Essa piscicultura que a gente tentou falar, especial, de pesquisa, inovadora, ela é ligada à saúde, ela é ligada à educação, futuramente ela pode ser currículo das escolas indígenas, porque os próprios alunos estão envolvidos nessa pesquisa de peixes. Então é uma coisa muito maior (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

Domingos não considera que o problema dos índios seria a fome ou a falta de alimentos, o que o rótulo de “segurança alimentar”, utilizado para classificar projetos como esse, poderia dar a entender a alguém que não teria contato direto com a realidade desses povos. A demanda pelo projeto de piscicultura, segundo a interpretação de Domingos, envolve questões muito maiores do que a da alimentação ou a preocupação com a diminuição da quantidade de peixes pescados. Para ele, o problema se relaciona com a saúde, educação, capacitação dos jovens indígenas para lidarem com questões burocráticas, com as associações, com os meios de comunicação, enfim, para conseguirem fazer valer seus direitos e serem reconhecidos pelo país.

Se levar, realmente, em nome de “o índio passa fome”, vai estar se iludindo, está se iludindo. Eu posso muito bem fazer projeto e levar muita comida pros índios. Eu acho que não é ensinar apenas a dizer o que é passar fome, mas perguntar qual é a causa de passar fome. É esse tipo de projeto que tem que ter na região e nas terras indígenas. Eu acho que só decorar o que é fome não é título de quem quer ser parceiro nosso na região (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

Por ser uma ideia estrangeira, a alegação da “fome” teria que ser ensinada aos indígenas e “decorada” por eles para ser utilizada na obtenção de bens por meio de certos tipos de projetos. Nessa fala, portanto, fica clara novamente a ideia de que, para os indígenas, a implantação de projetos de piscicultura não teria tanto o objetivo de matar a fome das pessoas, ou garantir a “segurança alimentar”, mas seria uma forma de ampliar tanto os conhecimentos como as ações políticas das comunidades. Esse poder de aprovação e de decisão das comunidades é o que definiria, para Domingos, o caráter especial do projeto de piscicultura, que não se resumiria a somente criar peixes para comer, mas também realizar pesquisas, em que os indígenas participariam como técnicos.

Por isso que eu dizia, nós vamos chamar projeto especial, tem que ser nosso projeto, esse projeto especial tem que ser no nosso controle, que esteja na nossa decisão, que é exatamente ser um projeto inovador, e ser inovador tem que ser projeto de pesquisa, não necessariamente projeto de deixar peixe [na barragem] e só ir comer. Então a gente vai pesquisando qual é o peixe que vai ser mais correto, mais adequado pra criação. E o outro lado também, eles desejaram que os próprios indígenas fossem técnicos, nós não sabíamos de que forma, mas hoje a gente tem que dizer que fizemos isso, os próprios técnicos indígenas da região dominando a tecnologia, conhecimentos tradicionais e também conhecimento de fora, desde que os próprios indígenas dominem, manejem a tecnologia, de reprodução, engorda, cuidar. Dar assistência seria esse desejo. E foi feito isso. Então, em torno disso, esse projeto começou a andar, essas etapas – oficinas, formação, capacitação – foram acontecendo, então isso consome dinheiro, porque o contratado pelo ISA estava presente já no período de planejamento do ano (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

A capacitação dos indígenas nas técnicas de piscicultura foi feita principalmente entre os jovens. No entanto, Domingos conta que eles tiveram algumas dificuldades com o primeiro técnico engenheiro de pesca contratado pelo ISA, que teria permanecido no projeto somente durante os quatro primeiros meses. Quando questionado sobre o motivo das dificuldades, ele explicou:

A dificuldade é que esse pessoal que vem da cidade, formado na universidade, eles têm uma visão de piscicultura competitiva, de escala. Então o quadrado de açude, vamos calcular de colocar mil tambaquis, então esse mil tem a possibilidade de eu perder tanta porcentagem, eles já vêm com essa história, mas não com essa história de projeto especial, não com esse projeto de pesquisa, não com esse projeto inovador, vem já com a cabeça feita. Então os engenheiros de pesca que foram chegando na região se deram mal por causa disso, queriam introduzir um projeto de piscicultura competitivo, concorrente, na ideia nossa de projeto na região. Então, a gente disse que se embola, que não se trata de ele vir e mandar na gente, se trata de a gente aprender juntos. Muitos se deram mal por causa disso. A gente cansava de falar que o nosso projeto é especial, que o nosso projeto é de pesquisa, que o nosso projeto é inovador, que o desejo dos povos é isso. Com isso andam as mesmas coisas também, formação, capacitação técnica

dos próprios índios do local, então são eles que vão fazer isso. Você [o técnico] é um elemento que está temporário. Eles [os índios] vão passar o conhecimento deles pra você e, você, o seu conhecimento, teoricamente, o que fazer. Mas não deu, esse cara não deu certo e não deu certo, assim, de chegar e conhecer a cultura, isso foi a maior dificuldade que a gente encontrou com o engenheiro de pesca. [...] Bem, eles negavam, assim, com a atitude, com a maneira de levar apostilas, modelos, acho que aquilo caracterizava sim, eles não acreditavam muito no conhecimento tradicional (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

O grande problema do primeiro engenheiro da pesca a trabalhar no projeto foi a sua inabilidade em lidar com os conhecimentos indígenas. Os conflitos entre o engenheiro e as comunidades se desenrolaram a tal ponto, que ele foi liberado do trabalho. Em seguida, foi contratado um segundo engenheiro de pesca mais flexível, o que aponta, por um lado, para a dificuldade de encontrar técnicos que tenham a sensibilidade necessária para trabalhar de forma adequada e proveitosa com o conhecimento indígena e, por outro, para o interesse dos indígenas por técnicos que tenham, como eles, esse “espírito de pesquisador” e essa abertura aos conhecimentos alheios, de forma a que os técnicos descubram os caminhos dos projetos com os índios e também aprendam com eles:

E, depois, a gente conseguiu um engenheiro de pesca mais flexível. É difícil achar um engenheiro assim, que venha com esse espírito de pesquisador. Claro, como formado ele tem essa experiência, a gente nunca desmereceu o conhecimento de um engenheiro de pesca que vem de fora. Tudo bem, mas esse conhecimento que seja nosso aprendizado com ele, e ele também, como aprendizado [para ele] (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27/04/2011).

Traduções e associações nas primeiras tentativas de criação de peixes

O relato de Domingos fornece diversos indícios dos deslocamentos de definições e objetivos sofridos durante as primeiras iniciativas da associação de base do alto Tiquié em alcançar seu objetivo de criar peixes, frente à entrada de técnicos em diferentes momentos, o que permite agora sua sistematização a partir das noções da sociologia da tradução de Callon (1986). Os quatro momentos do processo de tradução propostos pelo autor – “problematização”, “interessamento”, “alistamento” e “mobilização” – podem ser observados no caso das primeiras tentativas de criação de peixes na região do alto Tiquié e ajudar a entender a subsequente parceria com o ISA. Segundo Callon, a problematização é o duplo movimento de algum ator (ou grupo de atores) de formular um conjunto de problemas, por um lado, e de determinar um conjunto de atores e suas identidades, por outro, de forma a

estabelecer a si mesmo como um “ponto de passagem obrigatório” na rede de relações que está sendo construída.

No caso da criação de peixes, a CRETIART, em um primeiro momento, foi a responsável pelo início de um processo de problematização ao tentar tornar-se indispensável aos outros atores – as comunidades do alto Tiquié – na formulação de seu problema e na sugestão de formas para a sua resolução, que passassem pela própria associação. Para isso, as lideranças da CRETIAT viajaram pelas comunidades para perguntar acerca do problema da falta de peixe e investigar suas causas entre os velhos. O problema definido naquele momento como “falta de peixe” ou “dificuldade na pesca” teria causas definidas pelos velhos como: concentração de pessoas nos locais das missões, muitas pessoas pescando e caçando nos mesmos lugares, índios assalariados e a entrada de materiais de fora (rede, anzol, pilha, lanterna). A forma de resolver esse problema seria a tentativa da criação de peixes nas comunidades por meio da construção de barragens, tal como faziam os parentes na Colômbia.

A associação indígena, então, iniciou um processo de interessamento que, segundo Callon, seria um grupo de ações por meio das quais uma entidade – neste caso, a CRETIART – tenta impor e estabilizar a identidade dos outros atores que ela definiu previamente na problematização. Para o autor, interessar, de acordo com a etimologia da palavra, seria se colocar entre (inter-esse), se interpor a algo. Consiste, assim, em uma série de provas de força que determinam a solidez da problematização inicial, ou seja, uma série de negociações com os outros atores para fazê-los participar na resolução do problema definido, e sua adesão aos papéis previstos para eles no cumprimento do objetivo inicial que, no caso, seria a construção das barragens para a criação de peixes. Nesse processo, cada ente mencionado na problematização pode se submeter e ser integrado no plano inicial ou, inversamente, recusar a transação definindo sua própria identidade e seus próprios objetivos, projetos, orientações, motivações, ou interesses de outra maneira.

O interessamento, no caso descrito, foi feito por meio de viagens de articulação da CRETIART pelas comunidades e de assembleias, durante as quais os problemas e as causas levantadas foram divulgados e discutidos. Segundo o relato de Domingos, os humanos, membros das comunidades, teriam se interessado na criação de peixes e aceito as causas atribuídas pela associação para a falta deles – com exceção dos professores e outros assalariados que não aceitaram o papel de causadores da falta de peixes, mas que não impediram a empreitada da associação. Os não humanos, por outro lado, tiveram alguns problemas de adesão, já que as barragens construídas apresentavam infiltrações e os instrumentos utilizados inicialmente pelos indígenas (terçados e *aturás*) se quebravam,

rasgavam e faziam com que as atividades se tornassem demasiadamente trabalhosas. Além disso, os acarás não cresceram adequadamente, apresentando cabeças grandes e corpos pequenos que assustaram os indígenas, dando matéria para a construção de um consenso de que ocorria uma retaliação dos espíritos dos peixes, que se vingavam dos homens por terem sido tirados do rio, e a consequente necessidade do benzimento das barragens.

Essa primeira tentativa de associar pessoas, barragens, instrumentos locais, acarás e espíritos dos peixes não deu certo, inibindo os processos subsequentes de alistamento e mobilização. O alistamento, segundo Callon, é o mecanismo pelo qual uma série de papéis inter-relacionados são definidos e atribuídos aos atores que os aceitam, ou seja, ocorre quando o interessamento é bem sucedido. A mobilização, por sua vez, enfatiza todos os deslocamentos necessários, tornando móveis os entes por meio do estabelecimento de uma série de porta-vozes e de equivalências entre eles, por exemplo, quando peixes são transformados em seres que possuem “pós-larvas” e “alevinos”, que podem ser traduzidos em números, que, por sua vez, são traduzidos em tabelas reproduzíveis em folhas de papel para o cálculo de uma taxa de sobrevivência, como veremos na segunda parte do capítulo.

Alguns deslocamentos inesperados da primeira ideia de criar peixes ocorreram no alto Tiquié, por exemplo, quando aconteceu uma oficina de piscicultura na Terra Indígena Balaio e Domingos entrou em contato pela primeira vez com as técnicas de piscicultura. O engenheiro que ministrava a oficina iniciou, então, um novo processo de problematização, que desta vez definia as técnicas de piscicultura e materiais como canos de PVC e cimento como pontos de passagem obrigatórios para uma criação de peixes bem sucedida. No entanto, nesse momento, a ligação entre as técnicas e os índios do alto Tiquié foi mal sucedida, pois Domingos e a associação consideravam impossível o uso de tantos materiais de fora sem auxílio técnico e financeiro e, por isso, abandonaram a ideia.

A oficina, no entanto, animou Domingos a realizar por conta própria uma nova tentativa de interessamento com a barragem que havia sido construída, desta vez experimentando outra espécie de peixe, o acará-trovão. Neste caso, segundo Domingos, o interessamento foi bem sucedido porque o peixe cresceu normalmente. Os materiais enviados pela FUNAI, que incluíam carros de mão, enxadas e até tubos de PVC utilizados pelos indígenas na construção de outras barragens – além do convencimento dos velhos pela associação e os benzimentos, pelos pajés, dos locais de criação de peixes – teriam sido outros elementos que contribuíram para o sucesso temporário dessas alianças.

Um deslocamento inesperado também teria ocorrido depois da proposta do engenheiro que ministrou a oficina de piscicultura de realizar sua pesquisa no alto Tiquié. Ele teria

tentado novamente colocar as técnicas de piscicultura como ponto de passagem obrigatório para a criação de peixes e chegou a construir com os índios uma barragem, desta vez laçando mão de medições e parâmetros técnicos, e dando explicações sobre a vida dos peixes em cativeiro em reuniões com as comunidades. No entanto, o interessamento, apesar de promissor, foi mal sucedido porque o engenheiro partiu para outro local e acabou não auxiliando as comunidades com os tambaquis e com o subsídio técnico prometido. As relações com o engenheiro trouxeram, apesar disso, a possibilidade da participação da CRETIART e da FOIRN no seminário sobre os povos indígenas do rio Negro na UFAM, em Manaus, como uma oportunidade para dar visibilidade às demandas da região.

Por fim, o surgimento do ISA e seu acordo com a FOIRN para dar início ao Programa Rio Negro teria sido uma nova forma de problematização da situação, ocorrida a partir do diagnóstico realizado durante o período de demarcação das terras, no qual o problema de “falta de peixe” e “dificuldade na pesca” passou a ser redefinido como “escassez de peixes” e “segurança alimentar”. No item que segue, veremos quais são os princípios que embasaram as ações dos projetos de piscicultura após o estabelecimento da parceria com o ISA, entre os quais está a ideia de que o melhor formato para os projetos é o de uma piscicultura de pequena escala, que conte com os conhecimentos indígenas em combinação com os conhecimentos científicos e inclua a formação de técnicos indígenas. Muitos desses princípios apareceram no relato de Domingos, mostrando um processo bem sucedido de interessamento entre o desejo da criação de peixes por parte dos indígenas e a necessidade do auxílio técnico, criada a partir da parceria com o ISA, que transformou as técnicas de piscicultura em um ponto de passagem obrigatório para alcançar os objetivos da reprodução artificial de peixes em laboratório.

A associação com o ISA: novas justificativas, objetivos e expectativas

O Programa Rio Negro (PRN) é um dos seis programas institucionais desenvolvidos pelo ISA e um dos mais importantes na história desta organização. A sua concepção ocorreu, como dito acima, a partir do estabelecimento de uma parceria entre o ISA e a FOIRN no contexto histórico de demarcação das terras indígenas, na segunda metade da década de 1990⁶¹. Nos últimos vinte anos, o número de associações indígenas filiadas à FOIRN

⁶¹ Foi no ano de 1996 que o ISA assumiu oficialmente a tarefa de conduzir a demarcação de terras na região, apesar de alguns membros da ONG já estarem envolvidos com essas questões desde sua fundação em 1994.

aumentou consideravelmente, assim como o número de projetos e iniciativas realizadas em parceria com o ISA e outras organizações governamentais e não governamentais, dando origem a vários projetos de desenvolvimento sustentável, com ênfase nas áreas de manejo ambiental, saúde e educação (SILVEIRA, 2011, p. 182-3).

Silveira (2011, p. 183) traz alguns dados para dar uma ideia da quantidade de recursos canalizados a partir dessa parceria. O autor mostra que, em meados de 2005, a FOIRN administrava um orçamento anual de 14 milhões de reais e já havia estabelecido uma estrutura de transporte e comunicação composta por 127 terminais de radiofonia instalados nas comunidades e sítios do interior e cerca de 80 embarcações motorizadas, além de sede própria e um entreposto comercial usado na comercialização de artesanato e livros (LUCIANO, 2006, p. 89). Uma das implicações desse movimento de recursos e projetos é que as lideranças indígenas tiveram que apreender a lidar com procedimentos legais, administrativos e orçamentários que incluem a elaboração e execução de projetos e cronogramas, contratação de funcionários, organização de assembleias e uma série de outras atividades correlatas.

No endereço eletrônico do ISA, uma área é dedicada à divulgação dos projetos de piscicultura no alto rio Negro⁶². A justificativa para a prática da piscicultura apresentada pela ONG seria a “quantidade limitada⁶³” de peixes, apesar de a região apresentar “rica biodiversidade e alta ocorrência de espécies endêmicas”, o que significaria que a grande variedade de espécies próprias da região teria como contrapartida uma pequena quantidade de cada uma delas. Além disso, o “solo predominante” nas áreas seria “muito antigo, arenoso, extremamente ácido e pobre em nutrientes, que dá origem a um tipo de vegetação popularmente denominada campinarana ou caatinga do Rio Negro” (ISA, 2007a). Além do solo pobre, os rios que recebem afluentes desse tipo de “ecossistema” são conhecidos como “rios de água preta”, que “têm suas águas igualmente ácidas, pobres em nutrientes e com baixos teores de oxigênio dissolvido” (ISA, 2007a). Todos esses fatores resultariam em “rios com poucos peixes, que outrora chegaram a ser apelidados de ‘rios da fome’ por seus primeiros exploradores” (ISA, 2007a).

Segundo o endereço eletrônico da ONG, embora essas “limitações ambientais” nunca tenham permitido uma “oferta” abundante de “recursos pesqueiros”, no passado a população indígena “sabia viver desses rios e dessas terras” (ISA, 2007a). No entanto, os peixes estariam

⁶² O endereço eletrônico que divulga os projetos de piscicultura do ISA no alto rio Negro é: <http://www.socioambiental.org/pisci/index.shtm>. Acesso em: 23 Mar. 2012.

⁶³ As aspas são utilizadas para indicar o vocabulário, as expressões das ciências biológicas e os jargões utilizados na área de estudos e militância sobre meio ambiente presentes no discurso oficial da ONG divulgado na internet.

tornando-se cada vez mais escassos, principalmente em locais específicos onde a “pressão” sobre os recursos seria maior. Essa “escassez” dever-se-ia à interação de vários fatores:

a introdução de artes da pesca não tradicionais, como as redes malhadeiras, a inexistência de lagos perenes, a presença marcante de grandes cachoeiras e a concentração de comunidades indígenas em lugares próximos aos centros missionários, onde existem solos um pouco melhores para a agricultura, mudanças climáticas atuais, etc. (ISA, 2007a).

A maioria das causas apontadas pela ONG para a escassez de peixes na região não dependeria das populações indígenas, mas sim de causas “naturais” – quantidade de peixes limitada, solos e águas pobres, inexistência de lagos perenes, presença de grandes cachoeiras – apesar de haver razões que rotularíamos de “sociais⁶⁴”, como o processo de sedentarização, o aumento da população e as mudanças climáticas. Apesar disso, o argumento é que, no passado, os povos “sabiam” como lidar com essas limitações, o que não estaria acontecendo na atualidade devido ao uso de artes da pesca não tradicionais e concentração de comunidades em alguns locais. O site da instituição na internet, no entanto, não considera que os indígenas estejam causando um grande impacto ao meio ambiente, já que a floresta estaria em “bom estado de conservação” e a pesca seria principalmente de “subsistência”. O problema da diminuição da “produtividade pesqueira” seria, assim, a “grande sensibilidade dos ecossistemas aquáticos locais em relação a impactos, por menores que estes sejam” (ISA, 2007a).

A ONG explica, em seu site que, após a pesquisa de opinião realizada na época da demarcação das terras e da delimitação das três áreas de prioridade no que concerne à escassez de recursos pesqueiros, sua parceria com a FOIRN teria dado início ao projeto “Manejo Sustentável de Recursos Naturais na Terra Indígena do Alto Rio Negro”, mais conhecido como “Projeto de Piscicultura e Manejo Agroflorestal”, que faria parte de um conjunto de projetos visando ao estabelecimento de um Programa Regional de Desenvolvimento Indígena Sustentável do Rio Negro que, por sua vez,

busca o desenvolvimento e a multiplicação de modelos sustentáveis de aproveitamento de recursos agroflorestais e aquáticos, aliando conhecimentos tradicionais e conhecimentos técnicos adaptados em parceria direta com as associações de base filiadas à FOIRN (ISA, 2007a).

⁶⁴ A maioria das explicações dos indígenas para a falta de peixes pode ser considerada como “social” (entre aspas, porque essa é uma divisão nossa e não dos próprios indígenas). Apesar de existirem explicações “sociais” também no caso dos não indígenas, veremos nos próximos capítulos como a noção de social é bastante diversa em cada caso.

Nesse sentido, o projeto seria “pioneiro e inovador” – as mesmas palavras utilizadas por Domingos que, provavelmente as aprendeu a partir do contato com os assessores – por não ter se rendido

à solução aparentemente “fácil” de importar espécies alóctones (nativas de outras bacias) ou exóticas, cujas técnicas de reprodução em cativeiro já foram aperfeiçoadas em outras regiões do Brasil, de forma a não correr o risco de causar impactos às populações de peixes indígenas (ISA, 2007a).

O desafio desses projetos seria, portanto, o da experimentação das técnicas de reprodução e criação visando à domesticação de espécies de peixes nativas do alto rio Negro ainda não estudadas por especialistas da área, em um ambiente aquático igualmente desconhecido cientificamente, além dos testes com os recursos locais utilizados na engorda desses peixes nos viveiros com o objetivo de construir uma “alternativa autossustentável” para os povos indígenas da região. É nesse ponto que a ONG dá importância aos conhecimentos tradicionais, que seriam “a chave para encurtar o caminho rumo aos objetivos” (ISA, 2007a) *na falta de estudos científicos* tanto sobre as espécies de peixes locais, quanto sobre o ambiente aquático em que eles estariam inseridos⁶⁵.

Em outra seção do endereço eletrônico⁶⁶, o ISA arrola os objetivos dos projetos de piscicultura, deixando entrever alguns princípios nos quais a instituição se basearia para delinear o tipo de piscicultura que deveria ser realizada na região. O objetivo dos projetos, no médio prazo, seria “implementar estações de piscicultura nas três áreas críticas da Terra Indígena Alto Rio Negro” (ISA, 2007b), objetivo já realizado no fim do ano de 2003 quando foi finalizada a construção da última das três estações de piscicultura (a do rio Içana, na escola Pamáali). O objetivo no longo prazo, por sua vez, seria o de “introduzir a piscicultura familiar na região de uma forma permanente” (ISA, 2007b), que ainda estaria em andamento, devido às várias dificuldades enfrentadas pelos projetos e exploradas adiante neste trabalho. Um resumo das expectativas da ONG em cada etapa é transcrito abaixo:

No médio prazo (implementar estações de piscicultura nas três áreas críticas da Terra Indígena Alto Rio Negro):

- 1) Desenvolver um sistema de produção apropriado para a pequena escala, fazendo uso de tecnologia artesanal, aproveitando ao máximo a matéria-prima disponível na região;

⁶⁵ Veremos nos próximos capítulos exemplos de como se dão as interações entre os conhecimentos indígenas e científicos no âmbito dos projetos de piscicultura.

⁶⁶ Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pisci/objetivos.shtm>. Acesso em: 28 Ago. 2012.

- 2) Eliminar a importação de alevinos e diminuir ao máximo a dependência de outros insumos externos;
- 3) Capacitar agentes locais, para reduzir a dependência de apoio externo e estimular a população local a levar o projeto adiante por iniciativa própria;
- 4) Disseminar os resultados das experiências com mais facilidade entre as comunidades locais, aproveitando o caráter demonstrativo das instalações;
- 5) Servirem estas estações como bases avançadas para o estudo da ictiologia das espécies autóctones.

No longo prazo (introduzir a piscicultura familiar na região de uma forma permanente):

- 1) Contribuir para estabilização da oferta de proteínas de origem animal, servindo como estoque para os meses mais difíceis do ano (maio-junho) ou ainda como um anteparo contra os anos extremos;
- 2) Aliviar a pressão pesqueira nos rios da região a fim de que estes se recuperem em termos de quantidade de peixes;
- 3) Demonstrar o potencial de produção da piscicultura de pequena escala na Amazônia em comparação às formas de produção vigentes, principalmente à criação extensiva de gado;
- 4) Contribuir para a melhoria de vida na Terra Indígena Alto Rio Negro e diminuir, assim, a migração das pessoas para os grandes centros urbanos.

Fonte: ISA, 2007b

É possível entrever na enumeração dessas expectativas os princípios nos quais as ações da ONG estariam baseadas no que concerne à prática da piscicultura junto a povos indígenas, ou seja, a “problematização” realizada pela ONG, nos termos de Callon (1986). Em primeiro lugar, nas expectativas em relação aos objetivos no médio e longo prazo, a ideia principal parece ser a da *diminuição da dependência* dos indígenas em relação às técnicas, aos insumos e ao pessoal especializado de fora. Por essa razão, o sistema de produção, para o ISA, deve ser de pequena escala e utilizar técnicas artesanais. Isso demonstra a posição contrária da instituição em relação às “formas de produção vigentes”, em especial à criação extensiva de gado na Amazônia e outros empreendimentos de grande escala.

O incentivo à reprodução de peixes próprios da bacia do rio Negro e à criação de alternativas em relação a insumos de fora seriam outras formas de diminuir a dependência no que se refere tanto aos alevinos de espécies de peixes exóticas, quanto a insumos como hipófises e ração para os peixes, obtidos por meio da compra nas cidades de São Gabriel da Cachoeira e Manaus. A ideia, assim, é que as próprias estações de piscicultura nas comunidades produzam hipófises ou alternativas de reprodução que não utilizem o hormônio, além de produzirem alimentos para os peixes a partir do manejo agroflorestal integrado à piscicultura. Por fim, a capacitação de técnicos indígenas seria uma terceira forma de evitar a

dependência, desta vez no âmbito técnico, incentivando que os próprios indígenas levem o projeto adiante, o que foi feito por meio de treinamentos de técnicos indígenas para atuarem na região e da inserção das atividades de piscicultura no currículo de escolas indígenas, com o objetivo de capacitar os alunos a atuarem nos viveiros familiares de suas próprias comunidades.

O argumento para a produção de peixes próprios da região, além de econômico-social seria também ecológico. Segundo os assessores técnicos que trabalharam durante a implantação do projeto de piscicultura na Estação Caruru (alto Tiquié), do ponto de vista produtivo, a criação de espécies exóticas, ou seja, oriundas de outras bacias e países – como a tilápia⁶⁷ e o tambaqui⁶⁸ – poderiam trazer bons resultados no curto prazo, já que seriam peixes mais resistentes e que crescem mais, sendo, por isso, utilizados em outros sistemas de piscicultura pelo país. Porém, o risco desse tipo de piscicultura para o alto Tiquié estaria na possibilidade de esses peixes escaparem dos viveiros para o ambiente, o que, além de arriscado para as espécies próprias do local, seria proibido por lei⁶⁹.

Alguns dos riscos, observados em outros casos, seriam os impactos ambientais que as espécies maiores e mais resistentes teriam causado no mundo todo. No Chile, segundo um dos assessores técnicos do ISA, os salmonídeos⁷⁰ criados em cativeiro escaparam dos tanques e passaram a se alimentar das espécies nativas, fazendo com que muitas desaparecessem, trazendo prejuízo para os pescadores artesanais e o desequilíbrio para as populações de outras

⁶⁷ Cf. nota 51.

⁶⁸ Em nomenclatura científica, *Colossoma macropomum*.

⁶⁹ De acordo com a Portaria nº 145/98 de 29 de outubro de 1998, cujo Artigo 3º diz: “Fica proibida a introdução – importação de exemplares vivos de espécies exóticas (e/ou seus híbridos) não encontradas nas águas da unidade geográfica referencial onde será introduzida – de espécies de peixes de água doce, bem como de macrófitas de água doce”. O Artigo 9º diz: “A soltura de indivíduos em ambientes aquáticos às instalações de cultivo somente será permitida quando se tratarem de espécies autóctones, excetuando-se a soltura nos açudes da Região Nordeste hidrograficamente isolados da bacia do Rio São Francisco, bem como nos corpos d’água passíveis de serem povoados com salmonídeos. Em todos os casos, porém, estes procedimentos somente poderão ser realizados com indivíduos produzidos em estações de aquicultura da unidade geográfica referencial em questão”. O Artigo 11º: “Aos infratores das disposições desta Portaria serão aplicadas as sanções previstas no Decreto-Lei nº 221, de 28 de fevereiro de 1967, na Lei nº 9.605 (Lei de Crimes Ambientais) de 12 de fevereiro de 1998 e legislação complementar”. Disponível em: www.cprh.pe.gov.br/downloads/Portaria-145-29-10-1998.doc. Acesso em: 27 Mar. 2012.

⁷⁰ Os salmonídeos são peixes teleósteos pertencentes à Família *Salmonidae*, da ordem dos Salmoniformes. No Chile, os gêneros produzidos são a truta arco-íris, *Oncorhynchus mykiss*, o salmão do Atlântico, *Salmo salar*, e o salmão do Pacífico ou Coho, *O. kisutch* (GARCIA, 2011, p. 1).

espécies. Outras situações desse tipo teriam ocorrido com a introdução do tucunaré⁷¹ no Panamá e da tilápia, de origem africana, nas represas no estado de São Paulo.

Por tudo isso, não queremos criar espécies estranhas ao rio Tiquié só por ser mais fácil. A Estação Caruru desenvolve tecnologias adequadas para a criação dos peixes desse rio, assegurando a sustentabilidade ecológica, social e cultural da piscicultura (ATRIART et al., 2001a, p. 4).

Além da luta da ONG a favor da independência dos povos indígenas em relação a produtos e técnicos externos, outro princípio básico observado nas suas expectativas quanto aos projetos é a luta pela *melhoria da vida*. Essa melhoria parece consistir, para a ONG, em primeiro lugar, em um maior acesso dos povos indígenas da região “à proteína de origem animal” nos meses do ano em que a pesca é mais difícil ou nos “anos extremos” de escassez, de modo a contribuir para a recuperação da quantidade de peixes disponíveis. O outro aspecto desse princípio de melhoria de vida seria, por sua vez, o incentivo à permanência dos indígenas dentro das terras demarcadas, como uma forma de diminuir a migração para as cidades.

Isso supõe, de um lado, que haja problemas de oferta de alimentos dentro das terras indígenas da região, especialmente no que toca à obtenção de animais de caça ou pesca, levando a uma preocupação em relação à “segurança alimentar” dos povos e, possivelmente, a problemas de saúde ocasionados pela pequena variabilidade de alimentos consumidos e à deficiência nutricional⁷². Por outro lado, supõe que a vida nas cidades seja, de alguma forma, prejudicial para esses povos, por motivos que podem variar desde o enfraquecimento do movimento indígena e da fiscalização das terras ocasionado pela dispersão das pessoas; o problema da introdução do dinheiro nas comunidades e as consequências para as dinâmicas tradicionais; o problema do alcoolismo; e o problema da falta de assistência do governo às comunidades e a consequente necessidade de que os próprios indígenas sejam capacitados e atuem como professores ou agentes de saúde em suas comunidades de origem.

⁷¹ Em nomenclatura científica, *Cichla* spp. No Panamá, o tucunaré foi introduzido no lago Gatun nos anos de 1960. Em 1972, um estudo mostrou que ele tinha sido responsável pela drástica diminuição de 50% dos peixes nativos. Em 1986, ele já era a espécie dominante. Solto nas represas de Furnas e Marimbondo, na bacia do Paraná, em pouco tempo se tornou o peixe dominante. Nos Estados Unidos, o tucunaré foi introduzido na Califórnia e na Florida. Naquele primeiro Estado, ele levou consigo um verme que parasita a brânquia dos peixes, disseminando um parasita que antes não existia (informação disponível em: <http://www.lagossaojoao.org.br/artigo-tucunare.htm>. Acesso em: 28 Ago. 2012).

⁷² Atualmente, a preocupação com a segurança nutricional no alto rio Negro está relacionada também à formação de Agentes Comunitários Indígenas de Saúde (ACIS) – que já atuam nas equipes multidisciplinares de saúde ligadas ao Distrito de Saúde Especial Indígena (DSEI/RN) – em vigilância nutricional, na qual estes agentes serão capazes de monitorar a situação nutricional das aldeias, identificando, por exemplo, as crianças com risco nutricional e atuando nas equipes de saúde junto a enfermeiros e médicos para que esses casos sejam atendidos (Vianna, J.J.B., informação pessoal, 29 de Ago. 2012).

Tradução e “interessamento”: a implantação da piscicultura no alto rio Negro

Enumerados esses princípios, vejamos nesta parte como se deu o processo de interessamento da ONG para colocá-los em prática. Para tanto, basearei a descrição no cruzamento das informações de dois tipos de documentos: 1) as notícias divulgadas pelos boletins informativos da CRETIART aos indígenas da região do alto rio Negro, que tinham o objetivo de divulgar as atividades e experimentações dos assessores técnicos do ISA e dos técnicos indígenas na Estação Caruru (alto Tiquié) durante os primeiros anos de sua atividade; 2) os relatórios técnicos das viagens a campo dos engenheiros de pesca e agrônomo contratados pelo ISA durante os primeiros anos de atividade na Estação Caruru. Os boletins, em número de sete, circularam entre os anos de 1999 e 2003, a partir da inauguração da estação de piscicultura no alto Tiquié e, como eram destinados aos indígenas, é possível observar o esforço dos técnicos em reproduzir, em linguagem acessível, as atividades e os problemas técnicos ocorridos ao longo dos primeiros anos, além de divulgar os resultados das experiências, o que torna a circulação do boletim informativo uma primeira forma de interessamento das comunidades por parte da ONG e das associações indígenas.

O anúncio da inauguração da estação de piscicultura apontava para o caráter demonstrativo do projeto que, quando concluído, deveria servir de modelo para sua replicação na futura construção das estações nos rios Uaupés e Içana. As instalações recém-construídas incluíam: o laboratório de reprodução, um depósito/almojarifado, uma casa de hóspedes, um viveiro de reprodutores, quatro viveiros berçários e um açude (CRETIART et al., 1999, p. 2). A expectativa era a de que a futura produção de alevinos tivesse como destino o povoamento de barragens comunitárias, de forma a beneficiar as comunidades filiadas à CRETIART⁷³. A possibilidade da produção de um excedente, após consolidada a atividade de produção de alevinos, também é citada – excedente este que poderia ser utilizado tanto no repovoamento do rio, quanto na geração de alguma receita por meio de sua troca por produtos ou venda, considerada necessária para a autonomia financeira da piscicultura no médio prazo.

A inauguração da estação contou com a presença maciça dos moradores das comunidades filiadas à associação, representantes de outras associações da região e da Colômbia, além de padres e militares. O dia da inauguração foi iniciado pela defumação da

⁷³ A CRETIART, na época, abrangia 15 comunidades, habitadas por populações dos povos Tukano, Tuyuca, Makuna, Hupda, Bará, num total de cerca de 550 pessoas, localizadas entre a comunidade de São Domingos e a fronteira do Brasil com a Colômbia (CRETIART et al., 1999, p. 2).

estação e dos viveiros com breu benzido na noite anterior pelos *kumua*⁷⁴ das comunidades de São Domingos e Boca do Sal. Posteriormente, foi celebrada uma missa pelo padre Ivo, pároco de Pari-Cachoeira, e as instalações foram mostradas aos visitantes. Na maloca da comunidade, também discursaram os presidentes da CRETIART e da FOIRN, além de Beto Ricardo, coordenador do Programa Rio Negro do ISA, seguidos por uma apresentação das escolas tuyuca e tukano pertencentes à área de abrangência da associação.

Durante os três dias que antecederam a inauguração, foi realizada a primeira “Oficina de Piscicultura do Alto Tiquié” com a participação dos futuros monitores da estação, lideranças das comunidades, técnicos indígenas, representantes da CRETIART e da FOIRN, além de cinco assessores da equipe do ISA. Durante a oficina, o engenheiro de pesca contratado pelo ISA explicou o funcionamento da estação de piscicultura e as principais fases da criação de peixes. Nesse momento, foi discutido que

o sistema mais viável e necessário para a região será o semi-intensivo, que exige a produção de alimentos para os peixes e algum monitoramento da qualidade da água, mas que independe de insumos de fora, como rações especiais e controle intensivo de indicadores (CRETIART et al., 1999, p. 4).

Depois da exposição, as instalações da estação foram percorridas, explicando-se as funções de cada equipamento e construção. No segundo dia da oficina, um técnico local, treinado anteriormente no CEPTA/Ibama, deu uma aula sobre extração de hipófise, glândula situada na cabeça do peixe e utilizada como fonte de hormônios necessários na reprodução induzida em laboratório. Como este insumo alcança preços elevados – na época, até 400 dólares o grama – o treinamento dos monitores indígenas no processo de extração da glândula seria uma forma de tornar a estação autossuficiente financeiramente. Cada comunidade recebeu, então, um *kit* para a retirada e conservação das hipófises.

O tema da discussão seguinte foi acerca das plantas de interesse para a futura alimentação dos peixes (chamadas de plantas ictioforrageiras), sobre as quais o agrônomo contratado pelo ISA coordenou uma atividade. Nela, foram discutidas quais seriam as plantas da região mais aptas para a utilização na piscicultura e, a partir dos conhecimentos dos pescadores indígenas, selecionaram-se aquelas a serem cultivadas mais intensivamente.

No entanto, somente produzir alevinos não seria suficiente, já que eles e os peixes precisam ser alimentados. Essa alimentação teria que ser produzida internamente, visto que o

⁷⁴ Segundo Cabalzar, F. (2010, p. 41), os *kumua* apresentam, sobretudo, poderes de adivinhar eventos que podem vir a acontecer e benzer profilaticamente (proteções em que manipula os seres que causam doenças, antes delas acontecerem), no curso de suas maiores cerimônias (Casa em Festa) e do ciclo de vida (proteções no nascimento, iniciação e morte).

uso de rações especiais para peixes, como ocorreria na piscicultura em outras partes do Brasil, não seria economicamente viável. A ideia seria, então, a de plantar algumas árvores frutíferas em volta dos açudes para fornecer uma parte do alimento dos peixes e criar pomares ligados às atividades das escolas. Os critérios para a seleção das plantas foram a sua produção estável e regular e o valor nutritivo das frutas (que seria analisado por um laboratório especializado), excluindo-se as árvores que demoram muitos anos para frutificar e combinando plantas que frutifiquem em diferentes épocas do ano.

Para isso, seria necessário conhecer a época em que as frutas de cada planta estariam maduras, qual parte das frutas seria comestível para os peixes, e qual o *habitat* dessas plantas – informações derivadas dos conhecimentos dos pescadores locais, que resultaram na listagem de 14 plantas. Ainda durante a oficina, houve uma atividade dedicada à tradução para o tukano e o tuyuca, realizada por dois antropólogos do ISA, das diretrizes básicas do projeto de piscicultura, que detalham para os participantes indígenas os princípios básicos com os quais o ISA pretende trabalhar na implantação dos projetos de piscicultura, transcritas abaixo:

- 1) **Modelo econômico:** o sistema de criação de peixes deve funcionar com as mesmas regras das atividades de subsistência: trabalha-se produzindo para alimentação e para viver, o excedente pode ser vendido.
- 2) **Criar peixes usando tecnologias apropriadas:** tecnologia apropriada de criação é aquela que funciona de maneira duradoura. Para isso, deve respeitar as condições locais: adotar o conhecimento local e as matérias primas existentes na região; ser entendida pela população local, as pessoas sendo capazes de repassar o conhecimento adquirido adiante; ser acessível e manejável por todos.
- 3) **Espécies nativas:** é importante adotar para criação espécies nativas, pois: cada cultura já mantém uma relação particular com estas espécies nativas (conhecimentos, técnicas, usos); evita mudar a dieta tradicional; evita mudar a composição dos tipos de peixes do rio; evita a introdução de doenças da água; evita o risco de procriação entre as espécies nativas e espécies introduzidas (contaminação genética das populações locais).
- 4) **Criação em pequena escala:** o ideal é que cada família venha a ter seu próprio viveiro e tenha condições e conhecimentos para manejá-lo.
- 5) **Produção semi-intensiva (sistema de criação):** A produção (quantidade e tamanho que os peixes atingem no viveiro) depende do jeito de cuidar dos peixes. Fazendo pouco esforço (pois deixa o peixe no viveiro sem receber cuidados, sem ser alimentado), chama-se “sistema extensivo”. A produção é baixa. Quando o criador se esforça oferecendo alimentos e outros cuidados aos peixes, chama-se “sistema semi-intensivo” de criação. A produção aumenta, e pode atender as necessidades de subsistência, por isso o adotaremos.

- 6) **Dedicação ao trabalho:** para não atrapalhar os outros trabalhos das famílias, como a pesca, a caça, coletas, abertura de roças, o plantio, etc., não podemos adotar um tipo de criação que requeira dedicação muito grande do criador, chamado “sistema intensivo”.
- 7) **Fontes de proteínas:** a produção da piscicultura deverá complementar a pesca e a caça na alimentação das pessoas. A pesca continuará sendo a maior fonte de proteínas para a população local.
- 8) **Fonte de alimento segura:** tornando-se parte importante da alimentação, essa produção de piscicultura não deverá falhar nem ser interrompida. Por isso não deve depender de insumos de fora, porque, se eles faltarem, interrompe-se uma etapa e com ela toda a cadeia de produção.
- 9) **Sustentabilidade ecológica:** recursos naturais renováveis são aqueles elementos da natureza que, se utilizados com cuidado, são repostos após um certo tempo. O sistema de criação de peixes não deve esgotar os recursos naturais de que depende. O que for usado deve ser replantado para dar conta de futuras necessidades. Usando recursos naturais renováveis, fica mais garantida produção constante (que não se interrompa) e permanente (que dure muito tempo).
- 10) **Difusão:** deve-se poder aplicar os resultados desta experiência em outras partes da bacia Amazônica.

Fonte: CRETART et al. (1999, p. 8)

O último dia de oficina, por fim, foi dedicado a uma série de decisões relativas à administração e ao planejamento dos trabalhos do projeto, em que foram discutidas as atribuições, responsabilidades e compensações para cada uma das pessoas mais diretamente envolvidas: dois técnicos de piscicultura fixos da estação, dois técnicos móveis e um administrador. Durante a atividade, a CRETART se responsabilizou pela redação de um projeto, com orçamento anual, para administrar os custos fixos locais do projeto.

As atividades de inauguração, portanto, demonstram as várias formas iniciais de interessamento dos humanos levadas a cabo pelo ISA junto à associação indígena da região: a realização de uma grande festa para a qual foram convidados tanto benzedores quanto padres católicos, além de líderes e moradores de comunidades próximas e distantes, militares e representantes da ONG e de instituições financiadoras; a definição das funções de cada um na estação; explicações sobre o funcionamento do laboratório e dos viveiros da estação em uma grande assembleia; o treinamento dos técnicos em oficinas e estágios antes do início das atividades; e a tradução e explicação dos princípios básicos que norteiam as atividades do ISA, para que as pessoas os entendessem e agissem de acordo com eles durante as atividades da estação de piscicultura.

Preparando o laboratório: negociações e associações com não humanos

As formas de interessamento dos não humanos também são relatadas, tanto nos boletins, quanto nos relatórios técnicos. É importante, neste ponto, enfatizar um dos princípios que baseiam as proposições de Callon (1986) e Latour (2007) a respeito dos estudos das ciências: o da “livre associação” (cf. CALLON, 1986, p. 4), ou seja, o abandono de todas as distinções *a priori* entre eventos naturais e sociais. Segundo os autores, durante os processos de tradução, esta divisão é conflituosa, sendo clara somente após a estabilização das associações de forma duradoura. Natureza e sociedade, portanto, seriam o resultado do processo e não seu ponto de partida. Neste sentido, a proposta é a de prestar atenção também na agência dos não humanos durante essas disputas e deslocamentos, antes de afirmar se eles seriam verdadeiras causas naturais ou meros artefatos e erros dos técnicos. Segundo Latour, os não humanos seriam geralmente excluídos das análises das ciências humanas devido às próprias definições do que seria o social e seus atores, sendo necessária uma ampliação desses conceitos:

Se a ação é limitada *a priori* para o que humanos “intencionais” e “significativos” fazem, fica difícil ver como um martelo, um cesto, uma mola para portas, um gato, um tapete, uma caneca, uma lista ou uma etiqueta podem agir. Eles podem existir no domínio das relações “materiais” e “causais”, mas não no domínio “reflexivo” e “simbólico” das relações sociais. Em contraste, se mantemos a decisão de começar pelas controvérsias acerca dos atores e agências, então *qualquer coisa que modifica um estado de coisas ao fazer alguma diferença é um ator* – ou, se ele ainda não possui nenhuma figuração, um actante. Assim, as questões a serem feitas sobre qualquer agente são simplesmente as seguintes: ele faz alguma diferença no curso de ação de algum outro agente ou não? Existe algum teste que permita que alguém detecte essa diferença? [...] Isto, é claro, não significa que esses participantes “determinam” a ação, que cestos “causam” o transporte de mantimentos ou que martelos “impõem” a martelada na unha. Tal reversão na direção da influência seria simplesmente uma forma de transformar objetos nas causas cujos efeitos seriam transportados por uma ação humana limitada a um rastro de meros intermediários. [...] Além de “determinarem” e servirem como “pano de fundo para a ação humana”, as coisas podem autorizar, possibilitar, proporcionar, encorajar, permitir, sugerir, influenciar, bloquear, tornar possível, proibir e assim por diante. A ANT [actor-network-theory ou teoria-do-ator-rede] não é a afirmação vazia de que os objetos fazem coisas “no lugar” de atores humanos: ela simplesmente diz que nenhuma ciência do social pode ter início se a questão de quem e o que participa na ação não é, antes de tudo, explorada minuciosamente, mesmo que isso signifique permitir elementos que, por falta de um termo melhor, chamaríamos de *não humanos*⁷⁵ (LATOUR, 2007, p. 71-2, grifo nosso, tradução nossa).

⁷⁵ O termo “não humano”, segundo Latour (2007, p. 72) teria um viés antropocêntrico. O autor alerta, no entanto, que nenhum significado extra deve ser entendido na utilização desta noção, cuja intenção não é a de especificar

Tendo isso em vista, descrevo, a seguir, a partir das proposições de Callon (1986) e Latour (2007), algumas formas de interessamento de não humanos realizadas no laboratório da Estação Caruru, ressaltando os conceitos nativos das ciências naturais e explicações dos técnicos para os eventos e negociações ocorridos durante os primeiros anos do projeto de piscicultura. As interpretações indígenas a respeito dessas técnicas e suas próprias teorias a respeito dos peixes e do que chamamos de “meio ambiente” ou “natureza” serão tratadas nos capítulos seguintes.

Na Estação Caruru, entre os anos de 1990 e 2000, foram desenvolvidas diversas atividades com os assessores do ISA e os técnicos indígenas, relativas à reprodução de espécies de aracu e outros peixes regionais, bem como experiências de adubação da água para as fases de “larvicultura” e “alevinagem”. Essas atividades passaram a associar os indígenas da região com entes desconhecidos até então, tais como “ovo”, “larva”, “pós-larva”, “alevinos”, “juvenis”, “matrizes e reprodutores”, que deveriam ser manipulados pelos técnicos no laboratório da estação e que representariam diferentes fases do desenvolvimento dos peixes reproduzidos.

Como as relações entre os pescadores da região e os peixes aconteciam quase exclusivamente com os peixes adultos pescados, os boletins informativos da CRETIART e os assessores do ISA precisaram iniciar um trabalho de divulgação da existência desses outros seres. As fases da piscicultura, segundo suas explicações para os indígenas, seriam estabelecidas em função das fases de vida do peixe, definidas pelos técnicos como: “reprodução”, “larvicultura”, “alevinagem” e “engorda”. A divisão em fases seria justificada “porque o manejo é diferente em cada fase, em cada uma tem um alimento diferente” (ATRIART et al., 2000a, p. 6). As diferentes fases de vida dos peixes e suas respectivas etapas na piscicultura são explicadas da seguinte forma:

Antes da fecundação, tem os óvulos e espermatozoides;

1) depois da fecundação, o **ovo**: dentro dele fica o embrião, que não tem olhos nem nadadeiras;

2) depois que a casca do ovo se rompe, ainda na incubadora, ele passa a ser **larva**. Aqui no rio Negro, de modo geral, como são peixes de água muito escura, diferente de outros lugares, o embrião já tem olho. É uma diferença interessante, porque nas outras regiões o olho não está formado ainda.

Como a larva não tem boca, ela não come, vive das reservas do saco vitelino. [...] Em geral é a parte mais fácil de todo o processo;

3) à medida que a larva vai se desenvolvendo, ela se transforma em **pós-larva**. A pós-larva já tem olho bem formado, boca e ânus, [e o] saco vitelino está reduzido. Elas já podem procurar comida e precisam se alimentar. Este é o momento de povoar o viveiro, não se deve deixar estas pós-larvas na incubadora, porque lá não tem comida. [...] Como são pequenas, elas também servem de alimento para muitos outros bichos que vivem na água. Esta é a parte mais difícil de todo o processo, chamada larvicultura e alevinagem;

4) depois as pós-larvas transformam-se em **alevinos**. Alevinos são mais fáceis de criar, já estão comendo restos de beiju, frutas trituradas, etc. Também são mais espertos e podem fugir de seus predadores. O alevino já é um adulto pequeno. Ao chegar nesta etapa, ocorre grande mortalidade, porque nem todos conseguem achar seu alimento, só conseguem comer poucas coisas. [...] O alevino tem nadadeiras, guelras, já respira e tem os mesmos hábitos alimentares dos adultos;

5) **juvenil**: peixe jovem, ainda não é reprodutor.

Fonte: ATRIART et al. (2000a, p. 6)

Antes do início das atividades de piscicultura, o engenheiro de pesca do ISA precisou fazer algumas experiências com a água do rio Tiquié. Segundo o relatório técnico do engenheiro, devido à inexistência de publicações referentes às águas da região, especialmente do próprio rio Tiquié, e pela “ideia geral de que as águas pretas são especialmente pobres em sais nutrientes” (ISA, 1999, p. 8), seria necessária a realização de um monitoramento regular dos principais parâmetros físicos e químicos da qualidade da água para que pudessem ser definidas as melhores estratégias de manejo. Foi decidida, então, a montagem de um laboratório de análise de água na Estação Caruru. Tal montagem, segundo o engenheiro, foi seguida de aulas teóricas e práticas junto aos técnicos indígenas da estação sobre a metodologia e a interpretação dos resultados das análises.

Nessas aulas, foram apresentados aos indígenas outros entes desconhecidos, tais como “pH”, “oxigênio dissolvido”, “temperatura”, “amônia total”, “alcalinidade de dureza totais”, “transparência” e “vazão”, que só poderiam ser conhecidos se associados a outros entes desconhecidos, tais como: “*kit* colorimétrico” para o pH, “oxímetro analógico” para o oxigênio dissolvido, “termistor acoplado à sonda” para a temperatura, “*kit* colorimétrico” para a amônia total, “método titulométrico” para a alcalinidade e dureza totais, “disco de Secchi” para a transparência, e “medição direta e flutuador” para a vazão.

A realização do monitoramento das águas do rio Tiquié e dos açudes comunitários por esses entes teria mostrado que a água do Tiquié, apesar de certos parâmetros estarem muito abaixo da faixa ideal para a piscicultura, recomendados pela literatura científica sobre o tema, teria apresentado estabilidade no que se refere às variações dos parâmetros físicos e químicos. No açude comunitário, no entanto, esses parâmetros teriam sido bastante instáveis. Por exemplo, a temperatura da água variou muito no açude e se manteve mais estável no rio; o oxigênio dissolvido teria permanecido da faixa ideal no rio, ao passo que, no açude, teria variado muito, chegando a níveis letais para a maioria das espécies de peixes; o pH, alcalinidade e dureza totais, por sua vez, apresentaram, tanto no rio quanto no açude, valores muito abaixo dos níveis recomendados para o bom desenvolvimento da piscicultura.

Esses resultados aparentemente desanimadores poderiam ser “corrigidos”, segundo o engenheiro, através da utilização de um novo ente, os “fertilizantes agrícolas” – calcários agrícolas e esterco de animais domésticos da região – que deveriam ser testados na água quanto à sua real efetividade e viabilidade em experiências futuras na estação. Quanto ao problema da grande variação da temperatura da água nos açudes ao longo do dia, o engenheiro explica que, como os peixes da região estariam adaptados à vida em rios de águas pretas, com baixa incidência de luz solar direta, seria recomendado também que os viveiros construídos fossem mais profundos para evitar altas temperaturas da água durante a tarde.

A adição de fertilizantes também estimularia o aumento da população de outros seres desconhecidos pelos indígenas: os organismos do “zoobento” e “perifiton” – invertebrados e microalgas que vivem sobre os substratos – considerados pela literatura científica como os principais organismos forrageiros (ou seja, que servem de alimento) para as diversas espécies de peixes do rio Negro. Para testar a eficiência de diferentes fertilizantes, foram realizados três experimentos na Estação Caruru, nos quais foi observado o desenvolvimento de grupos de invertebrados aquáticos nos viveiros.

Os experimentos tentavam isolar variáveis para testar tanto a eficiência do calcário agrícola na correção do pH, alcalinidade e dureza da água, quanto a eficiência da adubação da água com esterco de cabra em comparação ao esterco de boi, e de biocidas para eliminar predadores das larvas de peixe e selecionar zooplâncton para sua alimentação. Nessas diferentes “provas de força” (cf. CALLON, 1986, p. 8; LATOUR, 2000, p. 129; 2007, p. 79), o calcário agrícola se mostrou eficiente na correção dos níveis de pH, alcalinidade e dureza totais em todos os experimentos, o que aparentemente teria propiciado um bom suporte para o aumento de plâncton. Por sua vez, as taxas de oxigênio dissolvido teriam mostrado a maior reatividade do esterco de cabra em relação ao esterco de boi no segundo experimento, sendo

que a combinação entre o aumento da dosagem de adubo com o uso de inseticidas teria gerado um aumento excessivo da população de microalgas, que não seria ideal para a criação de peixes.

Quanto ao terceiro experimento, todas as dosagens de biocida utilizadas não inibiram a presença de predadores de larvas de peixes tais como “larvas de insetos Díptera⁷⁶ e Odonata⁷⁷” – que são competidores das larvas de peixes por alimentos, sendo muito grandes para serem devorados pelas larvas de peixes menores – ao mesmo tempo em que não foi observado o aumento da população de “Rotifera⁷⁸” e o surgimento de “Cladocera⁷⁹” – os grupos de invertebrados mais consumidos como alimento pelas larvas de peixes. Essa ineficiência do inseticida, para os técnicos, seria uma prova da influência das altas temperaturas sobre o experimento, que fariam o inseticida perder sua reatividade após três dias em contato com temperaturas maiores que 30 graus.

Outra dificuldade apontada pelos técnicos foi a infiltração da água nos viveiros construídos. Para tentar amenizar o problema, os viveiros foram impermeabilizados por meio de revestimento com lonas plásticas – outro novo ente associado ao solo e à água para evitar tanto a perda de água quanto a de larvas e alevinos através dos buracos. O controle da infiltração pela utilização da lona coberta com areia, por outro lado, impediria a interface entre água e sedimentos, responsável pela produção de micro-organismos que seriam fonte de alimento para os peixes. Isso significa que, quando se opta por uma associação com as lonas para evitar as infiltrações, se perde a associação com os micro-organismos e com a alimentação dos peixes, que passa a ser mais dependente de rações.

Os relatórios técnicos e um boletim informativo da associação também levantam o problema do abastecimento de água na Estação Caruru. No início das atividades, toda a água utilizada na estação viria do Igarapé Veado, por gravidade, sendo a utilização de motobombas necessária tanto nos meses de seca – quando a vazão do igarapé diminui – quanto nas épocas

⁷⁶ Classificação das ciências biológicas das Diptera (*Di* duas, *ptera* asas), ordem de insetos caracterizada pelo tamanho reduzido das asas traseiras e pela proeminência das asas dianteiras, que incluem mosquitos e moscas.

⁷⁷ Classificação das ciências biológicas das Odonata (do grego *odontos*, dente + *ata*, caracterizado por) para uma ordem da classe *Insecta* que compreende os insetos conhecidos como libélulas.

⁷⁸ Rotifera (do latim *rota*, roda + *fera*, aqueles que possuem), em ciências biológicas, é um filo constituído por animais aquáticos microscópicos. O seu nome deriva do latim para “roda”, com referência à coroa de cílios que rodeiam a boca destes animais e que se movem rapidamente, para captar as partículas de alimento, parecendo uma roda a girar. Conhecem-se cerca de 1700 espécies de rotíferos de vida livre, que vivem na maior parte das massas de água doce.

⁷⁹ Cladocera, para as ciências biológicas, é uma ordem de pequenos crustáceos, em geral designados pelo nome comum de pulgas d’água.

de reprodução e incubação – atividades que exigem muita água. O problema das motobombas seria que estas consumiriam gasolina, item escasso e caro na região, o que aumentaria o custo final da produção. Além disso, a necessidade de monitoramento e manutenção das motobombas desviariam os técnicos de outros trabalhos mais essenciais. A associação do abastecimento de água com a motobomba e a gasolina teria, então, que ser desfeita e, em seu lugar, estabelecida uma nova associação mais adequada às condições financeiras do projeto.

Por esses motivos, a equipe da estação começou a verificar a possibilidade de instalar um sistema adicional de abastecimento de água a partir de outro igarapé próximo, o Igarapé Buriti. Como o relevo da área e a floresta não permitiam avaliar a viabilidade de se puxar água desse igarapé, outro engenheiro viajou para a região e realizou um levantamento topográfico completo, que permitiu tomar uma decisão sobre a viabilidade da captação de água e o melhor caminho a ser percorrido pela tubulação. O equipamento especializado – seres como “teodolito”, “nível” e “mira” – foi emprestado pelo 1º Batalhão de Engenharia e Construção de São Gabriel da Cachoeira e os técnicos da estação assessoraram o trabalho de topografia na parte de anotações dos dados, leitura dos aparelhos, piquetagem e posicionamento de estacas.

Os resultados dos trabalhos do engenheiro e dos técnicos mostraram a possibilidade da captação de água por gravidade, sem gastos com energia elétrica. A nova associação com o topógrafo e seus instrumentos, por sua vez, levou ao conhecimento da inclinação do terreno do Igarapé Buriti e de sua vazão, transformando-o no novo elemento a ser envolvido na rede de associações do projeto de piscicultura. Por meio do novo igarapé, tornou-se possível que a água captada fosse distribuída para as unidades de produção da estação de piscicultura e para a comunidade de Caruru, além de possibilitar um aumento do número de viveiros e manter uma circulação de água mais adequada, possibilitando experiências com outras espécies de peixes mais sensíveis, como é o caso de alguns peixes ornamentais de valor econômico no rio Tiquié, tais como as *Corydoras*⁸⁰ (*poraka* em Tukano).

Para a instalação do novo sistema de abastecimento, que contava com o apoio do novo igarapé topograficamente adequado no lugar das motobombas e da gasolina, foram necessários trabalhos comunitários e a compra de cerca de 800 metros de canos. Com a implantação do sistema de tubulação e do abastecimento de água, houve uma melhora da qualidade da água, principalmente em relação à temperatura e oxigenação no viveiro de

⁸⁰ O termo Coridora é a designação comum aos peixes siluriformes, da família dos calictídeos, do gênero *Corydoras*, com cerca de 105 espécies. São encontrados em rios da América do Sul, possuem a região do focinho achatada ou arredondada, sendo muito apreciados por aquaríofilos devido à graciosidade do seu nado e à beleza que proporcionam aos aquários.

matrizes e reprodutores levando os peixes a alimentarem-se melhor. Nos viveiros-berçários, por sua vez, um fluxo mais contínuo teria compensado a infiltração e perda de água pelo solo, promovendo uma melhor estabilidade do volume e qualidade da água, o que demonstra uma associação bem sucedida entre todos esses elementos.

Os técnicos explicam a necessidade da realização de tantos experimentos, visando ao aperfeiçoamento dos métodos, por serem os procedimentos consagrados pelos manuais técnicos inapropriados para aquele ambiente, demonstrando a necessidade de “ajustar as coisas de acordo com as particularidades de cada região”. Neste caso, portanto, em que a ciência ainda não teria estendido suas redes para definir como seria a natureza, as negociações e flutuações acerca do que ela poderia ser ficam visíveis:

Faz-se análise da água para saber o que está acontecendo, colhe-se plâncton, abre-se peixe para ver o que ele comeu ou para se observar o estado dos óvulos das fêmeas. Foi retirada a lona de um dos viveiros para ver o que muda. Sempre está se investigando para, quando acontecer o que não se deseja, poder depois evitar. Por isso é fase de experimento mesmo. Estamos variando as situações para ver qual delas é a melhor e depois adotá-la. [...] Muitas coisas que se pensava serem boas para cá não funcionaram, outras práticas que se acreditava serem ruins, surtiram o efeito pretendido. Piscicultura é assim, não é receita de bolo. É preciso ajustar as coisas de acordo com as particularidades de cada região, de clima, de água, de solo, etc. Nesta região ninguém havia feito piscicultura até hoje, por isso surgem estas dificuldades, que são normais porque ainda estão sendo descobertos métodos adaptáveis ao alto Tiquié (ATRIART et al., 2000a, p. 5).

Associações e negociações com não humanos na reprodução

Ensinados os princípios básicos da piscicultura aos técnicos indígenas, apresentados os novos entes correspondentes às diferentes fases da vida dos peixes e, paralelamente às diversas negociações com as infiltrações, fertilizantes, temperatura e abastecimento de água, foi anunciado, em maio de 2000, o início da produção de alevinos de aracu na Estação Caruru, cujas primeiras reproduções tiveram como etapa inicial os trabalhos do engenheiro de pesca e do agrônomo do ISA, junto aos técnicos indígenas, com as tentativas de reprodução de três espécies de aracu: o riscado, o de três pintas, e o de rabo vermelho⁸¹ (ATRIART et al., 2000a, p. 3).

Para tanto, foi utilizado o método de extrusão⁸² de gametas pelos técnicos após indução hormonal – o chamado “método húngaro” – muito utilizado na piscicultura realizada

⁸¹ Cf. Anexo A.

⁸² A extrusão é realizada a partir de uma leve compressão do técnico no abdômen do peixe.

em outras regiões do Brasil e o mesmo aplicado pelo técnico do CEPTA/Ibama, no início de 1999, no treinamento dos técnicos indígenas. Para sua realização, os técnicos indígenas e os assessores do ISA capturaram antecipadamente peixes adultos no rio, colocando-os no viveiro de matrizes para a futura seleção e despesca dos reprodutores. Injeções de extrato de hipófise foram aplicadas, então, nas fêmeas e machos (duas doses nas fêmeas e uma nos machos) para induzir a ovulação e a liberação de sêmen.

De acordo com o relatório técnico do engenheiro de pesca, apesar da produção de óvulos e sêmen ter sido eficiente nessa primeira experiência, a taxa de fecundação teria sido muito baixa, o que foi explicado pelo fato de os peixes reprodutores serem “selvagens”, tirados do rio pouco tempo antes da reprodução e sem tempo de se adaptarem às condições de cativeiro, prejudicando sua alimentação, que consistia em ração comercial. Além disso, o *stress* dos peixes, agravado pela manipulação excessiva exigida pelo método húngaro e pela falta de experiência do pessoal da estação, seria outra razão responsável pela produção de ovos de má qualidade pelos peixes.

Optou-se, então, por experimentar outro método de reprodução padrão, o “método chinês (ou asiático)”, no qual é feita a indução hormonal nos peixes por meio da aplicação de injeções de hormônio, com a diferença de deixá-los ovularem sozinhos no tanque dos reprodutores, ou seja, sem a manipulação dos técnicos na hora da extrusão dos gametas. Tanto os boletins informativos como o relatório técnico explicam que o método asiático é usado quando não se conhece bem a biologia reprodutiva do peixe com o qual se trabalha. O método de extrusão (ou método húngaro), por sua vez, seria mais produtivo que o asiático, porém mais eficiente quando já se conhece bem as espécies de peixe e o animal já está domesticado e acostumado com o criador. No caso do alto Tiquié, além de não se conhecer a biologia dos peixes, os reprodutores recém-capturados no rio não estariam acostumados a muito manuseio.

Na tentativa de domesticar as espécies da região, os experimentos em Caruru também modificaram o método asiático, a fim de adaptá-lo à infraestrutura existente na estação. Este novo método foi batizado de “método caruru”, que consiste em retirar os peixes reprodutores do rio quando estes estiverem fazendo piracema, de forma a extrair os gametas sem a necessidade de aplicação da injeção com hormônio. Mesmo sendo ainda menos produtivo que o método asiático, o novo método seria importante para o projeto por ser mais simples e por suprir, pelo menos naquele momento, a necessidade de pós-larvas de aracu da estação e das comunidades associadas.

Esse novo método, desenvolvido durante os experimentos na estação Caruru, seria uma técnica incomum no Brasil, existindo apenas um relato de sua utilização no ano de 1955

por pesquisadores da Divisão de Caça e Pesca de São Paulo, no rio Mogi-Guaçu, com o peixe dourado⁸³. Como a técnica era incomum e não havia relatos de sucesso, pensou-se inicialmente que este método não funcionaria. No entanto, com a chegada das piracemas de março do ano 2000, tanto acima quanto abaixo da cachoeira Caruru, os técnicos indígenas e os assessores do ISA tiveram êxito ao utilizá-lo no alto Tiquié.

Os resultados da experiência, realizada durante as piracemas do aracu-riscado e aracu-três-pintas, teriam se equiparado à produção obtida com o método padrão de indução à desova nos tanques com injeções de hormônio, obtendo-se um total de 90.000 pós-larvas, que geraram cerca de 1.500 peixes juvenis (de mais de 12 cm), quantidade suficiente para a área total dos viveiros da região. Assim, apesar de todos os métodos dependerem da incubação dos ovos no laboratório, utilizando incubadoras especiais,

o método “piracema” é mais simples, já que dispensa a criação de reprodutores e a aplicação das injeções de hormônios. Porém não é garantido, pois nunca se sabe com exata certeza como, quando, onde e quantas piracemas vão ocorrer. Além disso, parece que nem todas as piracemas são apropriadas devido à proporção desigual de indivíduos de cada sexo. No alto rio Tiquié, a impressão é que os primeiros a ficarem maduros e com vontade de reproduzir são mesmo os aracus machos e, apesar da alta roncância deles nas primeiras piracemas, as fêmeas só concordam em desovar depois, estando presentes nas últimas [piracemas] do calendário (ATRIART et al., 2000b, p. 2).

Para o bom andamento do método caruru (ou método piracema), alguns procedimentos deveriam ser seguidos, tais como: capturar os peixes na piracema com redes malhadeiras pequenas, de no máximo dez metros de comprimento; realizar a despesca rapidamente para que as fêmeas não abortem os óvulos no rio antes de chegarem à canoa do técnico; identificar imediatamente o sexo dos peixes para seleção e separação; manipular imediatamente a fêmea, ainda presa nas malhas, tapando sua abertura genital com os dedos para que os óvulos não escapem para fora da bacia coletora; realizar a extrusão do sêmen de pelo menos três exemplares de machos sobre os óvulos; misturar os produtos sexuais com o emprego de uma pena; realizar a fecundação colocando e misturando água do rio na bacia; deixar os ovos em repouso com volume razoável de água; programar a chegada ao pavilhão de incubação do laboratório no máximo uma hora após a extrusão da primeira fêmea; fazer contagem e estimativa da quantidade de ovos produzidos; levar para a incubação; fazer contagem e estimativa da quantidade de pós-larvas produzidas; e, finalmente, distribuir para os viveiros-berçários (ATRIART et al., 2000b).

⁸³ *Salminus brasiliensis*, em nomenclatura científica.

Nas experiências realizadas com aracu, as larvas de uma espécie teriam se desenvolvido mais rápido nas incubadoras, levando por volta de três dias até serem transferidas para o viveiro, enquanto as outras espécies teriam demorado entre quatro e cinco dias. As possíveis explicações para os diferentes períodos começaram a ser investigadas, cogitando-se uma causa relacionada à água colocada na incubadora: em alguns casos do rio e, em outros, do igarapé. Apesar disso, a conclusão geral foi a de sucesso na desova, na fecundação e eclosão dos ovos e na sobrevivência das larvas na incubadora durante essa primeira etapa, apesar dos diferentes resultados ocasionados pelas associações dos ovos com a água do rio ou do igarapé.

Experimentos também foram feitos em relação ao destino das pós-larvas dos peixes. Seu destino habitual seriam os viveiros-berçário de Caruru, protegidos no laboratório contra predadores. Porém, como a produção teria sido boa e os berçários eram poucos, decidiu-se experimentar a colocação das pós-larvas em viveiros-barragem, construídos diretamente nos igarapés, que geralmente não são utilizados nesta fase devido à existência de predadores e à dispersão dos alevinos, que tornam mais difícil tratar deles. Foram povoados tantos os viveiros-berçário de Caruru, como seus viveiros-barragem, além de outros viveiros-barragem localizados em quatro comunidades da região. Inversamente ao esperado, os resultados dos viveiros-barragem das comunidades foram bem sucedidos, em comparação ao mau desempenho do viveiro-berçário de Caruru, ao qual foi atribuído o motivo da alta temperatura da água, pois os viveiros teriam sido construídos muito rasos. Mesmo com a proteção dos predadores, a associação com o viveiro raso, nesse caso, levou a alta temperatura a causar o insucesso do experimento.

A estação também iniciou a reprodução com outros peixes do Tiquié de potencial para a piscicultura: o pacu⁸⁴, o aracu-rabo-vermelho⁸⁵, o acará-trovão⁸⁶, o acará-verdadeiro⁸⁷ e o acará-bandeira⁸⁸. Os acarás, segundo os técnicos, ter-se-iam revelado peixes de fácil

⁸⁴ *Myleus cf. asterias*, em nomenclatura científica, ou *suná hu* em tukano e tuyuca (CABALZAR, 2005, p. 170).

⁸⁵ *Leporinus brunneus*, em nomenclatura científica, ou *botea wasũ soã* em tukano e tuyuca (Ibid., p. 143).

⁸⁶ Cf. Anexo A. Segundo Martini (2008, p. 101), para os indígenas do povoado de Iauaretê, no rio Uaupés, “o acará-trovão é a espécie de peixe que se esconde no interior das flautas *miriã* (*Jurupari*) quando estas permanecem ocultas no interior de cursos de água, a fim de não serem vistas pelas mulheres. Assim como as flautas sagradas, que na mitologia dos povos indígenas da região foram entregues pelo avô do universo – também chamado de trovão – aos seus descendentes, o acará também guarda uma conexão com o trovão: ele viaja em suas faíscas”.

⁸⁷ Cf. Anexo A.

⁸⁸ *Pterophylum scalare*, em nomenclatura científica.

reprodução, pois se reproduziriam espontaneamente nos viveiros, dispensando a intervenção hormonal em laboratório, já que não são peixes que fazem piracema. Um experimento conduzido nos viveiros da Estação Caruru teria mostrado que casais de acará-trovão criados extensivamente, ou seja, com pouco ou nenhum cuidado, poderiam alcançar cerca de 20 cm em um ano, o mesmo acontecendo com o acará-verdadeiro.

As experiências com acará-bandeira também teriam sido bem sucedidas, já que apenas um casal dessa espécie teria gerado cerca de mil alevinos em dois meses. Por essas razões, a produção de alevinos das três espécies de acará teria assumido um papel importante durante as atividades iniciais da estação, equiparada à produção de alevinos das espécies de aracu. Até aquele momento, no entanto, as tentativas de reprodução artificial com o pacu e com o aracu-rabo-vermelho não teriam tido sucesso, já que as matrizes dessas espécies não teriam se mostrado devidamente preparadas (maduras) para receber as injeções de hormônio.

Durante a nova temporada de reprodução no ano de 2001, que foi o segundo ano de atividades, os três métodos citados anteriormente – indução à ovulação com injeção de hormônios seguida de extrusão (método húngaro), desova induzida com injeção de hormônios (método asiático ou chinês) e extrusão em peixes durante a piracema (método piracema ou caruru) – teriam voltado a ser empregados na estação de piscicultura, para que pudessem continuar a ser aperfeiçoados pelos técnicos (ATRIART et al., 2001b, p. 2).

Com a prática, foi possível aperfeiçoar os métodos, tentando-se, inclusive, a aplicação de uma técnica mista com aplicação de hormônio na qual, algum tempo após as injeções, os machos eram transferidos para o tanque das fêmeas e, quando a desova não acontecia espontaneamente ou era parcial, os peixes eram capturados, examinados e a desova era obtida por extrusão pelo técnico. Outra lição tirada dessas últimas experiências foi a necessidade de se fazer silêncio no laboratório durante todo o processo de indução hormonal, já que, por serem animais com a audição desenvolvida e estarem dentro da água, são capazes de sentir todas as vibrações e ruídos, por menores que sejam.

Os ruídos apavorariam os peixes, tornando-os excessivamente ariscos, dificultando a aplicação das injeções e machucando-os. Para evitar o barulho, mudanças na localização da cozinha, sala de radiofonia e escritório da estação foram realizadas como uma forma de separar o laboratório desses locais mais movimentados. Outra causa de fracassos nas reproduções artificiais em laboratório, segundo os técnicos, seria a dificuldade na seleção das matrizes e reprodutores, pois o aracu, diferente de outros peixes utilizados na piscicultura, não apresentaria características externas bem definidas de maturação sexual. Além disso, foram tiradas conclusões e recomendações a respeito da utilização do método piracema – relativas

ao prazo de incubação dos ovos, preparação do laboratório, utilização de instrumentos, momento de transferência de pós-larvas das incubadoras para os viveiros – todas partindo das “exigências” de diversos não humanos.

No ano de 2002, todos os trabalhos técnicos de reprodução teriam sido conduzidos pela equipe indígena da estação, sem o acompanhamento direto dos assessores técnicos do ISA, que estariam envolvidos, na época, com a construção da segunda estação de piscicultura em Iauaretê (rio Uaupés). A primeira reprodução bem sucedida naquele ano teria sido a de uma espécie ainda não utilizada, o araripirá⁸⁹. Dificilmente os pescadores encontram a piracema deste peixe, mas naquele ano isso foi possível e o método de reprodução empregado foi o da piracema.

Assim como as demais espécies de peixes reproduzidas no projeto de piscicultura, esta também seria outra sobre a qual não haveria registros de criação em cativeiro. A espécie teria valor alimentar, além da possibilidade de ser vendida como peixe ornamental, mostrando bom crescimento e resistência às condições de cultivo (ATRIART et al., 2002, p. 2). Ainda em 2002, os técnicos indígenas fizeram novas reproduções com espécies de aracu, cujas piracemas não teriam dado bons resultados. Uma nova tentativa no fim da temporada, porém, teria tido resultados positivos, produzindo ovos de aracu-riscado, cuja safra de alevinos foi suficiente para abastecer os viveiros das comunidades.

A temporada de reprodução de 2003 na Estação Caruru foi considerada exitosa pelos técnicos indígenas e assessores do ISA. Além das espécies da trabalhadas nos anos anteriores (aracu-riscado e aracu-três-pintas), novas espécies teriam sido experimentadas e apresentado bons resultados, como o jandiá⁹⁰ e o lambari⁹¹. Com as primeiras piracemas do ano, os técnicos conseguiram reproduzir o aracu-riscado, tendo as pós-larvas sido estocadas em um viveiro-barragem de outra comunidade (São Pedro), de onde foram retiradas e levadas novamente para a Estação Caruru (ATRIART et al., 2003, p. 2).

Nessa temporada, dois novos técnicos convidados pelo ISA para apoiar as atividades teriam chegado à estação para reforçar o treino da equipe de Caruru, principalmente no tema da indução hormonal. Novas experiências foram após a chegada da assessoria técnica, em relação à reprodução induzida com aracu-riscado, usando hipófise de tambaqui, com primeiros resultados negativos, que os técnicos explicavam pela baixa dosagem de hormônio

⁸⁹ Cf. Anexo A.

⁹⁰ Cf. Anexo A.

⁹¹ *Astyanax sp.*, em nomenclatura científica. Mais conhecidos como piabas nas regiões norte e nordeste do Brasil.

empregada. Uma nova experiência foi feita, na qual teria sido aplicada uma dose única e maior em três fêmeas, desta vez com resposta positiva. No entanto, ocorreram dois problemas: além de ter faltado água na segunda incubadora, os ovos da primeira não estavam bons, atestando que os machos estavam “passados”. Como não houve eclosão dos ovos, foram feitas adequações no trabalho de reprodução induzida e uma checagem no sistema de abastecimento de água.

Depois do insucesso dessas tentativas, outras atividades foram realizadas na estação, tais como a coleta de esterco para a adubação dos viveiros nas fases de alevinagem que estaria por vir, além de trabalhos de extensão nas comunidades e uma experiência de reprodução induzida com pacus mantidos nos viveiros da Estação, também sem sucesso. Posteriormente, foi realizada uma experiência de reprodução induzida de jandiás, que também estavam estocados nos viveiros da estação, para a qual foram utilizadas três fêmeas. Tudo teria ocorrido bem até a fecundação, que resultou em bons ovos, mas que também não eclodiram.

Em uma madrugada do início de abril, teria ocorrido uma piracema de aracu-riscado, na qual a equipe conseguiu coletar sete litros de ovos hidratados. Apesar disso, a temperatura caiu muito durante a noite e as larvas começaram a morrer, ocorrendo perda total apesar da tentativa de transferi-las para um dos viveiros. Ao pensarem sobre as possíveis causas dessa nova mortalidade em massa, a suspeita dos técnicos recaiu sobre a qualidade da água do igarapé; porém, não havia material para medir os níveis e concentrações de oxigênio dissolvido, pH, nitritos e amônia, o que demonstra muito bem a afirmação de Latour (2000, p. 407) de que a aplicação da ciência somente é bem sucedida se está conectada a uma rede de instrumentos que a sustentem.

Uma última experiência, no entanto, teria finalmente alcançado um resultado positivo, a partir do trabalho realizado com quatro fêmeas de aracu-três-pintas capturadas no rio e algumas pequenas dos viveiros. A alimentação intensiva com *Artemia* (um tipo de plâncton, de origem marinha, que seria semelhante a um minúsculo camarão) foi oferecida, mas elas eram grandes demais para as bocas dos aracus, o que levou os técnicos a optarem por deixarem os peixes no viveiro em sistema semi-intensivo.

Outros cinco litros de ovos hidratados de aracu-três-pintas foram obtidos através de uma piracema no Lago Traíra. Segundo os técnicos, a larvicultura desta espécie seria mais fácil, pois ela seria mais rústica (ou seja, menos sensível à manipulação) e de desenvolvimento mais lento, o que levaria ao nascimento de uma larva bem forte, que completa todo o desenvolvimento do ovo em 72 horas, enquanto o aracu-riscado eclodiria em 24 horas, nascendo bem frágil. Depois da saída dos assessores técnicos do ISA, a estação teria

conseguido fazer duas reproduções induzidas de jandiá bem sucedidas e uma desova bem sucedida de aracu-três-pintas, produções que teriam feito do ano de 2003 o mais produtivo da estação.

Uma conclusão que se pode tirar dessas primeiras experiências, é que as características definidoras da “natureza” dos peixes reproduzidos – sua biologia reprodutiva, seus hábitos alimentares, as técnicas adequadas para sua reprodução em laboratório, sua sensibilidade a diferentes tipos de água e adubação dos tanques, etc. – longe de serem claras para os técnicos, tiveram que ser alvo de diversos experimentos nos quais eles negociavam com os peixes e equipamentos, procurando se adaptar às suas exigências. Em alguns casos, essa negociação foi bem sucedida, como teria ocorrido no caso da adaptação dos métodos de reprodução consagrados para dar origem ao método caruru, que dispensava a associação da reprodução dos peixes em laboratório com as injeções de hormônio e com a manutenção de reprodutores de peixes, já que criava uma conexão direta entre a piracema dos peixes no rio e os ovos fecundados.

Outras negociações foram mal sucedidas devido à interferência de diversos não humanos ao longo do processo, como nos exemplos da falta de abastecimento de água nas incubadoras, da dificuldade de selecionar os peixes cujas características de maturação sexual seriam pouco visíveis, da maior sensibilidade ou resistência de algumas espécies de peixes em relação a outras quanto a mudanças na temperatura da água e alimentação, do *stress* causado pelo manuseio exagerado e inexperiente dos técnicos, da inadaptação dos peixes ao cativeiro e sua recusa em se alimentar, etc. Na parte seguinte, mostrarei outros experimentos e associações negociadas entre humanos e não humanos no que se refere à alimentação dos peixes e a seus predadores.

Sobre as experiências com a alimentação dos peixes

Com os primeiros alevinos produzidos, a próxima etapa passou a ser o início das experiências com a alimentação dos peixes durante a fase de engorda. Aproximadamente dez dias após a transferência das pós-larvas das incubadoras para os viveiros, os micro-alevinos, alevinos e peixes juvenis de Caruru passaram a ser alimentados diariamente com farelos, cupins, resíduos de mandioca, ração, etc. Vários dos boletins informativos insistem na necessidade da alimentação dos peixes, já que a criação e a alimentação de animais não seria um hábito dos índios da região, e alertam para a necessidade da realização de uma despesca periódica nos viveiros de engorda para verificar o crescimento dos peixes e detectar a

presença de predadores no local, pois os aracus dificilmente seriam vistos por um observador de fora por esconderem-se no fundo. Tudo isso para, em caso de necessidade, aplicar medidas de correção do manejo e proteção aos predadores.

Por não existir qualquer relato sobre o manejo destas espécies, foram testadas três diferentes maneiras de criar os peixes, aplicadas em diferentes viveiros das comunidades: um sistema em que os peixes eram alimentados com ração comercial e alta estocagem de alevinos (1 alevino por m^2); um sistema com alimentos produzidos nas comunidades (restos de cozinha, frutas, cupim, farinha, etc.), fornecidos de vez em quando aos peixes, com estocagem mais alta (1,5 alevinos por m^2); e um sistema que utilizou menos alevinos (0,8 por m^2), com uma alimentação produzida pelas comunidades, mas fornecida de maneira mais constante e com controle da transparência e coloração da água através de adubação com esterco de cabra triturado.

Os resultados da produção mostraram uma produtividade maior com a utilização do primeiro sistema, devido ao emprego de ração comercial balanceada. No entanto, o uso da ração teria elevado o custo de produção e gerado a dependência em relação a um insumo de fora da região. Os resultados do segundo sistema, apesar da utilização de uma quantidade maior de alevinos, deu origem a peixes que cresceram pouco em razão do pouco alimento fornecido. No caso do terceiro sistema, por sua vez, considerado pelos técnicos como o sistema que “mais valeu a pena”, a produtividade foi menor do que no primeiro sistema, mas quase três vezes maior do que no segundo, já que utilizou os alimentos da região, fornecidos regularmente, além de ter contado com o controle da transparência e da coloração da água através da adubação.

Naquele momento, a equipe técnica defendia a ideia de que o melhor sistema de manejo de piscicultura para a região do alto Tiquié seria o do policultivo intensivo de peixes nativos, ou seja, a criação de espécies diferentes de peixes em um mesmo viveiro, com alimentação variada e regular. A vantagem da criação de várias espécies no mesmo viveiro seria a melhor utilização dos espaços e o melhor aproveitamento dos alimentos produzidos no próprio viveiro (plâncton⁹², bênton⁹³, plantas aquáticas, insetos, frutas, etc.), já que cada espécie de peixe teria preferência por certos itens alimentares. Por exemplo, os aracus não

⁹² Em biologia marinha, limnologia e oceanografia, são chamados de plâncton os organismos uni ou pluricelulares, em sua grande maioria microscópica, que flutuam com pouca capacidade de locomoção nos oceanos e mares, na superfície de águas salobras, doces ou lagos.

⁹³ Chamam-se bentos ou bênton os organismos que vivem no substrato, fixos ou não, ou seja, organismos que vivem associados ao sedimento, seja ele marinho ou de águas interiores.

aproveitam larvas aquáticas de várias espécies de insetos, enquanto os acarás os devorariam com enorme eficiência; por outro lado, os acarás não se alimentam de girinos e alevinos de espécies de pequeno porte que são consumidos pelos aracus; os pacus, por sua vez, alimentam-se de algas e plantas aquáticas, conforme observado nos viveiros da estação. A associação entre diferentes espécies de peixes com hábitos alimentares distintos, portanto, seria uma maneira de evitar o desequilíbrio da população de outros habitantes dos viveiros de piscicultura.

Outras experiências de criação de pós-larvas e alevinos de aracu realizadas no alto Tiquié, no entanto, teriam mostrado que os sistemas mais indicados para a criação seriam o extensivo ou o intensivo. O semi-intensivo (com adubação da água), como proposto inicialmente, não teria gerado bons resultados, atingindo uma taxa de sobrevivência de, no máximo, 30%. O sistema mais vantajoso teria sido o extensivo, povoando-se os viveiros comunitários diretamente com pós-larvas, sem alimentação. No entanto, esse tipo de manejo não poderia ser aplicado em todos os viveiros da região devido à presença de predadores de pós-larvas de difícil controle.

Experiências com o sistema intensivo de criação de pós-larvas e alevinos em laboratório – de forma a evitar qualquer predador – foram feitas entre os meses de março e abril de 2001, e obtiveram taxas de sobrevivência acima de 80%. O principal problema desse modelo seria a alimentação e a qualidade da água, pois, conforme os animais vão crescendo, a necessidade de alimento aumenta cada vez mais. Por essa razão, passou-se a cultivar um plâncton especial dentro do laboratório. Este tipo de plâncton, de origem marinha, seria semelhante a um minúsculo camarão (*Artemia salina*), cujos ovos seriam muito resistentes, durariam muito tempo fora da água e só nasceriam se fossem colocados novamente na água do mar. Na Estação Caruru foi produzida, então, uma água salgada parecida com a do mar para a realização da incubação dos ovos de *Artemia*. Suas larvas foram, depois, fornecidas duas vezes ao dia para as pós-larvas de aracu, durante um período de quinze dias.

Depois, os peixes já transformados em micro-alevinos passaram a ser treinados para aceitar ração balanceada em pó e, quando cresceram, puderam ser transferidos para os viveiros-barragem das demais comunidades do alto Tiquié. As vantagens desse tipo de sistema de criação estariam relacionadas às maiores taxas de sobrevivência devido à ausência total de predadores, além da possibilidade de acompanhamento do comportamento e do crescimento dos peixes de maneira mais fácil aos técnicos. Nesse sistema, os filhotes de aracu, por sua vez, acostumar-se-iam melhor ao manejo, vindo comer na mão das pessoas e possibilitando um treino alimentar por parte dos criadores. Por outro lado, as desvantagens

seriam os altos preços dos ovos de *Artemia* e a dependência de um produto que vem de fora, além da exigência de acompanhamento constante em relação à alimentação e à qualidade da água, que precisam ser limpas frequentemente devido à grande quantidade de peixes contida num pequeno volume.

Procurando resolver essa situação, os técnicos da estação realizaram uma experiência com larvicultura e alevinagem nas caixas de água e nos tanques do laboratório de reprodução. Neste experimento, o plâncton filtrado dos viveiros-berçários foi utilizado, dispensando a criação de *Artemia*, além de uma ligeira adubação dos tanques, além de terem sido oferecidas ração em pó e uma farinha fina composta por cupins torrados e triturados. No entanto, a taxa de sobrevivência foi baixa (em torno de 20%) e o tamanho dos peixes reduzido, indicando alimentação insuficiente. Os técnicos também teriam realizado experimentos para identificar os principais predadores das pós-larvas de aracu nos viveiros, por meio do levantamento de conteúdo estomacal do poá⁹⁴, um peixe da família das traíras que as pessoas imaginavam ser o principal predador.

Durante as atividades de povoamento dos tanques com pós-larvas, no entanto, começou-se, a observar a presença de muitos peixes tubi⁹⁵, ocorrendo uma intensa predação das pós-larvas assim que eram liberadas nos viveiros. Esse predador seria de difícil controle, pois pertenceria à família dos ruvilídeos, ou “peixes temporários”, que possuem um ciclo de vida curto, algumas espécies vivendo somente durante alguns meses em igarapés que secam em certas épocas do ano. Como compensação, esses peixes teriam desenvolvido a capacidade de crescerem e tornarem-se adultos e reprodutores em poucas semanas e, enquanto os igarapés ou lagos não secam, enterrariam seus ovos no fundo. Esses ovos seriam resistentes, ficando em estado de latência até que o local torne a encher, ocasião em que retomam seu processo de desenvolvimento e nascem suas larvas, que em poucas semanas já se tornam peixes adultos reprodutores.

Em relação ao problema desses predadores, o argumento da equipe técnica da estação de piscicultura era o de que, com o enchimento dos viveiros, o crescimento das larvas de tubi provavelmente seria mais acelerado que o das pós-larvas de aracu e, por isso, eles inicialmente competiriam por alimento e depois as pós-larvas de tubi passariam a se alimentar das pós-larvas de aracu. Segundo os técnicos, que recorreram também aos pescadores experientes para entender o problema dos tubis predadores, os

⁹⁴ *Erythrinus erythrinus*, em nomenclatura científica.

⁹⁵ *Rivullus sp.*, em nomenclatura científica.

conhecimentos de alguns pescadores mais velhos e experientes parecem confirmar em parte essa suposição, pois alguns afirmam que este peixinho [tubi]caía junto com as chuvas. Ainda segundo os pescadores, são peixes muito resistentes às secas e também ao timbó, pois durante as tinguíjadas enterram-se na lama e saltam para fora do igarapé, permanecendo por horas escondidos fora da água até o efeito do veneno passar (ATRIART et al., 2001b, p. 11).

Sabendo da dificuldade da erradicação desse predador, a solução dos técnicos foi fazer o povoamento dos viveiros com alevinos maiores ou até juvenis, que poderiam inclusive se alimentar dos tubis, de forma a controlar sua população. Esses predadores, portanto, acabaram fazendo os técnicos mudarem seus planos de colocarem as pós-larvas direto nos viveiros-barragem, tornando-se necessário esperá-las ficarem maiores para poderem sobreviver a eles. Segundo o boletim informativo da associação, este seria um exemplo da união de conhecimentos tradicionais e científicos sobre as espécies com o objetivo da adaptação do manejo para uma piscicultura mais adequada para a região, já que o predador seria bem conhecido pela população indígena local.

A engorda nos viveiros comunitários

Uma nova fase do projeto de piscicultura foi anunciada, após terem sido obtidos os primeiros resultados com a produção de alevinos e com a engorda dos peixes, um ano após o início das atividades de reprodução em Caruru: a implantação de unidades de produção familiares nas comunidades do alto Tiquié. Para isso, os monitores indígenas fizeram um levantamento nas comunidades próximas, cadastrando interessados na construção de viveiros, para os quais foram distribuídos materiais de construção. As pessoas cadastradas foram convidadas a participar da “Primeira Oficina de Piscicultura Familiar no Alto Tiquié”, na qual foram explicadas as diferenças entre os sistemas de manejo, os diferentes tipos de viveiros utilizados em piscicultura, técnicas para a construção e conservação de viveiros de terra e práticas de marcação do terreno, seguidas de um dia reservado à construção comunitária de um viveiro, na prática.

Uma notícia do boletim informativo da ATRIART conta a experiência bem sucedida da construção de um viveiro-barragem na comunidade de Onça-Igarapé, feita em solo arenoso. Apesar de terrenos arenosos não serem recomendados para a construção de viveiros-barragem devido à infiltração da água e à falta de resistência, uma experiência na comunidade, onde já havia um viveiro construído que desmoronou, utilizou uma lona plástica

como tentativa de proporcionar impermeabilização e proteção externa do dique contra erosão. Essa técnica, que não consta nos manuais de piscicultura, foi desenvolvida especialmente para lidar com os casos de terrenos arenosos na região. Além da experiência com a lona, foram obedecidas as normas-padrão para dimensionamento dos aterros, principalmente quanto à inclinação dos taludes (bordas) em relação ao tipo de solo e altura máxima da barragem.

Além dos trabalhos de reprodução e apoio à piscicultura nas comunidades de abrangência da ATRIART, a equipe teria oferecido estágio para os alunos da Escola Agrotécnica de São Gabriel da Cachoeira e também participado de encontros sobre piscicultura em eventos de outras associações, como a ACIRU (Associação das Comunidades Indígenas do Rio Umari) e a UNIRT (União das Nações Indígenas do Rio Tiquié). Entre as atividades da estação Caruru durante o ano de 2002, foi realizado um estágio de três alunos da Escola Agrotécnica Federal de São Gabriel da Cachoeira, além de uma segunda oficina para extração de hipófise coordenada pela equipe técnica indígena, e uma reunião para tratar de assuntos referentes ao projeto de piscicultura e outros assuntos da ATRIART, com participação da equipe técnica, lideranças das comunidades e outros interessados.

A Escola Indígena Tuyuca – uma das iniciativas de educação apoiadas pelo Projeto de Educação Indígena no Alto Rio Negro, da parceria FOIRN/ISA – também teria introduzido, aos poucos, a piscicultura nas suas atividades de estudo e pesquisa. O objetivo era que os alunos fizessem o manejo de seus viveiros e aprendessem a planejar a produção e o consumo de peixes. A escola teria também o objetivo de valorizar, sistematizar e registrar tanto as técnicas de piscicultura trazidas de fora, quanto seus próprios conhecimentos acerca do manejo de peixes na região. Uma proposta seria que os alunos desenvolvessem pesquisas em suas comunidades sobre os peixes da região, seus ambientes e alimentação, além de pesquisas envolvendo o monitoramento dos viveiros com medições de pH, temperatura e acompanhamento da engorda dos peixes, com o auxílio de equipamentos como termômetros, medidores de pH, tubos de ensaio, pipetas, etc., apoiados pelos técnicos da Estação Caruru⁹⁶.

Segundo os relatórios da estação, muitas famílias teriam se animado em construir seus viveiros desde que a Estação Caruru começou a produzir e distribuir alevinos para as comunidades no ano 2000. Por isso, a grande maioria dos viveiros, após dois anos de atividade da estação, seria familiar, diferente da situação inicial do projeto, quando a maioria

⁹⁶ A Escola Indígena Baniwa e Coripaco (EIBC) Pamáali, como veremos adiante, também realiza atividades semelhantes, integrando as atividades de piscicultura com o currículo escolar por meio da participação dos alunos nas etapas da reprodução e engorda de peixes, além da realização de pesquisas em suas comunidades de origem.

dos viveiros era comunitária. Isso teria ocorrido devido ao interesse dos moradores das comunidades que imaginavam que os viveiros poderiam ser como as roças, cada família possuindo três ou quatro. A construção de um viveiro familiar, no entanto, precisa contar com a ajuda de todos os membros da comunidade e até de comunidades vizinhas, sendo que aquele que está construindo convidaria os outros para um *wayuri* (trabalho comunitário), oferecendo caxiri⁹⁷ para animar o trabalho. Os técnicos, por sua vez, dariam auxílio e orientação no início das atividades, posicionando os tubos que servem para vazão da água no viveiro.

Questões de financiamento e administração do projeto

Um problema anunciado pela equipe do ISA, em 2001, era o da necessidade da busca por outras fontes de financiamento para o projeto de piscicultura da Estação Caruru, já que a verba repassada trimestralmente pelo ISA para a realização das atividades teria que dar conta também dos outros projetos de piscicultura a serem implantados em Iauaretê (rio Uaupés) e no rio Içana. Atribuiu-se, então, a um dos membros da equipe da estação de piscicultura, a função de escrever um projeto para o PDPI (Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas), programa da Secretaria de Coordenação da Amazônia e do Ministério do Meio Ambiente para apoiar atividades das comunidades indígenas legalizadas na Amazônia.

No ano seguinte, o Projeto de Piscicultura do Alto Tiquié foi aprovado pelo PDPI, depois da participação do responsável pela parte logística da Estação Caruru em um encontro em São Gabriel sobre como escrever um projeto para esta instituição. Ele começou a escrever o projeto, com a ajuda dos assessores técnicos do ISA, que depois foi lido e aperfeiçoado durante um encontro da ATRIART. O projeto teria sido enviado ao PDPI em março de 2002 e o valor total oferecido era de cerca de R\$ 250.000, repassados para a associação em parcelas durante os três anos seguintes, possibilitando sua autonomia financeira durante esse período, enquanto o ISA e a FOIRN permaneceriam com a assessoria técnica e administrativa.

Entre os objetivos do projeto enviado ao PDPI estava o aumento do número de açudes de piscicultura nas comunidades (familiares e comunitários), o aumento da produção de larvas e alevinos, a produção de alimentação para os peixes com sistemas agroflorestais, experimentos com outras espécies de peixes nativas, experimentos com diferentes sistemas agroflorestais, a elaboração de um projeto de avicultura semi-intensiva e sua implantação em algumas comunidades, a elaboração de um projeto de suinocultura semi-intensiva e sua

⁹⁷ Bebida alcoólica fermentada à base de mandioca e frutas.

implantação em algumas comunidades, o treinamento de estagiários de organizações indígenas na estação de piscicultura, oficinas para os associados da ATRIART, a integração da piscicultura nas escolas indígenas, o treinamento para futuros criadores de outros animais (aves e suínos), o apoio técnico para os criadores das comunidades, e a manutenção e o aprimoramento na infraestrutura da estação.

A ATRIART também teria decidido ampliar a equipe de técnicos indígenas de seis para doze pessoas, em resposta ao interesse de outros membros de comunidades associadas em participar diretamente deste trabalho (incluindo técnicos formados na Escola Agrotécnica de São Gabriel da Cachoeira) e à necessidade de capacitar outras pessoas nas técnicas de piscicultura. Um problema que surgiu devido a essa decisão foi a impossibilidade de pagar diárias para mais técnicos, já que os recursos disponíveis só permitiriam o pagamento de seis deles. Decidiu-se, então, que eles fariam um revezamento: enquanto seis estariam trabalhando na estação, os outros permaneceriam em suas comunidades cuidando de seus próprios trabalhos e depois as equipes se revazariam.

A necessidade de um novo interessamento dos humanos

Em 2001, ano em que os dois assessores técnicos do ISA que acompanhavam as atividades da estação passaram a trabalhar na implantação da estação de piscicultura em Iauaretê, sua presença no alto Tiquié foi bastante diminuída. Mesmo estando já capacitada para realizar os trabalhos sem assessoria direta, a equipe de técnicos indígenas da Estação Caruru decidiu que seria melhor nomear um dos técnicos como coordenador, cuja função seria “chamar para o trabalho, dividir as tarefas e planejar com antecedência o que fazer” (ATRIART et al., 2001b, p. 9), além de organizar experimentos e pesquisas, ajudar a resolver problemas e organizar relatórios trimestrais a serem repassados para a ATRIART. Uma reunião da associação foi realizada em novembro de 2001 para discutir o andamento do projeto de piscicultura e a questão da necessidade de um coordenador técnico foi discutida. Todos concordaram e escolheram um dos técnicos indígenas para a nova função.

Uma reunião também teria sido realizada para discutir alguns problemas, já que “algumas vezes, certos trabalhos deixam de ser feitos ou são feitos de maneira pouco satisfatória por falta de um melhor detalhamento da função de cada um” (ATRIART et al., 2001b, p. 5). Nesse sentido, a função de técnico fixo foi dividida em duas: o responsável pelo laboratório e o responsável pelos viveiros; e o trabalho do técnico móvel ficou mais claro,

tendo sido explicado durante a reunião, assim como as funções de coordenador, administrador e tesoureiro do projeto.

A questão da falta de iniciativa dos técnicos e dos membros das comunidades participantes também aparece em diversos dos relatórios dos assessores técnicos do ISA. Neles, apesar de os assessores insistirem nos grandes avanços dos técnicos indígenas tanto no aprendizado de teorias quanto no de técnicas de piscicultura, um grande problema seria a dependência em relação aos assessores no que concerne à coordenação e à iniciativa. Seguem alguns exemplos extraídos de relatórios técnicos:

Na questão do manejo local, os técnicos indígenas fizeram progresso tanto na teoria quanto na prática das técnicas de criação de peixes. Eles demonstram, no entanto, um alta dependência dos assessores do ISA no que se refere a coordenação e iniciativa (ISA, 2000a, p. 1, tradução nossa).

Sistemas agroflorestais para a alimentação de peixes foram plantados ao lado dos viveiros das comunidades Caruru, Jaboti Cachoeira, Onça Igarapé, São Domingos Sávio, São Paulo, São Pedro Novo, Santa Rosa, São Tomé e Umari Norte. Sistemas agroflorestais faltam nas comunidades Cachoeira Comprida, Coração de Maria e Fronteira. Cachoeira Comprida não estava pronta quanto à limpeza da área escolhida. As duas outras comunidades não mostraram qualquer iniciativa em limparem suas áreas (ISA, 2000a, p. 13, tradução nossa).

O crescimento irregular e/ou retardado dos peixes nos outros viveiros comunitários mostra a importância da alimentação regular, especialmente nas primeiras semanas após o nascimento. Isso também mostra que os monitores de alguns viveiros comunitários não alimentam os peixes com regularidade. Em outros casos, eles forneciam aos peixes uma dieta errada (ISA, 2000a, p. 21, tradução nossa).

O treinamento técnico dos membros indígenas da equipe de piscicultura precisa ser continuado, particularmente a parte teórica. Por exemplo, os técnicos indígenas são capazes de calcular a dosagem correta de hormônio estimulante da ovulação ou a taxa de sobrevivência dos ovos e larvas nas incubadoras; no entanto, falta um entendimento real. Eles não conseguem lidar com o imprevisto e não percebem quando um cálculo está errado. Tudo deve seguir os mesmos padrões normalizados ou eles se perdem. A parte prática está mais desenvolvida, apesar de alguma orientação ainda ser necessária. Por exemplo, durante a última produção de pós-larvas, os técnicos indígenas tiveram sucesso na produção de ovos fecundados sem qualquer assistência dos assessores técnicos do ISA (neste caso o método piracema foi utilizado, um método mais simples que o asiático adaptado ou o método húngaro). A equipe técnica indígena é ainda muito dependente dos assessores técnicos do ISA no que se refere à iniciativa e à coordenação. Quando esses assessores não estão na área do alto Tiquié, no entanto, eles se comportam de forma mais independente (ISA, 2000a, p. 22, tradução nossa).

Uma cachoeira separa as comunidades de Cachoeira Comprida e Fronteira de Caruru. Essa cachoeira forma um formidável obstáculo, tornando o transporte de sementes impossível. Por essa razão, um viveiro de plantas auxiliar foi criado em Cachoeira Comprida. Essa comunidade, no entanto,

negligenciou o viveiro. O vento leva as folhas das palmeiras e ninguém as substitui. Durante o período de seca de dezembro/janeiro, ninguém deu água às plantas. Como resultado, 54% das plantas no viveiro morreram. Em ambos os casos não foi uma falta de conhecimento, mas uma falta de iniciativa que causou o dano (ISA, 2000a, p. 24, tradução nossa).

Os viveiros de peixes das comunidades indígenas, no entanto, não estão propriamente construídos e essas comunidades não mostram qualquer iniciativa de adaptar esses viveiros de acordo com a orientação da equipe técnica do ISA. Além disso, a maioria das comunidades que receberam peixes não cuida bem deles. Isso resulta em prejuízo no desenvolvimento dos peixes e em uma taxa de sobrevivência mais baixa (ISA, 2000b, p. 2).

Como forma de resolver pelo menos o problema teórico dos técnicos, foi realizada, durante quatro dias no mês de maio de 2002, a “I Oficina de Matemática das Medições” na Estação Caruru, da qual participaram todos os técnicos da estação e os pesquisadores indígenas e agentes de saúde de um projeto de saúde e nutrição⁹⁸, além de membros das comunidades do baixo, médio e alto Tiquié. A oficina teria sido planejada “a partir das dificuldades que tanto a equipe do projeto Saúde e Nutrição quanto a equipe técnica do projeto de Piscicultura tem expressado em manejar certas ferramentas matemáticas” (ATRIART et al., 2002, p. 8). Na piscicultura, por exemplo, a matemática seria utilizada no cálculo da dosagem de hormônio aplicada nos peixes, da quantidade de água que passa nas incubadoras, da quantidade de alevinos a serem colocados em um viveiro familiar, e assim por diante. Alguns dos temas trabalhados na oficina foram: número inteiro, número fracionado, sistema decimal, transformação de fração em número decimal, e porcentagem – conhecimentos considerados fundamentais para entender as escalas dos instrumentos, as medidas de comprimento, massa, temperatura, além de cálculos de área e volume.

Outro ponto que estaria gerando dificuldades no trabalho da estação seria a forma de manejar as matrizes (peixes adultos conservados nos viveiros para serem utilizados na reprodução). Por isso, foram estabelecidos critérios de estocagem, informando o número mínimo de peixes que deveriam ser capturados para a reprodução do ano seguinte e que deveriam ser separados em tanques por sexo e alimentados diariamente. Como também havia um problema de falta de controle dos peixes retirados dos viveiros, foram criados procedimentos para controlar a produção, que consistiam em fichas de controle da alimentação oferecida e do número de peixes retirados para consumo da família ou da comunidade. Os técnicos também teriam que preencher fichas com informações sobre o

⁹⁸ Esse projeto não era vinculado ao projeto de piscicultura.

povoamento e as despescas dos viveiros, fundamentais para avaliar os benefícios do projeto e entender quais as formas de manejo e alimentação gerariam uma melhor produção de peixes.

Tudo isso significa que, em um primeiro momento, o processo de interessamento dos indígenas pelos assessores do ISA, para que os primeiros colaborassem com os objetivos e procedimentos da piscicultura estabelecida pelos segundos, teria levado ao “alistamento” de diversos atores e à sua “mobilização” (CALLON, 1986) nas diversas etapas da produção e reprodução de peixes via cálculos, experimentos, resultados em forma de tabelas, etc. Apesar desse sucesso inicial, alguns técnicos indígenas e membros de comunidades passaram a “questionar” a posição dos técnicos como porta-vozes do projeto, por meio da mencionada “falta de iniciativa e coordenação”, demonstrada pelo abandono dos cuidados com os peixes e com as plantas que lhes serviriam de alimento, e pelo desinteresse em adequar os viveiros de acordo com os parâmetros técnicos aconselhados pelos assessores da ONG.

Como veremos no próximo capítulo, alguns motivos dessa falta de iniciativa poderiam ser explicados pelas “equivocações” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) que ocorrem entre as teorias dos técnicos e cientistas e as teorias dos próprios indígenas a respeito do funcionamento dos projetos e do que chamamos de “natureza” ou “meio ambiente”, incluindo definições do que seriam os próprios peixes manejados. Devido à existência dessas equivocações e com o objetivo de entender as interpretações indígenas acerca dos projetos e das técnicas de piscicultura, é preciso ir além das noções formuladas por Callon e Latour, que ajudam no entendimento das práticas dos cientistas, mas não contemplam as formas como elas se encontram e interagem com teorias indígenas.

Capítulo 3: Teorias tukano sobre “gente-peixe” e a estação de piscicultura em Iauaretê

O objetivo deste capítulo é tratar das narrativas e teorias dos povos tukano a respeito dos peixes, tal como apresentadas em trabalhos da etnologia recente sobre os povos habitantes da região do alto rio Negro. Essas teorias indígenas podem ser entendidas como “esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009b, p. 313), ou seja, o que Carneiro da Cunha chama de cultura (sem aspas) – que faz parte de um universo de discurso e possui uma lógica distinta daquela da “cultura” (com aspas), presente nos contextos de relação interétnica e de produção de um conhecimento tradicional pelos indígenas.

Segundo a autora, “essas ordens embutidas uma na outra se afetam mutuamente a ponto de não poderem ser pensadas em separado” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009b, p. 363), já que se retroalimentam constantemente e acabam ambas transformadas nesse processo. Em termos analíticos, no entanto, detenho-me, neste capítulo e no próximo, na dimensão da cultura (sem aspas) e, portanto, das teorias tukano e baniwa sobre os peixes e seu “meio ambiente”, que são produtos das questões, sistematizações e compilações de antropólogos, enquanto que, nos capítulos finais, a dimensão da “cultura” e da produção de um conhecimento tradicional sobre os peixes e o “meio ambiente” pelos próprios indígenas é evidenciada.

No entanto, chamo atenção para o fato de que essas sínteses realizadas por antropólogos geralmente apagam nuances presentes nas formas de transmissão oral das quais elas partem. Como ressalta Gallois (2007, p. 112), nas formas de transmissão oral,

além de marcar sua posição em relação à autoria da informação, um relator não se engaja em atestar a verdade dos fatos. Reporta, relata, mas não generaliza. Remete à interpretação de quem lhe reportou, numa cadeia de relatos que constituem o próprio da tradição. Mas tradição não significa, para os Wajãpi, pelo menos [povo junto ao qual a autora realizou pesquisas], o mesmo que a afirmação de verdades imutáveis.

A diferença entre a transmissão oral e as sínteses produzidas por pesquisadores na forma de textos etnográficos seria que, nesse último formato, os etnógrafos geralmente “enrijecem e transformam radicalmente, como sabemos, o teor de narrativas que, para os seus ouvintes indígenas, permitem tão somente acessar ideias e interpretações sobre a conformação do mundo, ou realidades distantes, cuja veracidade nunca é afirmada” (GALLOIS, 2007, p.

113). Pesquisas mais recentemente vêm procurando evidenciar essas nuances ao tratarem das formas de produção, circulação e transmissão de conhecimentos indígenas, mais do que de seus conteúdos. No entanto, no que se refere aos conhecimentos sobre os peixes, a pesca e a alimentação no alto rio Negro, ainda são necessários mais estudos com esse enfoque, motivo pelo qual faço essa ressalva em relação às sínteses que serão apresentadas nos dois próximos capítulos.

No caso deste capítulo, apresento como as pesquisas antropológicas realizadas entre os povos tukano contam como os *Wai Masã*, ou “gente-peixe”, tornaram-se inimigos dos humanos e os cuidados que é preciso ter em relação a eles. Em seguida, a partir das ideias apresentadas, argumentarei a favor da utilização das noções de “equivocação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) e “acordo tácito” (ALMEIDA, 2003) como mais adequadas que as noções de “controvérsia” e “fechamento de controvérsia” (LATOUR, 2000) para entender o treinamento e a atuação de técnicos indígenas junto aos assessores técnicos brancos nos laboratórios das estações de piscicultura.

Por fim, a partir dos relatos etnográficos de Martini (2008), que estudou as práticas de reprodução de peixes em laboratório no povoado de Iauaretê (rio Uaupés), são fornecidos exemplos de equivocações e acordos tácitos que podem ocorrer em situações como essas; por exemplo, quando o projeto de piscicultura e os novos conhecimentos técnicos tornam-se, para os técnicos indígenas, uma forma de diferenciação em relação aos especialistas dos conhecimentos tradicionais; e quando, ao contrário dos objetivos iniciais do projeto, os peixes alimentados nos viveiros acabam se tornando “filhos do homem” (MARTINI, 2008), o que geraria uma evitação dos piscicultores em se alimentarem dos peixes criados.

Teorias dos povos Tukano sobre os *Wai Masã*

Os Wai Masã e a diferenciação entre humanos e peixes

Cabalzar (2005), em um trabalho sobre a cosmologia dos povos tukano orientais e suas relações com os peixes, demonstra sua importância para esses povos, já que a própria humanidade, antes de se transformar, era Gente-Peixe (*Wai Masã*), além de os peixes constituírem o principal item de sua dieta depois da mandioca. Para esses povos, essa gente ainda existiria, mas uma parte dela ter-se-ia transformando e dado origem à humanidade atual, enquanto aqueles que não se transformaram teriam permanecido na camada das águas,

iniciando uma relação de hostilidade com a humanidade. Por essa razão, as narrativas de origem desses povos seriam de grande relevância para entender as relações com os peixes (cf. CABALZAR, 2005, p. 51).

Assim como os povos do tronco linguístico arawak, os povos tukano⁹⁹ dividem suas narrativas míticas em três grandes ciclos: a criação do mundo e os feitos de seus demiurgos fundadores; a origem da humanidade na água – no Lago de Leite e sua trajetória rio acima no bojo da Cobra de Transformação, no caso dos povos tukano, e nas corredeiras de Hipana, no caso dos Arawak – e a emergência da humanidade seguida de sua ocupação do território. Nesta parte, tratarei das narrativas e teorias de alguns povos tukano a respeito dos peixes, deixando as teorias e narrativas dos Baniwa para o capítulo seguinte, por elas diferirem em diversos aspectos – o que os próprios Baniwa entrevistados durante a pesquisa fazem questão de enfatizar – apesar dos pontos em comum.

Para os Tukano e Tuyuca habitantes do rio Tiquié¹⁰⁰, a criação do mundo é atribuída ao Avô e à Avó do Universo, que viviam na Maloca do Céu e possuíam (ou eram constituídos por) instrumentos rituais importantes como o lança-chocalho, a forquilha-de-cigarro, a cuia de *ipadu*, o suporte de cuia, o banco e o cabo-de-enxó. Primeiro teriam criado o universo – as águas, terras, matas, dia e ar, chuvas, nuvens e ventos – já pensando na futura humanidade, *Yepa Masã*, ou Gente-Terra, criada depois, tornando-se os seres humanos que apareceram na Maloca do Universo, feitos do sopro de cigarro. Naquele tempo, eles não seriam como os seres humanos de hoje, pois se casavam com qualquer ente não humano, ainda em estado de indiferenciação (CABALZAR, 2005, p. 52).

O Avô do universo teria criado o mundo em camadas: a primeira era a camada das águas, deixadas na forma dos rios de água doce que existem até hoje. A partir daquele momento, apareceu o rio Umari – rio subterrâneo e destino das almas dos mortos – e as Malocas das Águas. O Avô do Universo dividiu os grandes mares e lagos onde hoje vivem os seres aquáticos como baleias, jacarés, tubarões, golfinhos, pirarucus e cobras grandes¹⁰¹,

⁹⁹ Quando digo “povos tukano”, refiro-me a todos os povos da família linguística Tukano Oriental, em número de dezenove; diferente de quando me refiro a “Tukano” como um dos grupos linguísticos específicos que a compõem.

¹⁰⁰ O texto de Cabalzar (2005) citado nesta parte é uma compilação de informações de autores de algumas etnias (especialmente os Tuyuca e os Tukano do rio Tiquié), de diferentes sibs, privilegiando aspectos gerais, mais do que as nuances e distinções existentes entre elas.

¹⁰¹ Viveiros de Castro (2002a), referindo-se aos modificadores linguísticos entre os Yawalapíti (povo arawak do Alto Xingu), identifica um deles (-*kumã*) que marca uma alteridade do referente face à essência do tipo – alteridade que significa exterioridade, mas também excesso, esquematizado pelas imagens da ferocidade e do tamanho. Assim, a classe *úi*, “cobra”, é passível de se especificar em *úi-tyumá* (uma alomorfe de -*kumã*), para identificar as “cobras-espírito”, “grandes”, “bravas”, “invisíveis”. Segundo Fausto (2007, p. 509-510, nota), por

enquanto nos pequenos rios existiriam peixes menores dos quais os povos se alimentariam: piabas, aracus, tucunarés, traíras, surubins, piraíbas e outros. Em seguida, foram criadas as outras camadas: camada das terras e matas, camada de dia e de ar, camada de peneira de chuva, camada de nuvens, camada de ventos fortes e, acima, o espaço vazio¹⁰². O universo formado por camadas é uma noção fundamental na cosmologia e nas práticas rituais e xamanísticas dos povos tukano. Apesar de separadas, elas possuiriam passagens entre elas, passíveis de serem utilizadas pelos benzimentos a fim de “jogar” elementos patogênicos para outras camadas, além de impedir agressões (CABALZAR, 2005, p. 53-4).

Formado o universo, o Avô e a Avó do universo voltam-se para a criação da humanidade, gerando a Gente do Aparecimento, cinco irmãos e três irmãs, que vão seguindo sua trajetória e deixando suas marcas e criações no mundo. O primeiro deles é traído pela esposa, filha da Cobra-do-rio (*Dia pirõ*), que namora *Bose pirõ*, a Cobra-da-fartura. Ao descobrir a traição, ele mata o amante de sua esposa enquanto eles faziam sexo. A mulher, vendo o amante morto, joga-o no rio. O marido, então, encontra o corpo no rio e arranca-lhe o pênis, embrulhando-o com folhas, e o leva para casa, colocando-o para assar e oferecendo-o, em seguida, para sua mulher comer. Quando percebe o que se passava, ela corre para o porto e vomita; do vômito, surgem os peixes jeju, *tubo*, *poa*¹⁰³ e *uñu* (respectivamente, em nomenclatura científica: *Erythrinus erythrinus*, *Erythrinus* sp. e *Hoplerythrinus unitaeniatus*)¹⁰⁴ (CABALZAR, 2005, p. 54).

A história do segundo filho conta a origem do jacaré e a do terceiro filho, a dos cultivos e das roças. O quarto filho, por sua vez, tem uma história tortuosa e importante para compreender como os peixes ficaram mais perigosos. Em uma parte da história, ele decide se vingar das onças que haviam matado seus parentes, exceto seus avós. Nas primeiras tentativas

sua vez, a maioria das línguas carib possui um modificador nominal (*-imü*, *-imë*) que, quando sufixados a um nome animal, indicam um animal sobrenatural e predatório ao invés de um animal comum. Assim, é possível que a expressão traduzida pelos povos de língua tukano e arawak como “cobra grande” tenha o mesmo papel – o termo “grande”, após o nome do animal, indicando seu caráter sobrenatural, predador, magnificado.

¹⁰² Essa é a versão contada pelos Tukano do sib *Hausirõ Põra* do médio Tiquié. Nas versões dos Desana *Wari Diputiro Põra*, seus vizinhos, as camadas foram sendo criadas a partir de peneiras de arumã de variedades distintas, sustentadas por duas lanças-chocalho cruzadas. Foram criadas cinco camadas: de terra, ar, água, frutas do mato, e novamente de terra. Já para os Barasana do igarapé Colorado (HUGH-JONES, S., 1979, p. 263), a Mulher Benzedora (*Romi Kumu*) fez uma porta na borda da terra, chamada Porta de Água, e a água que estava fora inundou sua casa e tudo que havia lá ganhou vida (cf. CABALZAR, 2005, p. 53).

¹⁰³ Peixes que os técnicos indígenas da estação de piscicultura do Tiquié suspeitavam serem os predadores das pós-larvas de aracu (cf. capítulo 2).

¹⁰⁴ Segundo Cabalzar (2005, p. 54), uma versão tuyuca do alto Tiquié descreve a mesma sequência de fatos, com a diferença de que o peixe que aparece é o jacundá branco (*Crenicichla* sp.) e, no final, o marido sobe para a Maloca do Céu, abandonando a esposa.

de matar as onças, é morto e devorado, mas seu avô chega a tempo de pegar um pedacinho da sua carne e jogar longe. Onde esse pedaço cai, originam-se dois peixinhos-espada (*Potamorhaphis guianensis*). Os avós levam-nos para casa e os colocam dentro de um moqueador de pimenta, onde eles se transformam em insetos e, depois, em dois meninos, chamados *Diroa* (CABALZAR, 2005, p. 55-6).

Os *Diroa* se envolvem em várias peripécias, sempre fazendo travessuras com seus avós que, algumas vezes, desesperam-se e tentam se livrar deles. As narrativas, contadas por Ñahuri e Kûmarõ (2003), também descrevem as brigas com as onças e seus preparativos para exterminá-las. A situação evolui até o ponto alto da história – o dabucuri de balaio e peixes que os *Diroa*, com seu avô, fazem para oferecer às onças. Na pescaria que antecede o dabucuri,

procuraram pimentas do mundo inteiro, enfeitaram-se e se transformaram em duas moças bonitas. Assim foram na Maloca da Cobra-Tucunaré (*Buupirõ*) e se esfregaram no corpo dela. Cansada de sentir a ardência da pimenta, a cobra saiu de seu buraco. Quando saiu, cortaram sua cabeça com o cabo da enxó. Transformaram o corpo da cobra em vários peixes conhecidos hoje em dia. Mas eram peixes que eles estragavam com sopro. Por isso, cada peixe de uma região precisa ser rezado. Os velhos não comiam os peixes do rio, só dos igarapés. Os *Diroa* voltaram com a canoa cheia de peixes. Chegando no tapiri de pesca, perguntaram ao velho se ele já tinha preparado um jirau. Ele respondeu que sim. Mas só deu para metade dos peixes. O velho ficou admirado de ver tanto peixe (ÑAHURI E KÛMARÕ, 2003, p. 117 apud CABALZAR, 2005, p. 56).

Eles conseguiram exterminar as onças nesse dabucuri e, em seguida, subiram para a Maloca do Céu¹⁰⁵. O quinto e último irmão da Gente do Aparecimento, segundo a narrativa dos Tukano *Hausirõ Põra* sobre a transformação da humanidade, é quem protagoniza o surgimento da Gente da Transformação e vai guiá-la em sua trajetória de origem. Tendo recebido os conselhos do Avô do universo, o quinto irmão consegue, através de benzimentos e de seus instrumentos rituais – como a forquilha-de-cigarro e o suporte da cuia com a cuia de *ipadu* – fazer surgir a Gente da Transformação. Das árvores, que teriam sangue como o nosso, ele dá origem ao ancestral dos brancos; das aves, dá origem a muitos outros povos. O

¹⁰⁵ Nas versões desana de Pãrökumu e Kehíri (1995, p. 213-4) e Diakuru e Kisibi (1996, p. 127), os *Diroa* matam a Cobra-Japu (*Umurirõ*) e a transformam em peixes. Em outra versão, dos Desana do Igarapé Umari (BUCHILLET, 1983, apêndice 1), depois que os *Diroa* matam e esquartejam a cobra grande, vão transformando sua carne em peixes: “o primeiro peixe foi o aracu, decidiram que ele seria bom de comer e não causaria doenças; ao segundo peixe deram o nome de pacu, e decidiram que seria ruim de comer; o terceiro foi o ‘peixe da inveja’, a piranha: quando consumimos esse peixe nos enchemos de inveja; o quarto, um aracu amarelo, ‘peixe de faladeira’; ao quinto peixe, chamaram de ‘peixe das disputas’: o surubim. O sexto – a piaba – decidiram que seria venenoso. Quando consumimos, queremos envenenar os outros. Eles criaram inúmeros peixes com nomes e funções diferentes”.

primogênito foi *Doetiro*, seguido por *Yupuri* e *Buu*. Tendo surgido, eles precisavam descer da Maloca do Céu para o Lago de Leite:

Doetiro reuniu-se com seus irmãos para escolher sob qual forma os seres vivos iniciariam a transformação. Todos eles decidiram pela forma de pássaros e peixes. [...] Mergulhando nas águas do Lago, os pássaros se transformaram em peixes e os corpos dos próprios peixes se transformaram num grande barco, como os barcos de hoje, mas na verdade era uma cobra. Por isso os velhos rezadores (*kumua*) chamam de *Pamuri Pirõ*, Cobra da Transformação (ÑAHURI E KUMARÕ, 2003, p. 180-2 apud CABALZAR, 2005, p. 57-8).

Essa cobra vai subindo do Lago de Leite, através do Rio de Leite, até os locais de transformação. Nessa trajetória, vai parando em várias Casas de Transformação, onde a Gente da Transformação realiza cerimônias e alcança bens e atributos culturais, adquirindo pouco a pouco a condição para se transformar. O quinto irmão da Gente do Aparecimento foi rezando e tirando cada uma das Gentes da Transformação – um maku, depois *Doetiro*, depois *Yupuri*, e muitos outros, que encheram de gente a praia, marcando o que, para nós, seria pedra. O último grupo que saiu foi *Nuhuirõ*, antes de fechar o buraco da canoa com os pés, pois outros *Wai Masã* queriam sair também (CABALZAR, 2005, p. 58).

Segundo Cabalzar, esse trecho da narrativa evidencia uma ruptura entre aqueles que se transformaram e aqueles que não completaram essa passagem. Assim, os Tukano *Hausirõ Põra* dizem que a primeira humanidade, a Gente do Aparecimento, casava-se e reproduzia-se com outros seres vivos. Com a transformação, no entanto, faz-se uma separação – os peixes continuam sendo gente e dizem que são como nós, mas agora estão separados dos que se transformaram em humanos. Dois outros mitos, não diretamente associados às narrativas da origem do universo e da trajetória de transformação da humanidade, também seriam importantes para entender a formação dos peixes. O primeiro deles é a história de *Kamaueni* e a outra a do Diabo sem Cu¹⁰⁶.

A história de *Kamaueni*¹⁰⁷ diz que, quando os Tuyuca chegaram ao rio Tiquié, não conheciam a origem dos peixes dali, sabiam somente que alguns não eram bons para as pessoas. Precisavam benzer esses peixes para dar de comer a uma criança, mas encontravam dificuldade para fazê-lo. Por isso, procuraram os antigos habitantes desse rio e aprenderam com eles a história de *Kamaueni*. Conta-se que dois irmãos viviam pouco abaixo da corredeira

¹⁰⁶ As duas histórias citadas abaixo são narradas com mais detalhes em Cabalzar (2005, p. 58-65) e também nos boletins informativos da ATRIART que circularam entre as comunidades do Tiquié (disponíveis em: <http://www.socioambiental.org/pisci/public.shtm>. Acesso em: 12 Abr. 2012).

¹⁰⁷ Essa versão foi contada a Cabalzar por um Tuyuca do povoado de *Moõ Poa* (ou São Pedro), alto Tiquié.

chamada Jirau dos Fantasma, e estavam fazendo adornos de plumas e colares, atividade que exigia vários dias de abstinência de alimentos, exceto água e farinha branca. Então o irmão mais novo, *Kamaueni*, sentiu sede.

Quando *Kamueni* foi fazer suas necessidades um pouco abaixo do porto, avistou mulheres “fantasmas” moqueando peixes e sentiu muita vontade de comer, pois estava há vários dias em jejum. Ele olhou, viu as mulheres rindo, e elas o convidaram para comer. Seduzido, ele não resistiu e comeu¹⁰⁸. Imediatamente, o adorno que ele estava preparando e o banco onde se sentava para trabalhar ficaram pretos, impregnados de gordura, manchados. O irmão maior pensou então que *Kamaueni* havia se dado mal, pois devia ter comido algo gorduroso. Quando *Kamaueni* voltou e viu, ficou triste porque tinha desobedecido à ordem, mas, ainda assim, terminou de preparar os adornos de plumas com o irmão.

Depois disso, os irmãos foram pescar peixes para comerem depois da festa em que usariam os adornos. Na primeira tentativa, não conseguiram nada porque os peixes do lugar se transformaram em camarões e ficaram escondidos entre tocos e folhas. Enquanto isso, *Kamaueni* começava a inchar, era só gordura. Os dois desceram para outro igarapé, novamente à procura de peixes, mas só escutaram guaribas. Desceram mais, porém todos os peixes se transformaram em folhas podres. Foram ainda para outro lugar, mas os peixes tornaram-se acarás, que saem e se escondem no poceiro. *Kamaueni*, a essa altura, já estava bem gordo e continuava engordando sem comer, porque comeu quando deveria ter jejuado. Foram, finalmente, até outro igarapé e *Kamaueni* se ofereceu para ver se ali havia peixe, subindo em um pau para olhar. O irmão maior ficou esperando que ele espantasse os peixes para pegar com puçá à jusante. Sem demora, apareceu um cardume com muitos peixes.

O irmão então percebeu que *Kamaueni* estava derretendo e sua gordura se transformando em peixes. “Maldição daquele peixe, maldição dos peixes. Esse peixe não vai servir, quem comer desse peixe vai ter inimigos, vai encontrar briga” – ouviu *Kamaueni* dizendo do alto do pau. De fato, a carne dele estava caindo aos pedaços e se transformando em peixes que ele amaldiçoava: quem comesse ia ser violento, agressivo. *Kamaueni* foi se deformando cada vez mais, caindo aos pedaços, até que sobrou somente sua cabeça. Os dois irmãos eram pajés e, quando *Kamaueni* percebeu que seu irmão ia embora para abandoná-lo, decidiu se vingar do desprezo e, através de sua força xamânica, veio como cabeça e se

¹⁰⁸ Em uma versão tariana (KEDALI; KALI, 2000, p. 153-9), quando seu irmão maior sai, a mulher dele procura por *Kamaueni* e eles fazem sexo, o que faz as penas e adornos que fabricava ficarem murchas e estragadas. Vendo isso, *Kamaueni* come peixe assado com pimenta crua, buscando outro motivo para alegar ao irmão. Em outra versão, contada por um Tukano de Pari-Cachoeira, é a própria mãe de *Kamaueni* que oferece comida e ele come (cf. CABALZAR, 2005, p. 62-3).

entranhou no buraco que existe entre a clavícula e o alto do ombro do irmão maior, que ficou com duas cabeças.

A cabeça não sossegava; quando comiam peixe, só a cabeça de *Kamaueni* comia e o irmão maior mal se alimentava, ficando cada vez mais debilitado. Os parentes, então, rezaram para que o ucuqui – fruta que naquela época já era muito doce e não cortava a boca – ficasse cortante e o trouxeram para que a cabeça comesse. *Kamaueni* comeu à vontade e pedia água quando sua boca sangrava. No entanto, deram pimenta para ele comer, o que o fez sentir ainda mais sede. A cabeça, então, saiu do corpo do irmão em busca de água, e o irmão foi levado para casa. Como eles sabiam que *Kamaueni* voltaria, fecharam bem toda a maloca.

Ninguém mais saiu de casa, até que todo o estoque de alimentos se esgotou e eles começaram a passar fome, já que, se alguém saísse, a cabeça encarnaria novamente em alguém. Mandaram queixadas, veados e onças pintadas para verem se a cabeça se encarnava neles, mas ela sempre voltava e esperava uma pessoa humana para encarnar, até que atraíram onças de pelo longo, mais ferozes. *Kamaueni* quis encarnar, mas elas o destroçaram e mataram. A maloca ficou livre e todos puderam voltar à vida normal – o miolo de *Kamaueni* transformando-se em sapinhos que parecem ter só cabeça.

Segundo Cabalzar (2005, p. 61), de *Watiakasa* à foz do Abiu (*Kanepuya*), até recentemente não se pescava várias espécies de peixe, como aracu de pau (*Leporinus klausewitzii*), jandiá (*Rhamdia laukidi*), jeju (*Erythrinus* sp.) e traíra grande (*Hoplias* aff. *malabaricus*). Para as crianças, a proibição de comer esses peixes era muito rígida, mas depois aprenderam a rezar e a limpar esses peixes e as restrições se abrandaram. Outras espécies que vivem no segmento do Tiquié associado a esse episódio – como jandiás, pacus e outros aracus – também teriam sua formação atribuída a *Kamaueni* e, portanto, estariam sujeitos a interdições de consumo.

Em todas as versões da história de *Kamaueni*, haveria em comum uma transgressão a uma regra social, o desrespeito a uma restrição importante – comer peixe ou fazer sexo – no período ritual. Outro aspecto comum seria que aquele que provoca a transgressão é uma mulher. O papel desintegrador da ordem social próprio às mulheres está fartamente documentado na literatura etnográfica sobre os povos do noroeste amazônico, associado aos conflitos relacionados à comida, sexo e fala, o que decorreria, entre outras razões, do fato de as mulheres casadas, nesta região, não serem do grupo local nem do grupo de descendência do marido, mas sempre trazidas de fora. A partir da transgressão, desenrolam-se outros episódios e, entre eles, a transformação do corpo de *Kamaueni* em peixes nocivos. Assim, Cabalzar traça um paralelo entre a desintegração social do personagem e sua progressiva fragmentação

corporal, já que, mesmo quando só lhe resta a cabeça, ele continua a agir de forma antissocial, sendo guloso e comendo sozinho (CABALZAR, 2005, p. 63).

A história do Diabo sem Cu (*Watĩsitimanig#*) também trata do surgimento de peixes nocivos. Na narrativa¹⁰⁹, o Diabo sem Cu e *Wasu* viviam bem, como amigos, trocando comida. Certo dia, na ausência de *Wasu*, o Diabo sem Cu, com raiva, queimou as crianças do amigo e fugiu para sua casa, num cerrado onde ninguém podia chegar. Sem poder ir até lá e querendo se vingar, *Wasu* fez amizade com as saúvas da noite e outras formigas para que elas abrissem caminho até a casa dele. Depois de algumas tentativas fracassadas, as saúvas verdadeiras finalmente conseguiram abrir caminho até lá.

O Diabo sem Cu não o esperava, mas, quando *Wasu* chegou, saudou-o chamando-o de grande amigo, recebeu-o e, mais tarde, chamou-o para irem juntos recolher *ipadu* para comer à noite. *Wasu*, dissimulando seu ódio, aceitou e, na volta da roça, convidou o outro para tomarem banho, levando consigo uma cuia de cutia. Mergulhou a cuia na água e ela fez um barulho. O Diabo sem Cu perguntou o que era aquilo e *Wasu* respondeu que ele estava peidando (*sic*). O Diabo sem Cu perguntou por onde ele estava fazendo aquilo e *Wasu* respondeu que era pelo cu (*sic*). O Diabo disse, então, que gostaria de ser como o amigo, porque seu cu ficava perto da boca, e perguntou quem havia colocado o cu dele onde estava. *Wasu* respondeu que tinha sido seu pai, que havia furado o cu dele com varas.

Wasu disse que havia aprendido a fazer isso com seu pai e o Diabo pediu para que ele furasse seu cu como o dele. Essa seria a oportunidade de *Wasu* se vingar e, por isso, ele foi procurar as varas. De volta, enganou o Diabo sem Cu com uma vara mais mole, fazendo-o pensar que já havia terminado o furo. Em seguida, pegou uma vara mais forte, de lança-chocalho, e a enfiou com toda força. No mesmo instante, o Diabo sem Cu perdeu os sentidos e caiu morto. *Wasu* já tinha se vingado, mas continuou sacando as tripas dele e jogando-as na água e elas deram origem a diversas espécies de peixes sarapós (do gênero *Gymnotus*) e ituins (*Brachyhypomus* sp. e *Sternopygus* cf. *macrurus*), todos peixes que têm o ânus perto da boca.

Cabalzar (2005, p. 65-66) aponta algumas semelhanças entre a história de *Kamaueñi* e a do Diabo sem Cu: em ambas observa-se a transgressão de uma regra social – no último caso, o assassinato do filho de um “amigo”, seguido da morte de seu agente e da transformação de seu corpo ou partes dele em peixes. O mesmo aconteceria no mito da criação da humanidade, relatado acima, quando o primeiro filho do Avô e da Avó do

¹⁰⁹ Essa versão da história foi contada a Cabalzar (2005, p. 63-65) por Guilherme Tenório e Higino Tenório, da etnia tuyuca, povoado de *Moõ Poëa*, no alto Tiquié.

universo, constatando a infidelidade de sua esposa, mata seu sócio¹¹⁰ em pleno ato sexual e arranca seu órgão genital, dando-o assado para a mulher comer até que esta percebe e o vomita na beira do rio, onde a carne do amante se transforma em peixes. Novamente, é a mulher que induz a uma quebra da regra social. Nesse caso, os peixes surgem do pênis do amante; no caso de *Kamaueini*, de sua gordura, veias e diarreia; no caso do Diabo sem Cu, de suas tripas.

São, portanto, pedaços de gente (humana e não humana) que se transformaram em peixes, sem a necessidade de gestação e sem passar pela Cobra-Grande. Isso diferiria, de acordo com Cabalzar, das outras transformações entre seres, na quais corpos com uma aparência se transformam por inteiro em corpos com outra aparência, como no caso da transformação de peixes em “gente humana” através da gestação no bojo da Cobra-de-Transformação, ocorrida durante a viagem pelo Rio de Leite. Outro traço comum aos relatos seria que os pedaços dos corpos das personagens ganham vida ao caírem na água, que é associada à vida e à fertilidade. Por exemplo, na versão barasana da criação do mundo, os objetos da maloca ganham vida depois de uma inundação. Na reza do *kumu*, a água é utilizada para anular o potencial destrutivo dos peixes. A própria humanidade, ao surgir, desce para o Lago de Leite, depois sobre o Rio de Leite, o que expressa a ideia de água como leite materno, cujos peixes, segundo os *kumua tuyuca*, seriam bons, sem estragos e poderiam ser comidos (CABALZAR, 2005, p. 66).

Nas teorias dos Tukano do grupo *Yupuri Huremeri Sararó Buberaporã*, descrita por Barreto e Mendes dos Santos [s.d.], o “deus” *Buhpó* e seus filhos, *Yepá-Oãkü* e *Yepálio*, são os responsáveis pela construção e arquitetura do cosmos, e pela alocação das espécies-pessoa nos diversos ambientes – terra, árvores e águas – e nas distintas categorias, que seriam segmentadas e hierárquicas. O primeiro desafio de *Buhpó* e seus filhos teria sido encontrar o ponto equidistante entre os dois polos do mundo primordial, o etéreo e o subaquático. Para isso, lançaram mão da força do *bahsessé* (traduzido geralmente como “benzimento”) – poder especial de comunicação – e do *yaigü*, o bastão “mágico”, conectando os dois domínios opostos. O bastão *yaigü* é constituído por dois importantes canais comunicantes, o *onpencondá* (“veia de leite”) e o *karancodá* (“veia de mel”), responsáveis pela comunicação entre a plataforma terrestre e os domínios “etéreo” e subaquático do universo.

¹¹⁰ Segundo Cabalzar (2005, p. 65), “sócio” é a tradução corrente para o português de um termo de parentesco existente entre os grupos Tukano, *pesu*, empregado entre dois homens casados com duas irmãs, ou entre duas mulheres casadas com dois irmãos. Estende-se o uso desse termo, como referência, para o co-amante, quando duas pessoas se relacionam com um mesmo parceiro.

Yepá-Oãkü e *Yepálio* fizeram aparecer todas as espécies-pessoa, classificando-as e distribuindo-as em diferentes domínios e espaços: *ditá-mahsã*¹¹¹, os da terra; *wai-mahsã*, aquáticos; e *nuhkü-mahsã*, os seres da floresta¹¹². Da classe dos *wai-mahsã*, pessoas da água (ou “gente-peixe”), fariam parte o grupo *piroã*, das cobras aquáticas (jibóia, sucuri), os *pamuri-mahsã*, seres humanos (Hupda, Tukano, Tuyuka, etc.), os *waí*, peixes (tambaqui, botos, pacu, surubim, etc.) e todos os outros seres que habitam o meio aquático ou que têm ou tiveram na água sua origem, sua morada e seu meio de procriação. Todos esses grupos, por sua vez, se organizariam em coletivos mais inclusivos, identificados e classificados hierarquicamente em irmão menor e irmão maior – esquema igualmente adotado para a organização da hierarquia entre os povos e suas unidades sociais segmentadas na região do alto rio Negro (BARRETO; MENDES DOS SANTOS, s.d.).

Segundo os autores, as espécies, tal como são vistas na sua forma física ou morfológica, para os Tukano seriam apenas o invólucro, a casca, a capa ou a roupa de um corpo essencial invisível – identificado somente pelos especialistas da comunicação extra-humana – que constituiria as diferentes pessoas habitantes dos distintos ambientes. Todas elas seriam, apesar dessa diferenciação corporal, pessoas – posto que seriam dotadas de intencionalidades, razão, memória, afetividade, sentimentos, etc. Em seus mundos, se organizariam em grupos de parentesco e hierarquia próprios, além de contarem com suas próprias organizações políticas, jurídicas, musicais, arquitetônicas, como ocorreria com os humanos (BARRETO; MENDES DOS SANTOS, s.d.).

As pessoas humanas, *pamuri-mahsã*, seriam uma subcategoria da classe dos *wai-mahsã*, isto é, um grupo que se destacou do meio aquático, tendo passado por um processo privilegiado de transformações, como o descrito acima por Cabalzar (2005). Para isso, a primeira atitude de *Yepá-Oãkü* e sua irmã *Yepálio* foi a de construírem *pamuri-yukussú*, uma embarcação especial, também conhecida como “canoa da transformação”, “canoa da fermentação” ou simplesmente “cobra-canoa”. A embarcação partiu do Lago de Leite, situado no Oceano Atlântico, hoje Baía de Guanabara, no Rio de Janeiro, conduzindo as espécies

¹¹¹ Os diferentes autores grafam a palavra de maneiras distintas: por exemplo, *masã* (no caso de CABALZAR, 2005), *mahsã* (no caso de BARRETO e MENDES DOS SANTOS, s.d.) e *mahsë* (no caso de REICHEL-DOLMATOFF, 1971), que significam igualmente a condição de “gente” (pessoas ou sujeitos) dos seres a que se referem.

¹¹² Segundo Barreto e Mendes dos Santos [s.d.], as plantas, para esse grupo tukano, não possuem *status* de pessoa e são classificadas de acordo com sua dureza e resistência. Também a terra não apresentaria qualidades “antropocêntricas” e seria classificada de acordo com sua coloração; o que também aconteceria com a água, não enquadrada na qualidade de pessoa e classificada em categorias de acordo com sua cor.

escolhidas em direção às águas do rio Amazonas (*Ohpenkōdia*) até seu destino final na cachoeira de Ipanoré, no alto rio Negro (BARRETO; MENDES DOS SANTOS, s.d.).

Durante a longa viagem, *Yepá-Oākü* – além de ter contado ao grupo a história do mundo e ensinado sobre as plantas curativas, os cânticos e a arte do *bahsessé*, a construção dos instrumentos musicais e a elaboração de adornos e motivos gráficos rituais – também teria ensinado o grupo a enfrentar as ameaças futuras e a se defender dos constantes ataques que passaria a sofrer por parte daqueles que não participaram da viagem da transformação, isto é, das espécies-pessoa *nukü-mahsã* (florestais), *ditá-mahsã* (terrestres) e, principalmente, os *wai-mahsã*, seres aquáticos que se sentiram preteridos pelo demiurgo na escolha dos que se transformariam em pessoas humanas. Em suma, todas as espécies da classe *wai-mahsã* foram possuídas pela raiva e pela inveja do grupo que os abandonou no mundo aquático (BARRETO; MENDES DOS SANTOS, s.d.).

Tomados de inveja, em razão da escolha de um pequeno grupo pelo herói *Yepá-Oākü*, os *wai-mahsã* formam o grupo de gente mais belicoso e ameaçador que existe para os humanos e sua ação seria a causa das doenças e morte das pessoas. Embora o ataque desses sujeitos seja passível de acontecer em qualquer situação, alguns momentos seriam mais propícios, como o nascimento de uma criança e o período da primeira menstruação de uma menina. Para evitar a ação dos *wai-mahsã*, seria necessário que as pessoas – sobretudo aquelas em condições mais vulneráveis, a exemplo dos casos mencionados acima – fossem submetidas às sessões de *bahsessé*. O *bahsessé*, segundo os autores, é um repertório de palavras e expressões especiais que possibilitam a comunicação dos humanos com as outras espécies-pessoa, por meio da invocação de elementos e princípios curativos por especialistas¹¹³. As expressões e palavras do *bahsessé* versam sobre a história de criação do mundo, o surgimento dos seres humanos, a origem das casas históricas ou sagradas, o aparecimento das espécies, ou seja, sobre todo o complexo da interação entre humanos e não humanos desde os tempos primordiais até a atualidade (BARRETO; MENDES DOS SANTOS, s.d.).

O xamanismo tuyuca, da mesma forma, operaria sobre relações entre os seres humanos e entre esses e outros seres do universo, a partir da noção de que o mundo é permeado de hostilidades entre seus seres, sendo necessária uma permanente observação e controle da relação das pessoas com seu “meio ambiente”, povoado por outras gentes

¹¹³ Segundo Barreto e Mendes dos Santos [s.d.], durante uma sessão de benzimento, o especialista (*kumu*) costuma utilizar-se de um copo com água, ao qual são atraídos e fixados os princípios e essências das plantas curativas por ele invocadas.

(CABALZAR, 2005, p. 67). Nesse sentido, segundo Cabalzar, seria mais correto dizer que o próprio meio ambiente é formado por gentes – e, por isso, não é simplesmente o lugar onde essas gentes se encontram, ou algo exterior a elas – já que tudo e todos têm vida e se relacionam entre si: sol, estrelas, trovão, floresta, animais e assim por diante.

Para se referirem aos não humanos, os tuyuca, segundo o autor, possuem palavras para categorias animais amplas, como peixes (*wai*); animal de caça (*waik~~h~~ra*) e pássaros (*minipona*), mas não existiria um termo geral para “animal”. Também não haveria uma palavra para “ser sobrenatural” ou “ser espiritual”. *Watĩ*, de acordo com ele, poderia ser traduzido por “espírito”, mas também designaria “alma”, “fantasma”, “diabo” (segundo tradução dos índios falantes de português) e abrangeria vários seres da floresta, que teriam também nomes específicos, como *boraro*, *saro watĩ*, *kape orero*, etc. (CABALZAR, 2005, p. 67).

A categoria “gente” (coletivo de pessoa), que em tukano seria *masã* e, em tuyuca, *basoka*, seria fundamental e se aplicaria em vários âmbitos, referindo-se tanto ao grupo de descendência mais inclusivo, que é o grupo linguístico, como também a outros grupos de gente, não necessariamente humana. Aliás, como enfatiza Cabalzar (2005), não haveria um termo para “ser humano” ou para “humanidade” – Gente da Transformação (*Pam~~h~~ri Masã*) poderia designar mais proximamente a humanidade, nossa espécie, mas esse termo incluiria apenas aqueles que se transformaram, sendo que muito povos não fariam parte dele, “porque eram gente ruim (*ñañara basoka*) e foram expulsos da Canoa da transformação”. Os “brancos” (*pekasã*, ou *Pekaw~~h~~ Masã*, Gente da Espingarda) também seriam Gente da Transformação, mas se separaram dos outros depois de se transformar, de acordo com Ñahuri e K~~h~~marõ (2003). Esse uso do termo “gente”, inclusivo, refletiria, portanto, certa condição comum entre a Gente da Transformação e outras gentes (CABALZAR, 2005, p. 68), já que, em seus próprios domínios, todos os seres se considerariam humanos.

Wai Masã, por sua vez, seria Gente-Peixe, uma categoria importante para os povos do tronco linguístico tukano oriental. Segundo Cabalzar, não seriam os peixes enquanto tal, mas seres com os quais a Gente da Transformação compartilhou a mesma condição antes de se transformar, e que usou em comum a aparência de peixes. Como dito acima, são aqueles que não se transformaram e preservaram seu caráter “sobrenatural”, mas não menos real, continuando a interagir efetivamente com a humanidade. Segundo Cabalzar, a categoria *Wai Masã* parece englobar muitos “seres sobrenaturais”, não somente associados aos rios e peixes, mas também aos animais terrestres, insetos, ou sem uma associação animal direta (CABALZAR, 2005, p. 68).

A respeito das relações entre a Gente da Transformação e os *Wai Masã*, um *kumu tuyuca*, quando reza uma criança, diz, referindo-se aos *Wai Masã* e às cobras:

“nós somos uma família, não seremos inimigos, não podemos mandar doenças”. Mas os *Wai Masã* reclamam, “se é assim, se somos uma só família, por que nos comem?”. Eles ralham e tornam-se inimigos das pessoas. No começo, antes da transformação, os antigos ainda não comiam peixes. Só começaram a comer quando surgiram nessa camada. Nós podemos comer porque sabemos nos proteger, se não eles nos matam também. Com essa proteção, os *Wai Masã* conseguem se controlar. Na reza do primeiro banho da criança, no caso do *kumu* não proteger bem, eles atacam na hora, no rio mesmo. Vem aquele frio, choro, até morrer. Os animais do mato fazem a mesma coisa, por isso também precisam ser rezados, principalmente as corujas, antas, veados, fantasmas (*watĩa*). Quando não faz assim, eles trocam a alma da criança que é levada no mato. Tanto os peixes quanto os animais têm os mesmos chefes (*wiora*), que são os *Wai Masã*. Os *Wai Masã* predam os animais. Nos rios grandes, quando cotia, paca, veado ou anta vão atravessar, a cobra grande devora. A cobra grande é *Wai Masã*. Aqueles que não se transformaram se tornaram cobra grande, Cobra-Verdadeira (*Pino Masirõ*). A principal casa delas é *Berataro*, abaixo de Iauaretê (*kumu tuyuca* apud CABALZAR, 2005, p. 69).

A interpretação do *kumu tuyuca*, segundo Cabalzar, indica aspectos relevantes para essa discussão: primeiro, a relação de predação entre a Gente da Transformação e a Gente-Peixe e, segundo, a associação da Gente-Peixe com as cobras. Sobre o primeiro aspecto, a relação de predação seria recíproca: a Gente da Transformação mata e consome peixes (*wai*) e animais de caça (*waikura*), enquanto os *Wai Masã* e os animais de caça, por sua vez, também atacariam com suas armas (esporões, dentes, unhas, ferrões, espinhos) ou com venenos de sua carne. Essas agressões dos *Wai Masã* e dos animais de caça ocorreriam principalmente em alguns períodos específicos do ciclo de vida – nascimento, primeiro banho, iniciação masculina e feminina, cerimônias com flautas sagradas. O *kumu* protege as pessoas nessas ocasiões, controlando os ataques dos *Wai Masã* através de encantamentos que visam esconder seu corpo e de restrições ao consumo de carne (CABALZAR, 2005, p. 69).

Nesse sentido, os Tuyuca afirmariam que o consumo de carne de caça e pesca em períodos de jejum – especialmente assada ou moqueada, ou até mesmo sem cheiro – tornariam a pessoa gordurosa (*sesarẽ*) e atraente para os animais, especialmente cobras venenosas e onças. De acordo com Cabalzar (2005, p. 69), picada de cobra e aproximação de onças sempre são atribuídas à quebra de proibições desse tipo. As agressões dos *Wai Masã* também poderiam ser invisíveis, provocando doenças acompanhadas de dores reumáticas, dores agudas no corpo, convulsões ou processos patogênicos mais graduais, em que a pessoa fica debilitada e apática (*wisire*).

O segundo ponto, o da associação entre a Gente-Peixe e as cobras, introduz, segundo Cabalzar, um tema-chave da cosmologia dos povos tukano: a capacidade dos seres – cobras, peixes, animais terrestres, pássaros – de se transformarem uns nos outros. Assim:

Os velhos dizem que, para os peixes pequenos e médios, os couros das cobras são como canoas; para os grandes, são embarcações maiores. Assim como nós descemos no porto e embarcamos na canoa para ir pescar, eles vestem roupa de cobra para sair procurando comida (ÑAHURI; KUMARÔ, 2003, p. 164 apud CABALZAR, 2005, p. 70).

A Gente-Peixe sempre se transforma, mudando de aparência entre peixe e cobra. Os velhos dizem que todos os peixes se transformam em cobras, diferentes cobras que variam na coloração (ÑAHURI; KUMARÔ, 2003, p. 167 apud CABALZAR, 2005, p. 70).

Até hoje os peixes se transformam entre si, traíra em pacu, aracu em cobras que vivem na água. As cobras da terra como jararaca, surucucu e outras se transformam em paca, cotia, etc. Os macacos como guariba, macaco-barrigudo, uacari, macaco prego, caiarara são parentes da Gente-Peixe. Quando esses macacos guincham para os peixes ou para si próprios, são risadas. Quando comem frutas numa árvore do igapó, estão jogando para a Gente-Peixe, principalmente para os jovens pacus, matrinxãs, arauiris e aracus (ÑAHURI; KUMARÔ, 2003, p. 167, nota, apud CABALZAR, 2005, p. 70).

Para os Tukano, assim como para muitos ameríndios, a noção de roupa, de algo que se pode vestir e despir, é usada alternadamente à de pele, couro, casco¹¹⁴ (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2002c). Outros relatos também dariam conta dessas metamorfoses entre animais; no entanto, o significado da cobra grande, para esses povos, seria singular, na medida em que este ente não só trocaria de pele com peixes e animais, como também operaria a transformação de outros seres. Como cita Cabalzar:

No Tiquié, na boca do Umari Igarapé, há um estirão. Na época da piracema, o comprimento da cobra grande (*lit.* Cobra Rio, *dia pirô*) é do tamanho daquele estirão. O *kumu* e o pajé, durante o canto de uma cerimônia, são capazes de fazer essa cobra levantar-se (boiar na superfície do rio). [...] Na cerimônia, o *dia pirô* fica erguido verticalmente, como árvore, e, antes da

¹¹⁴ Segundo Arhem (1996, p. 190, tradução nossa), “os Makuna descrevem os animais como ‘pessoas’ (*‘persons’*). Animais de caça e peixes são dotados com conhecimento, agência e outros atributos humanos. São ditos viverem em malocas na floresta e nos rios, nas salinas (*saltlicks*), montanhas e cachoeiras. Quando animais vagueiam na floresta ou nadam nos rios, eles aparecem como peixes e caça, mas quando entram em suas casas, eles descartam seus disfarces animais, doam suas coroas de penas e ornamentos rituais, e se transformam em “gente” (*“people”*). Eles possuem roças onde coletam alimentos, e portos no rio onde coletam água e tomam banho. Cada casa e comunidade têm seu dono e chefe, que guarda e protege seus habitantes. Os Pais dos Peixes são anacondas e arraías que habitam as profundezas dos rios e lagos. [...] As comunidades animais são organizadas como as sociedades humanas, e a interação humana com os animais é modelada pela interação entre diferentes grupos de pessoas no mundo da vida humana. De fato, cada espécie ou comunidade de animais é dita ter sua própria ‘cultura’, seu conhecimento, costumes e bens por meio dos quais sustentam a si mesmas como classes distintas de seres”.

piracema, canta, imitando tucano e outros animais. Esses animais chegam perto dele e ele os come. Já barrigudo de tanto comer, inclina-se para a posição horizontal e dá o parto. Dele saem os peixes que formam a piracema (*tĩri wai*) (adaptado de BÉKSTA, 1988¹¹⁵, p. 58-60, citando *kumua* do Tiquié, apud CABALZAR, 2005, p. 71).

Essa capacidade da cobra grande de operar transformações remetaria, segundo o autor, à transformação da humanidade no Lago de Leite e no Buraco da Transformação (*Pamuripe*), quando a Cobra da Transformação incorpora os peixes e põe para fora gente “humana”. Portanto, assim como a piracema dos peixes seria, para esses povos, a transformação de animais e pássaros em peixes, a emergência da Gente da Transformação nos buracos das cachoeiras seria a transformação de peixes em gente humana no bojo da cobra grande. Além disso, em ambos os casos, na transformação de Gente-Peixe em Gente da Transformação e na transformação de pássaros e animais em peixes, a cobra grande abriria uma passagem entre as camadas da terra e da água, o que caracterizaria as cobras grandes e também as sucuris, que transitam entre esses dois domínios (CABALZAR, 2005, p. 71).

Reichel-Dolmatoff (1971) também percebe a importância da posição das grandes cobras aquáticas em relação aos peixes ao escrever a respeito dos Desana. Segundo o autor, “peixes e cobras pertencem, essencialmente, a uma única grande família, e as serpentes aquáticas são diretamente designadas como progenitoras dos peixes, um conceito refletido no motivo mítico da Cobra-Canoa” (REICHEL-DOLMATOFF, 1971, p. 203). Para os Desana, cada rio ou igarapé estaria sob a proteção de certa cobra, que seria responsável pela fertilidade de seus peixes e, por isso, “supriria” a região com eles. Chamadas de *vai-pagë*, ou pai dos peixes, essas cobras viveriam em certas corredeiras ou trechos do rio que possuiriam grandes pedras, permanecendo escondidas durante a maior parte do ano, até aparecerem no início da estação chuvosa, quando os peixes se dirigem às cabeceiras dos rios para desovarem. A desova dos peixes seria atribuída às cobras, que os guiariam em sua jornada (REICHEL-DOLMATOFF, 1971, p. 207).

Nas cabeceiras dos rios estariam as malocas dessas cobras, onde elas celebram grandes festas enquanto fertilizam os peixes. Segundo o autor, quando o nível do rio sobe devido às chuvas, as cobras retornam seguidas de muitos peixes pequenos. A vinda dessas cobras seria muito esperada pelos Desana, e os pajés, quando percebem seu atraso, invocam *Vai-mahsë*, o “Mestre dos Animais” para enviá-la (REICHEL-DOLMATOFF, 1971, p. 208). Para esse povo, todos os animais estariam sujeitos a um “dono” (*këgë*), “chefe” (*dorëgë*, de *doréri*/dar

¹¹⁵ BÉKSTA, Casemiro. **A maloca Tukano-Desana e seu simbolismo**. Manaus: Seduc/AM, 1988.

ordens), que seriam seus protetores e mestres. O nome *Vai-mahsë* seria derivado de *vai*/peixe, mas seu nome se aplicaria tanto para o Mestre dos Peixes quanto para o Mestre dos Animais da floresta, em sua maioria mamíferos (REICHEL-DOLMATOFF, 1971, p. 80).

De acordo com Reichel-Dolmatoff (1971, p. 208), as cobras, “pais dos peixes”, nem sempre apareceriam sob a forma de cobra, mas também se transformariam e apareceriam sob a forma de grandes canoas tripuladas por “gente-peixe”, que silenciosamente subiria os rios durante a noite. O autor nota, no entanto, que as cobras consideradas progenitoras dos peixes não seriam anacondas, mas pertenceriam a outras espécies, não identificadas por ele. Sobre este ponto, parece haver alguma confusão na literatura, já que os autores não são claros em relação à natureza dessas cobras grandes – por exemplo, se elas seriam cobras invisíveis para os humanos em condições normais ou se poderiam ser confundidas com outras cobras; ou se somente algumas poucas cobras “sobrenaturais” seriam as progenitoras dos peixes ou se poderiam o ser quaisquer cobras. Além disso, enquanto Reichel-Dolmatoff insiste na diferença entre as cobras progenitoras dos peixes e as anacondas, Cabalzar (2005) não parece fazer qualquer diferenciação, o que indica que pesquisas mais detalhadas ainda devem ser feitas em relação a esse tema.

De qualquer forma, é importante a ideia de que, na transformação da humanidade, teria acontecido uma cisão, na qual uma parte dos *Wai Masã* transformou-se em “gente humana” definitivamente, enquanto outros permaneceram *Wai Masã* e preservaram sua capacidade de trocar de pele ou mudar de couro, para peixe, cobra, animal terrestre, etc. A Gente da Transformação, contrariamente, se apartou dos animais fixando-se numa aparência única (cf. ANDRELLO, 2004, p. 360), ainda que, em certas circunstâncias, especialmente em momentos específicos do ciclo de vida, a condição humana torne-se instável, podendo ser capturada pelos *Wai Masã*. Para que isso não ocorra, a pessoa deve se submeter aos cuidados do *kumu* e os alimentos devem ser benzidos e preparados adequadamente (CABALZAR, 2005, p. 72).

A dessubjetivação dos peixes e sua transformação em alimento

Segundo Fausto (2007, p. 503-4), no universo ameríndio, os animais caçados e os peixes pescados devem ser transformados em objetos inertes, ou seja, produzidos enquanto comida antes de serem ingeridos, posto que não seriam “naturalmente” objetos, mas sujeitos dotados de capacidade agentiva e passíveis de causarem doenças e morte. Essa capacidade seria desigualmente distribuída pelo cosmos e, por isso, o cuidado requerido ao comer uma

presa variaria em função da relativa atribuição de agência a cada categoria animal. Como a maioria dos animais comestíveis poderiam agir como sujeitos, eles deveriam ser transformados em comida antes de serem consumidos. Daí a importância do tratamento xamânico das presas na Amazônia, operação que neutralizaria e reduziria a capacidade agentiva-transformativa do animal. Além do tratamento xamânico dos alimentos, também seria necessária sua adequada preparação. Nesse sentido, a condição subjetiva dos animais também deveria ser neutralizada por meio do cozimento, no qual o fogo culinário ocuparia um papel central.

Para os Barasana e os Maku, de acordo com Hugh-Jones (1996), a pesca seria uma atividade pacífica e desprovida de riscos, em contraste com a caça, que seria repleta de perigos, o que também é afirmado por Arhem (1996, p. 193) em relação aos Maku da Amazônia colombiana, para os quais os peixes seriam a forma prototípica de alimento animal. Por esse motivo, a interação xamânica com os donos dos animais seria marcada, no caso dos peixes, por um princípio de reciprocidade generalizada, diferente dos animais de caça que seriam perigosos de serem mortos ou comidos, necessitando um maior cuidado tendo em vista a neutralização de sua “humanidade” por meio do xamanismo. No entanto, os peixes, apesar de serem, nesses casos, “menos gente”, poderiam se transformar em caça, trocando de pele. Como visto, entre outros povos do noroeste amazônico, diferentemente, a pesca, o consumo e a manipulação de peixes aparecem como atividades altamente perigosas (cf. MARTINI, 2008; CABALZAR, 2005; GARNELO, 2007), o que demonstra que o estatuto dos peixes e seu grau de agentividade e periculosidade podem variar de acordo com a teoria indígena que é tomada como referência.

Cabalzar (2005, p. 75), referindo-se aos Tukano e Tuyuca, diz que a reza de comer peixe (*wai basere ekare* ou *wai basere*) é feita quando a criança está com seis meses de idade ou mais, e esse alimento¹¹⁶ vai ser introduzido em sua dieta. Ela também ocorreria depois de rituais em que os humanos são colocados em contato com o mundo ancestral, quando são usados os adornos cerimoniais e as flautas sagradas. No entanto, é nesta primeira ocasião que se deve pronunciá-la de forma mais cuidadosa e completa, com a finalidade de neutralizar as potências patogênicas e destrutivas dos peixes¹¹⁷, já que, além do rompimento ocorrido na

¹¹⁶ Como já sublinhado acima, peixe (*wai*) está associado a alimento. Segundo os Tuyuca, as plantas cultivadas são peixes da roça (*ote wai*), as lagartas comestíveis que se alimentam de folhas de árvores são peixes da floresta (*yuk# wai*); os animais de caça são peixes grandes ou peixes velhos (*waik#*), e assim por diante (CABALZAR, 2005, p. 80).

¹¹⁷ Entre os Cubeo, segundo Goldman (2004, p. 46-7), o recém-nascido é imediatamente besuntado com *we* (pintura preta feita com as folhas de um cipó) da cabeça aos pés. Essa é a coloração do aracu. Diz-se que isso

Transformação, algumas espécies de peixes ou peixes de certas regiões são consideradas impuras porque se formaram a partir de corpos em decomposição social e física de *Kamaueni* e do Diabo sem Cu.

Para a reza, seria necessária a citação exaustiva de todas as espécies de peixes segundo seu *habitat*, o tipo de substrato em que vivem, as iscas e outros itens que consomem, os seus parasitas internos e externos, as propriedades de sua carne (relacionadas à gordura e ao sangue). Também seria preciso limpar todos os desenhos ou pintas que existem no corpo dos peixes, porque estas são suas pinturas corporais, nas quais o vermelho é urucum (*musa*), preto é cinza de carvão ou *we*, amarelo é terra chamada *ew#* e branco é tabatinga (*pasi*). O pitiú do peixe é *bara* e *piapũ*, folhas aromáticas usadas nas festas. Tudo isso deve ser limpo para não provocar diarreia (CABALZAR, 2005, p. 75).

Segundo o estudo de C. Hugh-Jones (1979, p. 120), nos benzimentos de alimentos entre os Barasana,

o xamã sopra encantamentos em uma pequena amostra de comida pronta e manda embora os agentes causadores de doenças associados a todos os alimentos da categoria que a amostra representa. Assim, se a categoria é “peixes grandes” ele deve mencionar os e lidar com todos os tipos de peixes grandes. O cliente come o alimento e está protegido, de forma a que possa se alimentar de qualquer membro da categoria no futuro (até que seu *status* ritual se modifique). Os agentes causadores de doenças não são mandados embora por completo; eles somente são mandados embora em relação àqueles que comeram a amostra xamanizada. Assim, os efeitos do processo xamânico são transferidos para o corpo do consumidor (tradução nossa).

Os benzimentos dos alimentos também seriam realizados durante os rituais de iniciação masculina entre os Barasana. Segundo S. Hugh-Jones, (1979, p. 93), a alimentação, após essas ocasiões, deveria ser reintroduzida progressivamente:

Os primeiros alimentos animais comidos após o *He House* [ritual de iniciação masculina, também chamado de *Jurupari*] são insetos muito pequenos que vivem no chão e são ditos não possuírem sangue em seus corpos. Depois, seguindo o sopro da pimenta, os tipos menores de peixes são comidos, seguidos progressivamente pelas espécies maiores e culminando na categoria dos peixes grandes. Depois os animais de caça menores são comidos, seguidos por espécies progressivamente maiores e culminando na maior de todas, a anta. Portanto, existe uma progressão do baixo para o alto, da água para a terra, do pequeno para o grande. Em vista disso, o fato de os Barasana chamarem os animais de caça de peixes maduros e velhos (*wai bukura*) parece menos surpreendente¹¹⁸ (tradução nossa).

torna a criança invisível aos peixes, uma vez que essa criança fica envolvida em sua pele original, do peixe ancestral. Segundo os Tuyuca do alto Tiquié, no passado também eles faziam uma pintura facial no recém-nascido (*we kuro*) com essa mesma tinta (CABALZAR, 2005, p. 75).

¹¹⁸ Os alimentos também seriam categorizados e soprados, segundo S. Hugh-Jones (1979, p. 93), de acordo com a maneira pela qual foram obtidos. Assim, os peixes capturados em armadilhas de funil ou em grandes

Quando alguma espécie de peixe é esquecida na recitação, de acordo com Cabalzar (2005), podem surgir doenças específicas, relacionadas àquela espécie em particular; por exemplo, no caso dos Tukano e Tuyuca do rio Tiquié existiria a teoria de que surgem feridas nos cantos da boca quando o peixe *meperõ kamikuag* não é mencionado, situação diante da qual o *kumu* refaz a parte da reza que faltou. Nas rezas dos peixes e animais de caça, a regra seria começar citando as espécies menores e continuar até as maiores, o que significaria também citar os peixes dos menos gordurosos e com pouco sangue aos mais gordurosos e ricos em sangue (cf. HUGH-JONES, 1996), sendo que, na reza dos peixes, são citados os pequenos peixes dos igarapés até os grandes bagres. As espécies seriam citadas em grupos¹¹⁹, em geral da mesma família ou do mesmo gênero, e repetidas quando são encontradas em ambientes diversos. “Debulha-se seus dentes, que provocam feridas; quebra-se seus esporões e espinhos, que causam feridas; lava-se seus micróbios¹²⁰ (*sic*), que são nocivos; corta-se seu veneno; joga-se fora o pitiú” (CABALZAR, 2005, p. 76) e, quando o peixe possui esporão, este é caracterizado na reza como sua arma e ele precisa ser desarmado.

Além das doenças provocadas pela ingestão de peixe sem estar bem rezado, existiria, no sistema etiológico dos povos tukano, um grupo de enfermidades denominadas *Wai Masã diarige* (doenças da Gente-peixe) atribuídas, segundo Cabalzar, às agressões da Gente-Peixe quando a pessoa está mal protegida ou não segue as restrições alimentares e de comportamento prescritas pelo *kumu*, resultando em dores e inchaços nas costas, pernas e braços (CABALZAR, 2005, p. 76).

Segundo Martini (2008, p. 37), que trata das concepções e práticas dos habitantes do povoado de Iauaretê em relação aos peixes, mesmo após o encantamento xamânico permitir que as crianças se alimentem de carnes e mercadorias, algumas espécies de animais e peixes ainda não são indicadas para consumo. No caso dos peixes, destacam-se os grandes de couro, como, por exemplo, o surubim (*Pseudoplatystoma fasciatum*), cujo consumo na infância levaria ao branqueamento precoce e exagerado dos cabelos, de forma a que a pessoa se

armadilhas, com minhocas como isca, em troncos ocos, com peneiras, com redes, com veneno e com arco e flecha seriam todos xamanizados como categorias separadas. A maneira pela qual a comida é cozinhada também seria importante, de forma a que os alimentos fervidos, defumados, cozidos em cinzas e assados deveriam ser todos soprados separadamente.

¹¹⁹ Segundo Cabalzar (2005, p. 76, nota), assim como os homens, organizados em grupos nomeados e hierarquizados, os peixes também estariam agrupados, teriam seus chefes, *bayaroa* e *kumua*. Alguns *kumua* mais experientes, na reza dos peixes, podem resumi-la, citando apenas o nome do chefe de cada grupo de peixes, com efeito de neutralizar o potencial patogênico de todo o grupo.

¹²⁰ O autor não entra em detalhes a respeito do que poderiam ser esses “micróbios” para os benzedores indígenas.

assemelhasse ao animal, que possui o ventre totalmente branco. Além disso, aos peixes de couro é atribuída uma relação mais estreita com a mãe dos peixes, razão pela qual seriam seres excessivos em relação à espécie.

O mesmo que ocorre com o surubim também aconteceria com a caça como, por exemplo, no consumo da carne do jaguar, já que se diz que a pessoa que provou essa carne muito cedo sempre sentirá fome, mesmo dispondo de muitos alimentos. Além deste tipo de restrição, outros fatos favoreceriam a hipótese de que, mesmo com o xamanismo, é impossível tornar inerte um alimento, como, por exemplo, no caso do consumo de produtos industrializados, já que, segundo os moradores de Iauaretê, a alteração na dieta teria provocado efeitos indesejáveis, como o envelhecimento precoce e enfraquecimento corporal, mesmo com a execução das encantações (MARTINI, 2008, p. 37).

Tais cuidados repõem-se, em menor medida, com relação a todos os peixes reofílicos, ou seja, todos os peixes que se reproduzem através de piracemas. Diferentemente, no caso de peixes que vivem em locais como igarapés e trechos do rio e que se reproduzem durante todo o ano, esse perigo não se replicaria, e o consumo poderia ser realizado sem cuidados adicionais. Isso revelaria, segundo Martini, a existência de graus de perigo entre as espécies de peixes, nos quais o tamanho e os hábitos desempenhariam um papel importante – a realização da piracema aparecendo como um significativo índice da formação deste gradiente (MARTINI, 2008, p. 38).

Para os povos tukano, as piracemas são descritas como festas nas quais os *Wai Masã* se congregam. O fluxo de seres não se restringiria somente aos peixes, pois animais como a cotia e a queixada, cobras e, principalmente, pássaros conhecidos como “tesourinhas” (*pikosê*) viajariam grandes distâncias para encontrar seus “parentes”. As festas seriam realizadas nas casas dos rios, sendo que cada local é distintivamente marcado pela preponderância de uma espécie de peixe, que teve seu princípio reprodutivo personificado na figura da “mãe dos peixes”, ligado a esse lugar no período mítico. Assim, durante essas festas, eles se reproduziriam através da fumaça do seu tabaco e do *ipadu* (MARTINI, 2008, p. 38).

Martini relata um caso concreto para ilustrar essa discussão: logo abaixo de Iauaretê, próximo à comunidade da Ilha São João, existiria um local onde grandes pedras quadradas se destacam na paisagem. Ele é conhecido como *hiñ-wi'í* (casa de paricá). Durante a viagem da Sucuriju [Cobra-Canoa], os antepassados dos grupos indígenas teriam achado ali um tipo de paricá, cujos resquícios são, justamente, as pedras quadradas. Os *Wai Masã*, então, passaram a visitar a casa na forma de araripirás (*Chalseus macrolepidotus*) para lambar o paricá que ainda se encontra no lugar. Fariam isso, especialmente, quando o rio está bem cheio e quando

as chuvas, que seriam vistas como o caxiri dos *Wai Masã*, são frequentes. Nos períodos de piracema, portanto, todos os *Wai Masã* que chegam em forma de pássaros, cobras e outros, mergulhariam na água e “trocariam suas roupas”, vestindo as do araripirá (MARTINI, 2008, p. 38-9).

Os locais de piracema são descritos como grandes casas comunais (*wi'í*) subaquáticas, mas que, graças à transformação dos humanos, são vistas na atualidade somente como acidentes geográficos, na forma de pequenos montes, grandes pedras, depressões. Nessas festas, todos os *Wai Masã* entram, dançam e tomam caxiri, exatamente como se faz nas festas dos grupos indígenas da superfície. Segundo Martini (2008, p. 39), nessas ocasiões aconteceria o encontro entre o princípio masculino, associado à criação, regras e poderes xamânicos, e o princípio feminino, associado à reprodução e alimentação dos *Wai Masã*. Às vezes, esses princípios seriam tomados como seres individualizados, como o Curupira (*Bisiu* ou *Boraró*, masculino) ou as grandes cobras (femininos); outras vezes como objetos mágicos, como o *waî-poié*, pedras preciosas com formato de cada espécie (masculino) e o *waî-toatî*, tronco oco adornado (feminino) (MARTINI, 2008, p. 39; HUGH-JONES, 1993).

Martini contrasta os seres que têm casas fixas, certo estoque de bens rituais e suas cerimônias próprias, com aqueles que não moram em lugar algum, porque não possuem casas, não tomam caxiri, nem usam *ipadu* e tabaco. Estes últimos seriam os peixes conhecidos como “residentes” na versão dos ictiólogos que trabalharam na região, e que seriam, para os indígenas, justamente as espécies que não apresentam tantos perigos no consumo, como os acarás. Estes pequenos peixes, via de regra, habitam igarapés, se reproduzem o ano todo, sem que, para isso, precisem migrar. Esse fato e os seus hábitos de vida não apareceriam como índices de grande preocupação por parte dos xamãs de Iauaretê, pelo menos no que tange às explicações sobre as doenças. Apesar de serem usados como alimento com muita frequência e, ainda que ofereçam certo grau de perigo, os princípios vitais e rituais limitados desses peixes que não realizam piracema fazem com que os perigos de suas influências corporais e xamânicas sejam bem pequenos. Assim sendo, são alimentos utilizados por crianças e, até mesmo, por pessoas doentes (MARTINI, 2008, p. 39-40).

Em Iauaretê, os homens e mulheres estariam sujeitos a uma variedade de restrições alimentares e comportamentais em algumas fases da vida, eminentemente, quando da gravidez, parto e aleitamento da esposa. Eles deveriam tomar estes cuidados, principalmente, devido à intenção dos peixes de atacar xamanicamente os seus filhos, para, assim, roubar a sua alma e consumarem a vingança por não terem se transformado em humanos. Por isso, a conduta dos pais durante os primeiros dias de vida da criança seria a mais cuidadosa possível

– a mãe deve permanecer em repouso com a criança, amamentando-a e evitando esforços físicos, enquanto o pai deve privar-se de qualquer tipo de trabalho e, preferencialmente, de relações com pessoas de fora do grupo doméstico. O bebê não pode transitar em hipótese alguma e, principalmente, nenhum dos pais deve chegar perto de água corrente ou de lugares considerados “casas” dos *Wai Masã* (MARTINI, 2008, p. 40-1).

Os *Wai Masã*, de acordo com o autor, procuram vingar-se transformando humanos em peixes, ocupando seu corpo com uma alma de seu próprio estoque. Com a morte da criança, seu princípio vital retornaria às casas subaquáticas, de forma a aumentar a população dos *Wai Masã*, e não a do sib do pai da criança. Para evitar isso, o pai não pode se aproximar dos *Wai Masã*, que usariam sua ligação com a criança para atingi-la, iniciando um processo incontrolável de transformação. Os sintomas deste tipo de ataque seriam o choro incessante, o inchaço do bebê, vermelhidão pelo corpo e febre, que não podem ser revertidos nem com o remédio dos brancos (MARTINI, 2008, p. 41-2).

Ainda que na primeira infância o perigo dos ataques xamânicos dos *Wai Masã* seja mais preocupante, eles continuam sendo um risco cotidiano para todos os habitantes do povoado de Iauaretê, mesmo para aqueles que já receberam as proteções do ritual de nomeação e de alimentação. No caso das mulheres, destaca-se o período da menstruação, quando são desaconselhadas a se aproximarem das águas dos rios e igarapés, assim como de certos lugares marcados como “casas” de *Wai Masã*. Tal cuidado advém do fato de que os inimigos podem se utilizar da potencialidade criadora da mulher, associada à menstruação, e atacar seu corpo, fazendo com que ela adoeça ou mesmo desenvolva uma vida do inimigo em seu ventre (MARTINI, 2008, p. 42).

No caso dos homens, a participação em rituais de dança, em especial os que envolvem a utilização de enfeites, bem como a confecção de armadilhas e outras práticas de pesca exigem a observação de resguardos sexuais e alimentares, sob a pena de ataques que resultam em doenças, enfraquecimento e até em morte. A fabricação de armadilhas de pesca, por exemplo, seria uma prática especializada e cercada de interditos, eminentemente sexuais e alimentares, e envolveria a mobilização de encantações para tornar sua função efetiva. Antes de colher a matéria prima que dará origem às armadilhas, o homem precisa obedecer ao resguardo sexual, pois é dito que os peixes podem sentir o odor de sexo nas armadilhas e, assim, perceber que o artefato pretende capturá-los. Durante a confecção da armadilha, seria preciso, ainda, seguir uma dieta semelhante à da criança antes do benzimento de alimentação, evitando especialmente a carne, uma vez que seu “odor” também pode ser percebido (MARTINI, 2008, p. 43).

Se todos os interditos forem observados, a parte final da confecção das armadilhas mobilizaria encantações, que teriam por objetivo conceder ao artefato o poder de influenciar a visão dos peixes. Tais encantações fariam das armadilhas objetos sexualmente marcados que, ao invés de aguardarem a chegada da presa passivamente, acabariam por atrair sua atenção. Assim, durante a construção do *matapi*, a fórmula mágica recitada pelo homem transformaria o cesto em uma vagina, que atrai os *Wai Masã*. A instalação de armadilhas também exigiria um vasto conhecimento ritual por parte do pescador, além do pertencimento a grupos com acesso a pontos de pesca específicos (MARTINI, 2008, p. 43).

Entre os Desana estudados por Reichel-Dolmatoff (1971, p. 228), os rituais de preparação para as pescas seriam os mesmos requeridos para a caça: os homens deveriam ser ritualmente purificados, além de seguirem uma rigorosa dieta e se tornarem atraentes para os peixes, que eles deveriam “seduzir”. A pintura facial, composta por um pigmento vermelho e pela seiva de certas plantas, também seria utilizada, com motivos cobrindo as bochechas e representando as barbatanas dos peixes ou, algumas vezes, suas cabeças ou olhos. O pescador também carregaria, em um recipiente feito de osso de veado ou caititu, um suprimento desse pigmento de forma a poder mudar os motivos de acordo com o tipo de peixe que encontra.

Invocações dos pajés, por sua vez, seriam dirigidas a *Vaí-mahsë*, nesse caso as suas personificações como Mestre dos Peixes, em suas habitações localizadas nas cachoeiras. Ao mesmo tempo, também seria invocada a esposa de *Vaí-mahsë*, *Vaí-bogó*, que adquire as características de Mãe dos Peixes. Segundo o autor, *Vaí-bogó* algumas vezes se mostraria como uma grande cobra aquática, a progenitora dos peixes, e quando tal cobra tentasse virar a canoa de um pescador, isso representaria um sinal inequívoco de que ele teria sorte, posto que o ato insinuaria uma carícia da Mãe dos Peixes. Ela e suas filhas constituiriam a categoria de *Vaí-nomé*, ou Mulheres Peixes, para a qual os pescadores deveriam parecer sexualmente atraentes, de forma a serem capazes de pescar (REICHEL-DOLMATOFF, 1971, p. 228).

Segundo Martini (2008, p. 43), a toponímia da região de Iauaretê seria totalmente marcada por episódios míticos e, assim como na narrativa tukano, as casas visitadas durante a viagem da Cobra-Canoa seriam, atualmente, domínio dos *Wai Masã* e locais onde os peixes fazem piracema, ou os terrenos onde os animais da mata se encontram. Conhecendo tais pontos, ou sabendo decifrar os sinais ali colocados pelos antepassados, o pescador instalaria sua armadilha justamente nos caminhos entre estas casas. Tal estratégia, combinada à atração sexual que as armadilhas possuem, faria com que os peixes fossem facilmente capturados.

No entanto, quando os resguardos são desobedecidos, os peixes conseguem perceber os artefatos e, assim, escapar dos seus perigos. Isso, certamente, provocaria a ira dos *Wai*

Masã, que procurarão se vingar do pescador lançando encantações que provocam doenças nele e em sua família. Dessa forma, algo muito temido pelos pescadores seria, de acordo com o autor, que as grandes cobras – o princípio feminino de reprodução dos peixes – preparassem, elas mesmas, uma armadilha e os devorassem¹²¹ (MARTINI, 2008, p. 43). No item a seguir, ver-se-á como essas teorias e práticas em relação aos peixes, e especialmente a ideia de vingança dos *Wai Masã*, levaram a “equivocações” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) entre os assessores técnicos do projeto de piscicultura em Iauaretê e os técnicos indígenas, tais como relatadas pelo trabalho de Martini (2008).

“Equivocações” e “acordos tácitos”

No capítulo anterior, foram descritas as maneiras pelas quais os assessores técnicos do ISA iniciaram um processo de “interessamento” (CALLON, 1986) visando à construção e implementação da primeira das três estações de piscicultura apoiadas pela FOIRN e pelo ISA na região do alto rio Negro. Seu primeiro passo foi arregimentar humanos – os técnicos indígenas, as comunidades e as lideranças do alto rio Tiquié – e não humanos – água, barragens, peixes, métodos de reprodução, alimentos, predadores, etc. – para cumprirem os papéis e as expectativas do projeto de piscicultura, cujos principais princípios eram o da diminuição da dependência de insumos externos, a reprodução em pequena escala de espécies locais e a formação de técnicos indígenas de piscicultura.

Apesar das diversas dificuldades descritas no capítulo anterior para fazer humanos e não humanos aderirem aos papéis previstos e a necessidade de novos arranjos e adaptações em relação às ideias iniciais do projeto, as atividades da Estação Caruru tiveram continuidade, e foi dado início à construção e inauguração da segunda estação, em Iauaretê (rio Uaupés) e, posteriormente, à da estação da EIBC Pamáali (rio Içana). Como argumenta Callon (1986), o processo de interessamento consiste em uma série de provas de força e negociações entre os atores humanos e não humanos tendo em vista um objetivo que, no caso estudado, era transformar as técnicas de piscicultura e a reprodução artificial de peixes em laboratório em um ponto de passagem obrigatório para os projetos no alto rio Negro, por meio da construção

¹²¹ Neste ponto, Martini aponta que uma diferença marcante se revela entre a caça e a pesca: no caso da caça, o maior perigo reservado aos caçadores é o aparecimento do princípio masculino dos *Wai Masã*, ligado à criação e aos poderes xamânicos – o pai dos animais, conhecido popularmente como Curupira – *Boraró* ou *Bisiu* em Tukano. Usando a forma de um grande humano peludo, quase sempre descrito como semelhante aos brancos, ele ataca e tira a vida do caçador. A caça, por ser mais próxima do princípio masculino de criação, parece ser ainda mais perigosa do que a pesca (MARTINI, 2008, p. 44-5).

de mecanismos colocados entre os assessores técnicos e todos os outros entes que, de alguma forma, se recusavam a aderir aos planos iniciais.

Essas recusas e questionamentos dos atores em relação aos porta-vozes estabelecidos para eles levariam a controvérsias, que só seriam fechadas após mais negociações, quando os porta-vozes (outros ou os mesmos, dependendo do caso) conseguem se tornar inquestionáveis para os atores envolvidos. Como diz Latour (2000, p. 129),

dependendo das provas de força, os porta-vozes se convertem em indivíduos *subjetivos* ou em representante *objetivos*. Ser objetivo significa que, seja quais forem os esforços dos discordantes para romper os elos entre o representante e aquilo em nome do que ele fala, os elos resistirão. Ser subjetivo significa que, quando alguém fala em nome de pessoas ou coisas, quem ouve entende que esse alguém representa apenas a si mesmo.

No âmbito das controvérsias e disputas entre cientistas, os discordantes de um porta-voz que tenta se estabelecer não podem fazer menos que ele – eles precisam reunir forças para desatar o que prende o porta-voz às suas afirmações. É por isso, diz Latour, que eles criam contralaboratórios e contra-artigos científicos. Uma primeira estratégia para a obtenção de um contralaboratório melhor seria arranjar muitas caixas-pretas, ou seja, pontos não mais questionados, e colocá-los no início do processo, baseando-o em fatos sólidos e adiando pontos questionáveis para o mais tarde possível. Outra estratégia, segundo Latour, seria o discordante reverter, por meio do contralaboratório, os aliados do opositor e transformá-los em seus próprios aliados, aliciando-os, além de encontrar outros aliados que sejam favoráveis a ele (LATOUR, 2000, p. 131).

A situação dos projetos de piscicultura no alto rio Negro, no entanto, não seria um desses casos em que há uma disputa entre laboratórios diferentes para definir como seria a verdadeira natureza de um fenômeno qualquer. Isso não significa que, nos laboratórios das estações de piscicultura, os técnicos indígenas e outros humanos, além dos não humanos, não duvidem e questionem os métodos e as práticas dos assessores técnicos do ISA, mas que esse questionamento não pode ser definido como uma controvérsia, nos termos em que a noção é formulada por Latour. Isso porque, diferente do caso de dois ou mais laboratórios com seus respectivos grupos de cientistas em disputa, os técnicos indígenas não compartilham com os engenheiros de pesca e agrônomos os mesmos pressupostos sobre: 1) o que seria e como funcionaria a ciência; 2) a validade de um experimento para explicar a totalidade dos fenômenos que ele representa; 3) a própria ideia de “natureza”, “peixes”, “meio ambiente” e outros inúmeros conceitos utilizados pelas técnicas de piscicultura para definir e trabalhar com a reprodução de peixes em laboratório e em viveiros comunitários.

Considero, portanto, que, no estudo desse tipo de situação em que há a interação de diferentes formas de conhecimento – os conhecimentos indígenas e científicos, por exemplo – a noção de “equivocação” seria mais adequada para descrever as discordâncias e questionamentos entre os atores do que a noção de “controvérsia”. Além de não compartilharem pressupostos básicos de como funcionaria e no que consistiriam os seres que comporiam o(s) mundo(s), no caso dos indígenas não se observa a intenção ou o objetivo de impor suas próprias noções aos cientistas, diferente do que ocorre com estes últimos, já que a própria ciência funciona se distinguindo e se impondo ao domínio das crenças, opiniões e senso comum (cf. STENGERS, 2002).

Como veremos nos capítulos posteriores, os conhecimentos indígenas e científicos não aparecem aos indígenas como contraditórios e, por isso, não existe a necessidade de que um suplante ou se imponha ao outro – em uma lógica na qual é possível a existência de um conhecimento *e* outro e não um conhecimento *ou* outro, o que, mais uma vez, caracteriza a “abertura ao outro” dos povos ameríndios (LÉVI-STRAUSS, 1993). Da mesma forma, proponho a utilização da noção de “acordo tácito” (ALMEIDA, 2003) para tratar de situações em que, mesmo partindo de diferentes conceitos e pressupostos, haja a união das partes em favor de um objetivo comum – noção que seria, por sua vez, mais adequada que a ideia de “fechamento de controvérsia”, pelos mesmos motivos arrolados acima.

A noção de “equivocação” foi formulada por Viveiros de Castro (2004) como uma forma de reconceitualizar, com a ajuda da teoria ameríndia do perspectivismo, o procedimento emblemático da antropologia acadêmica: a comparação. O autor cita a antropóloga Marilyn Strathern, para quem a cultura consistiria na “forma pela qual as pessoas traçam analogias entre diferentes domínios de seus mundos” (STRATHERN, 1992, p. 47) e segue as ideias de Roy Wagner (2010), para quem fazer antropologia significa comparar antropologias, ou seja, o que o antropólogo compara seriam, necessariamente, outras comparações.

Nesse procedimento intelectual, antropólogo e nativo estariam engajados em procedimentos intelectuais comparáveis, o que não necessariamente significaria que eles são imediatamente traduzíveis. Para Viveiros de Castro, controlar essa tradução entre antropologias seria precisamente no que consistiria a “arte da antropologia”. Pressupõe-se, então, que os procedimentos do investigador seriam conceitualmente equivalentes aos procedimentos dos investigados, o que não significa uma equivalência de tudo o mais, pois, como argumenta Viveiros de Castro (2002d), os problemas que os nativos colocam podem ser (e geralmente são) radicalmente diferentes dos colocados pelo antropólogo. Dessa forma,

todos seríamos antropólogos “e não uns mais antropólogos que outros, mas apenas cada um a seu modo, isto é, de modos muito diferentes” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002d, p. 115).

Tendo isso em vista, ele introduz a ideia de “equivocação”, que pode ser definida como “um tipo de disjunção comunicativa, em que os interlocutores não estão falando sobre a mesma coisa e não sabem disso” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 9), ou seja, a “alteridade referencial entre conceitos homonímicos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 5), quando se dá “o mesmo nome para duas coisas completamente diferentes”. Para o autor,

a equivocação não é apenas uma entre outras patologias possíveis que ameaçam a comunicação entre o antropólogo e o “nativo” – tais como incompetência linguística, ignorância do contexto, falta de empatia pessoal, indiscrição, ingenuidade literalista, comercialização de informação, mentiras, manipulação, má fé, esquecimento, e diversas outras deformações ou deficiências que podem afligir a discursividade antropológica em um nível empírico. [...] Ela não é meramente um facticidade negativa, mas uma condição de possibilidade do discurso antropológico – o que justifica a existência da antropologia. [...] Traduzir é situar-se no espaço da equivocação e insistir ali. Não é desfazer a equivocação (já que isso seria supor que ela nunca existiu), mas precisamente o oposto é verdadeiro. Traduzir é enfatizar ou potencializar a equivocação, isto é, abrir e ampliar o espaço que se imaginava não existir entre as linguagens conceituais em contato, um espaço que a equivocação justamente ocultava. Traduzir é presumir que uma equivocação sempre existe; é comunicar-se por diferenças, ao invés de silenciar o Outro ao presumir uma univocalidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e Nós estamos dizendo. [...] A incomensurabilidade das “noções” conflitantes, longe de ser um impedimento à sua comparabilidade, é precisamente o que a permite e justifica (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 10-11, tradução nossa).

A equivocação, portanto, não seria uma “falha no entendimento”, mas uma falha em entender que os entendimentos não são necessariamente os mesmos e que eles não se relacionam a formas imaginárias de “ver o mundo”, mas aos diferentes mundos reais que são vistos. O autor define, então, o perspectivismo ameríndio como uma teoria da equivocação. Nessa teoria, a equivocação aparece como o modo de comunicação por excelência entre as diferentes posições perspectivas. Essa diferença de perspectiva não seria uma pluralidade de visões sobre um mundo único, derivada da alma, pois, para os ameríndios, é a alma o que os seres teriam em comum. Diferentemente, o que levaria às diferentes perspectivas seriam as diferenças corporais entre as espécies, já que o corpo e suas afecções – o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário – é o local e o instrumento da diferenciação ontológica e da disjunção ontológica referencial (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 11; VIVEIROS DE CASTRO, 2002c).

Portanto, enquanto a nossa ontologia “multiculturalista” antropológica moderna estaria fundada na mútua implicação da unidade da natureza e da pluralidade das culturas, a concepção ameríndia suporia uma unidade espiritual – em que os seres humanos e não humanos teriam em comum faculdades culturais – e uma diversidade corpórea ou, em outras palavras, uma “cultura”, múltiplas “naturezas”, o que leva o autor a caracterizar essas concepções como multinaturalistas, em contraposição ao multiculturalismo ocidental moderno. Segundo Viveiros de Castro (2002c, p. 378-9),

todos os seres veem (“representam”) o mundo da *mesma* maneira – o que muda é o mundo que eles veem. Os animais utilizam as mesmas categorias e valores que os humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos, etc. [...] Mas as coisas que eles veem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial.

Deste modo, o perspectivismo ou multinaturalismo ameríndio suporia, ao contrário do multiculturalismo moderno, uma epistemologia constante e ontologias variáveis; as mesmas representações, mas outros objetos; um único significado, mas múltiplos referentes. Nesse sentido, as ontologias ameríndias seriam um tipo de “antropologia invertida”, ao localizarem as variações nas naturezas ao invés de fazê-lo em relação às culturas. Essas diferenças, no entanto, não impedem que indígenas e não indígenas atuem em conjunto em diferentes contextos, o que aconteceria cada vez mais no momento atual, em que ambos frequentam arenas de decisão acerca de questões territoriais, de meio ambiente e de direitos.

Contra a ideia de “mundos incomensuráveis”, o antropólogo Mauro Almeida escreve um texto defendendo a possibilidade comunicação entre diferentes lógicas, mesmo que elas sejam aparentemente incomunicáveis e contraditórias. Sua proposta é a de uma nova percepção “de que vivemos não em ilhas, mas em placas tectônicas – isoladas por profundezas abissais, mas conectadas por atritos e choques que provocam terremotos e fissuras continentais” (ALMEIDA, 2003, p. 14). O que ele defende é a possibilidade de se construir “uma maioria temporária, um consenso talvez permanente, mas em mudança, sobre um domínio também parcial de procedimentos para selecionar fatos e para afirmar juízos” (ALMEIDA, 2003, p. 15).

Para tanto, ele cita o trabalho do filósofo curitibano Newton da Costa, para quem o conhecimento seria ontologicamente e logicamente pluralista, ou seja, haveria muitos sistemas cognitivos que divergiriam quanto aos objetos que admitem e quanto aos cânones

lógicos que empregam. Apesar de divergirem e de serem inconciliáveis quando vistos como totalidades, em cada um deles se produziriam “quase-verdades”, estas sim compatíveis umas com as outras e que poderiam até mesmo ser sustentadas por uma mesma pessoa. Isso é o que parece acontecer no projeto de piscicultura indígena no alto rio Negro, onde “diferentes sistemas do mundo podem entrar em acordo sobre certas consequências pragmáticas de seus postulados, sem que haja correspondência entre esses postulados ou sobre as visões de mundo respectivas” (ALMEIDA, 2003, p. 16), o que o autor chama de “acordo tácito”¹²².

Durante as atividades e treinamentos dos técnicos indígenas na estação de piscicultura em Iauaretê (rio Uaupés), como veremos a seguir, as equivocções são muito comuns e foram acompanhadas por Martini (2008) em uma pesquisa de campo realizada entre os anos de 2006 e 2007. Apresento, no próximo item, alguns exemplos de equivocções ocorridas na segunda estação de piscicultura implantada pela parceria entre FOIRN e ISA no alto rio Negro, decorrentes das diferentes linguagens conceituais ou sistemas de mundo dos assessores técnicos do ISA e dos técnicos indígenas locais¹²³. Apesar de serem diferentes, eles apresentam pontos em que o estabelecimento de “acordos pragmáticos” torna-se possível, o que permitiu a continuidade das atividades de reprodução de peixes, desejada por ambas as partes, mesmo que esse objetivo comum esteja fundamentado em pressupostos e motivos distintos.

“Equivocções” na estação de piscicultura em Iauaretê (rio Uaupés)

Durante a segunda metade do mês de julho de 2000, um engenheiro de pesca e um antropólogo da equipe do ISA realizaram os primeiros levantamentos em Iauaretê, no rio Uaupés, tendo como principais objetivos prestar assistência em piscicultura aos moradores do local e iniciar o processo de seleção das áreas adequadas à construção de uma estação de produção de alevinos, seguindo o modelo da Estação Caruru (rio Tiquié). A assessoria e os levantamentos foram feitos a partir de visitas particulares a locais onde a atividade já tinha

¹²² Como veremos nos capítulos seguintes, para o coordenador técnico indígena da estação de piscicultura da escola Pamáali (rio Içana), os conhecimentos indígenas e científicos não seriam contraditórios. Isso não ocorreria somente com os indígenas, segundo Almeida, que dá um exemplo também em relação a um cientista ocidental moderno: “o físico é newtoniano de manhã cedo ao planejar lançamento de foguetes; à tardinha é quântico ao fazer experimentos de colisão de partículas; e à noite é relativista ao olhar as vastidões estreladas e sonhar com a expansão do universo. E muitos deles ainda encontram tempo para serem taoístas” (ALMEIDA, 2003, p. 15).

¹²³ As teorias dos assessores técnicos do ISA sobre a piscicultura e os peixes foram esboçadas no capítulo 2, e as teorias dos Tukano no início deste capítulo. Sobre as teorias e práticas de piscicultura dos Baniwa, ver os próximos capítulos.

sido iniciada pelos moradores e foram feitas recomendações técnicas sobre construção e conservação dos viveiros e barragens, além de informações sobre os sistemas de cultivo mais viáveis a cada local. No total, foram atendidos, durante essas visitas, 58 piscicultores possuidores de viveiros familiares e comunitários construídos, em construção, ou a serem construídos. A existência de vários viveiros construídos por iniciativa própria dos moradores do Distrito de Iauaretê – assim como havia acontecido no Tiquié – comprovou o grande interesse da população em relação à atividade de piscicultura (ATRIART et al., 2000b, p. 15).

A inauguração da estação de piscicultura em Iauaretê foi anunciada para o mês de outubro do ano 2002, a partir da parceria entre a FOIRN, o ISA e a associação local – a COIDI (Coordenação das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê) – tendo a história do projeto no local partido da distribuição de material de construção, tubulações e ferramentas para a adequação dos viveiros familiares já existentes. Devido à experiência no Tiquié, antes da construção da estação foram considerados fatores como a topografia, o tipo de solo e a presença de uma nascente com vazão de água suficiente, a uma altura adequada para a captação de água por gravidade, e foram feitas medições para a elaboração de uma planta detalhada das unidades de produção (laboratório, viveiros, etc.), trabalho que contou com a consultoria do mesmo engenheiro agrimensor que havia trabalhado na implantação do sistema de captação de água no Tiquié (ATRIART et al., 2002, p. 10).

A estação de piscicultura de Iauaretê foi instalada em uma quadra de pasto utilizada anteriormente pela Missão Salesiana para a criação de gado, próxima ao bairro Dom Bosco. Antes da inauguração, a estação já contava com uma represa para armazenamento de água, um laboratório de reprodução de peixes, dois viveiros berçários, um viveiro para matrizes e reprodutores, um viveiro de mudas, um depósito e um sistema de placas solares para o funcionamento de energia elétrica. O local contaria, ainda, com água e espaço suficientes para possibilitar uma expansão futura. A estação começou a funcionar já em março de 2002, mesmo antes da previsão de sua inauguração em outubro, ocasião em que teria sido realizada mais uma experiência pioneira: a reprodução de uma espécie de aracu, conhecida como aracu-quatro-pintas, chamada *dóome*, em tariana, e *yuku-botea*, em tukano – espécie nativa do alto rio Negro e que nunca havia sido reproduzida em cativeiro. Através da aplicação bem sucedida do método piracema (cf. capítulo 2), cerca de 600 peixes juvenis (medindo por volta de 10 cm) teriam sido produzidos. Apesar do número reduzido, esta primeira produção teria sido uma forma de treinamento para os técnicos nas atividades de manejo e na utilização de adubo nos viveiros-berçários (ATRIART et al., 2002, p. 10).

O trabalho da estação, naquele momento, contava com uma equipe formada por quatro técnicos indígenas, dos quais três eram técnicos de piscicultura tukano e uma mulher tariana era a técnica de manejo agroflorestal; a função desses técnicos, além de cuidar das atividades da estação de piscicultura, também seria a de fornecer assistência técnica conforme a solicitação dos piscicultores familiares. Assim como no Tiquié, também em Iauaretê, após a abertura de contas bancárias específicas no ano de 2001, os recursos financeiros do projeto passaram a ser administrados pelas próprias associações locais (a COIDI, no caso de Iauaretê), que passaram a ser responsáveis pela supervisão dos serviços, compra de materiais de consumo, pagamento dos funcionários, elaboração de orçamentos e prestação de contas, contando com o apoio do ISA em São Gabriel da Cachoeira.

A inauguração oficial da estação de piscicultura ocorreu no dia 16 de outubro de 2002 e contou com a presença de lideranças indígenas de diversas comunidades, além de convidados como representantes do SEBRAE (Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas), da Comunidade Europeia e da FUNAI. Entre os meses de fevereiro e março de 2003, vários experimentos de reprodução de peixes foram realizados na estação, assim como foram testados vários sistemas para a produção de alevinos: sistema extensivo, semi-intensivo e intensivo; e as principais espécies utilizadas foram o aracu-de-pau e jandiá¹²⁴ (ATRIART, et al., 2003, p. 12-13).

Para o aracu-de-pau, tanto o método de obtenção de ovos na piracema, quanto os métodos de reprodução induzida com aplicação de hormônio em laboratório foram experimentados, enquanto para o jandiá foram testados métodos de reprodução induzida no laboratório e em tanques-redes instalados no próprio rio Uaupés. A produção total estimada de pós-larvas teria sido de 220.000, sendo 202.000 de aracu-de-pau e 16.000 de jandiá. Das pós-larvas de aracu-de-pau, cerca de 80.000 teriam sido distribuídas para vinte produtores de Iauaretê, para as quais se estimou uma produção de 2.000 alevinos a serem distribuídos a todos os piscicultores familiares. Os melhores métodos de produção de alevinos de aracus teriam sido o extensivo e o semi-intensivo, já que a espécie seria muito sensível para a criação intensiva.

O jandiá, por sua vez, teria revelado bom potencial de cultivo, por se alimentar de ração em forma de papa desde o primeiro dia. Em uma estocagem de até vinte pós-larvas por litro, a estação obteve um excelente índice de sobrevivência até o vigésimo dia de criação. O principal problema teria sido a variação de tamanho dos peixes (entre 1,5 e 3,0 cm no

¹²⁴ Cf. Anexo A.

vigésimo dia), que propiciou um intenso canibalismo dentro dos tanques, no qual os maiores começaram a comer os menores, diminuindo bastante a produção final. Segundo os técnicos, o problema poderia ser contornado com o aperfeiçoamento da técnica de manejo de alevinos (ATRIART et al., 2003, p. 13).

Em relação aos diversos métodos de reprodução testados, os técnicos concluíram que a utilização de práticas de pesca e armadilhas tradicionais, como o *cacuri*¹²⁵, *jequi* e *matapi*¹²⁶ para capturar os peixes durante o método piracema seria muito mais eficiente que o emprego das não tradicionais, como a malhadeira. Isso porque as malhadeiras espantariam e apertariam os peixes causando uma grande perda de ovos no momento da captura, enquanto que os *cacuris* acumulariam peixes sem machucá-los, permitindo que eles fossem manipulados, com a devida calma, depois de horas após o término da piracema.

A utilização de tanques-rede flutuantes, feitos de tela de puçá¹²⁷ e armação leve de madeira, para indução hormonal no rio, seria outra nova técnica desenvolvida pela assessoria do ISA em conjunto com a equipe técnica indígena. Ela seria apropriada na medida em que evitaria o *stress* dos peixes durante seu transporte para as estações de piscicultura, fazendo com que os casais de peixes fiquem mais calmos para a desova, já que não são retirados do rio. Duas tentativas de reprodução com essa técnica foram experimentadas em Iauaretê, tanto para o aracu-riscado, quanto para o jandiá, ambas com sucesso. Essas informações a respeito das primeiras temporadas de reprodução em Iauaretê demonstram a continuidade em relação aos experimentos realizados na estação Caruru, no rio Tiquié, e as novas negociações e alianças entre humanos e não humanos tendo em vista o aperfeiçoamento da técnica e sua adaptação às particularidades da região.

Tendo trabalhado como avaliador do projeto de piscicultura em Iauaretê a convite do ISA, o antropólogo André Martini realizou sua pesquisa de campo de mestrado na estação de piscicultura desse povoado entre os anos de 2006 e 2007, quase cinco anos após o início de

¹²⁵ Feito de tala de paxiúba e instalado na beira do rio ou do igapó, o *cacuri* é usado para capturar peixes na ocasião de suas migrações rio acima, produzindo um remanso na correnteza e atraindo os peixes que nadam contra o fluxo d'água. Nisto, os peixes são guiados por um *pari* (esteira de talas de funciona como cerca) até a abertura do *cacuri* (Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pisci/pesca.shtm>. Acesso em: 29 Mar. 2012).

¹²⁶ O dispositivo chamado de *jequi* em língua geral é igualmente usado para capturar os peixes na sua subida anual. Consiste de uma série de *matapis* (covos) instalados por detrás de uma barragem feita de varas e folhas. O *jequi* é sempre instalado nas corredeiras do rio ou de um igarapé, para que a sua barragem produza um remanso no local, atraindo assim os peixes que tentam vencer a correnteza. Nisto, a água escorre pela barragem através de aberturas, atrás das quais se posicionam os *matapis*. Estas aberturas simulam uma passagem por onde os peixes poderiam prosseguir a sua trajetória rio acima, sendo capturados assim que entram no *matapi* (Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pisci/pesca.shtm>. Acesso em: 29 Mar. 2012).

¹²⁷ Puçá é um tipo de peneira em formato de coador utilizada na piscicultura para pegar peixes.

suas primeiras atividades. Em sua descrição e análise, a ênfase do trabalho recai sobre a grande dificuldade de um diálogo amplo entre os assessores do ISA e os técnicos indígenas sobre o que são os peixes, “em um projeto que tem por objetivo criá-los como alimento”. Esta relativa incomunicabilidade, na avaliação do autor, “não teria sido superada por acordos pragmáticos visando o objetivo comum de produzir peixes em cativeiro” (MARTINI, 2008, p. 5-6).

No povoado de Iauaretê, destacam-se cinco bairros considerados “tradicionais” habitados pelos Tariana da região – Santa Maria, São Pedro, São Miguel, Dom Bosco e Domingos Sávio – que, evocando sua anterioridade no local, reivindicam o controle de recursos, tal como o acesso privilegiado a terras para cultivo e a pontos de pesca por armadilha. Estes bairros são considerados “tradicionais”, em oposição aos outros, justamente porque derivam das quatro malocas tariana que existiam na região quando da chegada dos missionários, na segunda década do século XX (cf. ANDRELLO, 2006, p. 145; MARTINI, 2008, p. 11). Segundo Martini, apesar dos rionegrinos partilharem princípios cosmológicos, os povos arawak (entre eles os Tariana) seriam temidos pelos Tukano ao sul por seu conhecimento e uso de diversos tipos de veneno, incluindo o curare – temor que faz com que, idealmente, não haja entre eles trocas matrimoniais, embora, de fato, nesta área, os Tariana, Pira-tapuia, Arapaso, Desana e outros falantes Tukano convivam estreitamente e casem entre si.

As armadilhas de pesca apenas devem ser instaladas em pontos ritualmente demarcados nos rios, demarcação esta feita pelos demiurgos antes do advento da humanidade e indicada, em grande parte, pelos petroglifos e pela forma das pedras, que os mais velhos se dedicam a interpretar – ao contrário dos anzóis e malhadeiras que, por serem instrumentos dos brancos, podem ser instalados em qualquer altura da correnteza dos rios. No caso da região de Iauaretê, o controle dos locais de pesca por armadilha seria reivindicado pelos sibs tariana, que alegam ser a cachoeira de Iauaretê seu lugar de origem¹²⁸. Sua versão, embora contestada teoricamente pelos moradores tukano, impõe-se na prática, já que, de acordo com o autor, estes últimos não utilizam armadilhas de pesca naqueles locais, por temor das pesadas retaliações que poderiam lhes advir da quebra do interdito, bem como pelo reconhecimento de

¹²⁸ Em relação a esse ponto, é interessante notar que o discurso atual sobre a “escassez” de peixes articula-se com o fato de certos povos e fratrias estarem associados a trechos específicos dos rios e locais de pesca. Essa geografia da pesca, que favore o acesso de alguns segmentos indígenas aos peixes em detrimento de outros, pode ter causado, especialmente nos segmentos desfavorecidos, uma sensação de “escassez” muito antes da chegada dos não indígenas ou da sedentarização e aumento da população indígena em certos locais.

que a competência ritual para o uso – habilidade para atrair os peixes e neutralizar os perigos de sua captura – pertence aos Tariana (MARTINI, 2008, p. 13).

Ao final da década de 1980, dois professores indígenas do povoado de Iauaretê importaram duas centenas de alevinos de tilápia (*Oreochromis niloticus*) de Terezita, na Colômbia, para criarem-nas em pequenos poços escavados perto de suas casas e, assim, garantir peixes para alimentação e comércio. De acordo com estes professores, a iniciativa, acompanhada depois por outros moradores do povoado, baseou-se no contato com seus “parentes” colombianos, que falavam muito dos “peixes de branco” que se criavam sem dificuldades em viveiros escavados – de maneira semelhante à observada no alto Tiquié, como visto no capítulo 2. Os piscicultores desta fase, entrevistados por Martini, disseram que apenas providenciavam o poço para criação, e quanto à alimentação, “era o próprio bicho que cuidava”. Ou seja, o trabalho envolvido na criação destes peixes era apenas o de preparar instalações para sua recepção, cavando um pequeno poço, com ferramentas manuais, próximo à casa do criador (MARTINI, 2008, p. 17).

Cerca de uma dúzia de grupos domésticos teriam permanecido, segundo o relato de Martini, totalmente vinculados ao projeto durante os anos de 2003 a 2006, participando das atividades no interior da estação, oferecendo ajuda aos especialistas do ISA no processo de adaptação técnica aos parâmetros ecológicos e ictiológicos locais, e através do fornecimento de peixes e mesmo de mão de obra em melhorias desejadas pelos engenheiros do projeto. No entanto, os investimentos em infraestrutura e mão de obra especializada não teriam gerado a mobilização de pessoas esperada pelos executores do projeto. Assim, ao longo de seu desenvolvimento, o projeto de piscicultura teria, paulatinamente, se tornando responsabilidade quase exclusiva dos assessores técnicos do ISA (MARTINI, 2008, p. 24), situação, como já foi visto (cf. capítulo 2), também observada pelos técnicos durante os primeiros anos de atuação da Estação Caruru no Tiquié.

A temporada de reprodução de 2006, em Iauaretê, ilustraria bem os dilemas pelos quais o projeto de piscicultura estaria passando, de acordo com os diferentes atores envolvidos:

De um lado, os técnicos do ISA do projeto reclamavam da falta de estrutura para a realização das pesquisas, necessárias à compreensão do ambiente e das espécies locais, de forma a aumentar a produção de alevinos e suprir, assim, a demanda dos criadores. De outro, os técnicos indígenas argumentavam que grande parte dos esforços e investimentos da ONG era canalizada para a pesquisa, o que prejudicava resultados na produção; alegavam também que o sistema, como um todo, não estava adaptado à realidade social de Iauaretê, porque exigia tarefas inexequíveis pelos técnicos indígenas e pelos criadores. Os criadores, por sua vez, queixavam-

se de terem sido abandonados à própria sorte, reclamavam da falta de insumos, da falta de “assistência técnica”, do desaparecimento dos peixes dos viveiros, de roubos, de resultados parcos na criação e da falta de mão de obra para a ampliação de suas unidades. Por fim, os líderes indígenas se queixavam da grande autonomia do projeto e da relação direta dos técnicos indígenas com o ISA, o que dificultava em muito o seu controle social; os xamãs se queixavam do uso exclusivo dos métodos dos brancos e, principalmente, da desobediência às regras de pesca e convívio com os *wai-masã*, que se reproduzia no projeto de piscicultura (MARTINI, 2008, p. 25).

O projeto de piscicultura é, por isso, caracterizado por Martini como “o ponto de convergência de diferentes perspectivas”, em que os peixes “tanto são tratados como sujeitos capazes de uma interação social através do xamanismo, quanto como objetos a serem produzidos e servirem de alimentos aos humanos, na perspectiva das técnicas de reprodução artificial”, o que o faz dar atenção aos “novos significados atribuídos aos peixes criados em viveiros” (MARTINI, 2008, p. 2), que produziriam efeitos na própria prática do criatório. Ao analisar as práticas e concepções indígenas em relação aos peixes, e tendo em vista que a relação entre homens e peixes é regulada por um conjunto de regras e condutas rituais apropriadas – que, quando não são seguidas, podem abrir espaço para reivindicações de vingança por parte dos peixes – diversas equivocações são observadas ao longo de seu relato de campo, que apresento, resumidamente, a seguir.

A primeira equivocação que o autor observa refere-se à própria ideia de escassez que teria dado origem ao projeto de piscicultura. No povoado de Iauaretê, a chamada “escassez” era dada pela dificuldade crescente na captura de peixes, o que se percebia por meio da utilização de todos os métodos de pesca. Ainda que o discurso corrente fosse o de que os peixes teriam desaparecido devido ao uso de métodos de pesca dos brancos, como as malhadeiras, muitos xamãs faziam questão de afirmar que os peixes não estavam desaparecendo dos rios, e sim de locais onde as regras de pesca e conduta recíproca entre *Wai Masã* e humanos não estariam mais sendo respeitadas. Segundo essa versão, “os peixes estariam mudando seus padrões de sociabilidade, indo para lugares distantes, daí a dificuldade em sua captura, sem que sua existência seja questionável” (MARTINI, 2008, p. 27). Para o autor, a distribuição desigual no acesso aos peixes também pareceria ter contribuído, em larga medida, para que os peixes fossem considerados escassos na região (MARTINI, 2008, p. 15-6).

As diferenças nos tipos de relação com os habitantes das águas seriam, segundo o autor, que, para os brancos e sua narrativa da “razão prática”, os peixes apareceriam como objetos, alimento, ou mercadoria a ser convertida em dinheiro, e sua falta seria considerada

como um produto da ação do homem sobre o meio ambiente; enquanto que, para os índios, o peixe falta porque *foge* da predação excessiva. Um dos grandes pontos de clivagem das narrativas em questão seria, então, que, para os índios, os peixes *atuam* nessa mudança (MARTINI, 2008, p. 50). Assim, “se a teoria local postula que a ruptura social é a causa do que é chamado de escassez de peixes, já os assessores do projeto de piscicultura indígena entenderam que este era um problema ecológico” (MARTINI, 2008, p. 58).

Essa oposição extremada, proposta por Martini, de que, para os índios, os peixes seriam sujeitos, enquanto para as não indígenas eles seriam objetos pode, no entanto, ser questionada e matizada se pensarmos nas fases experimentais de adaptação das técnicas de piscicultura, tais como apresentadas no capítulo 2. Nessas fases de incerteza sobre a natureza dos peixes por parte dos assessores técnicos, pudemos ver como os peixes também *agem* limitando a margem de manobra dos técnicos e impondo exigências na sua manipulação. Essa agência dos peixes, no entanto, apesar de existir, não apresenta aos técnicos os mesmos problemas que apresentaria aos indígenas, por estes não compartilharem das mesmas teorias do que seriam os peixes e seus perigos. Assim, como nos lembra Latour acerca do funcionamento das ciências, seu discurso muda conforme se trata da ciência em ação, cheia de incertezas e controvérsias, ou da ciência pronta, essa sim capaz de afirmar a existência de objetos da natureza, pelo menos enquanto outras controvérsias não se abram (cf. LATOUR, 2000).

Outro caso de equivocação teria ocorrido no que se refere à piracema. A piracema, para a ciência pronta dos ambientalistas e profissionais da pesca, seria a migração dos peixes em direção às nascentes dos rios, seguindo seus instintos reprodutivos e suas habilidades sensitivas corporais, em busca de lugares propícios para realizar a desova e cumprir, assim, seu programa de reprodução. De acordo com esta teoria, apenas a mudança dessas condições ambientais gerais – que são percebidas pelos peixes através de seus órgãos sensores, assim como a própria indisponibilidade de exemplares causada por fenômenos naturais ou por excesso de predação humana – pode modificar o ciclo da piracema.

Para Martini, este seria o campo de uma natureza que ora transcenderia a ação humana (via fenômenos naturais), ora seria imanente à própria dinâmica social (via sobrepesca, modificação do clima decorrente dos excessos da sociedade capitalista). No entanto, piracema, para os habitantes do distrito de Iauaretê, seria o *dabucuri* dos peixes. *Dabucuri*¹²⁹ é

¹²⁹ Para uma consideração detalhada sobre *dabucuri*, consultar, por exemplo, Brandhuber (1999), C. Hugh-Jones (1979) e S. Hugh-Jones (1979).

a festa de oferecimento de dádivas aos afins e aliados, ritual que reafirma esta relação. Isto porque, para os indígenas da região, os peixes são gente, com capacidade de enunciar sentenças, sejam elas palavras ou julgamentos, de interagir com outras “gentes”, através de trocas que antigamente eram mediadas pelos *yaia* – xamãs – ou através dos ataques xamânicos que causam doenças e mortes (MARTINI, 2008, p. 50-1).

Nesse sentido, os mais velhos diriam que, antes da chegada dos padres, o *yai* (xamã) negociava com a mãe dos peixes a quantidade dos animais que poderiam ser capturados no *dabucuri* das espécies, que acontecia em pontos específicos do rio, as casas (malocas) dos peixes. Cada uma das espécies diferentes de peixes seria considerada pelos mais velhos como um grupo exogâmico no conjunto de todas as espécies de *Wai Masã*, cujo território seria subterrâneo. Na captura negociada, os instrumentos utilizados eram restritos, como o puçá e a zagaia, e também se exigia, em todos os casos, um repertório amplo de encantações – *baseshe* – bem como a restrita obediência a normas de conduta que evitavam os ataques dos *Wai Masã*, em especial do seu tuxaua, a cobra ou mãe da espécie (MARTINI, 2008, p. 52).

As transformações que se seguiram ao contato com os brancos, de acordo com o autor, teriam afetado diretamente a relação dos índios com os *Wai Masã*, já que, aos poucos, os *yaia* estariam desaparecendo ou se escondendo da perseguição dos padres, tendo dificuldade de iniciar novos aprendizes e vendo sua conduta ser desvalorizada e cada vez mais temida, seja pelos pares, seja pelos cunhados ou inimigos. Em decorrência disto, a comunicação entre as “gentes” teria ficado mais restrita e as “necessidades alimentares” em certos pontos do rio foram aumentadas, ou simplesmente criadas, principalmente em Iauaretê. Lugares “sagrados” onde anteriormente a pesca era proibida foram violados e métodos de pesca dos brancos foram incorporados, em especial a malhadeira, que aumentaria drasticamente a quantidade de pescado, bem como os locais disponíveis para captura. Em pouco tempo, as necessidades do comércio teriam transformado o peixe em um dos “produtos” mais valorizados do distrito, ao lado da gasolina, só vendidos mediante pagamento à vista (MARTINI, 2008, p. 52).

Devido a todos esses fatores, os mais velhos diriam que as pessoas vivem menos e pior do que antigamente, quando as regras de convivência e conduta funcionavam. Existiriam mais doenças, as crianças morreriam mais, as pessoas brigariam mais e, apesar de ninguém assumir ser um *yai* e de todos os *kumua* dizerem que não sabem muita coisa, os ataques xamânicos continuariam sendo muito comuns no distrito, causando mais doenças, estragando roças, matando os peixes criados nos viveiros e espantando os que nascem nos rios.

Assim, os peixes, na atualidade, teriam fugido para casas diferentes, porque sabem que os homens os esperam nas malocas de antigamente. A mãe dos peixes, por sua vez,

desapareceu ou foi morta pela ganância dos brancos, retirada do rio como pedra preciosa, ou foi vítima do ciclo de vingança entre grupos exogâmicos, trancada em sua casa para não gerar filhos que possam servir de alimento aos desafetos dos antigos *yaia*. Os pescadores, por sua vez, não conseguiriam grandes resultados nem com a malhadeira, porque os peixes aprenderam a se defender desta nova arma e sabem onde nadar para fugir dos perigos. Como o rio, as chuvas, as estrelas e os pássaros, todos são gente, e todos modificaram seu comportamento e o tempo/espço se transformou (MARTINI, 2008, p. 52-3).

De outro lado, para a ONG e seus assessores técnicos, as formas de pesca nos rios e a transformação de peixes em mercadorias não eram questões que o projeto tinha se proposto a enfrentar. Martini ilustra esse problema com o fato de todas as matrizes da estação de piscicultura, empregadas desde o ano de 2002 até o ano de 2007, terem sua origem, justamente, nos locais de piracema onde a pesca deveria ser regulada ou mesmo interdita de acordo com a narrativa dos *kumua*. Em pelo menos dois destes lugares – na casa de paricá e no igarapé Miriti – os *kumua* teriam relatado uma série de proibições especiais de pesca, que estariam ligadas às narrativas de surgimento do mundo: a casa de paricá foi justamente onde os antepassados dos povos indígenas da região repartiram o alucinógeno ritual recebido do corpo de uma criança¹³⁰, e é dito que parte não domesticada do paricá neste processo, que é venenosa, impregnou o local – o que significa dizer que os peixes que lá habitam ou que lá vão fazer festa são venenosos. Com relação aos peixes do igarapé Miriti, em especial os aracus, é dito que eles teriam surgido de faíscas do relâmpago que os *Diroa* deitaram sobre a gente onça, o que possibilitou que os Tariana habitassem o local, mas que, por ser um poder extremamente agressivo, causa graves doenças em quem os consumir (MARTINI, 2008, p. 57-9).

Este parece ser, para o autor, um dos motivos de certa clivagem existente entre os técnicos indígenas e alguns especialistas rituais em Iauaretê. Alguns destes especialistas, aglutinados em torno de uma maloca batizada de CERCII (Centro de Revitalização das Culturas Indígenas de Iauaretê) não aprovariam certas iniciativas do projeto de criação de peixes, como, por exemplo, a pesca de matrizes e ovos por métodos não adequados (malhadeiras) e em lugares proibidos, como as casas dos peixes nos rios. De acordo com eles, para abastecer a criação de peixes em cativeiro, os técnicos indígenas e membros do ISA

¹³⁰ Para consultar uma narrativa desana do episódio, consultar Galvão e Galvão (2004) e, para uma versão tukano, Maia e Maia (2004).

acabavam por aprofundar o problema original, que seria o afastamento dos *Wai Masã* e o consequente aumento das doenças provocadas por sua vingança (MARTINI, 2008, p. 60).

Equivocações também teriam ocorrido durante o procedimento técnico conhecido como “aclimação”, que visa fazer com que os peixes se adaptem à nova água. No procedimento, o técnico indígena entra na água do viveiro, carregando o recipiente de transporte com os peixes e, depois, com movimentos lentos e circulares, vai deixando a água do viveiro entrar aos poucos no recipiente, a intervalos sucessivos, até que a água seja totalmente substituída pela do viveiro e os peixes possam ser soltos. Segundo Martini, esse procedimento era desempenhado também pelo assessor técnico do ISA, que orientou a equipe indígena sobre sua necessidade (MARTINI, 2008, p. 61).

A explicação dada pelo assessor do ISA para justificar o ato se basearia na diferença existente entre as qualidades físico-químicas das águas dos rios e dos igarapés que abastecem os viveiros da estação de piscicultura, das quais as mais importantes nesse momento de transferência seriam a temperatura e o oxigênio dissolvido na água, cuja variação brusca poderia ser fatal ao sistema orgânico dos peixes, afetando decisivamente o metabolismo do animal. O conjunto das variáveis da água é chamado pelos biólogos, ictiólogos e limnólogos de “parâmetros limnológicos”. Desta perspectiva, o procedimento de “aclimação” dos peixes teria a função de fornecer uma mudança menos brusca de ambiente ao corpo do animal (MARTINI, 2008, p. 61-2).

O autor conta que a técnica de aclimação foi diligentemente adotada pela equipe técnica indígena, tanto que, no ano de 2007, mesmo sem a presença do assessor técnico do ISA, continuava sendo aplicada. A importância desta técnica poderia ser creditada, em um primeiro momento, ao treinamento recebido pela equipe indígena ao longo de anos, que construiu uma ideia de “procedimentos técnicos” de posse exclusiva dos membros indígenas do projeto, e cujo conteúdo – que os técnicos indígenas costumam qualificar por “dentro da técnica” – é capitalizado como um arsenal ritual especializado nas disputas políticas locais (MARTINI, 2008, p. 62).

Além desta razão, a interpretação de Martini é que a técnica da aclimação foi adotada, da forma como foi ensinada, graças ao objetivo comum, que seria preparar os peixes para um novo contexto, situação que caracteriza um “acordo tácito” entre os técnicos indígenas e não indígenas. Apesar do objetivo comum, os fundamentos do que seria “aclimação” seriam bem diferentes, pois, enquanto para o assessor técnico do ISA, que é engenheiro de pesca, o que é necessário é a adaptação do sistema orgânico animal a novos padrões ambientais, para a equipe indígena trata-se de uma adaptação aos novos fundamentos

sociais que este peixe irá encontrar, doravante, no viveiro – que o autor caracteriza como um novo tipo de energia, um novo tipo de “terra” cultivável, outra forma de viver com seus novos parentes (MARTINI, 2008, p. 62-3).

Os peixes são alocados nos viveiros da estação pelos técnicos indígenas com base em conhecimentos técnicos de ictiologia. Dessa forma, os peixes alocados nos viveiros de engorda são distribuídos de acordo com uma classificação ictiológica que leva em conta o comportamento das espécies em relação à coluna de água. As espécies de peixes que costumam buscar seus alimentos na superfície da água, classificadas como “pelágicos”, podem ser alocadas com espécies “demersais”, que buscam alimento no meio da coluna de água. Com isso, argumentam os especialistas, os peixes não entrariam em competição direta pelo alimento ofertado, o que diminuiria as chances de predação dentro dos viveiros (MARTINI, 2008, p. 63).

De outro lado, no que tange ao comportamento dos peixes em colunas de água, Cayón (2006) demonstrou que, entre os Makuna, existe um grande número de classificações, e algumas que separam as espécies da mesma forma que os especialistas brancos, de acordo com sua posição na coluna de água. Apesar de não ter encontrado em Iauaretê uma classificação tão detalhada como a observada pelo autor entre os Makuna, Martini afirma que, principalmente com relação à pesca de anzol e linha, os pescadores indígenas se utilizam deste conhecimento para capturar os peixes, e que a observação de tais hábitos também é importante para os membros da equipe técnica indígena. Essa combinação prática baseada em princípios distintos fez com que essa técnica, ensinada pelo assessor, também fosse posteriormente valorizada e adotada pela equipe indígena, pois havia ressonâncias parciais entre elas, passíveis de constituir um acordo tácito. De acordo com Martini, são justamente estas técnicas, quando reapropriadas desta maneira, que tendem a permanecer em operação, mesmo quando a orientação de um assessor externo não mais faça parte do cotidiano (MARTINI, 2008, p. 63-4).

Um caso de desentendimento entre assessores e indígenas – que, como veremos, não pode ser classificado estritamente como uma equicação – foi a fuga dos jandiás, peixes com fama de “fujões”, para fora dos viveiros tecnicamente preparados para evitar a fuga dos peixes, por meio de uma estrutura chamada cachimbo – um modelo de escape de água que utiliza canos de PVC em sua construção, amplamente utilizado em pisciculturas de pequeno e médio porte. A posição da boca do cano, em contato direto com a superfície da água, além de regular seu nível, teoricamente impediria a fuga dos peixes, pois estes teriam que saltar fora da água e acertar a boca do cano, tarefa que, segundo Martini, os técnicos consideravam

impensável para um peixe. Em Iauaretê, no entanto, todos os vinte peixes de um viveiro, cada um medindo aproximadamente 25 cm de comprimento, teriam conseguido escapar por um cano de 150 mm de largura (MARTINI, 2008, p. 66).

Buscando entre os assessores do ISA e os técnicos indígenas o motivo da fuga, Martini constatou, em uma conversa com o assessor técnico do ISA, que ele creditava o fato às características físicas da espécie, que haviam permitido o comportamento surpreendente: o jandiá seria uma espécie de bagre que possui visão limitada, mas seus “bigodes”, dois pares com cerca de 1/3 do comprimento do corpo localizados nos lados da boca, poderiam sentir vibrações na água e, dessa forma, o jandiá, um peixe de correnteza, teria conseguido perceber o caminho de escape da água do viveiro. Nessa narrativa, segundo Martini, trata-se de um comportamento instintivo, que é performado pelo peixe nos rios e repetido no viveiro. Em conversa posterior com dois técnicos indígenas, no entanto, o motivo alegado era que o jandiá, assim como outros peixes da estação, teria consciência de que foi capturado e preso por seus inimigos e que, por isso, tentou fugir do viveiro para voltar à sua casa original nos rios (MARTINI, 2008, p. 66-7).

De acordo com o relato de Martini, depois que os peixes foram recapturados e realocados, a equipe da estação começou a examinar o evento e, então, as diferentes versões se chocaram: o assessor do ISA acusava os técnicos indígenas de terem deixado o nível da água subir demais, o que constituía uma falha de monitoramento; enquanto os técnicos indígenas confienciavam ao antropólogo que, muitas vezes, a estrutura física dos viveiros não era capaz de lidar com a especificidade dos *Wai Masã* da região, afirmando que “os peixes do sul deveriam ser diferentes” (MARTINI, 2008, p. 67).

Esse caso não constitui estritamente um problema de equivocação, no sentido em que as partes reconhecem que não estão falando das mesmas coisas ao explicarem as razões das fugas dos peixes. Trata-se, nesse exemplo, de uma impossibilidade de diálogo e não exatamente de uma equivocação, mesmo porque os técnicos parecem não saber explicar muito bem como todos os peixes teriam fugido apesar dos mecanismos de contenção. Dessa forma, é possível considerar que nem toda dificuldade de diálogo constitui uma equivocação, mesmo porque ela apareceria justamente quando não parece haver dificuldades de comunicação e todos pensam estar falando das mesmas coisas.

No entanto, apesar de saberem que estão dando explicações diferentes para a fuga dos peixes, parece haver pelo menos uma equivocação de fundo, já que, para os assessores, o desentendimento se deveria à irresponsabilidade dos indígenas e a possíveis obstáculos “culturais” que os fariam interpretar o ocorrido de forma errônea, enquanto que os indígenas

não descartavam as explicações dos assessores, colocando-as em paralelo e não as considerando contraditórias com suas próprias explicações (o que se entrevê pela afirmação de que “os peixes do sul devem ser diferentes”).

Um dos técnicos indígenas teria chegado a sugerir uma modificação para os jandiás, na qual fossem inseridos tubos e troncos no leito do viveiro, a fim de simular uma casa para eles e, quem sabe, conquistar os *Wai Masã* com a nova morada. No entanto, a ictiologia desaconselharia tal conduta, pois tocas e lugares onde os peixes possam se esconder estimulariam a territorialidade e, assim, a predação entre os indivíduos. Depois de muito debate entre o assessor do ISA e os técnicos indígenas, a versão do primeiro prevaleceu e o viveiro do jandiá terminou por ganhar apenas um filtro como nova estrutura para permitir a passagem da água, mas não a dos peixes (MARTINI, 2008, p. 67).

No que tange à técnica da observação dos gametas, a fim de determinar a maturidade dos peixes, o acordo tácito entre assessores técnicos e técnicos indígenas era possível, apesar de baseado também em uma equivocação. Segundo o autor, de um lado, os assessores técnicos verificavam a maturidade dos peixes apalpando seu abdômen e observando se os gametas estavam preparados – sendo esperma abundante e acentuadamente branco, e ovos grandes e avermelhados os sinais positivos esperados. De outro lado, os técnicos indígenas prestavam também bastante atenção a aspectos corporais dos peixes, cuja existência ou relevância o assessor do ISA ignorava. Assim, durante um procedimento de despesca com peixes da espécie araripirá, enquanto o assessor fazia medições em alguns peixes, os técnicos indígenas logo apontaram uma faixa negra que cortava longitudinalmente o corpo do animal, destacando-se em suas escamas prateadas. Explicaram que esta faixa preta só aparecia nos peixes preparados para a reprodução, e que era uma pintura corporal, semelhante às que os índios fazem nas ocasiões de festa usando jenipapo; por isso sabiam que o peixe, pintado para a festa, estava pronto para se reproduzir (MARTINI, 2008, p. 73).

As explicações relativas ao comportamento dos peixes também teriam sido outros exemplos de equivocação entre assessores do projeto e técnicos indígenas, assim como o comportamento de cada uma das partes em relação aos procedimentos de manipulação dos peixes era bastante diferente. O jandiá seria visto pelo assessor do ISA e pelos técnicos indígenas como um peixe dócil porque não reagiria com espasmos; já o aracu e o araripirá seriam peixes bastante agitados, o que impedia que seu peso fosse exatamente auferido com o equipamento da estação de Iauaretê, demandando mais cuidados durante sua manipulação. Segundo Martini, os assessores do projeto creditavam as diferenças de comportamento entre as espécies de peixes às características instintivas e fisiológicas particulares de cada espécie.

Por exemplo, o jandiá não enxerga bem e, fora da água, não poderia se orientar pelos seus bigodes sensitivos, o que explicaria sua passividade, enquanto o aracu e o araripirá, peixes que se alimentam na superfície da água, enxergam bem, e tentam reagir ao que veem (MARTINI, 2008, p. 75-6).

Para os técnicos indígenas, no entanto, o que importava era a forma e a aplicação das diferentes “armas” possuídas por cada espécie de peixe (seus ferrões ou esporões), uma vez que todas carregavam seu perigo, pois os ferimentos causados pelos peixes poderiam permitir o ataque xamânico dos *Wai Masã* e, por essa razão, eram considerados bastante perigosos. Segundo Martini, mesmo com relação ao jandiá, caracterizado pela passividade, os técnicos indígenas evitavam, a todo custo, suas ferroadas, causadas por esporas presentes nas nadadeiras peitorais. Diziam os mais velhos que, além de extremamente dolorosos, os ferimentos assim causados seriam portas de entrada para os ataques xamânicos dos *Wai Masã*, e que uma simples ferroadade deste tipo poderia provocar o aparecimento de feridas ulcerosas e bulbos, conhecidos na região como “tumores” (MARTINI, 2008, p. 76).

Essas discordâncias ontológicas teriam levado a diferenças nas condutas dos técnicos nos momentos de manipulação dos peixes: enquanto os assessores faziam questão de manipulá-los de forma rápida e despreocupada, o que algumas vezes resultava em ferimentos em suas mãos e braços, os técnicos indígenas preferiam ser mais lentos e evitar escoriações, principalmente as advindas das mordidas e ferroadas dos peixes, pois esses ferimentos eram considerados bastante perigosos. Esta diferença na conduta, segundo Martini, era observada reciprocamente com reprovação: para os assessores do ISA, o cuidado dos técnicos indígenas era visto como excessivo, e acidentes dele decorrentes, como a queda de peixes, eram censurados; por outro lado, os técnicos indígenas se espantavam com o que chamavam de “inconsequência” dos especialistas brancos, que não tomavam os devidos cuidados para evitar os ferimentos (MARTINI, 2008, p. 76).

Apesar disso, ainda que discordassem quanto à periculosidade de cada espécie, técnicos do ISA e indígenas faziam um “estranho e mudo acordo” quanto ao que manipulavam no momento da pesagem. Sem entender completamente as razões que levavam os indígenas a continuar manipulando os peixes e a sustentarem o acordo tácito com os assessores, mesmo com a existência de tantos perigos, Martini traz algumas pistas: quando questionou um técnico indígena sobre a manipulação de um *Wai Masã* dessa forma, o técnico indígena minimizou o estatuto do peixe naquele contexto, que não se tratava de um *Wai Masã* verdadeiro, apenas de um enfeite de *Wai Masã* roubado pelo pescador, o que deixa entrever

uma mudança de status dos peixes em cativeiro em relação os peixes livres do rio (MARTINI, 2008, p. 76-7).

Outros pontos de equivocação teriam ocorrido durante duas tentativas de reprodução de jandiá no ano de 2006. A reprodução tinha sido vista como promissora pelos técnicos do projeto, já que as condições ideais teriam praticamente sido alcançadas no que se refere ao controle da água e dos animais concorrentes em um dos viveiros. Por isso, nele foram colocadas 18.000 pós-larvas de jandiás reproduzidos na estação de Iauaretê. No entanto, quando foram realizar uma primeira despesca exploratória para verificar o crescimento dos peixes, não conseguiram encontrar nenhum. Em uma segunda despesca, encontraram finalmente um acará-trovão¹³¹ adulto dentro do viveiro, que teria sido responsável por devorar as pós-larvas dos jandiás (MARTINI, 2008, p. 100-1).

O ocorrido teria deixado muito surpreso o assessor técnico do ISA, já que a engenharia do viveiro impediria a introdução indesejada de outras espécies de peixes. A explicação do especialista foi que, apesar de difícil, era possível que um pequeno peixe fosse transportado pelos tubos da represa que fornece a água até os viveiros berçários. No entanto, outro problema surgia com essa hipótese, pois era difícil acreditar que um pequeno peixe alcançaria o tamanho do peixe capturado em apenas um mês, mesmo com a reserva alimentar abundante representada pelas pós-larvas de jandiá (MARTINI, 2008, p. 101).

De outro lado, o fenômeno do aparecimento do acará, de acordo com Martini, não era tão surpreendente para os técnicos indígenas, ainda mais pelo fato de o peixe encontrado ser um acará-trovão. Segundo os indígenas de Iauaretê, o acará-trovão é a espécie de peixe que se esconde no interior das flautas miriã (Jurupari) quando estas permanecem ocultas no interior de cursos de água, a fim de não serem vistas pelas mulheres. Assim como as flautas sagradas, que na mitologia dos povos indígenas da região foram entregues pelo avô do universo – também chamado de trovão – aos seus descendentes, o acará também guarda uma conexão com o trovão: ele viajaria em suas faíscas. No entanto, ao invés de cair nos rios da região, o peixe em questão acabou caindo em um dos viveiros da piscicultura por engano. Como os ovos de peixe são vistos pelos *Wai Masã* como seu caxiri, os pequenos alevinos podem ter sido “bebidos” em uma festa particular do peixe viajante (MARTINI, 2008, p. 101-2).

Apenas um mês depois do episódio envolvendo o acará-trovão, que causou o desaparecimento de milhares de pós-larvas, novamente, e no mesmo viveiro, mais 12.000 pós-larvas de jandiá desapareceram totalmente, após todo o trabalho do processo de

¹³¹ Cf. Anexo A.

reprodução ter sido repetido pela equipe técnica. Martini presenciou as discussões dos técnicos a respeito do ocorrido, observando que, enquanto o técnico branco procurava motivos externos ao viveiro para justificar o acontecido – como a introdução de venenos de pesca (timbó) no igarapé que fornece a água para a estação – os técnicos indígenas discutiam a necessidade de mudar o método para criar os pequenos bagres. Para eles, era preciso incluir nos viveiros lugares para que os peixes se escondessem porque, na opinião dos índios, o que estava acontecendo eram fugas dos jandiás, que nasciam sabendo que estavam presos. Tendo locais para se esconder, eles poderiam interpretá-los como casas e, assim, decidir ficar (MARTINI, 2008, p. 102).

Ficou decidido, então, chamar um *kumu* conhecido na região para executar benzimentos de proteção no viveiro. O *kumu* explicou a Martini que as dificuldades que a estação de piscicultura enfrentava tinham duas causas: em primeiro lugar, ela havia sido construída próxima a uma casa de *Wai Masã*, traduzida em português como casa do gavião, mas também conhecida como casa de queixada. Ele também contou que, no início das atividades do projeto, todos na estação contraíram doenças, principalmente diarreias e vômitos, porque os *Wai Masã* tomaram a construção da estação como invasão de seu território e, tentando se vingar, atacaram as pessoas¹³² (MARTINI, 2008, p. 103).

Durante a construção da estação, para se prevenirem destes ataques, os técnicos indígenas convidaram alguns *kumua* para realizar benzimentos de proteção no local. Segundo o *kumu* entrevistado por Martini, isto foi feito ao construírem, através do poder xamânico, paredes de proteção de fibras vegetais (*pari*) em torno das instalações do projeto, anulando os venenos que teriam origem no ataque dos peixes. No entanto, porque os técnicos não pediram para fazer nada com relação aos peixes da estação, o *kumu* acreditaria que todo este veneno xamânico poderia ter escorrido para a água, o que estaria envenenando parte deles, causando sua morte ou impedindo o seu desenvolvimento (MARTINI, 2008, p. 103).

Além disso, de acordo com o *kumu*, a construção física de viveiros, os instrumentos de laboratório, tubos e incubadoras, e também a ração industrializada, não seriam suficientes para garantir a reprodução dos peixes. Todos estes materiais seriam inertes do ponto de vista xamânico: o viveiro apenas aprisiona os peixes, mas não contém uma casa (maloca) para que eles possam viver, receber a cobra mãe dos peixes para se multiplicarem e construírem suas

¹³² A construção de um dos viveiros de piscicultura da EIBC Pamáali (rio Içana) também teria sido interpretada como uma ameaça à maloca dos animais que estaria localizada abaixo do terreno da escola, e teria causado doenças nos alunos, entendidas como ataques de *yóopinai*, que tiveram o teto de sua maloca perfurado devido à construção do viveiro (cf. capítulo 5 e VIANNA, 2012).

roças invisíveis. Os instrumentos de laboratório, por sua vez, apesar de forçarem a reprodução física dos peixes, não seriam capazes de fortalecer seu *he'ri porã*, sua “essência espiritual”, o que só poderia ser feito através de procedimentos xamânicos, como o benzimento de nomeação para os humanos (MARTINI, 2008, p. 103-4).

Mais grave, no entanto, seria a questão da alimentação. De acordo com o *kumu*, ração não seria a comida dos *Wai Masã*, porque não seria capaz de fortalecer seu espírito, fazer crescer seu corpo. “*Soul food*”, o alimento do espírito (S. HUGH-JONES, 1979, 1996 e C. HUGH-JONES, 1979), invisível aos humanos, seria o alimento apropriado e somente o xamã, com suas habilidades especializadas, poderia inserir este alimento nos viveiros, por meio do uso de tabaco. Quando este tipo de *basehe* não é feito regularmente, os peixes dos viveiros ficam sem sua alimentação própria e, percebendo os alimentos nas casas dos rios ou em terra, se transformam em outros animais ou fogem em forma de peixes para se alimentarem. De acordo com a fala do *kumu*, se os procedimentos xamânicos fossem adotados como rotina, o laboratório se transformaria em mais uma casa dos peixes, na qual pais e mães visitariam os filhos com frequência, e onde a reprodução física e espiritual ficaria garantida (MARTINI, 2008, p. 104).

O grande problema seria, portanto, a limitação dos brancos e de seus apetrechos, que não possuiriam talento para lidar com o mundo espiritual e com os poderes invisíveis que cercam a vida de todos os entes do mundo. Os brancos, ao invés disso, teriam ficado com o talento de construir coisas materiais, mercadorias, que seriam poderes impressionantes, mas incapazes de garantir a vida de outros entes, a não ser a sua própria, posto que perderam a ligação com o mundo original – um temor frequente e comum a muitos povos do noroeste amazônico (MARTINI, 2008, p. 104).

Os piscicultores, a partir das advertências do *kumu*, teriam tentado combinar os dois métodos de reprodução – as técnicas de piscicultura e os procedimentos xamânicos no trato dos peixes e viveiros. No entanto, na estação de piscicultura, as intervenções foram muito pontuais, e a recomendação de incorporar procedimentos xamânicos como rotinas do projeto não teriam sido seguidas. Segundo Martini, uma das explicações para isso seria uma aparente concorrência entre os técnicos indígenas e os *kumua* do distrito de Iauaretê. Assim, apesar de existir em Iauaretê uma associação indígena que congrega *kumua* de várias etnias – na qual eles se encontram para discutir teoria, casos específicos, reunir o conhecimento especializado de cada grupo, debater a origem dos homens e a história dos antepassados – não existia nenhum envolvimento dos *kumua* da associação com a estação de piscicultura, alguns deles nunca tendo pisado no local construído pelo ISA. De maneira geral, a percepção dos *kumua*

da associação era de que o projeto de piscicultura não funcionava, e que os técnicos indígenas trabalhavam com as coisas dos brancos, porém não entendiam nada de seus próprios conhecimentos – e este era o motivo do seu fracasso (MARTINI, 2008, p. 105).

De outro lado, existia uma resistência da própria equipe técnica indígena em incorporar os procedimentos xamânicos nos processos da estação de piscicultura. Eles argumentavam que se tratava de fazer as coisas “dentro da técnica”, com os seus apetrechos, ritual e linguagem peculiares. Mais do que isso, diziam que xamãs verdadeiros não existiriam mais em Iauaretê, desqualificando, assim, a capacidade dos membros do outro projeto. Segundo a interpretação de Martini, o fato de o conhecimento xamânico ser controlado pelo sistema de parentesco local, envolvendo transmissão por via patrilinear, hierarquia e *status* – aos quais os técnicos indígenas do projeto de piscicultura não teriam acesso – poderia dizer alguma coisa sobre sua escolha em absorver a técnica dos brancos, dando origem a uma disputa por *status* e papéis sociais no povoado (MARTINI, 2008, p. 106).

Por fim, um último exemplo de mal-entendido conceitual no caso do projeto de piscicultura em Iauaretê se relacionava à alimentação dos peixes. Em um primeiro momento, Martini percebe que os técnicos indígenas não entendiam as possíveis vantagens do sistema de manejo intensivo – que consistia na produção e no controle intenso da alimentação dos peixes em pequenos tanques e a frequente limpeza dos mesmos, que importava jornadas de trabalho bastante cansativas aos técnicos indígenas. Além disso, para os indígenas, era difícil compreender a necessidade de manter os peixes em pequenos recipientes para a transformação das larvas em alevinos e, posteriormente, em peixes adultos, além da fabricação de uma alimentação especial para eles, já que os peixes bem poderiam capturar sua própria comida dentro dos viveiros (MARTINI, 2008, p. 98).

Por isso, o sistema preferido pelos técnicos indígenas, segundo Martini, seria o semi-intensivo, no qual os viveiros-berçários seriam preparados para receberem as pós-larvas que viriam direto das incubadoras e o trabalho dos técnicos indígenas se restringiria em retirar outros animais que tentariam se alimentar no mesmo viveiro – como os girinos – além de alimentar os peixes uma vez por dia com ração em pó e, vez por outra, realizar medições das variáveis limnológicas do viveiro a fim de monitorar a situação e, assim, verificar a necessidade da adição de algum insumo, como calcário. O trabalho requerido por este método seria menor, ainda mais porque os técnicos indígenas consideravam praticamente concluída sua tarefa, que era a de reproduzir os peixes. Assim, na ausência da coordenação do especialista, mesmo a distribuição de ração para as pós-larvas era ocasional e não mobilizava o interesse e a preocupação dos técnicos indígenas, porque elas “buscariam seu próprio

alimento”. Ao que tudo indica, os técnicos indígenas consideravam ociosa a tarefa de alimentar peixes, além de estranha à sua própria condição (MARTINI, 2008, p. 98).

Os próprios assessores técnicos do projeto de piscicultura contariam que, no início, era difícil para os índios entenderem que precisavam dar comida para os peixes e que precisavam fazê-lo diariamente. Apesar dos reiterados ensinamentos quanto às técnicas de manejo consideradas adequadas pelo conhecimento especializado, os assessores do ISA não consideravam adequado o manejo das famílias, porque a maioria não fornecia alimento aos peixes cotidianamente e alguns nem mesmo forneciam qualquer alimento. Nesses casos, o efeito esperado pelos técnicos era a baixa taxa de crescimento e alta mortalidade nos viveiros (MARTINI, 2008, p. 109).

A maior parte dos participantes do projeto de piscicultura em Iauaretê, segundo Martini, seria da etnia tariana, sendo que os que possuem bons locais para viveiros são os que pertencem aos sibs que controlam o território. Em termos absolutos, a maior parte dos piscicultores que teria viveiros seria parente por afinidade dos Tariana da região. Apesar da diversidade étnica e social dos piscicultores familiares, o trato com o viveiro e com os peixes seria bastante uniforme e alguns fatores seriam comuns à grande maioria dos piscicultores, como o fato de seus viveiros ficarem longe de suas casas. Com exceção de poucos piscicultores que possuíam viveiros próximos ao local de habitação, a maior parte deles possuía viveiros no espaço de suas roças, o que, em alguns casos, poderia representar viagens de 40 minutos de barco rio abaixo ou acima para cuidar dos peixes, indicando que o acesso diferenciado à terra teria implicações no sucesso dos viveiros (MARTINI, 2008, p. 112).

Depois de ter acompanhado a rotina de quatro famílias que possuíam viveiros de piscicultura no povoado, Martini observa alguns pontos em comum em relação às suas motivações em possuírem viveiros para a criação de peixes. Sua conclusão é que, apesar de todos os piscicultores saberem que o projeto de piscicultura indígena do ISA e da FOIRN teria sido concebido como uma iniciativa de produção familiar de alimentos para garantir o que definem por “segurança alimentar”, a grande maioria deles esperaria conseguir comercializar os peixes que criam em seus viveiros, como forma de obtenção de renda para compra dos produtos industrializados e pagamento de contas fixas, como energia elétrica. O comércio desses peixes, no entanto, teria sido sistematicamente desestimulado pela equipe técnica do projeto, em especial pelos assessores do ISA, que não acreditam que o modelo de piscicultura produza o suficiente para o consumo e para o comércio. Mesmo assim, de acordo com Martini, os piscicultores manteriam firme o ideal de vender os peixes criados (MARTINI, 2008, p. 116).

A forma de tratar os peixes também seria bastante comum a todos os piscicultores acompanhados. De acordo com o autor, todos sabem que os brancos produzem alimentos próprios para a manutenção dos animais por eles criados, as rações industrializadas. Os índios atribuem a estes alimentos as qualidades de todos os itens fabricados pelos brancos, que seriam a multiplicidade e o crescimento acelerado, qualidades desejáveis para os seus peixes nos viveiros. No entanto, com exceção de acessos eventuais, nenhum piscicultor poderia financiar a compra e transporte do insumo no centro urbano mais próximo, São Gabriel da Cachoeira e, por isso, não conseguiriam alimentar os peixes com ração industrializada (MARTINI, 2008, p. 116).

Os problemas com o custo e o difícil acesso às rações industrializadas teriam levado os grupos familiares a tratarem seus peixes com o alimento produzido pelas mulheres, que era constituído de uma parte da massa feita de mandioca, separada por elas antes do término de seu processamento, para serem dadas pelos homens aos peixes do viveiro. A massa de mandioca transformou-se, assim, no principal alimento dos peixes criados. Mesmo oferecida em períodos bastante espaçados, a propriedade e a necessidade de oferecê-la ter-se-iam tornado parte das considerações cotidianas do grupo doméstico e, de acordo com Martini, vez por outra, as mulheres, durante o processamento da mandioca colhida nas roças, reservavam porções de massa para seus peixes e mesmo insistiam com seus maridos para que os alimentassem (MARTINI, 2008, p. 116-7).

A alimentação dos peixes, eventualmente, poderia ser realizada pelas mulheres, mas seria considerada tarefa masculina por excelência, visando apenas os peixes vindos da estação de piscicultura. Os homens ofereceriam o alimento em lugares específicos dos viveiros, onde teriam feito alguns procedimentos xamânicos para garantir a moradia e a tranquilidade dos peixes recebidos do projeto de piscicultura, geralmente peixes de piracema. No entanto, habitariam no viveiro uma grande variedade de outros peixes, em especial os acarás, que se reproduzem espontaneamente. Alguns piscicultores, no entanto, faziam questão de deixar claro que não alimentavam estes peixes, que viviam ali no viveiro “por sua conta”, e, ainda, “roubando a comida dos seus peixes” (MARTINI, 2008, p. 117).

Segundo Martini, em termos gerais, na conduta dos moradores de Iauaretê em relação a animais domésticos ou amansados – como cães, gatos, galinhas, cotias, macacos e até mesmo antas – fornecer alimentação a eles não faria parte das rotinas do grupo doméstico, sendo que, eventualmente, ele poderia fornecer sobras de sua própria alimentação. Fabricar alimentos apenas para animais, por sua vez, não faria parte da rotina de ninguém e tudo o que seria oferecido aos animais domésticos ou aos amansados viria daquilo que o próprio grupo

doméstico consome, desde alimentos até remédios caseiros. Nesse quadro, a necessidade de alimentar os peixes era estranha aos piscicultores e foi construída ao longo de sua participação no projeto, através do discurso especializado e, muitas vezes, foi posta como condição para o recebimento de peixes, sob o argumento de que eles não cresceriam ou sobreviveriam sem fornecimento de alimento pelos piscicultores. Assim como faziam com os outros animais domésticos, os piscicultores acabaram fornecendo sua própria comida a fim de alimentar os peixes de seu viveiro em um procedimento um pouco mais sistemático que a alimentação de outros animais, o que teria tornado peculiar a relação assim estabelecida com peixes no viveiro (MARTINI, 2008, p. 117-8).

Isso teria trazido implicações para as relações estabelecidas com os peixes criados, que, em Iauaretê, eram adotados e alimentados pelo grupo doméstico e consumiam o alimento produzido pelas mulheres, o mesmo que alimentava seus filhos. Os peixes dos criatórios, dessa forma, passaram a partilhar um vínculo de substância com os piscicultores que os criavam. Assim, se a caça e a pesca constituíam o domínio de relações de afinidade estabelecidas por homens, os criatórios de peixes em viveiros tendiam a ser entendidos sob o domínio das relações de consanguinidade, cujo nexo seria a relação estabelecida entre mulheres e peixes por meio do alimento (MARTINI, 2008, p. 119).

A consequência foi que, tendo sido planejado como uma iniciativa de “segurança alimentar”, o projeto de piscicultura no distrito de Iauaretê parece ter esbarrado no fato de que o peixe em viveiro, na maior parte dos casos, teria seu consumo amplamente evitado. De acordo com os próprios piscicultores, apenas quando faltavam alimentos industrializados e qualquer outro tipo de alternativa, só restando a farinha de mandioca para a alimentação da casa, eles pensavam em dirigir-se aos seus viveiros para obter peixes. Mesmo nestes casos extremos, a pesca seria com caniço, e seu produto quase sempre seriam os acarás, peixes não distribuídos pela estação, mas que se reproduziriam livremente nos viveiros – os mesmos que os piscicultores fariam questão de dizer que não alimentavam. Quando acidentalmente o piscicultor acabava fisingando um peixe recebido da estação de piscicultura, quase sempre o devolvia à água, geralmente afirmando que “ele estava muito pequeno para morrer”. Em contrapartida, os acarás sempre seriam considerados ótimas presas (MARTINI, 2008, p. 120).

Mais do que comensalidade, segundo Martini, os piscicultores pareciam ler sua relação com seus peixes sob a ótica da filiação, enquanto diversos *kumua* na região afirmariam que os peixes no viveiro viam os piscicultores como seus pais, aqueles que fornecem sua comida, que sustentam sua vida. Por este motivo, os peixes não temeriam seus pais e não fugiriam quando apanhados, porque pensariam estar apenas mudando de casa.

Aparentemente, tal dilema não se colocava para a criação de tilápias que ocorria anteriormente porque, além de estrangeiras, elas buscavam seu alimento por si mesmas. Em contrapartida, o convívio nas áreas de viveiros, geralmente a roça da família, não seria considerado perigoso, como as passagens pelos rios e igarapés, o que levaria à conclusão de que, na verdade, os peixes em viveiro, apesar de serem *Wai Masã*, não seriam tão Outros (MARTINI, 2008, p. 121).

A captura dos peixes nos viveiros, segundo o autor, levaria a discussões entre o homem e a mulher do par conjugal, pois, enquanto os homens tentariam resolver esta equação transformando os peixes em mercadorias, suas mulheres continuariam resistindo ativamente à pesca. De fato, a cada grande pescaria no viveiro familiar, Martini teria frequentemente observado um conflito entre o par conjugal pelo destino dos *Wai Masã* nos viveiros. A resistência posta pelas mulheres à pesca nos viveiros teria ganhado tal dimensão que se tornou tema de debate em uma assembleia de piscicultores em 2006. Nas ocasiões das despescas e do abatimento dos peixes nos viveiros, sérios desentendimentos irrompiam entre o par conjugal, havendo relatos de mulheres que ficaram semanas sem falar com o marido, sendo o choro e os lamentos femininos comuns nestes dias de pesca (MARTINI, 2008, p. 121-2).

Martini conclui, então, dizendo que, com o auxílio dos brancos, foi possível aos homens prescindir dos poderes criativos femininos no laboratório, substituindo-os por aparelhos, incubadoras, viveiros hermeticamente construídos, doses de hormônios e cálculos matemáticos. Porém, se a gestação laboratorial prescindiu do poder criativo feminino, o crescimento/amadurecimento dos peixes nos viveiros dependeria da complementaridade do par conjugal, em que esse poder interviria direta e ativamente, estendendo aos peixes uma relação de filiação. Por isso, argumenta, em Iauaretê, os peixes criados em viveiro, filhos do homem, pareciam estar sempre pequenos demais para morrer (MARTINI, 2008, p. 122).

Todos esses exemplos, retirados da pesquisa de Martini (2008) em Iauaretê, mostram como as equivocações aconteceram em cada situação envolvendo as práticas de laboratório, por mais corriqueiras e simples que pareciam ser aos técnicos não indígenas. Algumas vezes essas equivocações levaram a discussões e conflitos entre as partes, enquanto, em outras, os acordos tácitos foram possíveis, mesmo que os fundamentos das ações fossem muito distintos. Nos capítulos seguintes, pretendo ir além da demonstração de equivocações, e captar também os pontos de vista dos técnicos indígenas que acompanhei durante minha pesquisa de campo entre os Baniwa e Coripaco no rio Içana acerca das técnicas de piscicultura e da própria ciência, ou seja, como eles próprios entendem o fato de serem técnicos e de utilizarem o conhecimento e os conceitos dos brancos, que são tão valorizados. Além de equivocações e

acordos tácitos, portanto, daqui para frente a preocupação será com a “indigenização da modernidade” (SAHLINS, 2007) realizada pelos indígenas e sua “antropologia reversa” (WAGNER, 2010) a respeito do mundo não indígena da ciência e da tecnologia.

Capítulo 4: Filhos de *Umáwali*.

Teorias baniwa sobre os peixes

Teorias baniwa sobre os peixes

As duas primeiras estações de piscicultura construídas na região do alto rio Negro a partir da parceria entre FOIRN, ISA e associações indígenas locais foram a Estação Caruru (rio Tiquié) e a Estação Iauaretê (rio Uaupés), das quais participam, em sua maioria, povos do tronco linguístico Tukano. As etnias envolvidas no projeto de piscicultura apoiado pelo ISA são: Tukano, Tuyuca, Makuna, Hupda e Bará, na região do rio Tiquié, e Tariana, Tukano, Pira-tapuia, Desana, Wanana, Arapaso, Hupda, Baré, Tuyuka, Cubeo, Miriti-Tapuia, Baniwa, Barasana e Bará, na região do Uaupés¹³³, cujas teorias a respeito do surgimento dos peixes e de suas relações com os humanos foram esboçadas no capítulo anterior.

Este capítulo tem como objetivo apresentar teorias e narrativas dos Baniwa habitantes do rio Içana, que são povos do tronco linguístico arawak, a respeito desses mesmos temas, chamando atenção para as semelhanças e diferenças em relação aos povos tukano. As teorias e narrativas apresentadas neste capítulo, dessa forma, servirão de subsídio para a discussão seguinte acerca da atuação da terceira e última estação de piscicultura, que é a da Escola Indígena Baniwa e Coripaco (EIBC) Pamáali, localizada da região do médio rio Içana, onde realizei minha pesquisa de campo acompanhando as atividades de reprodução de peixes e entrevistando indígenas, lideranças e técnicos envolvidos.

Como dito anteriormente, os assentamentos ou comunidades dos Baniwa distribuem-se ao longo dos rios Içana e Aiari, afluentes do rio Negro, enquanto os Coripaco ocupam a região do alto Içana. No Brasil, a população baniwa que vive em terra indígena demarcada é formada por aproximadamente 4.300 indivíduos distribuídos em 93 aldeias, organizadas a partir de grupos de parentesco compostos por três fratrias nomeadas (*Hohodene*, *Walipere* e *Dzawinai*), havendo algumas famílias agrupadas sob outras designações, que não pertencem às fratrias atualmente reconhecidas, mas se ligariam a alguma delas estreitando relações e mantendo interdições de matrimônio (cf. GARNELO, 2011).

Cada fratria dispõe de territórios específicos, distribuídos entre as diversas aldeias, onde seus membros podem fazer roças, caçar, pescar e coletar. O acesso e uso rotineiro dos

¹³³ Os Tariana e Baniwa que integram as atividades da estação de piscicultura de Iauaretê pertencem à família linguística arawak.

locais de pesca conta com um conjunto de regras que delimitam direitos e obrigações das famílias, assim como ocorre para a região de Iauaretê que, como vimos, é tradicionalmente território dos Tariana. No caso dos Baniwa, como veremos, a região dos lagos no médio Içana, rica em peixes, é território tradicional da fratria *Dzawinai*. O amplo conhecimento sobre os hábitos e ciclos dos animais e vegetais que vivem nos lagos orienta as pessoas sobre o que fazer e o que não fazer nas suas relações cotidianas com esses locais. Segundo Garnelo (2011), não há formas institucionalizadas de vistoria humana sobre o cumprimento dessas regras de preservação dos lagos; porém, os frequentadores e usuários desses espaços temem a ira dos *yóopinai*, seres invisíveis aos humanos (em condições normais) que ali vivem e vigiam esses locais.

Segundo os Baniwa, tais seres são capazes de causar diversas doenças àqueles que demonstrem comportamento abusivo nesses espaços e em diversos outros, chamados de “malocas de *yoópinai*” e considerados locais de residência e aglomeração desses seres (cf. GARNELO, 2002, 2011; VIANNA, 2012). O uso de timbó, por exemplo, para envenenar os peixes, ainda que seja frequente, recebe condenação unânime, por ser considerada uma prática não apenas danosa à produtividade dos lagos, mas também passível de desencadear a vingança dos *yoópinai*, redundando em problemas de saúde não apenas para os pescadores, mas para quaisquer grupos humanos ao alcance da ação desses seres.

A criação dos rios, lagos e peixes

De acordo com Garnelo (2007, p. 196), a mitologia baniwa atribui à família ancestral, formada por Ñapirikoli, seus dois irmãos, Dzoli e Eeri, e seu filho Kowai, a responsabilidade pela criação do mundo tal como seria hoje, pelo estabelecimento dos ritos de passagem, regras matrimoniais e relações de parentesco, bem como pelo surgimento das plantas cultivadas (alimentares e medicinais), técnicas de manufatura das habitações, artes da pesca, entre outras coisas. Nos mitos, a família de irmãos órfãos (formada por Ñapirikoli e seus irmãos), denominada *Heekoapinai* (gente-universo) em algumas narrativas, trava um conjunto permanente de relações hostis contra animais-espírito predadores, como os macacos-trovões (*Eenonai*) e as grandes serpentes (*Umáwali*), que mataram todos os membros de sua família e cujo controle do cosmos impedia a continuidade da humanidade.

No início de sua vida, os *Heekoapinai* são frágeis crianças-grilo, que se escondem no interior do osso de um de seus ancestrais, morto pelas onças. Eles crescem, desenvolvem seus

poderes e vingam-se da morte de seus parentes, matando as onças¹³⁴ e instituindo uma ordem cósmica, que permite aos seus descendentes, os humanos (*walimanai*), estabelecer o controle, ainda que frágil e permanentemente ameaçado, sobre o mundo e suplantam os grandes predadores com quem a humanidade compete por fontes alimentares e meios de subsistência (GARNELO et al., 2004/2005).

Como ocorre também entre os povos tukano, a mitologia dos Arawak é dividida em três ciclos esquematizados por Hugh-Jones (2012, p. 6-7) da seguinte maneira:

Tomada em conjunto, essa tradição oral comum costuma ser ordenada cronologicamente em três diferentes ciclos, que se sucedem no tempo. O primeiro lida com origens primordiais e tem como locação o espaço-tempo indiferenciado de um universo identificado a uma única maloca – a região de Hipana no caso dos Arawak. O segundo ciclo lida com a figura de um ancestral divino que recebe um número variado de nomes em diferentes línguas tukano. Os Arawak o chamam Kuwai e, na Língua Geral ou Nheengatu, a língua de contato e comércio outrora utilizada em todo o alto rio Negro, é mais conhecido como Jurupari. [...] As histórias narram a concepção e o nascimento de Jurupari, contam como ele comeu meninos iniciados por conta do castigo pela sua desobediência, como ele foi queimado até a morte, como as flautas sagradas foram criadas de uma palmeira que brotou de suas cinzas, e como sua mãe (conhecida pelos Arawak como Amaro), suas irmãs e amigas roubaram esses instrumentos musicais dos homens. Em uma série de eventos que conduzem à expansão e abertura do cosmos, resultando no seu tamanho atual, as mulheres escapam com as flautas, perambulando por entre diferentes lugares e deixando traços de sua passagem nos petroglifos das pedras. Os homens as perseguem e eventualmente recuperam suas flautas. O terceiro ciclo diz respeito, então, à criação e emergência dos verdadeiros humanos, tratando de como eles se dividiram em unidades étnicas nominadas conectadas por laços de casamento e troca, e da formação e dispersão de seus clãs constituintes. Os feitos de vários chefes clânicos e as histórias de migração e guerra intergrupais passam aqui ao primeiro plano; a história acaba com a chegada de traficantes de escravos, missionários, seringueiros e outros agentes da sociedade branca colonial. Em resumo, vista de modo genérico e do ponto de vista de alguém de fora, a passagem do primeiro ao terceiro ciclo pode ser descrita como uma passagem do mito à história.

Para os Baniwa, no tempo primordial, Ñapirikoli tanto guerreia como busca esposas entre afins hostis como os peixes-piranha e as grandes serpentes, que tentam roubar dele e de seus irmãos o *malikai*, ou poder dos pajés. A luta contra esses seres, ainda corporalmente indiferenciados dos humanos existentes na atualidade, leva Ñapirikoli e seus irmãos a enfrentarem situações frequentemente mal sucedidas de domesticação da alteridade agressiva, mas que seriam necessárias à constituição da vida em sociedade. Segundo Garnele (2007, p.

¹³⁴ História semelhante é contada pelos povos do tronco linguístico tukano para os irmãos *Diroa* (cf. capítulo 3), cujos parentes foram mortos pelas onças e que se envolvem em vários episódios na tentativa de vingarem-se delas.

192), essa relação ambivalente com a alteridade – perigosa, mas imprescindível à reprodução da vida – seria uma característica fundamental ao modo de vida dos Baniwa – e dos povos ameríndios em geral –, que buscam e encontram nos limites exteriores a seu grupo elementos essenciais à produção e transformação de sua própria existência.

Um grande conjunto de narrativas trata da origem dos rios, lagos, igapós e outros locais de pesca, bem como do surgimento das diversas espécies de animais aquáticos, com suas formas específicas de vida social. A mitologia conta que o mundo primitivo de Ñapirikoli era pequeno e, só depois, sob a ação das flautas de Kowai, ele expandiu-se e atingiu as dimensões atuais¹³⁵. O rio Içana seguia o mesmo padrão: era curto e estreito e foi expandido a partir dos poderes dos cânticos *malikai* (traduzidos como “benzimentos”) e do tabaco por Dzoli, irmão de Ñapirikoli, cujo objetivo era ampliar os locais de pesca e de moradia dos futuros humanos. Dzoli, assim, teria soprado a fumaça de seu cigarro na direção do rio, ampliando o seu curso. De acordo com os narradores baniwa, muitas curvas dos rios também foram originadas dessa forma, a partir da trajetória tortuosa da fumaça carregada pelo vento (GARNELO, 2007, p. 197).

Narrativas contam que a criação do rio Içana foi consequência de um conflito entre Ñapirikoli e o pássaro Keerao que, embora fosse amigo do herói, manteve relações sexuais com a esposa dele, enquanto este buscava a noite, ainda inexistente no mundo. Aborrecido com o incidente, Ñapirikoli tentou matar Keerao por meio de seus poderes xamânicos, mas foi mal sucedido. Diante disso, o pássaro criou uma grande enxurrada para matá-lo. Essa água alagou o mundo inteiro, mas só passou por baixo da canela de Ñapirikoli, que apoiou uma de suas pernas no céu para resistir à força da enxurrada. Depois, a água foi secando e “criando caminho”, dando origem aos cursos d’água (GARNELO, 2007, p. 197; GARNELO et al., 2004/2005).

Ñapirikoli, então, pensou em fazer os peixes para povoar os rios a partir de pedaços de madeira e lhes deu vida com o sopro do tabaco e os cânticos *malikai*. Do sol, o criador retirou as cores com que fez as pinturas corporais dos peixes, conferindo identidades distintivas para cada espécie. Porém,

naquele tempo os peixes não eram ariscos como são hoje, eram bem mansinhos; nós podíamos pegar neles, e eles não tinham medo das pessoas. Os peixes também não tinham ossos (espinhas), eram todos molinhos, mas já tinham vida. Ñapirikoli tentava espantar os peixes

¹³⁵ Segundo Wright (1999, p. 87), em Hipana, no meio da cachoeira, há uma enorme pedra, que é o mundo de antigamente. Na história de Kowai, o mundo cresce e diminui em tamanho várias vezes; por exemplo, quando Kowai foi queimado em Hipana, o mundo diminuiu a um tamanho miniatura, mas cresceu novamente quando Amaro e as mulheres roubaram as flautas e as tocaram pelo mundo inteiro.

para povoar os rios, mas eles não iam para longe, ficavam todo tempo ali perto dele¹³⁶ (Marcelino Cândido Lino apud GARNELO et al., 2004/2005),

Incapazes de nadar longas distâncias, os primeiros peixes não se afastavam do porto da aldeia ancestral, o que inviabilizava a colonização dos cursos d'água. Por isso, Ñapirikoli acendeu um cigarro e começou a pensar, viajando em seu pensamento para as quatro direções do mundo, até encontrar o osso que procurava. Mobilizou esses poderes, canalizou-os para a fumaça de seu cigarro, e soprou-a sobre os peixes, criando as espinhas que hoje possuem. Assim, os peixes que fazem piracema foram dotados de ossos mais robustos e se tornaram aptos a percorrer longas distâncias até os locais de desova (GARNELO, 2007, p. 197-8; GARNELO et al., 2004/2005).

Depois disso, Ñapirikoli realizou a primeira pescaria, ao colocar uma isca no caniço e o mergulhar na água para o peixe comer. Quando pegou rapidamente três peixes, ficou satisfeito e estabeleceu que essa seria a forma de pescar. Segundo outra versão dessa mesma narrativa¹³⁷, Ñapirikoli deixou uma regra segundo a qual os *walimanai* (os humanos) poderiam ser pessoas *kawini*, ou seja, *marupiara*, que pegam peixes com facilidade, ou *mawelidalimi*, ou seja, *panema*, que muitas vezes tentam, mas não conseguem pegar peixes.

Segundo o narrador, “é por isso que os meninos de hoje estão começando a querer criar peixes aqui na nossa região, pois assim Ñapirikoli fazia antigamente, pegando os peixes com as duas mãos” (Marcelino Cândido Lino apud GARNELO et al., 2004/2005). Essa comparação com a criação atual de peixes indica que os conhecedores mais velhos estabelecem uma relação direta entre a prática da piscicultura e o tempo da criação dos primeiros peixes por Ñapirikoli, que eram dóceis, porque moles, podendo ser manipulados facilmente com as mãos; época em que, segundo o narrador, “os peixes andavam todos tranquilos, sem medo da morte” (Marcelino Cândido Lino apud GARNELO et al., 2004/2005).

Após ter feito os peixes, Ñapirikoli começou a gritar os nomes dos rios e a chamá-los, porque queria distribuir os peixes em todos eles. Segundo a narrativa, Ñapirikoli chamou o rio Orinoco, depois o Solimões e o Juruá e eles responderam; por isso, eles seriam rios que têm muito peixe. Em seguida, ele chamou o Içana, que ficou calado sem responder e, por isso, não

¹³⁶ Trecho retirado da narrativa de Marcelino Cândido Lino, *walipere-dakenai* da aldeia de Tamanduá; tradução de Trinho Paiva, *liedawiene* da aldeia de Juivitera (GARNELO et al., 2004/2005).

¹³⁷ Contada também por Marcelino Cândido Lino, e traduzida por Guilherme Fernando, *walipere-dakenai* da aldeia de Tucumã Rupitá (GARNELO, et al., 2004/2005).

foram jogados peixes para ele. Ñapirikoli continuou chamando os nomes dos rios e, para onde respondiam, ele jogava os peixes. No final, ele gritou novamente o nome do Içana e, só então, o rio respondeu. Diante disso, Ñapirikoli falou: “agora pronto, você perdeu, vai ficar só com pouco peixe” (Marcelino Cândido Lino apud GARNELO et al., 2004/2005). Seria por isso, segundo o narrador, que no Içana não existem muitos peixes. Em outra versão¹³⁸, o narrador diz que, apesar de terem respondido primeiro, os peixes dos outros rios não eram muito bons, diferente do Içana, onde Ñapirikoli teria jogado peixes bons, como aracu, piraíba, araripirã e outros, mesmo que em pouca quantidade (Mário Lopes José dos Santos apud GARNELO et al., 2004/2005).

As diferentes origens dos peixes

As consequências dos eventos míticos que tratam da criação dos peixes por Ñapirikoli teriam gerado, segundo Garnele, o que ela chama de “desdobramentos contraditórios” (GARNELO, 2007, p. 198), ou seja, diferentes versões sobre a origem dos peixes. Esses “desdobramentos contraditórios”, a meu ver, indicariam menos versões que competem pela melhor explicação de uma origem única dos peixes, do que a possibilidade de coexistência de diversas origens distintas, sem que elas sejam consideradas contraditórias. Os peixes criados por Ñapirikoli a partir de pedaços de madeira que ganharam vida teriam crescido e se multiplicado. Esse crescimento, que se deu tanto no tamanho quanto em relação ao seu poder mágico, em algumas versões fráticas, teriam transformado alguns desses peixes em grandes serpentes (*Umáwali*), dotadas do poder de criar novos peixes, e que se tornaram, então, os “pais” e “mães” dos peixes.

Em outras variantes, por sua vez, os narradores afirmam que as grandes serpentes sempre existiram e já eram pais e mães de alguns tipos de peixes, diferentes dos criados por Ñapirikoli. Essas narrativas evidenciam o modo baniwa de classificar esses seres, no qual os peixes e as grandes suctis pertenceriam a um mesmo nicho taxonômico, ou seja, seriam consanguíneos (GARNELO, 2007, p. 198). Essa relação íntima entre cobras e peixes, como visto anteriormente, também aparece nas narrativas dos povos tukano. Outras narrativas, ainda, contam as origens dos peixes após vários episódios envolvendo outros seres, como os *Iñaime*, espíritos dos mortos que habitam um plano inferior do cosmos baniwa¹³⁹. Esses seres

¹³⁸ Narrada por Mário Lopes José dos Santos, *hohodene* da aldeia de Pupunha Rupitã, e traduzida por Trinho Paiva (GARNELO et al., 2004/2005).

¹³⁹ Para uma descrição detalhada do cosmos baniwa, ver Wright (1996).

protagonizam histórias de transgressão alimentar, gula e desobediência, dando origem a vários tipos de peixes (GARNELO et al., 2004/2005) – o que também é um ponto em comum com as narrativas dos povos tukano acerca da origem de algumas espécies de peixes¹⁴⁰.

Uma narrativa¹⁴¹ conta que os peixes se originaram no alto Aiari, onde Ñapirikoli tinha engravidado a filha de um homem chamado *Maono*. *Maono*, querendo vingar-se de Ñapirikoli, fez a área onde ele e seus aliados pernoitavam crescer como uma montanha, para que eles ficassem prensados contra o céu e morressem durante o sono. Um sapo os avisou o que estava acontecendo e isso permitiu que os companheiros de Ñapirikoli se transformassem em peixes como o tucunaré, o jacundá e o pirapucu¹⁴² e pulassem da montanha. Os que ficaram foram ajudados pelo pássaro japu¹⁴³, que trouxe um novelo de fios e amarrou-os até o chão, permitindo a descida de Ñapirikoli e dos outros. Como alguns ainda tinham ficado no topo da montanha, Ñapirikoli chamou a chuva e ela formou canais de água pelos quais escaparam com a ajuda de um peixinho vermelho do igarapé (*ttoewero*). Assim teriam se originado certos peixes (Valentim Paiva apud GARNELO et al., 2004/2005).

Outras histórias¹⁴⁴ contam a origem da arraia (*ñamaro*), que seria da família dos peixes, mas não seria um peixe verdadeiro. Ela haveria surgido na época em que a tia de Ñapirikoli, Amaro, estava grávida. Em algumas narrativas, o próprio Ñapirikoli aparece como o pai da criança, enquanto, em outras, o pai é o sol ou é desconhecido. Na hora de parir a criança, Amaro teve problemas com o parto e Ñapirikoli a auxiliou, cortando o umbigo da criança e levando a placenta para o lado da mãe. Quando ela acordou perguntando pelo filho, Ñapirikoli apontou para a placenta, dizendo que aquilo era seu filho. A verdade era que, quando o filho dela, Kowai, nasceu (lembrando que a ele são atribuídos os primeiros rituais de iniciação, a origem das flautas e do veneno) ele foi escondido no rio, para que a mãe não soubesse dele. A placenta de Amaro, então, transformou-se em arraia, e sua ferrada é perigosa porque ela seria venenosa como Kowai (GARNELO et al., 2004/2005).

¹⁴⁰ Como discutido no capítulo 3, a partir das histórias de *Kamaue* e do Diabo sem Cu (cf. CABALZAR, 2005).

¹⁴¹ Contada por Valentim Paiva, *liedawiene* da aldeia de Juivitera e traduzida por Trinho Paiva (GARNELO et al., 2004/2005).

¹⁴² Respectivamente, em nomenclatura científica: *Cichla monoculus*; *Crenicichla* spp., e os peixes da categoria dos Belonídeos.

¹⁴³ *Gymnostinops yuracares*, em nomenclatura científica.

¹⁴⁴ Narradas por Alberto Antônio Lourenço, *awadzoro* de Jandu Cachoeira; Lúcio Paiva, *dzawinai* de Arapasso; e Fernando José, *walipere-dakenai* de Tucumã Rupitá, e traduzidas por Trinho Paiva e Guilherme Fernando (GARNELO et al., 2004/2005).

Entre as diversas narrativas e versões sobre as origens dos peixes, uma muito apreciada nas aldeias seria a história de *Hiwidamitti* (“cabeça de moqueado”), muito semelhante à história de *Kamaueini* recolhida por Cabalzar (2005) entre os Tukano e Tuyuca do rio Tiquié. Nas versões baniwa¹⁴⁵, um jovem pescador desobedece às orientações de seu irmão mais velho e, incapaz de resistir ao cheiro do moqueado, come o peixe oferecido pelos *Iñaime*, espíritos dos mortos¹⁴⁶, tornando-se como eles. Algum tempo depois, as partes de seu corpo se desprendem, ganham vida, e se transformam em vários tipos de peixes: seus dedos se transformaram em peixes-agulha, os antebraços em pirapucu, os braços em pirapucu grande, as pernas em surubins, as coxas em piraíbas e o tronco em pirarara¹⁴⁷. Só lhe restou a cabeça, que se assentou no ombro de seu irmão. Como na narrativa dos Tukano, a cabeça se comporta de modo indevidamente voraz, apropriando-se de qualquer comida ofertada ao irmão mais velho, que começa a morrer de fome (GARNELO, 2007, p. 200; GARNELO et al., 2004/2005).

A história de *Hiwidamitti* trata de uma questão recorrente entre os ameríndios, que é o perigo da comensalidade com os mortos, analisada, por exemplo, por Fausto (2002). Ao ingerir o alimento dos mortos, *Hiwidamitti* ultrapassa uma fronteira que o afasta definitivamente da sociedade humana, tornando-se um ser que transita entre as duas realidades. Reduzido a uma cabeça incapaz de conter seus impulsos, é morto por seus consanguíneos que, dessa forma, fecham uma perigosa porta de comunicação com a alteridade irredutível e ameaçadora (GARNELO, 2007, p. 200-1). Em uma das versões, a cabeça cai num poço perto de Mitu, na Colômbia, onde vive até hoje; em outra, os parentes do irmão conseguem matar a cabeça; em outra ainda, a cabeça cai no rio e fica pulando, dando origem aos peixes que pulam (cf. GARNELO et al., 2004/2005).

¹⁴⁵ Compilada a partir da narrativa de Valentim Paiva, traduzida por Trinho Paiva; e da narrativa de Mário Lopes José dos Santos, traduzida por Trinho Paiva.

¹⁴⁶ Os *Iñaime* são descritos como sendo espíritos muito feios: alguns não têm cabeça, outros têm a boca no peito, olhos nas costas e assim por diante. Outra versão os descreve como tendo olhos muito grandes, alguns sem cabeça, outros sem queixo e outros sem nariz, pois o alimento que comiam eram pedaços de seus próprios corpos; comiam uns aos outros e eram muito gulosos (GARNELO et al., 2004/2005).

¹⁴⁷ Respectivamente, em nomenclatura científica: *Pseudoplatystoma faciatum*; *Brachyplatystoma vaillanti* e *Phractocephalus* sp.

Peixes e cobras como inimigos na humanidade

Apesar de existirem diferentes versões da origem dos peixes, assim como ocorre entre os Tukano, as versões baniwa teriam a característica comum de atribuir às grandes serpentes e aos peixes, que são seus descendentes, a condição de “inimigos perigosos da humanidade (*walimanai*), que deles depende para se alimentar” (GARNELO, 2007, p. 198). Essa ameaça não se distribuiria uniformemente, já que as espécies cuja morfologia se pareça com a das serpentes, ou seja, as portadoras de dentes e ferrões são consideradas as com maior potencial de dano aos humanos. A principal diferença entre os Baniwa e os Tukano, sobre esse tema, seria que, para os Tukano, a Gente-Peixe (*Wai Masã*) compartilhou com os futuros humanos uma mesma condição, mas foi deixada para trás e não se transformou em gente-humana, o que seria uma das causas da hostilidade entre os humanos e os outros *Wai Masã*. No caso dos Baniwa, diferentemente, a criação da humanidade não ocorreu a partir da transformação da gente-peixe em gente-humana – já que estes últimos surgiram a partir da cachoeira de Hipana, de onde foram retirados por Ñapirikoli – a hostilidade sendo devida aos conflitos entre Ñapirikoli e as serpentes primordiais, mães dos peixes, na época das disputas pelo controle dos *malikai*.

Algumas narrativas sobre o povoamento dos lagos, nesse sentido, mostram a tensão entre Ñapirikoli e as sursoris, que dominavam os grandes lagos e que, por serem predadoras de humanos, inviabilizavam que eles ocupassem as proximidades desses locais. Em uma dessas narrativas, por exemplo, Ñapirikoli e seus familiares guerreiam com as cobras, matando-as ou expulsando-as dos lagos, de forma a permitir que aquele espaço fosse ocupado pelos futuros humanos. Assim, a derrota das serpentes seria condição essencial para o acesso humano aos locais de pesca. Terminada a luta, o herói facilitou o caminho da humanidade à pesca abundante. A consequência disso, porém, seria que a grande capacidade multiplicadora dos peixes também desapareceu junto com as serpentes hostis (GARNELO, 2007, p. 198).

Algumas narrativas¹⁴⁸ contam que, depois de ter criado os peixes, Ñapirikoli ficou *panema* e não conseguia mais matar nenhum peixe. Seu cunhado Heeri, diferentemente, era *marupiara*, tinha muita sorte na pescaria, e Ñapirikoli quis saber por que isso acontecia. Heeri tinha um filho pequeno e Ñapirikoli perguntou a ele como o pai fazia para pegar os peixes. O menino explicou que possuía uma ferida e, por isso, seu pai o colocava no alto de um pau e

¹⁴⁸ Compilação das versões das narrativas de Marcelino Cândido Lino, traduzida por Trinho Paiva; outra versão de Marcelino, com tradução de Guilherme Fernando; e a versão de Mário Lopes José dos Santos, traduzida por Trinho Paiva, todas retiradas de Garnele et al. (2004/2005). Outra versão, contada por José Marcelino Cornelio, *hohodene* de Uaupui, encontra-se em Wright (1999, p. 96-8).

deixava a ferida soltar um líquido com sangue na água, e isso atraía os peixes. Ñapirikoli, então, levou o menino para pescar, fazendo o mesmo procedimento que o pai. Depois que Ñapirikoli conseguiu matar três peixes, o menino pediu para descer, mas Ñapirikoli não o atendeu e continuou pescando. Então veio um peixe grande e comeu o filho de Heeri.

Ñapirikoli ficou com raiva dos peixes e queria resgatar o menino, então teve a ideia de fazer armadilhas para pegar todo tipo de peixe e, com isso, ir abrindo suas barrigas até encontrá-lo. Fez uma armadilha, mas não conseguia pegá-los, então buscou um benzimento do outro mundo, do céu, chamado *apakomhe*. Através de seu saber, colocou uma armadilha na cachoeira chamada Buia, que os peixes até hoje não conseguem atravessar. No entanto, os peixes se transformaram em pássaros e se livraram da armadilha. Com muita raiva, Ñapirikoli colocou várias armadilhas no rio Içana, Uaupés e Negro e, depois de muito tempo, descobriu que os peixes haviam pulado para uma serra no Uaupés chamada *Manopia*¹⁴⁹ e decidiu ir até lá para fazer guerra.

Quando chegou ao local, os peixes se espantaram e vieram pulando até a serra de Tunuí, no Içana, chamada de *Eenopolikoa Heridawania*¹⁵⁰. Ñapirikoli, então, pensou em ir até lá para fazer guerra contra eles. Um amigo de Ñapirikoli, uma espécie de cabeçudo (quelônio aquático), o *aara-vermelho*, se ofereceu para ajudar; foi até a casa dos peixes e colocou timbó em todos os cantos. Os peixes começaram a pular para outros lugares e deram nomes para diversos lagos onde passaram a morar. Ao mesmo tempo, Ñapirikoli tentava matar os peixes para recuperar o menino, em um grande lago chamado Bacaba-Poço, ou *Poperiana*. Quando estava esperando com a flecha para matar os peixes, um boto (*amána*) apareceu e contou que quem comeu o menino não foi um peixe grande, mas uma sucuriju chamada *Umáwali*, que habitava aquele lago.

Poperiana, um dos lagos mais piscosos do médio Içana, localizado abaixo da comunidade de Juivitera, era a moradia de *Umáwali*, que ali criava diversos tipos de peixes, esculpindo-os em madeira e dando-lhes vida ao lançá-los nas águas. Segundo Wright (1993-1994, p. 41), para os *Hohodene* do rio Aiari, a anaconda *Umáwali* é conhecida como “pai dos peixes”, no mesmo sentido genérico em que Ñapirikoli é conhecido como “pai dos Baniwa”. Segundo o autor, *Umáwali* se refere a um único ser, mas que comanda uma legião de espíritos aquáticos coletivamente conhecidos como *Umawalinaí* (o sufixo *-nai* indica o coletivo dos

¹⁴⁹ Uma das versões se refere à serra chamada *Manode*, próxima a São Felipe, no Rio Negro.

¹⁵⁰ O narrador explica que, quando fazem o benzimento, é preciso pensar em todos esses lugares e espécies que vivem neles para dizer a reza, porque senão ela fica incompleta e não faz efeito.

seres animados, em baniwa), que podem provocar doenças nos seres humanos, especialmente após seu nascimento. Como veremos à frente, os *Umawalinai* são considerados como uma das classes de *yóopinai*, referentes a seres das águas. Segundo Wright, os mitos de *Umáwali* estão, em sua maioria, relacionados a um contexto específico, os rituais de pós-nascimento nos quais os cânticos de *kalidzamai* xamanizam a comida da família do recém-nascido.

Umáwali habitava o lago *Poperiana* e lá criava peixes entalhando-os em madeira. Embora fosse um local muito rico em peixes, o lago era considerado um lugar tão perigoso que os humanos não conseguiam passar por ali e os viajantes eram obrigados a saltar das canoas e seguir a pé por caminhos abertos na mata, somente retornando ao rio após ultrapassarem os limites do lago (GARNELO, 2007, p. 201). Mesmo diante de tamanho perigo, Ñapirikoli empreende uma viagem à maloca subaquática para resgatar o menino, pois “o lago era uma casa bem grande, uma comunidade com uma grande maloca” (Marcelino Cândido Lino, apud GARNELO et al., 2004/2005). Para isso, o boto Ihe fornece instruções e descreve exatamente o que Ñapirikoli deveria fazer para entrar na maloca e encontrar a cobra, já que, no dia anterior, o boto teria participado de uma grande festa no local, onde a vira com o menino.

Quando chegou à maloca, Ñapirikoli encontrou todos dormindo depois de beberem muito caxiri. Ele conseguiu, então, recuperar o menino e matar *Umáwali* a flechadas. O menino, no entanto, não sobreviveu, e Heeri transformou seu corpo em muitas cabas, que hoje são comidas pelos peixes, principalmente os gordurosos como o pacu (Marcelino Cândido Lino, apud GARNELO et al., 2004/2005). Dessa forma, a narrativa se refere ao tema da disputa persistente entre humanos e serpentes pelo domínio das águas. Em outras versões, o menino é resgatado com sucesso, mas a narrativa prossegue relatando as vicissitudes do pai com a mudança de comportamento do filho, que não consegue retomar a vida ordinária e perde-se em prolongados banhos, mostrando-se sempre relutante em sair da água.

Incapaz de contê-lo e testemunhando sua progressiva transformação em animal, o pai finalmente concorda que ele parta para viver no ambiente aquático, onde a criança se metamorfoseia em quelônio, tornando-se o “pai” dos bichos de casco, híbridos de animais aquáticos e terrestres. Essa transformação, de acordo com Garnele (2007, p. 201), seria a mostra da vitória final da serpente sobre o humano, já que a criança resgatada, incapaz de superar o aparentamento com os animais aquáticos após permanecer na maloca das cobras, afasta-se definitivamente da humanidade. Entretanto, a metamorfose também teria operado mudanças no mundo aquático, já que o garoto institui regras de casamento e ensina habilidades específicas de cânticos e danças aos diversos tipos de quelônios.

Kophe Koyanaale

Depois da luta contra as serpentes, Ñapirikoli mobilizou os poderosos pajés-onça, antepassados dos membros da atual fratria *Dzawinai*, para recriarem os pais e mães dos peixes e repovoarem os lagos onde os humanos pescariam¹⁵¹. Essa narrativa de notável precisão geográfica descreve uma epopeia de descida do rio Içana durante a qual os poderosos pajés-onça esculpem serpentes em toras de madeira e em suas superfícies desenham pinturas que atribuem características distintivas a cada uma delas. Em seguida, conferem vida aos novos seres, por meio de cânticos e fumaça do tabaco, e depois encontram locais de moradia adequados a cada mãe de peixe criada. Para esse fim, os pajés entravam em transe e mergulhavam até o fundo de cada lago, buscando conhecer as características de cada um deles e avaliar compatibilidades entre o ente e sua habitação (GARNELO, 2007, p. 199). Transcrevo, abaixo, trechos dessa narrativa¹⁵²:

Quando os irmãos acabaram de fazer o rio, eles acenderam novamente um cigarro para fazer os peixes, as mães dos peixes e os lugares que seriam as casas dos peixes. Além das pessoas poderosas, que eram Ñapirikoli, Dzoli e Eeri, havia uma tribo de escravos deles, que andavam colocando nomes em cada lugar dos peixes. Esses se chamavam *Wakaweni*. Eles [é] que começaram a dar nomes aos lagos e às casas de peixes. Havia um dono de peixes chamado *Korowá*, que é uma ave, que morava num igarapé abaixo de Bacaba-Poço. Quando os *Wakaweni* estavam por ali, esta ave cantou: “*toko-toko, toko-toko*”, e eles disseram: esse igarapé se chamará *Tokoipali*. Subiram mais acima, até um lago chamado *Koetani*, que fica na margem esquerda do Içana. Lá, iam tirar o que tinha dentro da armadilha *Aana* e eles foram até a margem. Naquele momento, um tucano pousou bem em cima de uma árvore e cantou: *Koe, koe, koe*. Entre eles, um *Wakaweni* disse: esse lago se chamará *Koetani*. Vieram subindo mais, até chegarem ao igarapé chamado *Moikeni*. Eles colocaram esse nome no igarapé, porque haviam derrubado, no igarapé *Pamaáli*, uma árvore chamada *Moima*; eles trouxeram a tora até esse igarapé e o chamaram *Moikeni*, é por isso que esse igarapé simboliza o tronco da árvore *Moima*. Depois disso, foram até o lago de *Wekokalitani*, ou melhor, lago de correr. Esse nome foi colocado, porque, quando os *Wakaweni* chegaram lá, era tudo seco. Eles, então, falaram: agora vamos correr. Daí, surgiu esse nome. Passaram o lago de correr e chegaram ao lago de *Hiwaroana*. Esse lago tem dois nomes, mas vamos entender o nome fácil. Nesse lago, correram e tornaram a sair porque havia muitos lagos para eles irem. Correram para outro lago, onde um deles escorregou e caiu. O outro perguntou: por que você caiu? Não sei, de repente caí. Esse lago se chamará lago da queda, que chamamos de *Hiwaroana* em nossa língua. Daí, se apressaram em dar mais nomes; foram até o lago de urubu e

¹⁵¹ Em algumas versões, os encarregados dessa tarefa são denominados de *Wakaweni* e descritos pelos narradores como “escravos de Ñapirikoli” (Alberto Lourenço apud GARNELO et al., 2004/2005).

¹⁵² Narrada por Alberto Antônio Lourenço, e traduzida pelos alunos na EIBC Pamáali (GARNELO et al., 2004/2005).

disseram: esse lago será complicado para a nova geração, se comerem peixes daqui, ficarão carecas. Depois, vieram até o lago de *Makoona*, que quer dizer lago *Maku*. Entre eles havia um escravo *Maku* para o qual disseram: vais esperar nesse lago porque tu és *Maku*. Daí, surgiu esse nome. Passaram para Tucunaré lago, que ganhou esse nome porque, quando chegaram lá, viram um tucunaré. [...] Quando os *Wakaweni* chegaram nesse lago, viram, ali, um tucunaré deitado, o mais velho deles disse: esse lago se chamará Tucunaré lago. De lá, atravessaram para o outro lado do rio, num lago ainda sem nome. Ficaram observando e se perguntaram que nome dariam, e um respondeu: vejam só, o lago segue reto, faz uma curva e depois dá uma volta. Então, esse lago será chamado de *Lidiapami*, o lago que dá a volta. Passaram por esse lago e chegaram até o lago da coruja. A coruja estava voltando para casa cantando: - *Pó! Po! Pó!*. Chegaram e perguntaram: quem estava cantando? Era a coruja. Então, os *Wakaweni* falaram: é a coruja acancagatara, por isso, esse lago se chamará lago da coruja. Foram até o lago chamado *Kakaipiri*, que significa resinoso. Quando chegaram lá, observaram que uma sucuri cheia de espinhos e que tinha um tipo de resina em seu corpo morava lá, por isso [é] que, hoje em dia, o *Yóopinai* desse lago é perigoso; qualquer ferimento que a pessoa sofre ali logo fica inflamado; a pessoa sente uma dor profunda, que é da flechada do espinho da sucuriju que vive ali. Os *Wakaweni* viram aquilo e disseram: aqui é um pouco perigoso, vejam como é o corpo dessa sucuri, é muito perigoso. Mas se eles, a nova geração, que somos nós, souberem o benzimento, passarão bem. Dzoli viu aquilo e disse: esse lago se chamará *Kakaipiri*, que quer dizer resinoso. Dali, os *Wakaweni* foram até o igarapé Zarabatana. Quando chegaram, viram uma cobra deitada, tipo uma zarabatana; eles se perguntaram como iriam chamar o igarapé e falaram: ele parece com uma zarabatana, então, será chamado de igarapé Zarabatana. Os *Yóopinai* desse igarapé flecham com zarabatana, e o local flechado fica inchado (Alberto Antônio Lourenço apud GARNELO et al., 2004/2005).

Os lagos piscosos do Içana seriam, dessa forma, a morada dessas serpentes mãe de peixes, seres magnificados, ferozes, não visíveis aos humanos¹⁵³ e denominados *kophe koyaanale* (expressão traduzida como “casa”, “mãe” ou “fonte” de peixe). Segundo um dos narradores, a casa dos peixes é uma espécie de canoa onde os peixes brincam, servindo também para os peixes botarem ovos e fazerem sua reprodução. Nesse sentido, o lago chamado *Koetani*, também seria chamado de *Weetani* ou *Wetidzairé*, porque lá existem duas casas de peixes com esse nome. Outros *kooyanale* estariam na boca do lago chamado *Kakaipire*, no lago *Poperiana*, e em diversos outros lagos. Nos lagos em que existe *kooyanale*, portanto, há vários tipos de peixes e em grande quantidade¹⁵⁴ (Marcelino Cândido Lino apud GARNELO et al., 2004/2005).

¹⁵³ Sobre o caráter magnificado, feroz e sobrenatural das grandes serpentes, cf. nota 98.

¹⁵⁴ Wright (1999, p. 93-5) também apresenta uma narrativa sobre as casas de peixes em três lagos da região do Içana: o primeiro, lago *Koetani*, foi onde os *Wadzulinai*, povo baniwa do baixo Içana, encontrou um *matapi* de peixes no fundo da lagoa; no lago *Poperiana*, por sua vez, também no Içana, *Kueiaweno*, avô dos *Kadapolitana* (sib da fratria *dzawinai*) encontra outro *matapi* cheio de peixes; e finalmente, em *Heeri da wania*, a panela do

Uma narrativa¹⁵⁵ conta que todos os lagos e rios possuem dono, que também seria chamado de pai dos peixes. Ele receberia o nome de *Naalena*, que quer dizer casa/pai dos peixes e seria, ao mesmo tempo, um lugar e uma pessoa-sucuriju, que faz nascer os peixes. O narrador explica que, por isso, os antepassados, antes de realizarem *imakheti* (tinguijamento dos lagos com veneno), faziam uma reza a fim de suspender *Naalena* da água, por meio do pensamento, com o poder do conhecimento. Assim que eles terminavam de pescar, faziam outra reza para trazer o *Naalena* de volta ao seu lugar. “Dessa maneira, os velhos não prejudicavam e nem poluíam os lagos, por isso, naquela época, não havia escassez de peixes como acontece atualmente” (Fernando José apud GARNELO et al., 2004/2005).

Outra narrativa¹⁵⁶ explica que, devido à presença dessas cobras, mãe e pais de peixes, em alguns lagos e poços – o que os tornava muito perigosos – os antepassados evitavam atravessá-los em canoas e, por isso, utilizavam vários caminhos pelo mato que os circundavam. Um desses caminhos, por exemplo, passava por trás da comunidade de Pupunha, atravessava o lugar chamado *Kolitsiaphi* e *Orrokaiyeroikai*, até descer o rio Cuiari, chamado *Kóyaali* na língua baniwa. Dessa forma, os velhos andavam pela margem esquerda. Na margem direita, também havia um caminho que passava na comunidade de Juivitera até o rio Aiari, seguia até Uapui e chegava até a cabeceira do rio Aiari. Segundo o narrador, a partir desse caminho, eles podiam ir até o rio Uaupés sem ter que passar pelo trecho perigoso do rio (Mário Lopes José dos Santos apud GARNELO et al., 2004/2005).

Durante uma entrevista concedida a mim, Juvêncio Cardoso, coordenador técnico da estação de piscicultura da escola Pamáali, explica que os locais onde existem as *kophe koyanaale* são bem conhecidos pelos Baniwa – geralmente localizadas nos principais lagos – e são lugares que precisam ser respeitados. Segundo Juvêncio, por meio de benzimentos seria possível a comunicação dos humanos com essas mães de peixes, grandes sucurs que vomitariam os peixes a cada início do ano, mas que apareceriam como grandes troncos de árvore aos humanos. De acordo com Mário Farias, representante da OIBI – também em entrevista gravada por mim – essas mães de peixe aparecem às pessoas como troncos cheios de buraquinhos por onde saem os peixes, que boiam antes do inverno, os deixam para fazer piracema, e depois afundam de novo. Essas casas/mães de peixes não seriam somente de onde

sol, na serra de Tunuí, onde outro ancestral encontrou casa de peixe. Como fonte de peixe no Aiari, Wright (1999, p. 102-4) identifica um lago no alto Uaraná.

¹⁵⁵ Contada por Fernando José e traduzida por Guilherme Fernando (GARNELO et al., 2004/2005).

¹⁵⁶ Contada por Mário Lopes José dos Santos, e traduzida por Trinho Paiva (GARNELO et al., 2004/2005).

eles surgem, mas também onde eles moram. Segundo Mário, com os benzimentos dos velhos, eles negociavam com as mães dos peixes para que estas os soltassem quando os pescadores os desejavam. Ele diz que, quando as regras de utilização dos lagos são quebradas, as mães de peixes se vingam e não os liberam mais e, por isso, seria importante não quebrar as regras.

O benzedor e conhecedor Alberto Lourenço explicou, também durante uma entrevista concedida a mim, que a mãe dos peixes seria uma sucure, *Umáwali*, e contou uma história¹⁵⁷ em que ela foi levada por três pessoas, dois jovens e um velho, do igarapé *Pamáali* para o lago *Koetani*, onde a usaram como instrumento de captura de peixes. Segundo Alberto, no *Koetani* existiria um lugar aberto, bonito, cheio de capim. Uma pessoa vinha chegando por aquele local e avistou os três homens que estavam na beira do lago, decidindo se esconder em cima de uma árvore para observar o que eles estavam fazendo. Os três levavam consigo folhas de açaí e jogavam as folhas no rio para chamar a *koyanaale*. Quando perceberam que o procedimento não estava dando certo, imaginaram que tinha gente escondida no local. As pessoas que haviam levado a sucure até lá eram os *Wakaweni*, que seriam os donos da sucure, e quem estava em cima da árvore era *Dzaliwere*, que passou a dar nome aos pássaros que ficam espreitando as pessoas na beira do rio para pegar seus peixes.

Como já sabiam que alguém se aproximava, os homens o chamaram para descer da árvore e ficar ali com eles. O velho chefe disse: “vem aqui conosco pra gente chamar a armadilha e, quem sabe, você tira uns peixes pra você”. Como tinham duas folhas de atração [*monotsi*], era só chamar. No entanto, pediram para que *Dzaliwere* se virasse para o outro lado, para que não visse o que eles faziam, e só voltasse a olhar quando eles autorizassem. Começaram, então, a jogar as folhas e a sucure começou a aparecer, fazendo barulho, bem no meio do lago *Koetani*. Para as três pessoas, o que aparecia era uma armadilha, que era trazida para a beira do lago por arraias. O velho, então, pediu que o homem se virasse para olhar, e ele viu que a armadilha era uma sucure.

Os três homens perguntaram se ele tinha um cesto e ele disse que não, então emprestaram um para ele, e o encheram com muitos peixes que conseguiram pegar de dentro da sucure. O velho ainda perguntou para o homem “espiador”: “você quer remédio, *monotsi*, para peixe?” E ele respondeu: “sim, eu quero”; e pediu dois remédios de atração para colocar em armadilhas de pesca. Os homens pegaram os remédios de dentro da armadilha, que para

¹⁵⁷ Narrativa gravada durante entrevista em Jandu Cachoeira, realizada durante minha pesquisa de campo, em 19/05/2011. A entrevista, concedida em baniwa, contou com tradução simultânea de Abílio Júlio, *walipere-dakenai* da aldeia Tucumã Rupitá, na época secretário da EIBC Pamáali.

Dzaliwere aparecia como sucuri, e começaram a jogar novamente folhas de açaí na água, até que ela desapareceu, fazendo barulho, para o local de onde tinha vindo.

Depois disso, o homem “espiador” voltou para sua comunidade e, no meio do caminho, se perguntou o que teria dentro do cesto, porque ele estava muito pesado. Ele, então, abriu o cesto quando estava abaixo de Jerusalém, no alto Içana, desrespeitando a recomendação dos três homens de que deveria abri-lo somente quando chegasse até sua mãe. Quando abriu, os peixes bons, como pacu e aracu, saíram todos do cesto. Enquanto saíam, começou a chover, e logo os peixes voltaram para o rio. Ele tentou recuperá-los, mas só conseguiu pegar alguns. Quando finalmente chegou até sua mãe, com poucos peixes, entregou-os para ela preparar e, como o remédio da atração estava com ele, logo foi procurar paxiúba para preparar uma armadilha, colocar o remédio nela e pegar mais peixes.

Ele colocou a armadilha na cabeça do igarapé, assim como recomendado pelos três *Wakaweni*. No início, começou pegando poucos peixes comuns, como os sarapós¹⁵⁸ e, a cada dia, a paxiúba se transformava em sucuri. Com o passar dos dias, a sucuri vinha descendo e pegando peixes bons e maiores, começando a pegar muitos peixes, mas aparecendo como sucuri, não mais como armadilha. Como a sucuri estava crescendo, o homem ia ver a armadilha de três em três dias, trocando-a de lugar, cada vez para um ponto mais fundo. Porque ela já estava no fundo, o homem começou a usar as folhas de açaí para atraí-la e, assim, pegava os peixes. No entanto, ela ficou grande demais e, por isso, o homem ficou com medo e não quis mais chamá-la, temendo o que poderia acontecer.

Como aquela armadilha não tinha funcionado como ele esperava, decidiu construir outra, desta vez um *cacuri*, e se lembrou das instruções do velho para que o *cacuri* não ficasse muito no fundo. De três em três dias, ele ia ver a armadilha e sempre tinha muito peixe, mas o rio subia cada vez mais e, por isso, ele tinha que mudar a armadilha para outro lugar. Segundo o conselho do velho, a água não poderia passar de determinado nível, porque isso permitiria que os peixes saíssem de lá. No entanto, um dia, ele deixou o nível da água passar, e, quando chegou ao local onde havia deixado o *cacuri*, percebeu que havia sucturis enormes ali. Como ele não podia mais fazer nada, a sucuri grande, que era a mãe dos peixes, afundou e foi embora.

Nos mitos, depois de lutarem contra as grandes serpentes, Ñapirikoli e seus aliados *Wakaweni*, promoveram um repovoamento dos lagos com serpentes criadas pelo poder da família ancestral, através do canto, da dança e da fumaça do tabaco. No entanto, ainda que as

¹⁵⁸ *Sternopygus macrurus*, em nomenclatura científica.

serpentes permaneçam essencialmente como predadores perigosos, sua recriação xamânica, de acordo com Garnelo (2007, p. 199), teria promovido certo grau de “familiarização”, no sentido utilizado por Fausto (2002), possibilitando uma relativa convivência com os humanos. A nomeação e o repovoamento dos lagos também teriam cumprido um papel de influência na delimitação dos territórios fráticos – nos quais os membros da fratria *Dzawinai* teriam ficado como os donos dos lagos piscosos da região do médio Içana – traçando fronteiras internas nos agrupamentos humanos, que se superpõem aos territórios ocupados pelas sociedades de peixes-serpente e outros animais-espírito, em uma convivência que permaneceria conflituosa.

Segundo a interpretação de Garnelo (2007, p. 201-2) a respeito das relações entre homens e serpentes nas diversas narrativas, as mortes de sucunijus, tratadas nos mitos, seriam eventos marcados pela ambiguidade, pois, se por um lado elas viabilizam o acesso dos pescadores aos peixes, por serem seus “pais” e “mães”, por outro representam a perda da potencialidade reprodutiva desses animais, já que, ao matá-las para anular seu perigo, os homens destroem as fontes de produção de peixes. Nesse sentido, os homens seriam destituídos da capacidade de reposição dos peixes monopolizada pelas serpentes.

É possível sugerir, portanto, que esses poderiam ser os fundamentos para uma teoria indígena sobre a “escassez” de peixes e que pode ter encontrado ressonância com os discursos ambientalista e científico que insistem no problema da escassez de peixes na região. No entanto, os Baniwa atribuiriam a percepção atual de uma maior dificuldade de obter peixes “à morte ou a outras formas de distanciamento das fontes de poder que garantiam a reposição do pescado: as grandes sucunis” (Garnelo, 2007, p. 202) e não a problemas ambientais, como supõem os técnicos não indígenas.

Além da pouca quantidade de peixes própria do rio Içana, que teria demorado a atender ao chamado de Ñapirikoli, outras explicações da teoria baniwa da “escassez” de peixes se relacionariam à destruição das mães dos peixes ou à sua vingança em relação aos pescadores que não respeitam as formas e os locais de pesca, somadas às novas ideias dos baniwa cristãos de que a falta de peixes seria um castigo de Deus, não um sinal de seu desaparecimento dos rios – em uma lógica na qual Deus apareceria como os donos dos peixes, cujas regras devem ser respeitadas e com quem se deve negociar para a obtenção de peixes. Como explica André Fernando, liderança baniwa, as ideias de algumas pessoas em relação à falta de peixes também estariam relacionadas às “orações” para acabar com as doenças de *yóopinai*, que também acabariam com as populações de peixes:

Porque tudo é criado por Deus, portanto, Deus deixou pra nós; se Deus deixou pra nós, então a gente pode usar como quiser e nunca vai acabar.

Mais ou menos traduzindo o que seria a resposta, a fala das pessoas. Às vezes você escuta isso. [...] E existe uma coisa dos evangélicos, que nós temos hoje. [Eles dizem:] “Não tá acabando peixe, não, isso é castigo de Deus, vai embora”. Nesse sentido, vai só justificando. [...] Os peixes são *yóopinai*. Então, quando alguém reza pra acabar [com os *yóopinai*], está acabando com os peixes, com os animais. E como é que os velhos faziam em relação a isso? Eles não acabavam com eles [os *yóopinai*], eles só se protegiam contra eles, o que é diferente. O meu pai mostra e demonstra que é assim que tem que ser. Não é você acabar com aquilo, é você se proteger contra eles, pra [eles] não te verem, pra [eles] não te atingirem. Se você, pela reza [benzimentos], mesmo pela reza atual [a oração dos evangélicos], quer acabar com eles, tem reza que diz assim: “Destrói! Acaba!”, você está atingindo a alma dos peixes. [...] Quando você tenta resolver o problema da doença que é atacada por *yóopinai*, por exemplo. Eu sou atacado aqui, é *yóopinai*, eu chamo alguém: “Olha, reza por mim aí”. Ele vai, na fala dele, vai dizer pra tirar aquilo [os *yóopinai*] pra acabar com ela [a doença]. E daí acaba afetando os peixes também. É, tem uma sofisticação de cuidado nesse sentido, no povo baniwa, a que os jovens não atentam mais. [Além disso] Os mais antigos também têm um pouco essa ideia de [os benzimentos] não serem de Deus (André Fernando, entrevista realizada em 25/05/2011).

Além disso, a destruição das casas dos peixes pelas pessoas faria com que eles se mudassem para outros locais e não voltassem mais, como fica claro no trecho¹⁵⁹ transcrito seguir:

Assim como outras espécies, os peixes-traíra também têm lugar para viver, a casa delas é o lago. Elas têm suas casas no molongozal, o *kadzalida*, uma planta que, hoje em dia, as pessoas destroem à toa mesmo. Antigamente, os nossos antepassados não cortavam os molongós que existiam nos lagos, pois eles sabiam que aquilo era casa de peixes. O que nós chamamos de *oodawi*, a samambaia, é outro tipo de casa para descanso deles, é onde eles dormem, assim como fazem os humanos. Quando as casas deles são destruídas, eles mudam de lugar e não voltam nunca mais, é por isso que estão desaparecendo dos lugares onde antigamente era fácil capturá-los. Os peixes são iguais a nós, eles sabem ver as coisas más. Antigamente, os velhos pescavam com todo cuidado, sem destruir as casas dos peixes. Assim era antigamente, hoje não está acontecendo isso; ao contrário, eles só conseguem pegar peixe se destruírem as casas deles (Alberto Antônio Lourenço apud GARNELO et al., 2004/2005).

É possível dizer, dessa forma, que existe uma teoria indígena de que os peixes não poderiam acabar simplesmente por meio de sua pesca pelos humanos, mas somente se as mães de peixes deixarem de existir ou de liberá-los para os rios. Outras explicações para a escassez corroboram com essa ideia de que a pesca não levaria à extinção dos peixes, já que estariam relacionadas não ao fim dos peixes nos rios, mas à sua recusa de aparecerem para os pescadores, que desrespeitam os rituais e os procedimentos corretos para a pesca, além de

¹⁵⁹ Retirado da narrativa de Alberto Antônio Lourenço, *awadzoro* da aldeia de Jandú Cachoeira, e traduzida por Guilherme Fernando, *walipere-dakeinai* de Tucumã Rupitá (GARNELO et al., 2004/2005).

pescarem demais. Alberto Lourenço, por exemplo, benzedor da comunidade de Jandú Cachoeira, em entrevista concedida a mim, explica que os peixes estão no rio, mas não querem mais aparecer, nem “comer” o anzol dos pescadores. Portanto, tanto a morte das sucurijus, mães dos peixes, quanto a recusa dos peixes em aparecerem para os pescadores, que não obedecem mais a procedimentos e regras de pesca tradicionais, seriam as bases para uma teoria baniwa da escassez de peixes na região, sustentada ainda por explicações mitológicas para a pouca quantidade de peixes própria do rio Içana, que demorou a responder ao chamado de Ñapirikoli e foi o último rio a receber os poucos peixes que restaram.

A piracema como o pudali dos peixes

Os hábitos dos peixes também seriam objeto de elaboração nos mitos e ritos que falam de sua vida em sociedade, regida por obrigações matrimoniais e de consanguinidade, semelhantes às dos próprios Baniwa. A piracema, nesse sentido, é equiparada à festa humana *pudali*, na qual os peixes sobem os cursos d’água em busca das casas das serpentes ancestrais. Chegando lá, cantam, dançam, realizam festivais de troca de alimentos, bebem caxiri e, em seguida, procriam – algo semelhante ao que foi descrito para os povos tukano no capítulo anterior. Segundo Garneiro (2007, p. 202), a vida dos peixes também comportaria rapto de mulheres, adultério, inveja, avareza e até mesmo sexo forçado ou consensual com mulheres humanas.

Em uma narrativa¹⁶⁰, o narrador e benzedor indígena conta que “os peixes são iguais a nós, têm épocas de suas festas, que os brancos chamam de piracema” (Alberto Antônio Lourenço apud GARNEIRO et al., 2004/2005). Para essas festas, os peixes se organizam e marcam o dia para viajarem desde a foz dos rios até o local da festa, que é o local da piracema. Na subida, levam consigo instrumentos como *japurutu* e *kolirina* para depois se organizarem em filas e dançarem. De acordo com o narrador, “para nós, eles aparecem como peixes, mas são pessoas como a gente” (Alberto Antônio Lourenço apud GARNEIRO et al., 2004/2005). Depois, começam a dançar, fazendo roda ao redor da maloca subaquática. Ao longo da dança, levantam seus instrumentos musicais, nos quais existe uma espécie de enfeite chamado *maliphe* que, quando levantado, fica balançando, o que facilita que os peixes sejam vistos da superfície da água e flechados pelos pescadores humanos. Quando os pescadores

¹⁶⁰ Contada por Alberto Antônio Lourenço, e traduzida por Guilherme Fernando (GARNEIRO et al., 2004/2005).

saem para pescar e não veem os peixes, diz-se que o *maliphe* não está saindo, o que indica que os dançarinos foram avisados para terem cuidado.

Algumas horas depois do início da festa, eles fazem um intervalo, voltam para suas casas e cuidam dos instrumentos da festa, deixando tudo no devido lugar. Depois de alguns minutos, eles voltam a dançar, passando de casa em casa. Segundo o narrador, é por isso que os peixes não ficam em um só lugar, mas fazem um rodízio, como os humanos, passando de casa em casa na comunidade. Da festa dos aracus (*táli* e *doomé*, em Baniwa) – peixes muito apreciados pelos Baniwa e criados na estação de piscicultura da EIBC Pamáali – também participariam outras espécies chamadas *dalitsiro* (espécie de anujá) e *matsaapi* (mandi), que criariam e cuidariam das ovas e da prole dos aracus. O narrador explica que, “para nós, eles estão comendo as ovas, mas, na realidade, estão cuidando delas e guardando-as¹⁶¹” (Alberto Antônio Lourenço apud GARNELO et al., 2004/2005). No final, eles se despedem e guardam seus instrumentos. Por sua vez, o sêmen dos peixes seria caxiri, a bebida que eles tomam durante as festas.

No fim da festa, os peixes se perguntam como voltarão para casa e como irão enfrentar os perigos da volta. Alguns deles, então, escolhem voltar por terra, pela floresta, transformando-se em animais como paca, mutum, inambu ou jacaré, enquanto outros voltariam pelo rio, permanecendo no formato de peixe. Uma das narrativas explica que esses últimos são mais fáceis de serem mortos pelas pessoas que esperam por eles colocando armadilhas no rio. Eles seriam mortos, mas o narrador explica que “quando a gente mata peixe, está matando só o corpo dele, a alma permanece e vai viver noutro corpo de animal¹⁶²” (Alberto Antônio Lourenço apud GARNELO et al., 2004/2005).

As metamorfoses de peixes e de outros animais e plantas são percebidas pelos Baniwa desde tempos imemoriais. Alguns exemplos de metamorfoses são as das andorinhas *olioda* que aparecem no inverno, na época da enchente do rio. Durante as pesadas chuvas de piracema, elas sobrevoam o rio e, quando estão bem próximas da superfície, caem nas águas do Içana para se transformar nos peixes *toloya*. Outros exemplos ocorrem quando as larvas das palmeiras Jauari, extensamente distribuídas nas margens alagadas do rio, se transformam nos peixes *kawiri*. Existiriam ainda tantas outras dessas metamorfoses, proporcionais mesmo à diversidade da vegetação que acompanha os cursos dos rios, lagos e igarapés. Assim,

¹⁶¹ Segundo alguns baniwa entrevistados durante minha pesquisa de campo, o que de nosso ponto de vista são os ovos dos peixes seriam os produtos oferecidos durante a festa, na perspectiva dos peixes; da mesma forma, o sêmen dos peixes seria caxiri em sua própria perspectiva.

¹⁶² Em um tipo de metempsicose, ou transmigração de almas, semelhante ao descrito por Descola (1998, p. 38) para alguns povos arawak que habitam o piemonte dos Andes centrais do Peru.

ponamanawi, bicho de Patauá, se transforma em *ooro*. *Kadaapali*, bicho de *koodama*, se transforma em *maanapi*. Os Baniwa também se referem a açazais e jauarizais inteiros que transformam seus coquinhos em peixes (SILVA, 2008).

Os peixes-traíra (*iiniri*) são considerados peixes ferozes. Eles também sobem o rio ou o igarapé até a nascente, onde vão depositar suas ovas e permanecem para fazer suas festas, que duram três dias. O instrumento musical deles é o *wáamo*, que é um tipo de flauta *japurutu*. Segundo o benzedor Alberto Lourenço, eles dormem durante o dia e, à noite, bebem e dançam até o amanhecer, porque são espécies que andam à noite. No caso dos peixes-traíra, diferente do ocorre com os aracus, durante a festa não existem outras espécies para cuidar de suas ovas, porque eles são ferozes e cuidam, eles mesmos, de sua prole. No final da festa, quando voltam do local da piracema, eles passam a responsabilidade de cuidar da ova para um quelônio pequeno que vive em lagos, chamado *aara*, enquanto o camarão procura alimento para eles (Alberto Antônio Lourenço apud GARNELO et al., 2004/2005).

Outra narrativa¹⁶³ trata dos pacus (*tsiipanai*), que são de três tipos: o *kaattama*, o *kerapocoli* e o *tsipa kantsa* e todos fazem festas na época da piracema. O corpo do *kaattama* macho é bem mais escuro que o dos outros, porque ele se pinta com a fruta *daana* (jenipapo) antes da festa; o corpo do *kerapocoli* macho é escuro e vermelho, porque ele se pinta com a fruta *daana* misturada com *kerawidzo*, o *crajiru*; a fêmea dele, por sua vez, se pinta de barro branco para dançar com seu marido e, por isso, o corpo dela é branco. Alberto Lourenço conta que, quando eles chegam ao local da dança na época da safra da seringueira, juntam-se ao redor da árvore esperando as frutas caírem na água para depois comê-las. Ele explica que “para nós, eles estão dentro da água, mas, no saber deles, estão comendo dentro de uma casa de festa. É como se a gente estivesse reunido, comendo dentro de uma casa comunitária; para eles, é a mesma coisa” (Alberto Antônio Lourenço apud GARNELO et al., 2004/2005).

Quando percebem a presença dos pescadores, os pacus logo vão embora e se mudam para outro lugar que também tenha seringueiras, porque veem as pessoas e sabem o que elas vão fazer. Quando voltam a procurar alimento novamente, eles não retornam para o local onde detectaram a aproximação dos pescadores, que eles consideram como inimigos. Isso porque

eles são como nós; é como se a gente falasse que em tal lugar existe uma cobra; se a gente disser isso, depois ninguém mais vai se aproximar daquele lugar, porque todos sabem que as cobras são muito perigosas. Para os peixes, a flecha [do pescador] é uma espécie de cobra. [...] Então, eles decidem ir a outro lugar, ou seja, eles procuram outro pé de seringueira. Assim, eles

¹⁶³ Contada por Alberto Antônio Lourenço e traduzida por Guilherme Fernando (GARNELO et al., 2004/2005).

permanecem até acabar a época de frutas de seringueira. Quando termina a seringa, eles retornam para suas casas. A fruta torrada da seringueira é caça moqueada para eles (Alberto Antônio Lourenço apud GARNELO et al., 2004/2005).

Os pacus, de acordo com o narrador, moram em quase todas as “esquinas” do rio (*likodzopinako*) e, todos os dias, tomam banho, o que, para os humanos, aparece como se eles estivessem saindo para a superfície da água, já que o rio, para eles, seria como um terreiro para os humanos. A piracema dos pacus ocorre na época de cheia no igapó, *limalenapinaco*, e é nessa época que os pescadores colocam *cacuri* em pontos estratégicos, antes de o rio encher totalmente, para capturarem os pacus. Quem cuida das ovas do pacu são o *mháitaro* e o *eerító*, dois tipos de acará muito pequenos e, quando os filhotes alcançam idade suficiente para andarem sozinhos, os acarás os devolvem a seus verdadeiros pais (Alberto Antônio Lourenço apud GARNELO et al., 2004/2005).

Uma narrativa¹⁶⁴ sobre os tucunarés (*dzáapanai*), explica que eles não fazem piracema e, por isso, realizam as festas nas suas próprias casas, que ficam no lago. Nela, os machos e as fêmeas ficam dançando sozinhos e cuidam, eles mesmos, da sua ova até a eclosão dos filhotes. Após a eclosão, eles mesmos levam os filhotes para procurar alimentação, o que as pessoas percebem quando veem um tucunaré-açu no meio do lago com um monte de filhotes. Segundo o narrador, à medida que os filhos crescem e se afastam, o pai profere o destino de cada um, dizendo como cada um vai morrer (Alberto Antônio Lourenço apud GARNELO et al., 2004/2005).

O acará (*dzawíra*) também seria uma espécie que não faz piracema, desovando quase todo tempo, tanto na época de cheia como na de seca¹⁶⁵, fazendo festas todo tempo no lugar onde mora. Um acará muito pequeno, chamado de *maarahwito* é considerado o pajé dos acarás e, quando uma pessoa da família dos peixes fica doente, chamam o *maarahwito* e é ele quem cuida dela. Segundo o narrador,

eles se consideram totalmente iguais a nós; quando esse pajé (*maaharwito*) diagnostica a doença da criança, ele diz para o pai que a criança está doente de veneno, mas, na verdade, o doente foi tinguizado (com timbó) por humanos (Alberto Antônio Lourenço apud GARNELO et al., 2004/2005).

¹⁶⁴ Narrada por Alberto Antônio Lourenço e traduzida por Trinho Paiva (GARNELO et al., 2004/2005).

¹⁶⁵ Como dito no capítulo 2, o acará foi a primeira espécie que os Tukano do alto Tiquié tentaram criar em viveiros construídos por eles mesmos, sem auxílio técnico. Como vimos, esses peixes se reproduziam espontaneamente nos viveiros, mesmo sem que as pessoas alimentassem os peixes.

Ñapirikoli, de acordo com outra narrativa¹⁶⁶, teria distribuído os vários tipos de instrumentos musicais para os peixes e os ensinado a tocar e dançar. Quando terminou de ensinar, ele mandou todos tocarem suas respectivas flautas e fez uma festa. Depois de aprenderem, os peixes perguntaram a ele o que deveriam levar para oferecer na hora da festa. Para os peixes gordurosos, como aracu, pacu e araripirá, Ñapirikoli respondeu que eles deveriam levar frutas das árvores para oferecer aos parentes, e é por isso que eles comeriam as frutas de algumas árvores. A época da festa desses peixes são os meses de março, abril e maio, quando aparecem as constelações do tempo da piracema. Essas constelações marcam o tempo de verão, que é o tempo da piracema e de queimar a roça (Alberto Antônio Lourenço apud GARNELO et al., 2004/2005).

Sempre que uma constelação se põe no céu, ou seja, “cai do céu”, começam as chuvas, seguidas por um período de verão (sem chuvas) que acompanha a subida da constelação seguinte. Quando, por fim, a constelação *Walipere* cai do céu, tempo em que as saúvas voam, isso sinaliza o começo da época de chuvas e o encerramento das piracemas. Segundo o narrador, no tempo dos antepassados, quando os peixes iam para a festa, encontravam seres humanos e os levavam consigo. Na festa, explicavam-lhes como era a vida dos peixes e os humanos aproveitavam para conseguir remédios de pegar peixe (*monotsi*), obtendo-os nas festas e levando-os para serem colocados em seus *cacuris*, flechas e anzóis. Isso explicaria por que os antepassados eram bons em conseguirem esses remédios (Alberto Antônio Lourenço apud GARNELO et al., 2004/2005).

Outra história¹⁶⁷, que trata da inversão momentânea de perspectiva entre humanos e peixes, conta que, na cabeceira do rio Aiari, havia um lugar onde os aracus faziam piracema e onde também vivia um velho chamado *Kolipia*, do sib *liedawieni*. Quando o rio encheu, seus parentes foram colocar o *matapi* antes que a piracema chegasse. Os peixes já estavam se juntando no local e o velho, que era um pajé, caiu no sono e, em seu sonho, participava da festa dos peixes, tomando caxiri e dançando junto com eles. Na dança, ele era o cabeça da fila e puxava os dançarinos do mesmo jeito como o *matapi* puxa os peixes para dentro da armadilha. No mundo dos humanos, os homens puxaram os *matapis*, que estavam todos cheios, e mataram muitos aracus. O pajé acordou e desceu para a beira do rio perguntando aos parentes se eles haviam matado muitos peixes. Em seguida, o velho vomitou, e seu vômito era

¹⁶⁶ Contada por Alberto Antônio Lourenço e traduzida por Trinho Paiva (GARNELO et al., 2004/2005).

¹⁶⁷ Contada por Valentim Paiva e traduzida por Trinho Paiva (GARNELO et al., 2004/2005).

puxo caxiri, então os homens sentiram o cheiro e souberam que o velho estava na festa dos peixes (Valentim Paiva apud GARNELO et al., 2004/2005).

Kophe Iwawarona

Nas entrevistas realizadas durante minha permanência em campo, alguns Baniwa mencionaram a existência de pedras, chamadas *iwawarona*, relacionadas à ocorrência das piracemas de diversas espécies de peixes na região do Içana. Não encontrei referências na literatura sobre elas e não tive tempo de me aprofundar sobre o tema, mas os entrevistados explicaram, de maneira geral, que as *iwawarona* seriam pedras localizadas no fundo dos rios e dos lagos e indicariam o local da piracema para cada espécie de peixe. Juvêncio Cardoso, coordenador técnico indígena de piscicultura, por exemplo, disse que, no igarapé que passa ao lado da escola, existe *dópali iwawarona*, uma pedra que tem o formato do peixe araripirá (*dópali*, em baniwa). Ele explica como atua a *iwawarona*, fazendo um contraponto com a ciência:

Porque, assim, essa espécie aqui, araripirá, poderia andar pra aqui, para o baixo Içana, desceria até a foz do Aiari, poderia subir até Mauá Cachoeira, comunidade acima lá, mas quando se aproxima do período de reprodução deles, eles descem ou se juntam nesse lugar aqui [que] tem *iwawarona*, que indica o lugar, mais ou menos de onde que é pra eles se reproduzirem. Pra ciência é outra coisa. Assim, por exemplo, [para] a ecologia de peixes, eles migram até certo lugar, onde é encontro de rio, [devido a] mistura química, fator físico e químico, ali se concentram, só que, no nosso ponto de vista é outra coisa, porque tem alguma coisa ali que atrai eles (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 14/05/2011).

Ele explica que, além dessas pedras, a piracema também ocorreria por influência das constelações e da mudança de ciclo indicada por elas, que envolve a ocorrência de chuvas fortes e a elevação do nível do rio, acontecimentos previstos pelas posições das estrelas no céu, que são alvo de um aprofundado conhecimento astronômico. Essas chuvas fortes que antecedem a piracema e, segundo o relato, fazem com que os peixes se reúnam, são chamadas de *oniya*. Segundo as explicações de Juvêncio, cada lugar vai ter uma *kophe iwawarona* (*kophe* é peixe, em baniwa), de acordo com a espécie que faz piracema no local. Assim, “se é da espécie de aracu, [tem] *táli iwawarona* [*táli* é o nome em baniwa para aracu]. Lá em Mauá Cachoeira, por exemplo, dizem que tem *táli iwawarona*, por isso é que os peixes aracu fazem piracema lá” (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 14/05/2011).

Os entrevistados explicam que essas pedras já existiriam nesses locais desde os tempos de Ñapirikoli e só poderiam ser retiradas depois de benzidas. Quando questionado se elas

seriam o que dá vida aos peixes, o coordenador da piscicultura pareceu concordar, já que, “a partir do momento que essa pedra some daqui, aqui não vai acontecer mais piracema”. Segundo ele, é a pedra que “chama ou que atrai os peixes para fazer piracema naquele lugar. Porque a pedra tem mais ou menos o formato de um peixe. Mas é pedra” (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 14/05/2011).

Outro entrevistado, Mário Farias, representante da OIBI, explica que *iwawaronaa* seria um tipo de “espírito de peixe”, difícil de traduzir para o português, mas que seria “uma coisa que funciona, mas a gente não percebe, acho que espírito é isso, é uma coisa que você não percebe, mas funciona, ele tá vivo” (Mário Farias, entrevista realizada em 30/05/2011) e compara essas pedras aos remédios para atração de peixes (*monotsi*) utilizados pelos pescadores e obtidos em locais específicos conhecidos por poucos, geralmente em serras, posto que ambos – tanto os remédios quanto as pedras *iwawaronaa* – teriam a função de atrair os peixes.

Segundo Alberto Lourenço, benzedor baniwa entrevistado, *kophe iwawaronaa* seriam pedras no formato de peixes, geralmente encontradas nos igarapés e concentradas na descida do rio, na correnteza, na direção da foz. De acordo com ele, essas pedras atraem os peixes para fazer piracema no igarapé, sendo uma espécie de “atração de mãe”, porque “quando a mãe te chama, você vai lá de qualquer jeito” (Alberto Lourenço, entrevista realizada em 19/05/2011). Ele também diz que a maioria dessas pedras foi levada embora pelos missionários que estiveram na região do Içana e dá o exemplo de uma cachoeira localizada perto de sua comunidade (Jandú Cachoeira), onde não ocorreu piracema durante quatro anos depois que os missionários tiraram as pedras de lá. Outro exemplo é o de um igarapé que passava por sua comunidade:

Lá, antigamente, entrava muito peixe para fazer piracema. Principalmente araripirá, então lá era o local onde faziam piracema, quase todo o período na época de reprodução, mas, a partir de quando chegaram aquelas pessoas aí e construíram a pista [pista de pouso construída em Jandú Cachoeira na época do projeto Calha Norte] e tudo mais, e começou a descer areia, tipo erosão. Veio descendo e foi fechando o igarapé. E ele foi ficando mais raso e os peixes acabaram não entrando mais lá. Com certeza naquele igarapé tem *kophe iwawaronaa*. Só que como está fechado de areia, não tem como os peixes entrarem mais. Era o ponto onde os antepassados pescavam muito, pegavam muito peixe, mas hoje em dia não tem mais (Alberto Lourenço, entrevista realizada em 19/05/2011).

Por fim, Alberto dá outro exemplo, o de uma cachoeira onde havia *iwawaronaa* de piaba grande:

[Piaba grande] subia muito. Nessa época, as pessoas aqui estariam cheias de moqueados de piabas aí. Mas, a partir do momento em que as pessoas levaram aquela pedra, [as piabas] não voltaram mais a subir. Não passaram mais as piabas como passavam antigamente. Porque se encontrava lá no buraco onde dava pra meter a mão e pegar, dava pra sentir, mas como levaram a pedra, não passa mais (Alberto Lourenço, entrevista realizada em 19/05/2011).

Monotsi e as plantas para sedução de peixes (e mulheres)

Sobre os remédios para pegar peixes, muito citados ao longo das narrativas, uma história¹⁶⁸ conta que, no alto Aiari, moravam pessoas da tribo dos Cubeo, que tinham dificuldades para conseguir alimentos. Elas souberam, então, que havia uma montanha chamada *Kodamana* onde encontrariam remédio *monotsi* para pegar peixes, e levaram consigo um pajé para irem até lá. Chegando ao local, conseguiram abrir a porta da montanha e, dentro dela, existia uma maloca onde encontraram um pote de cerâmica cheio de *monotsi*. Os homens fizeram fila e foram retirando o remédio do pote, enquanto o pajé dava nome a cada tipo de remédio e dizia para o quê cada um deles servia – se para flecha, zarabatana, espingarda, *cacuri*, *matapi*, para conseguir mulher, etc.

Um dos homens, no entanto, ficou esperando do lado de fora da montanha, mas os outros não trouxeram remédio para ele. Por isso, ele decidiu entrar sozinho, mesmo depois do alerta dos companheiros de que ele não conseguiria sair quando a porta fosse fechada. Desobedecendo ao aviso, ele entrou e a porta se fechou com um grande barulho. No susto, ele viu que estava bem no meio de um grupo de pessoas desconhecidas, entre as quais estava sua finada mãe. Ela pegou uma cuia cheia de *uapixuna* e ofereceu a ele, que comeu em seguida. O homem ficou por lá. Quando chegou o inverno, as pessoas preparavam caxiri e confeccionavam instrumentos e enfeites para uma festa. A festa deles era a piracema neste mundo e o homem, quando caiu na água para participar da festa, viu o *matapi* de seu irmão. O irmão, quando viu uma sombra de pessoa em cima da armadilha, desceu para ver o que era, e encontrou seu irmão, com vários peixes jandiá que faziam piracema (Valentim Paiva apud GARNELO, et al., 2004/2005).

Um dos narradores faz uma comparação entre as armadilhas para capturar peixes e animais e os sopros sofridos pelos humanos, dizendo que elas seriam invisíveis para os peixes, assim como o sopro seria invisível para as pessoas. Esse tipo de comparação se assemelha ao que foi dito anteriormente, quando o mesmo narrador compara o timbó ao

¹⁶⁸ Narrada por Valentim Paiva, e traduzida por Trinho Paiva (GARNELO et al., 2004/2005).

veneno, dizendo que, para os pajés acarás, o timbó que os pescadores humanos colocam no rio é diagnosticado como veneno (*manhéne*), o que demonstra que, na perspectiva dos peixes, os atos de predação por parte dos humanos aparecem como agressões invisíveis como sopro e envenenamento, tais como ocorrem aos próprios humanos. Assim,

para eles [os animais] acontecem as coisas do jeito que acontece para nós, mas ao contrário. Para nós, as armadilhas são visíveis, mas, para as aves e animais, a armadilha é invisível, eles não a veem. Assim é para os animais. Para nós, o que é invisível é a doença chamada sopro, que acontece com a gente. Para nós, ela é que é armadilha; acontece, e ninguém vê, nós só sentimos quando ela ataca, e a pessoa fica doente (Alberto Antônio Lourenço apud GARNELO et al., 2004/2005).

Os remédios para pesca, em outra narrativa¹⁶⁹, teriam tido origem a partir do corpo de Kowai, filho de Ñapirikoli. Após matar o filho, atirando-o ao fogo, Ñapirikoli sonhava com ele todas as noites e, no sonho, pedia para ele deixar os remédios para zarabatana, anzol, flecha e arco. Assim, Kowai foi dando o nome dos remédios e ensinando para que servia cada um deles. Cada remédio provinha de uma parte do corpo de Kowai – o de anzol veio do cabelo; o remédio pra pegar inambu, de seus testículos; o remédio de zagaia, dos seus dedos; o remédio da planta *japana*, que serve para iluminar peixe na pescaria noturna, de seu bigode, e assim por diante. O narrador explica que, por terem vindo de Kowai, a preparação dos remédios exigiria dieta e abstinência sexual, já que foi ele quem teria instituído o jejum entre as pessoas (Alberto Antônio Lourenço apud GARNELO et al., 2004/2005).

Outra narrativa¹⁷⁰ conta que a linha de pesca dos antepassados era feita de curauá e passada no breu, mas eles só passavam com remédios, como o *kapoliro*, que tem vários nomes como osso de aracu, osso de *doomé*, cabeça de *doomé*, entre outros. O narrador explica que esses remédios são usados até hoje, depois de um procedimento no qual são ralados, deixados para secar, misturados com breu e passados na linha e no caniço utilizados na pesca. Para as armadilhas de pesca funcionarem bem, seria preciso colocar nelas o remédio *kapoliro* e, além disso, o pescador teria que fazer dietas, evitando comer cabeça, olho, ventre, cauda e ânus do peixe (Mário Lopes José dos Santos apud GARNELO et al., 2004/2005).

As plantas utilizadas como remédio para atrair peixes também seriam úteis no tratamento de feridas que incham e formam pus, e, finalmente, usados para envenenar ou “pegar mulher”. Segundo o narrador, esses remédios se originaram em uma serra localizada em um lugar chamado *Maimatsi*, na Colômbia. Neste local ficaria a casa da filha do *Monotsi*,

¹⁶⁹ Contada por Alberto Antônio Lourenço e traduzida por Trinho Paiva (GARNELO et al., 2004/2005).

¹⁷⁰ Contada por Mário Lopes José dos Santos, e traduzida por Trinho Paiva (GARNELO et al., 2004/2005).

que recebeu do pai todos os remédios que ficaram para as pessoas. Mário Lopes conta, ainda, que, no rio Cuiari, também haveria uma serra, chamada Gavião, onde existiriam vários tipos de veneno, como *kapoliro* e *japana* para atrair vários tipos de peixes (Mário Lopes José dos Santos apud GARNELO et al., 2004/2005).

O coordenador da piscicultura na Pamáali, entrevistado por mim, também explica que o pescador que utiliza remédio para pegar peixes deve seguir uma série de orientações que envolvem o controle da alimentação, abstinência sexual, além de evitar contato com as pessoas antes e depois da pesca. Segundo ele, caso descumpra essas regras, a planta utilizada como remédio se “estraga” e tem o efeito oposto do desejado, espantando os peixes ao invés de atraí-los. Na confecção dos instrumentos de pesca como o *matapi*, utilizado para a captura de peixes nas épocas de piracema, também seria necessário observar certas restrições:

Durante todo o processo de preparo, de confecção, geralmente eles [os pescadores] saem de manhãzinha e chegam à tarde. Eles não comem frutas, certas frutas, porque, se ele comesse aquela fruta, o peixe não ia entrar naquele instrumento que ele vai colocar. Ou, se ele fizer fogo ali no momento de confecção, também o peixe não vai entrar, então eles têm certos cuidados. Só ele compreende, e também não pode fazer relação sexual, por exemplo. Espanta o peixe. Não pode ouvir tanto barulho que, senão, quando o peixe tenta [se] aproximar daquele instrumento dele, vai ouvir tanto barulho que ele vai também sair daquele instrumento, então têm certos cuidados. É muita coisa, assim, que tem que ser seguida. Já para a pesca normal, sem ser a da piracema, já não tanto, já não tanto assim (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 18/05/2011).

Mário Farias, representante da OIBI, diz, em uma entrevista concedida a mim, que existem muitos locais onde essas plantas para fazer remédio de pesca podem ser encontradas, mas poucas pessoas os conhecem. Ele cita o exemplo da serra conhecida em São Gabriel da Cachoeira como “Bela Adormecida” [por apresentar o formato de uma mulher deitada] como um local onde existem atrativos de peixe e de caça. A serra de Tunuí seria outro exemplo de local rico em plantas para atração de peixes e outros animais. Mário diz que essas plantas para a fabricação de remédios foram deixadas nesses locais desde o início do mundo e que ele tinha a intenção de fazer um projeto para organizar uma turma de pesquisadores que, junto com velhos conhecedores, fossem até esses locais para trazer os remédios, já que eles conheceriam as regras de como chegar até lá. No entanto, muitas pessoas não concordaram com sua ideia, pois o mesmo conhecimento para atrair os animais serviria também para atrair pessoas e isso poderia trazer confusão para as comunidades (Mário Farias, entrevista realizada em 30/05/2011).

Assim como os remédios de sedução de peixes podem ser utilizados para atrair mulheres, muitas narrativas tratariam a pesca como produto de jogos eróticos travados entre mulheres-peixes e pescadores míticos ou humanos. Segundo Garneleto (et al., 2004/2005), a pesca, entre os Baniwa, seria uma atividade essencialmente masculina e revestida de forte conotação sexual, exigindo a realização de ritos propiciatórios que visam conferir eficiência às armadilhas de pesca e ampliar o sucesso do pescador, tal como ocorreria entre os povos tukano e tantos outros povos ameríndios. Uma narrativa¹⁷¹, por exemplo, conta que todos os instrumentos de pesca vieram de Ñapirikoli, que os construiu quando se casou com a filha do peixe-piranha. Segundo o narrador, ela era atraente para seus primos, que são peixes, e por isso se sentava de pernas abertas, à espera dos primos para fazer sexo. Assim, quando os peixes entram nas armadilhas, o local onde eles entram é a vagina dela¹⁷² (Mário Lopes José dos Santos apud GARNELO et al., 2004/2005).

Entre os Baniwa, os procedimentos que garantiriam sucesso na pesca consistiriam na execução de benzimentos, no uso de plantas de sedução (*monotsi*), além da abstinência sexual e alimentar. Esses procedimentos realçam o poder de atração do pescador e conferem eficácia às artes da pesca, definida como um sistema de trocas em que a corte bem sucedida às mulheres-peixes implica na renúncia aos prazeres na vida ordinária do pescador (GARNELO, 2007, p. 200). Os Baniwa, como visto, explicam que, se as armadilhas não forem feitas de acordo com as regras de abstinência sexual e alimentar, elas espantam os peixes, ao invés de atraí-los. Para Marcelino, *walipere-dakenai* da comunidade Tamanduá, “o *kakuri* é igual controle de televisão, ele atrai. Por isso que os peixes entram nele. O *kamína* é a mesma coisa e *matapi* também. Por isso que os peixes, se passarem por perto deles, caem nessas armadilhas” (Marcelino Cândido Lino apud GARNELO et al., 2004/2005).

Timbó

A origem do timbó também aparece nas narrativas baniwa sobre os peixes e a pesca. De acordo com uma delas¹⁷³, os filhos de *Kunáferi* (ou *Konáwheri*), que é o dono (ou avô) do timbó, mataram o irmão mais novo de Ñapirikoli. Eles colocaram veneno no rio para matar

¹⁷¹ Narrada por Mário Lopes José dos Santos, traduzida por Trinho Paiva (GARNELO et al., 2004/2005).

¹⁷² A mesma comparação entre armadilhas de pesca e vagina é descrita por Martini (2008, p. 43) para os habitantes do vilarejo de Iauaretê (rio Uaupés) – cf. capítulo 3.

¹⁷³ Contada por Ricardo Fontes, da comunidade de Ucuqui, e reproduzida em Wright (1999, p. 124-9).

surubim e atiraram no irmão de Ñapirikoli, que se transformou em surubim, dele sendo feito um grande moqueado em *Kulirípani*, a casa de surubim no Aiari. Os filhos de *Kunáferi* eram os próprios cunhados do morto e, por isso, quando soube do ocorrido, Ñapirikoli foi até a casa da mulher de seu irmão. Ela estava moqueando o surubim e convidou-o para comer. Ñapirikoli fingiu aceitar, mas pegou a carne de seu irmão, escondeu-a e começou a planejar a morte de um dos cunhados como forma de vingança.

Do coração de seu irmão mais novo, Ñapirikoli fez o gavião *Kamathawa*¹⁷⁴, que levou *Kunáferi* para o rio Irida, onde o comeu. Segundo a narrativa, a partir dos tornozelos de *Kunáferi*, foram criadas plantas de veneno de peixe, *kuna*, enquanto o veneno *daluma* é sua cabeça, e outros venenos seriam suas patas (Ricardo Fontes apud WRIGHT, 1999, p. 129). Em outra narrativa¹⁷⁵, o dono do timbó aparece como uma pessoa muito poderosa, chamada *Konáwheri*, cujos testículos eram feitos de *uaçacu* venenoso e os seus cabelos também eram timbó. Ele tinha o timbó de cor branca, chamado *korapi*, que era o chapéu dele, e o timbó de cor verde, chamado *uacacu*, que era o mais forte. Ele teria urinado no mundo inteiro, envenenando todas as coisas com sua urina, que era muito perigosa (Lúcio Paiva apud GARNELO et al., 2004/2005).

Expressões rituais das relações entre humanos e não humanos

A lógica das relações com os entes que habitam o(s) mundo(s) ordenam o entendimento de como se dão as doenças, como se precaver delas e como buscar a cura dos males. Nesse sentido, dois ritos estudados por Wright (1993) e Hill (1987b; 1993) – *malikai* e *kalidzamai* – tratariam das relações dos humanos com os não humanos. Os dois autores parecem aderir a um viés naturalista no qual as teorias indígenas parecem constituir interpretações ou representações culturais sobre uma natureza dada *a priori* – postura teórica e política da qual o presente trabalho procura se distanciar. Apesar disso, os trabalhos destes autores sobre os rituais baniwa podem ser úteis para o entendimento das relações entre humanos e não humanos, desde que sejam entendidos de um ponto de vista relacional e como práticas que se atualizam no cotidiano, e não somente como mera reprodução de um mundo

¹⁷⁴ Segundo Wright (1999, p. 185), nas suas viagens após cheirar *pariká*, o pajé passa por diversos lugares interligados no Outro Mundo e, em cada um, é auxiliado por um pássaro. Um desses auxiliares é o gavião *Kamathawa*.

¹⁷⁵ Contada por Lúcio Paiva, e traduzida por Trinho Paiva (GARNELO et al., 2004/2005).

sagrado estabelecido no momento da criação por Ñapirikoli que, a partir de então, permaneceria inalterado.

Os *malikai* são definidos por Hill (1993) como um conjunto de cânticos, canções e orações executados em rituais pós-nascimento, iniciação masculina, feminina, e cura, considerados pelo autor como um tipo de mediação poético-musical capaz de conectar os relatos míticos que tratam da origem e ordem do mundo com a experiência partilhada pelos humanos na interação com o conjunto de seres não humanos que o autor chama de “natureza”. Wright (1993), por sua vez, estudou a linguagem ritual dos cânticos *kalidzamai*, que seriam parte de um conjunto mais amplo de atividades xamânicas. Segundo o autor, elas teriam como traço comum a recitação de certas fórmulas rituais “sopradas” com a fumaça do tabaco, usadas para obter sucesso em atividades cotidianas ligadas ao cuidado das roças e ao sucesso em caçadas e pescarias (cf. GARNELO, 2007, p. 202). Os *kalidzamai* também fariam parte dos rituais de proteção dos jovens humanos contra o perigo dos animais que serão ingeridos como alimento ao longo da vida. Nos benzimentos, os nomes específicos dos lagos, conferidos a eles pelos pajés-onça durante a criação das mães de peixes, seriam conhecidos apenas por especialistas e recitados sequencialmente nos rituais de pós-nascimento (GARNELO, 2007, p. 199).

Semelhante ao que ocorre com os povos tukano, os *kalidzamai* de pós-nascimento, entre os Baniwa, visam proteger a criança e sua família da ação agressiva dos espíritos da floresta, da água e do mundo subterrâneo e tornar segura a comida a ser ingerida pelos pais após o período de restrição alimentar que tem início com o parto. A transformação da presa em alimento seguro exige a manutenção das recitações sobre o animal caçado e sobre a pimenta usada para temperá-lo. Nesse procedimento, o oficiante nomeia todas as espécies comestíveis, que são cozidas com pimenta para proteger a criança da periculosidade intrínseca ao ato alimentar (GARNELO, 2007, p. 203).

Atualmente, com a influência das missões cristãs, a maioria dos Baniwa, com poucas exceções, não realiza mais os *kalidzamai* pós-nascimento e os rituais de iniciação masculina e feminina. Questionado a respeito de quais seriam os modos atuais de evitar que os peixes fizessem mal, o benzedor Alberto Lourenço respondeu, em entrevista concedida a mim, que eles usam, para isso, a pimenta e que “hoje é só orar com Deus”. Apesar de ainda benzerem os alimentos, mesmo que de forma distinta, Alberto percebe uma diferença em relação ao tempo dos antigos, quando os benzedores realizavam os *kalidzamai*, pois os meninos daquela época não ficavam magrinhos, mas eram gordos e fortes. Hoje seria diferente também, porque, antes de comer, as pessoas podem orar nos momentos que quiserem, além de fazer isso muito

rapidamente, enquanto que, antigamente, os benzimentos eram realizados durante horas a fio, em situações pré-determinadas, que atravessavam a noite e prosseguiam até a manhã do dia seguinte.

A função dos *kalidzamai*, segundo ele, seria fazer os jovens crescerem saudáveis, para não ficarem amarelos nem magros demais. Depois de oferecerem os peixes durante a cerimônia de iniciação, Alberto conta que os jovens ingeriam pimenta e eram chicoteados com uma varinha específica, e nesse momento seriam orientados e aconselhados pelos mais velhos sobre como se comportar, como tratar os outros devidamente, etc. Ele também observa que, hoje, os jovens não sabem mais o que é isso, “só oram antes de comer e não fazem mais nada”, diferente de antigamente quando tinham que respeitar longos jejuns de um mês de duração, comendo somente beiju dentro de casa. Segundo Alberto,

hoje em dia dá pra perceber que as meninas não estão fortes, não estão crescendo saudáveis, não são altas, são baixinhas, só por causa disso, porque não passaram naquela fase de iniciação. Porque, quando se alimentam na hora, se alimentam de mau jeito, não conseguem comer. Naquele tempo não, comiam pra valer, depois da iniciação comiam muito bem, eram muito bem tratadas. Além disso, eram bem orientadas; os meninos eram bem *marupiaras*, porque eram orientados, sabiam pescar, sabiam caçar, sabiam fazer tudo, não faltava nada. Hoje em dia, pra nós, tem uns meninos que não sabem nem pescar, tem uns meninos que não sabem nem caçar, e tem as meninas que não sabem fazer nada, nem beiju sabem fazer. Isso é verdade! Então, essa fase de iniciação era bem famosa, a comunidade se reunia pra ver como era iniciado aquele jovem, por exemplo. Ele era mantido em mistério, era levado no centro da comunidade em uma barraca fechada. Então, na hora, ninguém podia vê-lo, só mesmo o pajé pegava a pimenta e colocava na boca daquele jovem. Ardia muito a boca [risos], ardia muito, como se estivesse comendo *quinhãpira*, mas era mais! Então, depois de dar pimenta pra jovem, tem que deixar sair a saliva, cuspir tudo pra tirar toda aquela preguiça. Vai junto com a saliva a preguiça, pode ser que saia doença ali, todas as coisas, pra que, a partir daí, cresça saudável e forte (Alberto Lourenço, entrevista realizada em 19/05/2011¹⁷⁶).

Outro rito de grande importância para o entendimento das relações entre humanos e não humanos seria o *pudali*, que se caracteriza pela troca de alimentos entre grupos afins e que os velhos benzedores e pajés dizem ser também realizados pelos peixes e animais terrestres. Segundo Hill (1987b), que estudou esse rito entre os membros da fratria *Dzawinai*, a realização de um *pudali* demanda a produção de um excedente de pescado, a ser ofertado a afins residentes em outra povoação. O ritual, que além de distribuir alimentos também estabeleceria trocas matrimoniais, é dividido pelo autor em três fases, na primeira das quais são realizadas performances imitando de forma estilizada o comportamento reprodutivo do

¹⁷⁶ A entrevista, realizada em baniwa, contou com tradução simultânea de Abílio Júlio.

peixe aracu. No último estágio, os anfitriões e convidados executam músicas e cânticos livremente improvisados, que também representariam o comportamento dos peixes e outros animais, em completa abolição da distinção entre convidados e anfitriões. Da mesma forma, para Hill (1987b), as três fases do *pudali* simbolizariam um processo de desconstrução e transcendência temporária das fronteiras entre grupos humanos e entre humanos e não humanos (cf. GARNELO, 2007, p. 203-4).

Hill (1984b) estabelece relações entre as fratrias dos Wakuénai (Baniwa que vivem na Venezuela) e a dinâmica dos ecossistemas existentes em seu território, via rituais de iniciação e cerimônias de *pudali*. A interpretação do autor acerca dessas relações – que parece ser endossada também por Garnele (2011) – é a de que existiria uma base material que determinaria a forma e o momento dos rituais, “razão prática” que pareceria determinar a cosmologia indígena. Assim, para os autores, os rituais seriam realizados tendo em vista uma maximização da produção e distribuição de alimentos visando à subsistência, se ajustando com flexibilidade às “flutuações dos ciclos naturais anuais” (GARNELO, 2011).

Dessa forma, para Hill, os rituais *pudali* seriam explicados pela abundância de pescado e produtos agrícolas característica do período em que são realizados, enquanto os rituais de iniciação, que predominariam na estação das chuvas e pressuporiam jejuns, seriam realizados em momentos de escassez de pescado e de disponibilidade de frutas (alimento permitido aos iniciandos). As regras de exogamia frática, por sua vez, também teriam razões práticas, já que, além de propiciarem a circulação de mulheres entre aldeias diferentes, também promoveriam “a circulação e o acesso a alimentos e a outros recursos ambientais que se distribuem de modo desigual nos territórios das diversas fratrias” (GARNELO, 2011).

Como já argumentei anteriormente (cf. introdução), esses são exemplos de análises que parecem tratar as teorias indígenas e as complexas formas de troca entre os grupos como simples adaptações a um ambiente pobre e limitado. Apesar de levarem em conta as explicações dos próprios indígenas a respeito de suas práticas, os autores parecem relegá-las a um plano inferior às suas próprias explicações sobre os fenômenos, reduzindo-as a motivações culturais ou naturais. O que se defende aqui, por outro lado, é a prática do “princípio de irredução¹⁷⁷” (LATOUR, 2007; STENGERS, 2002) que recusa a passagem de

¹⁷⁷ De acordo com Stengers (2002, p. 27), cada tese que anuncia uma redutibilidade ou nega uma possibilidade de redução em nome de uma transcendência implica que aquele que fala sabe do que fala, ou seja, que está ele mesmo na posição de juiz, e confere ou recusa a um dos termos o poder de explicar o outro. O princípio da irredução, de forma diferente, prescreveria um recuo frente a essa pretensão de saber e de julgar: “A irredução significa, portanto, desconfiança em relação ao conjunto das ‘palavras’ que levam quase automaticamente à tentativa de explicar reduzindo, ou de estabelecer uma diferença entre dois termos que os reduz a uma relação de oposição irreduzível”. Anunciar essa abordagem seria equivalente a enunciar uma abordagem das ciências sobre

explicações do tipo “isso é aquilo” para explicações do tipo “isso só é aquilo”. Novas pesquisas acerca desses rituais, a partir dessa perspectiva, poderiam chegar a resultados distintos, apontando em direção a outras explicações e pontos de vista a respeito dessas práticas rituais.

Pitiú e whíokali

Como se procurou evidenciar até aqui e como também observa Garnelo (2007, p. 200), não só os momentos extraordinários seriam passíveis de ritualização, já que as artes da pesca e o preparo e consumo cotidiano de alimentos também seriam ritualizados, o que retira deles o caráter sagrado enfatizado pelos trabalhos de Wright. A manipulação do pescado no cotidiano, desta forma, exigiria cuidados especiais por parte do pescador, de modo a evitar a ingestão de peixe cru e de suas secreções, especialmente do chamado pitiú (*heewe*) do peixe, que é fonte de diversas doenças. A origem do pitiú alude a uma condição primeva em que os peixes não o possuíam, mas teriam incorporado às suas características físicas o sêmen transmutado da grande serpente *Oliámali*, que foi morta por Ñapirikoli.

Neste episódio¹⁷⁸, no qual aparece o tema do intercuro sexual entre humanos e não humanos, a grande serpente *Oliámali* mantém relações sexuais com uma das mulheres de Ñapirikoli. Quando descobre, o herói chama *Huiniri*, o dono de zarabatana¹⁷⁹, para ir com ele matar a cobra. Quando *Oliámali* estava prestes a ter relações sexuais com a mulher, Ñapirikoli e *Huiniri* se prepararam para soprar as zarabatanas na cobra, que aparece como um homem branco¹⁸⁰. Ñapirikoli errou, mas *Huiniri* acertou e matou a cobra. Segundo uma das versões, as flechas atiradas por eles, quando caíram no chão, se transformaram em cobras venenosas. *Oliámali* afundou, mas deixou sair seu sêmen, que flutuou e ficou no rio e deu origem ao pitiú dos peixes.

Mais tarde, Ñapirikoli mandou seu irmão mais novo pescar e ele pegou quatro peixes, que Ñapirikoli deu para sua mulher comer. Como os peixes eram o sêmen de *Oliámali*

a forma do *riso*, que seria necessário reaprender. Aprender a rir, para a autora, é aprender como não se deixar redefinir como membro de um grupo que busca impor seus “valores”, seus “imperativos”, sua “visão de mundo”.

¹⁷⁸ Narrado por José Marcelino Cornélio, *hohodene* de Uapui e relatado em Wright (1999, p. 130-4). Outras versões são narradas em Wright (1993-1994) e em Garnelo (2001).

¹⁷⁹ *Huiniri* é descrito como um *awakarona*, termo traduzido como “espírito das matas” ou “curupira”.

¹⁸⁰ Segundo Garnelo e Buchillet (2006, p. 241), nos relatos míticos, personagens agressivos, rancorosos e perigosos assumem a forma física do branco: é o que ocorre com Kowai, com certos *awakarona* e com *Oliámali*.

transformado, a intenção de Ñapirikoli era que ela ficasse grávida. Em uma versão, os peixes são pedaços do pênis da cobra, que Ñapirikoli cortou e deu para a mulher comer. Os peixes não eram cozidos, eram assados e estavam frios. Depois que a mulher comeu, ele contou a ela que os peixes eram o pênis de *Umáwali* e então ela notou que estava grávida. Diante disso, a mulher foi para a beira do rio e tomou uma planta do mato, conseguindo vomitar três peixes, mas o quarto peixe não saiu e ela continuou grávida da cobra.

Segundo Garnelo (2001), alguns baniwa dizem que, durante a gravidez, as cobrinhas se multiplicaram dentro da barriga da mulher e, um dia, quando Ñapirikoli estourou a barriga dela com um cacho de bacaba, a barriga estourou e as cobras se espalharam no mato, aumentando o número de cobras que existiam no mundo. Ainda assim, não saíram todas, mas uma delas ficou na barriga e a gravidez continuou. A gravidez foi muito comprida e a criança não nasceu direito, já que tinha corpo de cobra e só a cabeça de gente. Ela, então, furou a região da clavícula da mãe e se enrolou no seu pescoço, passando a viver ali, sempre pedindo comida, enquanto seu rabo ficava preso no útero da mãe. A mulher queria se livrar daquela criança, mas não conseguia. Assim, dessa situação de ter sempre uma cobra na barriga, apareceu a doença *whíokali*, que vem do pitiú do peixe mal assado, e na qual o doente tem uma diarreia que parece mingau, como o sêmen de *Oliámali*.

De acordo com a interpretação de Wright (1993-1994, p. 43) desse mito, é importante entender a relação entre a mulher e a anaconda, que aparece como um homem branco, já que, no pensamento baniwa, os peixes e os animais e espíritos aquáticos aparecem relacionados ao tema da sexualidade e fecundidade feminina. Nesse sentido, os alimentos que afetam a reprodução sexual feminina são atribuídos à ação de espíritos aquáticos, enquanto que a má formação congênita e os acidentes do parto são também atribuídos a esses espíritos, e os peixes são alvo das principais restrições alimentares das mulheres menstruadas e durante o período pós-parto, correndo o risco de sofrer hemorragias dolorosas e prolongadas caso não as respeitem. Em contraste, os períodos entre as menstruações e o da gestação não estariam sujeitos a essas restrições. Além disso, nos mitos, os homens e os espíritos aquáticos – como *Umáwali* e *Oliámali* – aparecem como inimigos mortais. Na interpretação de Wright, portanto, a pesca e a guerra seriam atividades similares, pois, durante a pesca, os homens estariam em guerra contra os animais carnívoros, encarnações dos espíritos das águas, que são mortos com as mesmas armas utilizadas nas guerras (flechas, zarabatanas, zagaia, etc.).

Em relação ao fato de a anaconda aparecer na forma de um homem branco, Wright (1993-1994, p. 44) argumenta que essa associação pode ter várias explicações dentro do pensamento baniwa. Uma delas seria que os brancos teriam tomado as mulheres baniwa como

concubinas sem darem suas próprias filhas em troca. Nas histórias orais, os brancos também apareceriam claramente como os responsáveis pela desintegração das famílias baniwa. Além disso, os brancos estariam localizados na periferia da humanidade e, tais como os animais predadores e os espíritos, trazem doenças e causam mortes. Por fim, *Umáwali* é a fonte de uma enorme variedade de peixes, assim como os brancos são capazes de produzir uma quantidade impressionante de objetos manufaturados. Essas seriam algumas razões pelas quais existiria uma ambivalência entre as figuras das anacondas e os brancos.

Segundo Garnelo (2007, p. 200), a morte da serpente adúltera passa a garantir a ordem atual, na qual os peixes tornaram-se presas dos humanos. No entanto, a potencialidade agressiva da grande cobra, presente para sempre nos peixes, deveria ser combatida cotidianamente com o cuidadoso cozimento do alimento e cuidados especiais na sua manipulação culinária, já que a ingestão do sêmen-pitiú, causaria *whíokali*, doença que pode matar seu portador, caso o diagnóstico e o tratamento não sejam feitos a tempo. Entre as medidas para a prevenção da *whíokali* estariam a realização correta dos *kalidzamai* de nascimento e o cozimento prolongado dos peixes com muita pimenta (GARNELO, 2007, p. 204-5).

Outra narrativa¹⁸¹ também trata do surgimento da doença *whíokali* e conta a origem da pimenta. Nela, Ñapirikoli está casado com a filha do peixe-piranha¹⁸² e faz uma visita à casa do sogro e dos parentes da esposa, acompanhado de diversos pássaros¹⁸³. Ñapirikoli leva saúvas para oferecer aos parentes da esposa e distraí-los, já que a família dela era formada por peixes armados com dentes e ferrões, que queriam matá-lo. Quando Ñapirikoli chega até o sogro, o peixe-piranha pergunta para sua filha o que o genro comia e ela responde: “Nós, pai; ele come peixe”. Assim, a posição ambígua de Ñapirikoli é enfatizada, já que ele se alimentaria dos consanguíneos de sua mulher e seu sogro (GARNELO, 2007, p. 199).

O sogro então saiu de casa e pegou algumas crianças que brincavam no pátio para fazer uma refeição para Ñapirikoli¹⁸⁴. Mas as crianças, na verdade, eram peixes de espora e

¹⁸¹ Narrada por Lúcio Paiva, e traduzida por Trinho Paiva (GARNELO et al., 2004/2005). Outra versão, contada por Ricardo Fontes, *hohodene* de Ucuqui Cachoeira, é apresentada em Wright (1999, p. 99-101).

¹⁸² Segundo Wright (1999, p. 99), *Umáwali*, a grande serpente anaconda que é considerada a mãe de todos os peixes, assume muitas formas nas histórias. Nesta história, ela é também o peixe-piranha, sogro de Ñapirikoli.

¹⁸³ De acordo com Garnelo (2007, p. 199), na cosmologia baniwa, os peixes e os ancestrais da humanidade apresentam relações de afinidade, ao passo que os pássaros costumam figurar nos relatos como aliados próximos ou consanguíneos.

¹⁸⁴ Na versão apresentada por Wright (1999), o sogro pega, ao invés de crianças, o seu criado *maku* para oferecer como comida a Ñapirikoli.

ferrão, como o mandi-piroca¹⁸⁵ e o *cambéwa*, peixes perigosos, que o sogro queria oferecer a Ñapirikoli para matá-lo. A narrativa, então, trata do surgimento da pimenta, criada por Ñapirikoli para “cozinhar” o peixe cru e neutralizar o veneno nele contido, depois de servido pelo sogro com a intenção de matá-lo. Segundo Wright (1999, p. 100), essa seria a função dos *kalidzamai*, que são os benzimentos da comida da família de um recém-nascido. Além disso, a história também narra o surgimento da doença *whíokali*, ligada à ingestão de peixe cru ou mal cozido, cujas secreções poderiam destruir as entranhas da vítima¹⁸⁶ (GARNELO, 2007, p. 199). Para evitar ficar doente de *whíokali*, portanto, seria preciso, além dos benzimentos, limpar bem os peixes antes de comê-los, para tirar seu pitiú.

Yóopinai e os donos dos animais

Outras doenças causadas por peixes estão relacionadas às ações dos seres-espíritos chamados de *yóopinai*¹⁸⁷. De acordo com Vianna (2012, p. 121), categoria complexa e relacional de seres, os *yóopinai* podem ser mais bem entendidos a partir das ideias desenvolvidas por Fausto (2008) a respeito dos donos e da maestria na Amazônia. Entre os Baniwa, são os benzedores e pajés os responsáveis pelo conhecimento a respeito desses seres, por serem capazes de descrever mundos normalmente não visíveis aos olhos humanos. Durante os benzimentos, por exemplo, eles são capazes de nomear todos os lugares onde há malocas de *yóopinai*, identificando uma hierarquia de chefes e seus principais servos, entre os quais alguns são identificados como donos das malocas dos animais (VIANNA, 2012, p. 124). Esses chefes *yóopinai*, donos dos animais, acionariam seus protegidos e liderados, fazendo com que eles provoquem coceiras e tumores nas pessoas que cruzam seus domínios, que se sobrepõem ao território ocupado pelos Baniwa (VIANNA, 2012, p. 129).

Segundo Vianna, os termos “animais” (*itsirinaí*) e *yóopinai* são usados muitas vezes como sinônimos pelos Baniwa, por exemplo, quando se referem à “maloca dos animais” (*iipana itsirinaí*) localizada abaixo da escola Pamáali como “maloca de *yóopinai*” (*iipana*

¹⁸⁵ Em nomenclatura científica, *Pimilodella* sp.

¹⁸⁶ Segundo Garnelo (2001), a dieta para doentes de *whíokali* muda de acordo com a causa da doença: se for *whíokali* de peixe, ele não pode comer peixe, principalmente os peixes lisos, gordurosos, peixes parecidos com cobras ou com dentes e esporão. A razão para isso aparece nos mitos, já que a doença apareceu primeiro da cobra *Umáwali* e depois dos peixes de esporão que o sogro de Ñapirikoli deu para seus companheiros comerem. Essas pessoas também não podem comer ingá, que parece com uma cobra, nem frutas com espinhos ou pêlos duros, que pareçam esporão de peixe.

¹⁸⁷ Para uma reflexão preliminar sobre a categoria *yóopinai*, cf. Vianna (2012).

yóopinai). Para o autor, isso ocorreria porque, sendo os donos dos animais, os *yóopinai* os englobariam, o que os caracterizaria, de acordo com Fausto (2008), como pessoas magnificadas, que conteriam uma pluralidade de seres em sua singularidade. Essa identificação entre animais e *yóopinai*, no entanto, não indicaria uma igualdade, mas sim uma assimetria, já que os donos controlam e protegem suas criaturas, sendo responsáveis por seu bem-estar, reprodução e mobilidade (cf. FAUSTO, 2008, p. 333; VIANNA, 2012, p. 131).

Os *yóopinai*, no tempo anterior à diferenciação corporal entre humanos e não humanos, assumiam uma forma proto-humana e apresentavam uma periculosidade potencial, motivo pelo qual Ñapirikoli os teria enviado para o mundo subterrâneo, onde assumiram formas de diferentes animais, de forma a que, separados em outra perspectiva/mundo (na qual enxergam a si mesmos como humanos), não ameaçassem seus netos – os humanos (*walimanai*) (VIANNA, 2012, p. 134). Apesar de terem tornado-se os donos dos animais, eles estariam submetidos à chefia de outra categoria de seres, os *awakarona* (termo traduzido geralmente como “curupira” ou “espírito da floresta”), os quais estariam submetidos, por sua vez, à Kowai, o filho de Ñapirikoli. Estes donos não seriam como os outros animais, pois não seriam caçáveis, estando enquadrados na categoria de “espíritos” (VIANNA, 2012, p. 131-2).

Segundo o benzedor Alberto Lourenço, os *yóopinai* são perigosos, porque os humanos e os animais são inimigos e os homens os matam para seu consumo e sustento. Assim:

Para os animais, nós somos os inimigos de verdade. Então, nós somos os *yóopinai* para eles. [...] Tudo o que a gente pode enxergar no mundo é *yóopinai*. Mas na verdade não sabemos nomear todos os tipos de *yóopinai* que existem. Como no caso de carapanã [mosquito], ele é *yóopinai* para nós. [...] Então, como os animais são nossos inimigos, matamos eles para o nosso consumo. Como a onça pintada. Ela tenta também matar a gente. Quando uma pessoa não sabe se cuidar, logo vai ser devorada pela onça, porque nós somos inimigos. Já ouvi muitos comentários de que várias pessoas foram devoradas pela onça, principalmente no rio Aiari. Porque dizem que quando a onça se encontra com uma pessoa, fica aquela rivalidade de quem sai ganhando. Às vezes é a pessoa [que ganha] e outras é a onça. Como falei anteriormente, isso acontece porque somos inimigos dos animais (Alberto Lourenço apud VIANNA, 2012, p. 130).

Segundo Garnelo (2001), existem muitas classes de *yóopinai*: os da água são chamados de *Umáwalinai* (algo como “o povo de *Umáwali*”), os do ar têm nome de *Maapadaadanai*, os da terra são *Kewakamalinai*. Também existem os *yóopinai* dos peixes chamados *Mandekai*, enquanto os de igapós e da beira dos rios têm nome de *Wikolinai*¹⁸⁸. Quando uma pessoa não toma banho nem lava a boca ou as mãos para comer ou come suado, o cheiro de suor e dos líquidos do corpo podem atrair *yóopinai*, que atacam a pessoa suja

¹⁸⁸ Segundo Garnelo (2001), nem todos os conhecedores reconhecem todos esses tipos de *yóopinai*.

causando doenças caracterizadas por dor no corpo, inchaço, feridas que apodrecem o corpo e paralisia. Segundo Garnelo, outros informantes dizem que os *yóopinai* não teriam a intenção de agredir as pessoas, mas o cheiro do suor as tornaria visíveis para eles, que então brincam com elas, deixando-as doentes.

Os *yóopinai* também têm as suas famílias em moradias localizadas nos rios da região. De acordo com os relatos recolhidos por Garnelo (2001), quando uma pessoa mora numa comunidade, as famílias de *yóopinai* que moram por ali se acostumam com ela. No entanto, as famílias de *yóopinai* que moram em outros lugares não as reconhecem como moradoras e podem atacar. É por isso que quem viaja deve ter muito cuidado com a limpeza do corpo, tomando muitos banhos e evitando o mau cheiro. Como esses espíritos reconhecem as pessoas pelo cheiro, as mulheres menstruadas ou “paridas” costumam usar a resina cheirosa de *orokai* como forma de afastar os *yóopinai*. Além da menstruação e do parto, outra maneira de identificar pessoas suscetíveis às doenças de *yóopinai* é a ocorrência de sonhos sexuais. A recomendação é que essas pessoas permaneçam em casa para evitar acidentes e doenças durante a pescaria ou o trabalho na roça, além de avisar seus parentes, que também podem ser afetados por seu estado.

Os Baniwa explicam que a criança que não teve *kalidzamai* cresce e vive adoecendo e não pode ser curada dessas doenças, somente tratada com rezas, plantas e outros medicamentos para melhorar seus sintomas. Os *yóopinai* também castigariam as pessoas que não estão cumprindo suas obrigações de limpeza, dietas, e os cuidados de não pescar e nem caçar demais. Eles podem matar essas pessoas que abusaram, por meio do sonho, enquanto a pessoa dorme. Algumas doenças de *yóopinai* relacionadas aos peixes seriam: *Hiipami* ou *Hiipamiawa*, que são feridas na pele (e também dentro do corpo, segundo algumas versões) que custam muito a ser curadas ou não se curam nunca. Podem existir três classes de *Hiipami*: uma que vem dos *yóopinai* de animais terrestres, uma que vem de *yóopinai* de peixes e a última que é própria de *yóopinai* do ar. Outra doença seria *Kopiñhaim*, um tumor que aparece com calor, dor e vermelhidão na pele e, após alguns dias, apresenta pus. Segundo alguns informantes, ele seria causado por flechada do *yóopinai* de peixe chamado *Mandekai* (GARNELO, 2001).

As malocas dos animais

Como já indicado acima, existe uma maloca dos animais (*yaarodatti*), também referida como maloca de *yóopinai*, abaixo do terreno da escola Pamáali. Em minha pesquisa

de campo na escola, enquanto me mostrava as localizações dos três viveiros de engorda de peixes da estação de piscicultura, um monitor técnico indígena contou que o terceiro viveiro de engorda da escola estaria construído ao lado da “maloca dos animais”, de acordo com o que contariam os velhos. Segundo o monitor, essa maloca seria um lugar “sagrado” e apareceria para os humanos como uma elevação de terra que depois declina novamente, tendo, por isso, o formato do teto de uma maloca. Por trás dela, passa um estreito curso d’água que enche quando chove bastante e que é o canal de água da maloca, semelhante aos canais de água possuídos pelas casas dos humanos.

O monitor conta que, não coincidentemente, o mesmo ano da construção do terceiro viveiro de piscicultura, 2005, teria sido a época a partir da qual doenças teriam começado a afetar os alunos da escola. Questionado sobre os possíveis problemas decorrentes da proximidade do viveiro de piscicultura em relação à maloca dos animais, o monitor respondeu que, para a criação de peixes em si não haveria problemas, mas que os *yóopinai* que habitam a maloca não gostam que os humanos construam coisas em seus lugares de habitação e que isso poderia ser uma das causas das doenças que ocorrem com os alunos da escola, especialmente as meninas em período de menstruação.

Os professores também explicam que a escola foi construída em uma região onde existem diversos lugares “sagrados” para os Baniwa – mais especificamente, para a fratria *Walipere-dakenai* – razão que teria levado pajés e pastores a benzerem o local antes da construção da escola. As próprias salas de aula e alojamentos teriam sido construídos sobre a maloca de *yóopinai*. Além da maloca, a região da escola abrigaria pedras que podem causar tumores em quem nelas tocar, o que teria ocorrido, por exemplo, com um aluno ingressante que, sem saber que aquelas pedras eram *yóopinai*, teria se sentado sobre uma delas e apresentado feridas e “tumores” nas nádegas.

Juvêncio, o coordenador técnico da piscicultura, confirma a existência de uma maloca dos animais no terreno da escola Pamáali, explicando, em entrevista concedida a mim, que ela seria um “lugar sagrado”, um “tipo de sistema ou comunidade”. Ele explica que a tradução “maloca dos animais” não seria literal em relação à palavra utilizada em baniwa para se referir ao lugar, que é *yaarodatti*, ou “aquele algo ou espécie de recipiente onde cabem muitas coisas” (entrevista realizada em 14/05/2011). Sobre a construção do viveiro de piscicultura ao lado da maloca dos animais, Juvêncio, assim como o monitor, afirma que isso não atrapalha a criação de peixes e que os alunos e professores não ficaram apreensivos durante a construção. No entanto, considera que a presença do viveiro estaria incomodando os *yóopinai* que ali habitam:

Eu, pessoalmente, não cheguei a presenciar ou ser atacado por alguma coisa, mas talvez nessa época aí [da construção do viveiro, em 2005] é que apareceram mais doenças. Pode ter a ver com isso, porque a gente foi mexer ali do lado [da maloca dos animais]. Foi no ano também que a gente construiu o laboratório, construímos aqueles viveiros e, no ano seguinte, já construímos aquele outro. E, por incrível que pareça, [foi] nesse tempo aí que também apareceu doença na escola. Aquele lugar, aquelas pedras ali, por exemplo, foram limpos [ou seja, os alunos tocaram nelas ao limpá-las]. Os relatos dos doentes são que, quando as meninas adoecem, quando elas desmaiam, elas veem que esse ambiente aqui é como se fosse uma comunidade, [como se] aquelas pedras fossem as casas, tivesse uma rua por aqui, outra ali, tipo uma cidadezinha aqui. Acho que tem todas as espécies de animais na maloca (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 14/05/2011).

O benzedor Alberto Lourenço, da comunidade de Jandú Cachoeira, localizada próxima à escola Pamáali, explica¹⁸⁹ que, no porto da escola, existem pedras e desenhos (petroglifos), que seriam *yóopinai*. Entre eles, existiriam chefes, que são irmãos e donos da maloca dos animais, e seus subordinados. Segundo seu relato, ao lado da maloca existiria um igarapé que assinala seu término, que é onde estariam localizados os viveiros de piscicultura. Segundo Alberto, “aquele igarapé sai como se fosse vinho de tucumã”, e na divisa entre o segundo e o terceiro viveiro existiria um ponto, uma fonte de água, que teria sido o local onde o chefe dos *yóopinai* falou para seu irmão que “já estava na hora de deixar a consequência de morte para os homens”, quando eles começaram a procurar vítimas, mulheres menstruadas ou homens que tiveram sonhos eróticos e, por isso, se tornaram visíveis para os *yóopinai*.

A maloca dos animais mediria cerca de 800 m² e seria como uma cidade para os *yóopinai*, com estradas e caminhos, onde eles moram, dançam e se reúnem. Essa maloca seria como as “malocas de antigamente”, “muito melhores” e “mais bem feitas” do que as que existiriam na atualidade. Somente uma maloca de *yóopinai* existiria no terreno da escola Pamáali, enquanto outras duas estariam localizadas em um barranco na comunidade de Bela Vista e abaixo da comunidade de Juivitera – a maior de todas sendo a de Bela Vista, depois a da Pamáali e a menor a de Juivitera. Segundo o benzedor, existiriam outros pontos perigosos mais à frente no igarapé, onde os *yóopinai* apareceriam no formato de pedras.

Os relatos recolhidos por Vianna (2012), também consideram o local da Pamáali como fonte de riscos, devido à presença da maloca dos animais cuja porta seria as pedras localizadas no porto da escola. O autor relata que o conhecimento da existência dessa maloca não era de domínio comum na época da construção da escola, o que teria levado as lideranças

¹⁸⁹ Em entrevista realizada em 19/05/2011 na comunidade de Jandú Cachoeira pelo antropólogo João Jackson Bezerra Vianna. A versão que possuo é a transcrição a partir da tradução simultânea de Abílio Júlio, na época secretário da escola Pamáali. Consultar o trabalho de Vianna (2012) para informações mais detalhadas a respeito dos *yóopinai* existentes na escola Pamáali e as doenças por eles ocasionadas.

(evangélicas) a escolherem o local junto aos assessores do ISA devido à sua posição central em relação às comunidades do médio Içana. Essa desconsideração pelos possíveis perigos de se construir a escola no local “sagrado” estaria relacionada à postura comumente assumida pelos Baniwa evangélicos de negar ou evitar a discussão acerca dos mitos e das histórias da criação (cf. VIANNA, 2012, p. 95-6).

Um dos problemas alegados pelos Baniwa é que eles não poderiam mais contar com pajés, pelo menos na região do médio Içana, para fecharem as portas das casas dos *yóopinai* e o resultado disso é que eles estariam “acordados, bem vivos, andando neste mundo dos humanos” (VIANNA, 2012, p. 111). Um dos informantes de Vianna explica que as doenças que acontecem na escola seriam reações dos *yóopinai* a pessoas que estariam invadindo suas casas ao caçarem, pescarem e construírem coisas em seu território:

Essa área onde estamos é uma maloca dos *yóopinai*, então como estamos aqui... é como se, para explicar, algumas pessoas construísem a moradia deles aqui, em cima da nossa casa [apontava para o teto]. Então os *yóopinai* daqui ficam aperreados conosco, né, porque a gente [fica] todo tempo correndo pra lá e pra cá em cima da casa dele. É como se tivesse gente passando ali, brincando ali em cima da nossa casa [apontava novamente para o teto]. Bom, a gente ficaria bravo, igual quando tem um animal no teto, quando isso acontece a gente pega um pau e tenta espantar, assustar. Acho que eles [os *yóopinai*] pensam a mesma coisa (Miguel apud VIANNA, 2012, p. 111).

Um acontecimento relatado no trabalho de Vianna é a viagem do pajé Valentim, da comunidade de Vila Nova, localizada no rio Aiari, à maloca dos *yóopinai* situada na escola Pamáali. Este especialista teria sido contratado para resolver os problemas das doenças dos alunos, indo até a escola para realizar o serviço. Cito abaixo a fala de um informante do autor, que conta a história a partir do relato que ouviu do neto deste pajé:

O local onde estamos é o outro estabelecimento importante dos *yóopinai*. São dois locais muito importantes e sagrados. Disse ele, que esses dois locais são cidades de *yóopinai*. A outra localidade importante para os *yóopinai* é *Dzattiana* e *Awiñapi*. No local chamado *Awiñapi* se encontra um dos maiores chefes dos *yóopinai*. E aqui na escola, se encontra outro superior. Ele descobriu isso através da sua magia que possuía [...] E quanto aos igarapés que se encontram aqui, tipo o igarapé onde construímos viveiros, é o igarapé muito sagrado, porque usam aquilo como atalho para igarapé Pamáali. E Pamáali, para eles, já seria como o rio Solimões. É por isso que os *yóopinai* não saem deste local. Porque é uma cidade onde se encontram muitas coisas que não querem perder. Os *yóopinai* fazem rodízio nos lugares sagrados. É por isso que as meninas têm o período onde ficam doentes e têm um período onde não apresentam essa doença. Isso acontece devido ao rodízio que fazem nas outras localidades e, quando voltam nessa área, as meninas começam a ficar muito doentes. Logo aqui perto no [igarapé] Pamáali, tem uma localidade chamada *Hemapana* que é a casa dos animais. É lá que os *yóopinai* fazem rodízio. Continuando com a história, o

velho pajé disse que todos os animais, como porco do mato, cutia e queixada se encontram lá. Uma vez ele disse que encontrou na maloca dos animais e lá viu muitos animais deitados dentro da maloca. Em cada classe, tem uma fileira de cada espécie de animais. Se o pajé quiser acordar uma espécie de animal, é só tocar em um animal que [ele] sai correndo de lá. Devido a isso que naquele dia que [o pajé] entrou, tinha que ter cuidado para não tocar em nenhum. Tinha uma vez que ele quase foi capturado pelos *yóopinai* dentro da maloca. Só que perto do viveiro [de piscicultura] tinha um buraco pequeno onde conseguiu sair. Na realidade, segundo ele, dá para ver aquele buraco. Com pouco tempo que encontrou dentro da maloca, ele acabou tocando em um animal e também acordou os *yóopinai*. E os *yóopinai* acabaram o cercando. Ele estava se escondendo no telhado da casa. Mas uma *yóopinai* chegou a vê-lo. Imediatamente a maioria queria matá-lo. Mas a *yóopinai* não permitiu que fizessem isso. E o pajé, por sua vez, disse que não podiam matá-lo. E falou a eles que estão na maloca furada e que facilmente ele poderia fugir. Com essas palavras, os *yóopinai* ficaram assustados. Em alguns segundos ele conseguiu escapar pelo buraco que tinha lá. Estamos vivendo aqui, como estivéssemos vivendo em cima da Prefeitura Municipal da cidade, por exemplo. Na casa principal. O objetivo dele era entrar na maloca e roubar a ferramenta com que fazem a doença acontecer. Mas, infelizmente, ele não conseguiu capturar aquelas ferramentas, devido que o pagamento de serviço era muito pouco. [...] Nessa área sagrada que vemos aqui, segundo o velho, tem sentinelas que fazem função de vigiar e verificar a entrada e saída de pessoas no local (Ernesto apud VIANNA, 2012, p. 190).

Esses relatos sobre a existência de uma maloca dos animais no terreno da escola Pamáali indicam que o local seria, do ponto de vista dos *yóopinai*, uma cidade, formada por ruas, caminhos e casas. A construção de um dos viveiros de peixes teria deixado um buraco no teto da maloca dos *yóopinai*, o que provavelmente passou a incomodar aqueles seres que, tendo seu território invadido, passaram a atacar as pessoas vulneráveis, especialmente as alunas em período menstrual. O pajé Valentim foi chamado à escola para tentar impedir que os *yóopinai* continuassem atacando os alunos, mas sua viagem foi insuficiente, apesar de ter fornecido uma descrição do interior da maloca, que, segundo o informante de Vianna, abriga fileiras de diferentes espécies de animais que, ao serem tocados, são liberados para fora da maloca¹⁹⁰.

¹⁹⁰ Reichel-Dolmatoff (1971) apresenta uma descrição semelhante das malocas dos animais entre os Desana. De acordo com ele: “Nas florestas do Vaupés existem, aqui e ali, formações rochosas que se destacam como ilhas escuras no horizonte. [...] Esses lugares estranhos seriam as habitações de *Vaí-mahsë*. [...] As cachoeiras dos rios, onde as torrentes de água passam entre pedras enormes e formam redemoinhos profundos, são os lugares de habitação de *Vaí-mahsë* como protetor dos peixes. Ambos os lugares são imaginados como grandes malocas independentemente de estarem nas montanhas ou debaixo d’água; ali, as criaturas vivem e dali saem para a floresta ou para o rio. Essas ‘casas das montanhas’ ou ‘casas das águas’ são lugares sagrados e perigosos. [...] Lá, em seu interior escuro, existem os protótipos gigantes de cada espécie, e milhares de animais são mantidos – veados, antas, queixadas, macacos, roedores e muitos outros, em uma grande comunidade similar à dos seres humanos. [...] Os únicos que conhecem as montanhas e suas ‘casas’ são os pajés, porque seu papel é falar com *Vaí-mahsë* para que ele ceda alguns de seus animais ao caçador. Em um estado de alucinação induzido pela absorção do pó narcótico *viho*, e com a ajuda de *Vihó-mahsë* que serve como intermediário, o pajé entra na montanha para negociar com *Vaí-mahsë*. Ele não pede animais individuais, mas sim bandos ou uma boa

Segundo Vianna (2012, p. 193), a noção de “dono” relacionada aos *yóopinai* seria importante por ser um dos motivos pelos quais as portas que fazem a comunicação das malocas desses seres com o mundo dos humanos não são fechadas pelos pajés. Esse fechamento, de um lado, resolveria o problema das doenças na escola, mas, de outro, criaria o problema ainda maior do desaparecimento de peixes e caça naquela região do Içana. É por isso que, segundo o autor, o pajé Valentim entra na maloca com o único intuito de desarmar os *yóopinai*, e não de fechar a maloca, de modo a tentar evitar a continuidade das doenças na escola e, ao mesmo tempo, assegurar a existência de animais de caça e pesca para os Baniwa da região.

Os perigos dos peixes

Entre os Baniwa, os seres viveriam nos seguintes domínios: *Hipainai* (categoria que diz respeito ao domínio da terra/ solos); *Kinikiriko* (domínio das roças); *Aawakadaliko* (domínio das florestas); *Ooniriko* (domínio das águas). Nestes domínios, estariam ordenadas as seguintes categorias classificatórias: *Hipainai Hipadanai* (categoria dos minérios do solo como ouro, tantalita, etc.); *Kinikiriko Aattinai* (categoria das pimentas das roças); *Kinikiriko Tapenai* (plantas medicinais das roças); *Aawakadaliko Haikonai* (categoria de plantas da floresta); *Aawakadaliko Dopinai* (cipós da floresta); *Aawakadaliko Iitsirinaí* (categoria de animais de caça da floresta); *Aawakadaliko Kepiranai* (abelhas da floresta); *Ooniriko Kophenai* (categoria de peixes da água); *Ooniriko Iitsirinaí* (categoria de animais, exceto peixes e serpentes, que vivem/provem da água) (SILVA et al., 2010, p. 210).

Segundo Juvêncio, o coordenador técnico indígena de piscicultura da escola Pamáali, em entrevista concedida a mim, a classificação dos peixes é feita de diversas formas pelos Baniwa, levando em conta características morfológicas, preferências de *habitat*, hábitos alimentares e reprodutivos, etc. Uma dessas formas separa os peixes considerados “bons” e “nobres” dos peixes “comuns”. Segundo Juvêncio, *tsiime kophere* são as espécies consideradas melhores, e que são as mais procuradas e as mais difíceis de serem encontradas, capturadas somente por quem é bom pescador, *marupiara*. *Tsiime* é traduzido como gorduroso e, segundo ele, a gordura é o que faz o peixe ser considerado gostoso, como seriam

temporada de caça, e como ‘pagamento’ ele promete enviar à casa de *Vaí-mahsë* um certo número de almas de pessoas que, em sua morte, devem retornar a esse grande ‘depósito’ das montanhas para reabastecer a energia daqueles animais que o Mestre dos Animais dá para os caçadores” (REICHEL-DOLMATOFF, 1971, p. 81-2, tradução nossa).

os casos do pacu e do aracu. Em contraposição, estariam os peixes comuns, ou *kophe koameperikatsa*, que seriam os tucunarés, traíras, acarás (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 16/05/2011).

Uma das formas mais importantes de classificação dos peixes, no entanto, estaria relacionada a seu grau de periculosidade, em especial sua capacidade de gerar doenças e morte, diretamente relacionada à presença e tamanho de meios de agressão como dentes e esporões. Os Baniwa reconhecem, segundo Garnelo (2007, p. 205), em maior ou menor intensidade, que os peixes partilham com as serpentes a capacidade de morder, aferroar e eliminar substâncias venenosas. Seguindo o raciocínio de Fausto (2002), a autora afirma que o benzimento dos alimentos seria uma forma de retirar da presa sua condição de sujeito, dessubjetivando-a e transformando-a e em puro objeto, ou seja, apenas comida, destituída de agência e de perigo.

Os *dawáki*, ou jandiás, peixes de ferrão criados na estação de piscicultura da escola Pamáali, segundo o benzedor Alberto Lourenço, seriam classificados como peixes perigosos. Ele explica que, quando fazem festa de piracema para visitar sua tia, vão sozinhos sem se misturar com os outros peixes, que têm medo de andar com eles para evitar serem aferroados. O mesmo ocorreria com *matsapi* (ou mandi), *doidali* (também espécie de jandiá), *aadzáka* (ou daquiru), e *koliri* (surubim), que também seriam espécies de peixes que possuem ferrão ou outras armas perigosas e, por isso, na festa da piracema, não dançam com outros peixes. Essas espécies seriam diferentes dos aracus (*táli* e *dóome*), por exemplo, também espécies criadas na estação de piscicultura da escola, mas que podem se misturar porque não fazem mal para os outros tipos de peixes (Alberto Lourenço, entrevista realizada em 19/05/2011).

Os *aadzáka*, ou daquirus, segundo Alberto, possuiriam uma espécie de serra na coluna com a qual “abraçam” as pessoas. Assim, durante a pesca, se houver *aadzáka* no anzol e o pescador errar a cabeça do peixe ao tirá-lo do engate, o peixe começa a apertar cada vez mais e, quanto mais a pessoa se mexe, mais o peixe aperta, cortando e machucando a mão do pescador. As traíras (*iiniri*) também estariam no grupo dos peixes perigosos porque, apesar de não possuírem ferrão, morderiam as pessoas e comeriam outros tipos de peixes. Alberto dá o exemplo de um amigo que foi mordido por uma traíra quando colocou a mão dentro de seu *cacuri*. Quando ele mexia a mão, a traíra apertava a mordida e, se a pessoa puxasse a mão, seus dentes cortariam como faca; por essa razão, quando isso acontece, seria melhor ficar parado, porque os dentes da traíra são afiados e grandes (Alberto Lourenço, entrevista realizada em 19/05/2011).

Por fim, o benzedor afirma, durante entrevista concedida a mim, que os peixes de ferrão seriam perigosos porque os usariam “como armas de flechas”, tanto para conseguir alimentos quanto para flechar pessoas. Caso o peixe estiver no anzol, se movimentar e acertar o pescador, ele o está flechando. Os peixes mais perigosos, nesse sentido, seriam o surubim e o jandiá, porque possuiriam muito veneno, que seria como um curare utilizado por eles nas suas flechas, causando muita dor. Alberto explica que, quando eles “picam” o corpo das pessoas, o local apodrece, e é por isso que os pescadores tomam muito cuidado quando vão pegar os peixes dentro do *cacuri*, porque só conseguem ver a entrada, e é preciso matar esses peixes com zagaia. Além disso, é preciso tomar cuidado com eles dentro do barco, porque podem pular e machucar algum local do corpo do pescador. Na hora de cozinhar, ainda, seria preciso retirar deles os ferrões e outras partes perigosas. Abílio, secretário da escola Pamáali, contou um exemplo de situação como essa:

Já tive experiência. Uma vez, no *cacuri* do professor Arcindo, entrou um surubinzão enorme. No momento que chegamos, parecia que não tinha nada, mas quando a gente estava querendo descer no *cacuri* e já pular no rio, o surubim saiu da água e nós [ficamos] ali assustados, e caiu no meio. Ainda bem que o *cacuri* era grande. E ficamos lá, caiu na água, dentro do *cacuri*, nem sabíamos que tinha um peixe grande lá. Fizemos, claro, todo aquele processo antes, pra ver se tem, tipo, arraia lá, que é perigoso, porquê [peixe elétrico], mas não chegamos a tocar. Mas no momento que ele apareceu, é perigoso. Lá pulou umas duas vezes, pulando, agressivo, ia *pá, pá*, querendo fugir, até que conseguimos matar com zagaia (Abílio Júlio, entrevista realizada em 19/05/2011).

Esses perigos inerentes aos seres que serão consumidos como alimentos demandam a restrição da alimentação dos doentes e pessoas em situação de liminaridade. De acordo com Garnelo (2007, p. 205), em termos gerais, a sobriedade no comer seria um importante valor no *ethos* Baniwa, recomendada tanto aos doentes quanto às pessoas saudáveis. No caso dos primeiros, no entanto, a sobriedade torna-se uma imposição, sendo mais restritiva a dieta quanto mais grave for a doença e mais semelhante aos grandes predadores for o peixe. Aos doentes em geral e, em particular aos picados de cobra e envenenados por *manhéne*¹⁹¹, são interditados os peixes capazes de morder e aferroar, além daqueles que apresentam características físicas que lembrem as das serpentes, como os peixes lisos, viscosos, sem escamas, e com peçonha.

¹⁹¹ Segundo Garnelo (2007, p. 210), *manhéne* é um termo que designa simultaneamente uma doença e seu meio instrumental de causalidade. Caracteriza-se pela introdução de substâncias venenosas no corpo da vítima, por meio de comida ou bebida. É considerada pelos Baniwa como a principal e mais perigosa doença que os acomete. A prática de envenenamento é tida, segundo Garnelo (2002), como uma forma de feitiçaria, e o envenenador é considerado um ser antissocial por excelência.

A etiqueta das maneiras à mesa também seria parte do conjunto de medidas que visam à redução do perigo dos alimentos e ao reforço dos laços de solidariedade e respeito mútuo entre as pessoas. Nesse sentido, a partilha dos alimentos seria um dos comportamentos mais valorizados. Assim, a adequada recepção de visitantes implica na oferta de comida, cuja qualidade pode variar de acordo com a disponibilidade dos alimentos e a importância do visitante. A autora observa que, nas áreas habitadas pelas fratrias *Walipere* e *Dzawinai*, sobretudo entre os evangélicos, as regras que envolvem a partilha dos alimentos, a evitação do abuso ao comer e a valorização da comensalidade seriam severas. Elas não somente reafirmariam laços de compromisso e solidariedade, mas seriam também uma forma de demonstração de confiança entre os comensais, constituindo uma negação da possibilidade de envenenamento, que para os Baniwa é uma das principais formas de agressão (GARNELO, 2007, p. 205-6).

Alguns peixes, portanto, são mais perigosos que outros por apresentarem semelhanças com as cobras, de quem seriam consanguíneos. As grandes serpentes, mães dos peixes, por sua vez, seriam muito perigosas e agressivas e, por isso, entre os Baniwa, a pesca é uma atividade de risco – não podendo ser equacionada à coleta, como ocorre em certos povos indígenas, com exceção das pescarias com timbó, nas quais os peixes seriam mortos por meio do veneno introduzido na água pelos homens e, em seguida, “colhidos” pelas mulheres. O que leva à conclusão de que existiria uma diferença entre os achados de Arhem (1996) entre os Makuna e os dados recolhidos em relação aos Baniwa, no que se refere aos perigos e à capacidade agentiva dos peixes.

Para os Makuna, segundo Arhem (1996, p. 188), o universo dos seres vivos seria construído como uma rede cósmica de alimentos formada por “comedores” (*eaters*) e “comidas” (*food*). Do ponto de vista dos humanos, o rótulo de predador ideal e supremo recairia sobre o jaguar (*yai*), enquanto a categoria de comida recairia sobre os peixes (*wai*). A pesca, entre eles, seria uma atividade desprovida de perigos e a relação com os peixes, via xamanismo, estaria amparada pelo princípio da reciprocidade generalizada, enquanto que as relações entre caçador e caça seguiriam o modelo da troca entre afins. Dessa forma, diferente das relações estabelecidas com os peixes, na caça: 1) a relação entre caçador e espíritos donos dos animais seria caracterizada como uma relação entre afins masculinos, marcada pela igualdade e reciprocidade, mas também por um perigo e violência potenciais; 2) a relação entre caçador e presa, por sua vez, seria como a estabelecida entre um homem e um afim feminino, posto que o caçador deve explicitamente seduzir sua presa; 3) a relação entre os espíritos donos e as presas animais seria como a estabelecida entre um pai e suas filhas

casáveis, ou entre um irmão mais velho e suas irmãs jovens, ou seja, uma relação de autoridade, proteção e alocação (cf. ARHEM, 1996, p. 192-3).

Entre os Baniwa, como visto, a pesca é uma atividade repleta de perigos e os peixes são capazes de causar diversos danos e doenças. Por esse motivo, as relações envolvidas na pesca, entre os Baniwa, estariam mais próximas das relações envolvidas na caça, entre os Makuna – pescadores e mães dos peixes estabelecendo uma relação marcada pela troca potencialmente perigosa e violenta; pescadores e peixes se relacionando como homens e afins femininos que devem ser seduzidos; e mães de peixes e peixes tendo suas relações caracterizadas pela autoridade e proteção, como acontece entre pais e filhas.

Para alguns povos tukano, os perigos da gente-peixe (*Wai Masã*) se deveriam à sua inveja em relação aos humanos, por terem sido deixados para trás durante o processo de transformação da humanidade ao longo da viagem da Cobra Canoa, e da perpétua vingança que desejam efetuar em relação aos que se transformaram, por meio de doenças que provocam através de suas armas – ferrões, dentes, esporões, etc. Para os Baniwa, diferentemente, as relações hostis com a gente-peixe seriam provenientes das lutas entre Ñaperikoli e as grandes serpentes, progenitoras dos peixes, que estabelecem com ele tanto relações de afinidade – como no episódio do casamento entre Ñaperikoli e a filha do peixe-piranha, identificado como *Umáwali* – quanto de traição e adultério – como no episódio em que *Umáwali*, em forma de homem branco, mantém relações sexuais com Amaro e dá origem ao pitiú dos peixes.

Umáwali e as serpentes mães dos peixes, assim como os peixes mais perigosos, que possuem armas ou se assemelham com as cobras, seriam perigosos porque poderiam provocar doenças e morte nos humanos. Além da posse de armas causadoras de doenças, no entanto, parece haver, entre os Baniwa, uma ideia de perigo e agressão formulada a partir da linguagem da potência venenosa desses seres. A ênfase, assim, é no veneno das cobras (comuns e magnificadas), nos venenos dos ferrões e do pitiú dos peixes e arraias. Além disso, na perspectiva dos peixes, os atos de predação por parte dos humanos aparecem, como vimos, como sopro e envenenamento, as piores formas de agressão para os Baniwa. Tudo isso indica que o caráter perigoso e feroz desses seres estaria relacionado com a potência destrutiva do veneno, instituída por Kowai, e atualizada nos envenenamentos por *manhéne* que, entre os Baniwa, é a doença e o malefício mais temido e perigoso.

Como se procurou mostrar ao longo do capítulo, apesar de todas essas relações e teorias estarem embasadas em um fundo de narrativas míticas, elas seriam atualizadas cotidianamente tanto pelas ações dos xamãs e benzedores, como pelos homens e mulheres em geral. Não se trata, portanto, de um mundo construído no passado pelos demiurgos e vivido

pacificamente pelos homens, mas de um mundo cotidianamente fabricado e plástico, afeito a todo tipo de modificação, agência e jogo de forças entre homens, animais e espíritos, que geram angústia e temor quanto aos perigos e consequências das ações no presente. Os pajés, nesse sentido, teriam um papel importante nesse processo dinâmico em busca da manutenção e da construção de condições ideais no mundo, por meio de sua atuação nos corpos e no cosmos.

A produção desse mundo, além disso, se daria nas relações cotidianas de homens e mulheres comuns que, na caça, na pesca e na produção e distribuição de alimentos devem lutar por estabelecer um ponto de vista dominante em relação aos outros seres que com eles coexistem e que são humanos a partir de seus próprios mundos e pontos de vista. Nesse plano altamente relacional em que o corpo é o lugar da perspectiva diferenciante, ele deve ser maximamente diferenciado para exprimi-la completamente (LIMA, 1996, p. 27). Como os corpos e os estados são altamente reversíveis, as diferenças entre humanos e não humanos devem ser, portanto, constantemente marcadas e produzidas, posto que não são dadas de antemão.

Capítulo 5: *Dzoodzo*: o técnico e a técnica.

A piscicultura entre os Baniwa e Coripaco

O objetivo deste capítulo é descrever a implantação da piscicultura entre os Baniwa e Coripaco habitantes do rio Içana, no âmbito da Escola Indígena Baniwa e Coripaco (EIBC) Pamáali. A diferença da estação de piscicultura da EIBC em relação às demais estações do alto rio Negro é a sua articulação com as atividades da escola indígena, e a escolha dos técnicos indígenas de piscicultura entre os alunos, que se tornaram, posteriormente, monitores técnicos e professores. Uma particularidade da escola é ela se encontrar fora de qualquer comunidade, e em local “sagrado” para o sib *Walipere-dakenai*, fato que teria gerado discussões na época da sua construção, já que, além de os alunos terem que se afastar de suas famílias para estudar – e, com isso, das formas de transmissão de conhecimento via parentes mais velhos – a localização da escola em território *walipere*, por um lado privilegiaria o acesso a alunos e professores dessa fratria, enquanto que, por outro, a presença de uma maloca de *yóopinai* no local seria fonte de doenças para os jovens.

Além da apresentação de uma discussão a respeito do papel dos projetos e da escola no processo de construção dos conhecimentos tradicionais baniwa, a atenção recairá sobre a figura do coordenador técnico indígena de piscicultura da escola – Juvêncio Cardoso, apelidado de *Dzoodzo* – que, aliando seus conhecimentos prévios acerca dos rios e dos hábitos dos peixes nativos da região com os conhecimentos técnicos obtidos em treinamentos na área de piscicultura, teria sido capaz de inventar um novo método de reprodução de peixes. Seu envolvimento com as técnicas de piscicultura dos brancos e com o universo dos projetos e de suas tecnologias, além disso, teria possibilitado sua formação como liderança de associação e constituído uma forma alternativa de acesso a posições elevadas no sistema hierárquico dos sibs.

A Escola Pamáali

A terceira e última das estações de piscicultura a ser construída no alto rio Negro, a partir da aliança entre FOIRN e ISA, foi a Estação EIBC, na Escola Indígena Baniwa e Coripaco Pamáali, inaugurada no fim do ano de 2003 e localizada entre as comunidades de Tucumã Rupitá e Jandú Cachoeira, Distrito de Tunuí, em uma região de transição entre o médio e o alto rio Içana. Como dito anteriormente, a diferença da Estação EIBC Pamáali em

relação às outras duas estações de piscicultura inauguradas anteriormente (nos rios Tiquié e Uaupés), reside no fato de ela encontrar-se na área da escola indígena e, por isso, ter suas atividades vinculadas à formação de alunos e professores, que são os responsáveis pelo andamento das atividades do laboratório e pela distribuição de alevinos para as comunidades próximas que possuem viveiros de engorda de peixes.

A escola Pamáali foi fundada no ano 2000, no âmbito de um projeto pedagógico experimental, o “Projeto de Educação Escolar Indígena do Alto Rio Negro”, a partir de reivindicações da FOIRN e das comunidades da região junto ao ISA, visando combinar a educação desejada pelos indígenas com a sustentabilidade ambiental, que é o foco de atuação da ONG. A escola Pamáali, assim como a escola Tuyuca Ütapinopona foram concebidas por essas instituições como escolas-piloto voltadas para a constituição de um novo modelo de educação que se afastasse dos moldes das escolas das missões salesianas. Assim, se até a década de 1990 os Baniwa participavam de escolas cujo modelo viria totalmente de fora, com a implantação da Pamáali buscou-se a participação indígena, principalmente no que diz respeito à formulação de um Projeto Político Pedagógico próprio, que não deixou de contar, apesar disso, com a assessoria pedagógica do ISA.

Desde a fundação da OIBI, em 1992, uma das principais reivindicações das comunidades a ela afiliadas era a implantação de uma escola que ofertasse o ensino fundamental completo. Essa demanda partia especialmente das comunidades do médio e alto Içana, regiões habitadas majoritariamente por indígenas evangélicos, que não contavam com o apoio dos missionários católicos para a oferta de escolarização. As escolas nessa região, embora implantadas desde a década de 1970, ofereciam apenas a formação de 1ª a 4ª séries, enquanto a segunda parte do ensino fundamental, correspondente ao período da 5ª à 8ª séries, só era ofertada no trecho mais baixo do rio, na comunidade de Assunção do Içana, uma área católica que contava com uma escola gerida pela missão salesiana (cf. DINIZ, 2012).

Entre as principais bandeiras da OIBI estava a formação de professores baniwa e coripaco, o que levou à realização, em 1998, do primeiro Curso de Magistério Indígena, em colaboração com a Secretaria Municipal de Educação e Cultura de São Gabriel da Cachoeira (SEMEC) e a Secretaria Estadual de Educação do Amazonas (SEDUC). A primeira etapa de formação de professores ocorreu na comunidade de Juivitera, na região do médio Içana e, em 2001, cerca de 100 professores baniwa e coripaco se formaram, aumentando

significativamente o número desses profissionais¹⁹² atuando nas comunidades da bacia do Içana, o que abriu a possibilidade de ampliação das escolas existentes (DINIZ, 2012).

De acordo com Diniz (2012), quatro grandes encontros de educação foram organizados pela OIBI a fim de definir as diretrizes do funcionamento da futura escola Baniwa e Coripaco. O primeiro encontro ocorreu em Tunuí Cachoeira, no médio rio Içana, e teve como líder o professor e então vice-presidente da FOIRN Gersem dos Santos Luciano que, em 1997, assumiria a Secretaria Municipal de Educação. No segundo encontro, foram definidos os objetivos da escola, discussão que revelou as compreensões variadas dos participantes acerca do objetivo da educação escolar.

Para as lideranças do movimento indígena, a educação escolar era claramente uma estratégia para que os Baniwa e Coripaco pudessem atingir os níveis educacionais exigidos visando assumir tanto os cargos e empregos que surgiam na região, assim como para se tornarem mais capacitados a exercer funções dentro do próprio movimento indígena. Para os participantes mais velhos, no entanto, a escola deveria ter como objetivo formar os alunos na produção de bens já essenciais ao dia-a-dia das comunidades, ou seja, ao final do ensino fundamental, a expectativa dos idosos era a de que o jovem deveria saber fazer, por exemplo, as pilhas necessárias à pesca cotidiana, que passou a ser realizada durante a noite (DINIZ, 2012).

Apesar das diferenças, os objetivos explicitados no evento apresentavam em comum o entendimento da escola como algo de fora, pertencente ao mundo dos brancos. O objetivo principal dos Baniwa, nesse sentido, era o de dominar esse outro conhecimento, oriundo do universo não indígena, o que parece ser também a intenção das lideranças quando optam por entrar, junto com suas comunidades de base, no universo dos projetos e financiadores, como fica claro na fala de uma importante liderança baniwa da região, em entrevista a Gersem dos Santos Luciano:

O sistema de educação é uma estratégia de dominação, então teria que ser da comunidade para ser nosso. A tentativa seria de dominar o sistema que está querendo nos dominar. Os projetos de financiadores que criam sistemas, regras, roteiros, cronogramas, é uma maneira de dominação, porque quando eles querem saber de alguma coisa, eles elaboram algo; eles de certa forma têm razão, pois são donos do dinheiro e estão sempre à nossa frente estabelecendo os passos. Mas eu entendo que dominar os projetos é a maneira de a gente entrar no sistema, como maneira de ser reconhecido na sociedade. Então, eu vejo como uma necessidade e uma maneira de nos projetar a partir disso. Se a gente não aprender essas novas coisas que estão

¹⁹² Até 2001, os professores que atuavam na bacia do rio Içana eram, em maioria, oriundos de outras regiões, como as dos rios Uaupés e Negro, ou seja, não eram falantes da língua baniwa e nem da língua coripaco (DINIZ, 2012).

chegando, e a maneira de trabalhar dos brancos, são eles que vão continuar dominando a gente (André Fernando apud LUCIANO, 2006, p. 136).

Durante o terceiro encontro, realizado em 1997, iniciou-se a formulação do programa escolar, que teria contado, de acordo com Diniz (2012), com a participação das principais lideranças das comunidades. A discussão teria focado a valorização das línguas baniwa e coripaco e a importância do ensino na língua nativa durante as séries iniciais, além da definição de calendários de aulas e currículo de acordo com o calendário agrícola e a dinâmica da vida nas comunidades, tudo isso com o objetivo de que os próprios Baniwa e Coripaco assumissem a gestão da escola. Nas atas das assembleias da OIBI, por sua vez, era também ressaltada a importância de ações voltadas para a diminuição do êxodo das comunidades do Içana para a cidade de São Gabriel da Cachoeira¹⁹³.

O quarto encontro foi realizado para organizar a implantação da escola e contou com o apoio do “Projeto Educação Escolar Indígena do Alto Rio Negro” (FOIRN/ISA). A discussão, nesse momento, girou em torno da organização e implantação da Escola Baniwa e Coripaco, tendo como objetivo central a elaboração da grade curricular e do calendário de funcionamento. As falas dos participantes registradas por Diniz (2012) evidenciam a preocupação com a formação escolar dos jovens, de forma a que ela não destoasse da formação da pessoa baniwa. A expectativa, assim, era de que a formação escolar dos alunos fortalecesse os processos de aprendizagem desenvolvidos nas comunidades e que tivesse meios de garantir o acesso a bens já considerados essenciais no dia-a-dia da população da região.

Uma das singularidades da escola Pamáali é o fato de ela não estar situada em nenhuma comunidade preexistente, mas ter sido construída em um local “sagrado” do sib *Walipere-dakenai*, na região do médio Içana, dentro da área de abrangência da OIBI. De acordo com Diniz (2012), para as lideranças comunitárias e os assessores do ISA, a construção da escola fora da comunidade teve como principais motivos possibilitar que qualquer Baniwa ou Coripaco estudasse ali, evitando possíveis conflitos de coresidência entre afins, e também uma demanda muito grande de alimentação para as pessoas da comunidade que possivelmente abrigasse a escola.

¹⁹³ Na pesquisa “Perfil São Gabriel”, realizada pelo ISA e pela FOIRN em 2005 em 1.444 domicílios na sede do município, 36,3% dos entrevistados apontaram a garantia de continuidade da educação escolar como principal motivo da mudança da comunidade para a cidade (LASMAR, 2004 apud DINIZ, 2012). A pesquisa citada é: LASMAR, Cristiane. **Levantamento socioeconômico, demográfico e sanitário da cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM)**. São Paulo-SP: ISA; São Gabriel da Cachoeira-AM: FOIRN, 2004.

A área da escola é ocupada somente nos períodos de atividades escolares, que ocorrem em etapas letivas com a duração de dois meses, seguidos de uma entre etapa com duração de um mês, na qual os alunos e professores retornam às suas aldeias de origem para desenvolverem atividades de trabalho e pesquisa previstas na matriz curricular, e ainda retomarem o convívio com suas respectivas famílias. O ponto central da proposta pedagógica da escola seria o de instituir a pesquisa como método de ensino, visando romper com a concepção de um currículo preso a uma grade curricular e aferrado a disciplinas e carga horária.

Dessa forma, a escola não é ocupada por famílias, como as comunidades, mas somente por alunos e professores (além de alguns funcionários relacionados à cozinha e serviços gerais), o que a torna um espaço diferenciado. Segundo Diniz (2012), a participação dos pais e dos mais velhos seria uma garantia de sua interveniência no processo de gestão das relações entre pessoas no dia-a-dia da escola, o que, de alguma maneira, minimizaria a falta das relações familiares. A ideia da escola seria, assim, a de congregar na rotina dos alunos tanto os temas e atividades de uma escola comum no molde dos brancos, quanto as práticas da vida em família na comunidade, tais como caçar, pescar e outras atividades produtivas como roça e artesanato.

Essa minimização dos efeitos da ausência das relações com os familiares e mais velhos durante o aprendizado, suprimida de alguma forma por visitas esporádicas de pais e conhecedores idosos à escola, além da participação nas decisões sobre o regulamento escolar, a despeito do que defende Diniz, pode ser questionada. Apesar dos motivos alegados pelas lideranças da OIBI e pelos assessores do ISA a favor da localização estratégica da escola – na região central do Içana, que facilitaria o acesso de um maior número de alunos sem favorecer nenhuma comunidade em específico – as desvantagens de tal decisão poderiam parecer maiores que as vantagens, do ponto de vista da transmissão de conhecimento aos alunos.

Isso porque o processo nativo de transmissão do conhecimento aos jovens se resumiria, como mostra a própria Diniz (2012), pela palavra *Pakaitekanaa*, que significa “falar de coisa para saber viver no mundo”, e traduzida do Baniwa para o português como “conselho”. Segundo a autora, é através dos conselhos que se garante a construção de uma *Hamiñheete Newikika* – a “pessoa boa” – pois são eles que reúnem os saberes relacionados às disciplinas do corpo e do pensamento, ou seja, aprender a ouvir, perguntar e fazer silêncio de acordo com sua posição na hierarquia de geração e gênero, aprender a controlar seus desejos sexuais, ter pensamentos positivos, ter boa relação com os parentes e trabalhar corretamente.

Os temas recorrentes do aconselhamento aos filhos, segundo a autora, referem-se à importância da reciprocidade, do respeito aos mais velhos – ou seja, de saber escutá-los e não interrompê-los de forma alguma durante suas falas – ao controle das emoções, à evitação de atitudes impulsivas e impensadas, além da gentileza com as outras pessoas, a higiene do corpo, e o trabalho para atender às necessidades do próprio sustento e do de sua família. Também seria enfatizada a importância de os filhos aprenderem a fazer as coisas por si próprios, como modo de evitar que “mexam nas coisas dos outros”, no sentido de não serem preguiçosos e serem diligentes e habilidosos (cf. DINIZ, 2012).

Reconhecer o *status* da pessoa de acordo com a posição hierárquica que ela possui é visto como uma demonstração de respeito e como condição essencial para reafirmar as relações de sociabilidade, daí a importância de os filhos saberem utilizar as etiquetas de interação com os parentes. Esse tipo de conhecimento também garante que, no futuro, o jovem saiba com quem pode se casar, diferenciando quem é parente de quem não é e evitando o risco da escolha de um marido ou esposa considerado consanguíneo. Para a aquisição desses conhecimentos pelos jovens, Diniz (2012) demonstra a importância da convivência com os avós e parentes mais velhos, que possibilitaria um acesso maior aos *Midzakako*, ou “conhecimentos tradicionais”.

Entre os Baniwa, os velhos são considerados a fonte preferencial de conhecimento. Os jovens que tiveram avós presentes na infância, dessa forma, sempre se autodenominariam “bem formados”, enquanto os que não conviveram com os avós e dependem muito mais dos pais para terem acesso ao conhecimento apontariam possíveis falhas na formação. Isso geraria uma valoração maior do jovem que teve a oportunidade de conviver com seu avô e também certa lamentação daqueles que não conviveram, pois estes afirmam que não tiveram oportunidade de aprender muito (DINIZ, 2012).

Tendo isso em vista, é possível vislumbrar as questões que se colocam a partir da decisão das associações baniwa e do ISA em construir a escola Pamáali fora de qualquer comunidade e naquele local em específico. Em primeiro lugar, a escola foi construída em local “sagrado”, onde existe uma maloca dos animais (*yarodatti*), controlada por poderosos *yóopinai* (cf. capítulo 4), que, periodicamente, atacam alunos (especialmente meninas) em períodos mais vulneráveis, como o período da menstruação – fato que gerou discussões entre os velhos e lideranças na época da construção da escola¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Sobre a questão das doenças e dos ataques dos *yóopinai* na escola Pamáali, ver a dissertação de mestrado de Vianna (2012).

Em segundo lugar, a localização da escola em área central no rio Içana, portanto estratégica, não a tornaria mais acessível, já que o Içana é extenso e as comunidades mais distantes do alto e baixo curso do rio continuariam sendo a minoria dos alunos matriculados, que preferem estudar mais próximos às suas comunidades de origem, para evitar os custos e o longo trajeto das viagens. Isso não acontece com tanta intensidade com os alunos provenientes do médio Içana (a região de abrangência da OIBI, apoiada pelo ISA), cuja maioria (ao menos no ano de 2011, quando realizei pesquisa de campo) pertencia ao sib dos *Walipere-dakenai*.

Em terceiro lugar, apesar de o objetivo da escola ser o de reproduzir da melhor forma possível a vida em comunidade e, além disso, articular conhecimentos indígenas com conhecimentos técnicos – tratando de temas de interesse da ONG e do movimento indígena, como a sustentabilidade e a proteção ao meio ambiente – o que se vê na prática é a impossibilidade de conjugar os apertados horários de aulas, atividades de campo e estudo dos alunos e professores com outras atividades próximas ao universo das comunidades como a caça, a pesca e a manutenção de roças – o que, inclusive, geraria problemas na alimentação dos alunos, professores e funcionários da escola que, por isso, passam a depender quase exclusivamente da merenda escolar repassada pela prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, que deve ser racionalizada e pode não durar até o fim da etapa letiva, como ocorreu durante minha pesquisa de campo em maio de 2011.

Por fim, mesmo que incentive os alunos a realizarem pesquisas sobre temas do conhecimento indígena em suas comunidades e convide alguns conhecedores mais velhos para participarem de atividades com os alunos, a escola, por estar localizada longe das famílias, acaba gerando um afastamento entre jovens e velhos, e prejudicando as formas tradicionais de transmissão de conhecimentos, que se dão por meio de conselhos dos familiares, do acompanhamento das atividades cotidianas, do andar junto no mato e ouvir as histórias – formas de transmissão já prejudicadas pelo êxodo dos velhos à cidade devido ao maior acesso à aposentadoria e a outros benefícios governamentais.

Assim, é possível argumentar que, mais do que focalizar conteúdos dos conhecimentos indígenas (ou “fiapos de cultura”), a valorização dos conhecimentos tradicionais, a partir das escolas, deveria ser feita por meio do incentivo e da preservação das formas de produção e transmissão do conhecimento no âmbito da vida cotidiana das aldeias, o que é muito dificultado quando as crianças e jovens passam a maior parte do ano longe de seus parentes. Como defende Carneiro da Cunha (1999, p. 156; 159):

Sendo o saber local um processo de investigação e recriação, o problema está antes na erosão das condições de produção desse saber. Pois qual a natureza daquilo que se transmite? Diria que, tanto quanto e talvez mais do que informações, é, sobretudo uma combinação de pressupostos, formas de aprendizado, de pesquisa e de experimentação. [...] O que vem a ser essa erosão das condições de produção de conhecimento local? É a deterioração das formas sociais, das instituições, que permitem fazer esse tipo de ciência. Vimos que ela é uma ciência viva, que experimenta, inova, pesquisa, não um simples repositório de conhecimentos.

Ou, nas palavras de Testa (2008, p. 293):

Tomar o conhecimento como tema de estudo não se restringe ao levantamento do que se sabe, mas significa explorar a questão de como se sabe e conhece os caminhos que dão acesso a esses saberes. [...] Em vez de fazer um inventário dos modos de vida ou dos saberes como conjunto de características e produtos culturais acompanha-se a realização dos processos de conhecer.

A promessa de estender o modelo da escola Pamáali para outras escolas do Içana, localizadas, desta vez, dentro das aldeias – na constituição de uma “Rede de Escolas Baniwa e Coripaco”, projeto discutido no âmbito das associações indígenas da região – poderia ser uma boa maneira de incluir alunos de comunidades mais distantes e de outros sibs e fratrias, repassar os conhecimentos técnicos e não indígenas necessários à convivência com o universo dos brancos e dos projetos, além de incentivar as formas tradicionais de transmissão do conhecimento, que envolvem a convivência cotidiana com as famílias e parentes mais velhos.

Com o propósito de manter de alguma forma o sistema de organização existente nas comunidades, as regras de funcionamento da escola Pamáali foram definidas a partir de propostas de velhos, lideranças e pais de alunos, organizadas, de acordo com Diniz (2012), em dois documentos: o Projeto Político Pedagógico e o Regimento Interno da Escola Pamáali, que orientariam as ações cotidianas dos professores e alunos. Apesar desses documentos não fazerem referência a questões religiosas, sua localização no médio rio Içana, em uma área sob influência política das comunidades evangélicas, faz com que a escola siga normas e valores compartilhados pelas famílias que vivem nessa região, apesar de a escola ser frequentada, teoricamente, por alunos e professores de todas as regiões do Içana.

Assim, a escola Pamáali também procuraria formar os alunos na denominada “ética baniwa”, descrita como a formação necessária para que o aluno entenda o que é responsabilidade e liberdade, para que assim possa desenvolver o respeito ao trabalho dos outros e principalmente saber fazer as “coisas bem feitas”. Uma grande preocupação dos velhos, assim, era a de que os jovens não se tornassem preguiçosos, pois, conforme diziam,

quando as crianças e jovens iam estudar longe de suas comunidades, tendiam a desaprender como “trabalhar bem” e passavam a ser apontados como “preguiçosos” (DINIZ, 2012).

A escola Pamáali possui horários rígidos, que são motivo de estranhamento entre os jovens alunos ingressantes e também foi motivo de estranhamento de minha parte, que no primeiro dia fui apresentada à grade de horários que os alunos precisam seguir para acordar, tomar banho, comer, assistir às aulas, realizar trabalhos de campo e atividades técnicas, jogar futebol, estudar e dormir. Como observa Diniz (2012), a divisão do dia em horários tão bem estabelecidos não ocorreria no contexto das comunidades, onde a exigência de horários se restringiria às atividades coletivas, como as refeições pela manhã e ao final da tarde e, ocasionalmente, a alguns trabalhos comunitários.

Entre os anos de 2003 e 2005, os professores que passaram pela escola Pamáali diziam não se sentirem confortáveis em cumprir as austeras regras estabelecidas no regimento escolar e não queriam assumir a função de cuidar dos alunos e fazê-los cumprir as regras, especialmente aqueles com os quais não tinham uma relação de parentesco próxima. Por serem jovens e solteiros, os primeiros professores não viam como assumir uma posição tão dura e questionavam a função de fiscalizadores que os pais e os mais velhos tentavam atribuir a eles, o que teria levado alguns a desistir do cargo e a sair da escola (DINIZ, 2012).

Em 2005, seis alunos formados pela própria escola assumiram cargos de orientadores técnicos e professores, adotando posturas completamente diferentes em relação à obrigação de um rigoroso cumprimento do regimento. Segundo Diniz (2012), esses ex-alunos-professores tinham um projeto próprio de escola que estava muito mais articulado com a visão das lideranças indígenas e dos assessores de projetos do que aos valores tradicionais dos mais velhos, expressos no regimento. Dessa forma, eles passaram a ter um compromisso maior com o “projeto alternativo e democrático de educação” sustentado pelo movimento indígena e pelo ISA do que com a “rígida concepção hierarquizante dos membros mais velhos” que haviam formulado o regimento interno da Pamáali:

Para esses professores, interessava formar alunos com a competência de gestores de projetos vinculados a programas de sustentabilidade, a principal bandeira do movimento indígena na bacia do rio Içana. Era algo mais importante do que a manutenção da hierarquia dos grupos de parentesco que não dá voz aos membros mais jovens das famílias (DINIZ, 2012).

A partir de 2005, nas assembleias da escola, Diniz (2012) observa que os velhos também teriam relaxado com as cobranças sobre os professores. Isso se deveria ao fato de entenderem que a condição dos ex-alunos-professores como sendo jovens e solteiros não os creditava como pessoas capazes de cumprir integralmente o regimento interno da escola. Os

velhos, dessa forma, valorizavam de modo diferente os tipos de professores, exercendo maior cobrança sobre os que tinham família e que, na sua condição de adultos plenos, eram vistos como aqueles de quem se podia exigir um comportamento exemplar.

Por fim, cabe dizer a respeito da escola Pamáali que a dinâmica do ensino-aprendizagem é determinada pela seleção de temas de interesse dos alunos, feita a partir de discussões efetuadas na reunião anual do Conselho Escolar. Tal processo permitiria que os temas de interesses do movimento indígena e da ONG que apoia a escola sejam trabalhados com maior ênfase e passem para a agenda de interesse dos alunos e suas comunidades de origem. Como resultado, os conteúdos de ensino-pesquisa priorizam as áreas vinculadas a temas transversais, ligados principalmente às questões do “desenvolvimento sustentável”, que são propostas do movimento indígena e do movimento ambientalista. Isso tem possibilitado, segundo Diniz (2012), um “reconhecimento diferenciado” da escola na região, pois as pessoas das comunidades destacam que os alunos formados na Pamáali sabem elaborar documentos considerados necessários à interlocução com instituições governamentais e não governamentais, assim como formular projetos que permitem acessar financiamentos para desenvolver ações relacionadas à sustentabilidade.

A escola e a construção dos “conhecimentos tradicionais”

Se a opção por construir a escola Pamáali fora de qualquer comunidade pode ter prejudicado as formas de transmissão de conhecimentos entre jovens e seus familiares, é indiscutível que a escola e os projetos que nela têm lugar constituem locais privilegiados para o processo de construção de um “conhecimento tradicional” baniwa, a partir do momento em que os professores e alunos indígenas são levados a pensar a respeito das diferenças que caracterizariam seu conhecimento, em contraste com o conhecimento de assessores e técnicos não indígenas com quem convivem. O projeto de piscicultura, nesse sentido, teria criado situações nas quais os alunos e professores iniciaram um processo de reflexão acerca de suas próprias noções e classificações envolvendo os peixes, quando contrapostas às noções trazidas pelos técnicos não indígenas, selecionando elementos distintivos para compor seu próprio conhecimento tradicional.

No entanto, as noções de “conhecimento tradicional” apresentadas pelo senso comum, pelos formuladores de projetos, pelos indígenas e por alguns etnólogos não coincidem e precisam ser explicitadas para que seu processo de construção não seja também prejudicado. Para o senso comum, o conhecimento tradicional seria “um conjunto acabado que se deve

preservar, um acervo fechado transmitido por antepassados e ao qual não se deve acrescentar nada” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009a, p. 302) – ideia que procura o “tradicional” nos conteúdos dos conhecimentos, e não em suas formas de gestão, enunciação, circulação, transmissão, etc.

A etnologia, como observa Lenclud (1987), durante muito tempo não teria rompido com essa noção do senso comum, apresentando variações em relação a três diferentes noções de tradição, identificadas pelo autor: a primeira, que entenderia tradição como algo antigo que persiste no novo; a segunda que a considera como representante de um conteúdo que expressa uma mensagem importante, culturalmente significativa e, por isso, capaz de uma força motriz, de uma predisposição à reprodução; e, por fim, uma terceira noção que entende o tradicional como o que é passado de geração em geração por meios não escritos, especialmente por meio da palavra e do exemplo (cf. LENCLUD, 1987, p. 3-4).

O autor questiona, então, esses três tipos de definição ao mostrar seus problemas, apontando para a necessidade da formulação de um conceito de tradição mais adequado pela etnologia. No caso da primeira noção, o problema residiria na impossibilidade de medir o grau de mudança de situações anteriores em relação a situações atuais, já que a tradição manifestaria uma singular capacidade de variação e daria uma surpreendente margem de liberdade àqueles que a servem e manipulam (LENCLUD, 1987, p. 5). A segunda noção seria problemática porque os conhecimentos não são distribuídos igualmente por todos os membros de um grupo e, além disso, porque é possível questionar até que ponto a tradição relatada dessa forma realmente orienta os comportamentos ordinários (LENCLUD, 1987, p. 6-7).

Em relação a esse ponto, Cohn (2001) comenta a etnografia de Barth (1987¹⁹⁵), na qual o autor, em seu estudo sobre as variações locais da tradição cosmológica das montanhas Ok da Nova Guiné, recusa uma noção de cultura como todo homogêneo e compartilhado. Essa recusa estaria relacionada ao armazenamento dos conhecimentos rituais por um número restrito de guardiães, que os manteriam em segredo e só os fariam circular em ocasiões especiais, sendo, por isso, as pessoas autorizadas a modificá-los a cada recriação ritual. Por isso, a autora conclui que “não se pode supor que a cultura é um todo compartilhado, e o que se transmite através das gerações não se constitui em totalidades. A tradição não é um corpus fechado que persiste no tempo” (COHN, 2001, p. 38).

¹⁹⁵ O texto a que a autora se refere é: BARTH, F. **Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

A terceira noção de conhecimento tradicional identificada por Lenclud estaria relacionada a esse ponto ao identificar modos específicos de transmissão que caracterizariam os conhecimentos tradicionais. Porém, apesar de considerar essa terceira noção como a que teria desenvolvido as reflexões mais interessantes no âmbito da etnologia, o autor argumenta que esse tipo de abordagem não resolveria o problema de delimitar o que seriam feitos tradicionais – pois tudo poderia ser considerado tradicional em uma sociedade de tradição oral – nem os dispositivos de seleção e as operações individuais e coletivas efetuadas sobre as coisas transmitidas (LENCLUD, 1987, p. 7).

Tendo isso em vista, o autor propõe uma definição de conhecimento tradicional que seria mais adequada, e que se assemelha muito à noção de “cultura” (com aspas) formulada por Carneiro da Cunha (2009b):

Em que consiste, então, a tradição? Ela não é o produto do passado, uma obra de outra época que os contemporâneos recebem passivamente, mas, segundo os termos de Pouillon, um “ponto de vista” que os homens do presente desenvolvem sobre o que os precedeu, uma interpretação do passado conduzida em função de critérios rigorosamente contemporâneos. “Não se trata de achatar o presente sobre o passado, mas de encontrar neste último o esboço de soluções que acreditamos serem justas hoje, não porque elas foram pensadas ontem, mas porque nós as pensamos agora” (POUILLON, 1975¹⁹⁶: 160). Nessa acepção, ela não é (ou não é necessariamente) o que sempre foi, ela é o que a fazemos ser. Segue-se disso, que o itinerário a seguir para esclarecer sua gênese não toma o trajeto que vai do passado ao presente, mas o caminho pelo qual todo grupo humano constitui sua tradição: do presente ao passado. Em todas as sociedades, incluindo a nossa, a tradição é uma “retroprojeção”, fórmula que Pouillon explicita nesses termos: “Nós escolhemos as coisas pelas quais nos declaramos determinados, nós nos apresentamos como os continuadores daqueles que fizemos serem nossos predecessores” (*ibid*). A tradição institui uma “filiação invertida”: longe de os pais engendrarem os filhos, os pais nascem dos filhos. Não é o passado que produz o presente, mas o presente que molda seu passado. A tradição é um processo de reconhecimento de paternidade (LENCLUD, 1987, p. 8, tradução nossa).

Isso significa que o conhecimento tradicional não existe até o momento em que é formulado, porque ele não está dado, mas deve ser construído pelas pessoas que vão aderir a seus traços distintivos ao se relacionarem com outras pessoas – reflexão e seleção que, no contexto indígena pesquisado, se dá geralmente a partir de projetos de valorização da cultura e das escolas indígenas. Por fim, para Lenclud (1987, p. 9, tradução nossa), as tradições produzidas teriam uma utilidade geral e uma particular:

¹⁹⁶ O texto a que se refere o autor é: POUILLON, J. “Tradition: transmission ou reconstruction”, in: _____, **Fétiches sans fétichisme**. Paris: Maspero, p. 155-173, 1975.

A utilidade, em geral, de uma tradição é a de fornecer no presente uma fiança para aquilo que se é: ao enunciá-la, uma cultura justifica de certa maneira seu estado contemporâneo. [...] A utilidade, em particular, de uma tradição é oferecer a todos aqueles que a enunciam e a reproduzem cotidianamente o meio de afirmar sua diferença e, da mesma forma, de estabelecer sua autoridade.

Ao tratar deste mesmo tema, Carneiro da Cunha (2009b) chama atenção para a necessidade de distinguir os contextos internos dos contextos interétnicos, ressaltando que as lógicas subjacentes a esses diferentes contextos não teriam uma relação hierárquica entre si ou em relação a lógicas externas. Além disso, a autora observa que a objetivação da cultura como conscientização e construção da diferença não começou com o colonialismo, visto que, entre diferentes povos indígenas,

traços culturais constituem-se em objetos ou quase objetos passíveis de todo tipo de transação: direitos sobre rituais, cantos, saberes e fórmulas mágicas podem ser ofertados ou vendidos. [...] Direitos a adotar traços culturais alheios faziam parte da extensa gama de bens em circulação nas redes de trocas que acompanhavam casamentos ou parcerias comerciais. [...] Em quase toda a Amazônia, costumes, cantos, cerimônias, saberes e técnicas têm por definição uma origem alheia. [...] Na Amazônia, por exemplo, ele [o não reconhecimento de criações próprias] se fundamenta num conceito de cultura como empréstimo – na abertura para o Outro que Lévi-Strauss ressaltou em *História de Lince*. Em vez de manter distância de forasteiros, os amazônicos demonstram um extraordinário apetite pelo Outro e por suas bugigangas, chegando nisso a extremos canibais (CARNEIRO DA CUNHA 2009b, p. 359-361).

Um exemplo trazido por Gallois (2012) demonstra bem as diferentes lógicas que regem a enunciação e circulação da cultura e da “cultura”, ao pensar como a construção de uma “propriedade coletiva de conhecimentos tradicionais” por jovens professores e pesquisadores wajãpi – que buscavam homogeneizar e generalizar noções que pertencessem aos wajãpi como um todo – ia de encontro à lógica interna de enunciação de conhecimentos, que valoriza as diferenças entre saberes. Nas palavras da autora:

O esforço das jovens lideranças em consolidar um modelo de gestão dos saberes na chave da exclusividade passa pela construção de coletivos, com que passaram a designar conhecimentos (*remikuwa*) considerados de todos eles (*Wajãpi kō*). Abrangem especialmente aqueles saberes que podem ser traduzidos/enunciados em português. Ou, como dizem os professores, os que podem ser “resumidos” enquanto elementos de “nossa cultura”. [...] O modo como professores e pesquisadores wajãpi se apropriaram de noções como a de “propriedade coletiva de conhecimentos tradicionais” leva-os a relativizar as diferenças nos saberes entre grupos e famílias wajãpi. Diferenças essas que constituem, na lógica convencional da enunciação, o valor de um saber em relação ao outro (GALLOIS, 2012, p. 25-27).

Dessa maneira, uma das grandes diferenças entre cultura e “cultura” para os povos ameríndios é que, enquanto a cultura, em sua lógica interna, seria passível de acumulação, empréstimos e transações, a “cultura”, em sua lógica interétnica, teria de ser homogeneizada, de forma a estender “democraticamente a todos algo que é, de um outro ponto de vista, uma vasta rede de direitos heterogêneos” (CARNEIRO DA CUNHA 2009b, p. 362). Essas duas lógicas se confrontariam mutuamente, sendo desta foram reorganizadas. No caso da produção da “cultura” (ou da tradição, dependendo de como se queira chamar), o processo deveria dar impressão enganadora de que as coisas permanecem as mesmas, visto que o esforço reside justamente em fazê-las parecerem iguais, ou seja, “tradicionais”:

Uma vez confrontada com a “cultura”, a cultura tem de lidar com ela, e ao fazê-lo será subvertida e reorganizada. Trata-se, portanto, da indigenização da “cultura”, “cultura” na língua local. Mas a subversão da cultura pode ser enganadora, e na prática o é na maioria das vezes. A maior parte dos itens culturais continuará parecendo igual àquilo que era. Fazer com que as coisas pareçam exatamente iguais àquilo que eram dá trabalho, já que a dinâmica cultural, se for deixada por sua própria conta, provavelmente fará com que as coisas pareçam diferentes. A mudança se manifesta de fato no esforço para permanecer igual. E a história não acaba aí: [...] o movimento de reorganização que começou com o confronto entre cultura e “cultura” pode prosseguir indefinidamente (CARNEIRO DA CUNHA 2009b, p. 372).

Essas definições da etnologia, que procuram tratar os conhecimentos tradicionais como processos ao invés de produtos, diferem da noção do senso comum – que é geralmente a mesma sustentada pelas práticas de muitos projetos de valorização cultural ou de “resgate” das tradições – que, justamente por pensar o conhecimento tradicional como algo dado, conclui que as populações indígenas o teriam perdido a partir do contato com saberes e técnicas dos não indígenas. Nesse sentido, Ellen e Harris (1996) identificam as ONGs – que nas últimas décadas teriam tornado-se importantes “instituições produtoras de conhecimento” – como um dos atores responsáveis pela reificação do conhecimento tradicional, a partir de um “discurso universalizante” a respeito das relações entre povos indígenas e meio ambiente (ELLEN; HARRIS, 1996, p. 9).

No caso dos Baniwa e Coripaco envolvidos com a escola Pamáali, é corrente, entre os indígenas e assessores de projetos, o discurso de que eles teriam “perdido” suas tradições a partir, principalmente, dos contatos com os missionários evangélicos, que teriam impedido, entre outras coisas, a atuação dos pajés e a realização dos rituais de iniciação. Esse discurso sobre a perda provavelmente foi reforçado pelas iniciativas da escola que, junto ao ISA, tem buscado promover a valorização dos ditos conhecimentos tradicionais por meio da retomada

de danças e do incentivo à coleta de mitos e narrativas de parentes idosos pelos alunos, que os apresentam como monografias de fim de curso.

No entanto, o recolhimento de mitos e narrativas não seria, em si, conhecimento tradicional tal como definido acima, já que, além de chegarem prontos na escola, seriam contraditórios uns em relação aos outros – o que não é um problema para a lógica interna de valorização de conhecimentos diferentes, mas pode causar dificuldades se o que se procura é um conhecimento homogêneo que pertenceria aos Baniwa ou, ainda, aos Baniwa e Coripaco. A produção de uma mitoteca baniwa (GARNELO et al., 2004/2005) foi um exemplo de iniciativa promovida entre os alunos da Pamáali com o objetivo de recolher mitos relativos aos peixes e à pesca entre os conhecedores mais velhos, para sua utilização futura nas escolas da região e sua distribuição – em forma de CDs e de livros – entre diversas comunidades.

Essa iniciativa, apesar de atraente, foi pensada tendo em vista a recuperação dos conteúdos dos mitos, que os jovens não mais conheciam. Mais interessante, no entanto, teria sido a proposta de permitir que alunos e professores refletissem no âmbito da escola sobre o que poderia constituir seu conhecimento tradicional – desta vez pensado e explicitado como algo ativamente construído, e não como alguma relíquia que caberia aos jovens indígenas passivamente guardar. Não suponho, com isso, que esse processo de reflexão e seleção de traços distintivos não esteja sendo engendrado de forma indireta, mesmo quando o enfoque recai nos conteúdos, mas considero que, sem dúvida, transformar esse processo em algo consciente poderia ser bem mais interessante para os indígenas.

Também é possível observar, entre os Baniwa, pelos menos dois diferentes movimentos em direção à construção de conhecimentos tradicionais, que dizem respeito às diferentes estratégias utilizadas por católicos e evangélicos para demarcar sua indianidade frente aos não indígenas. Arrisco aqui uma hipótese de que, enquanto os baniwa católicos – conhecidos na literatura como os mais “tradicionalistas” – teriam selecionado traços distintivos que focalizam os antigos rituais de iniciação, danças, instrumentos e atividades xamânicas, os baniwa evangélicos – que não mais praticariam tais danças e rituais, além de não possuírem pajés – selecionaram uma imagem de conhecedores e protetores da “natureza” como característica distintiva de sua tradicionalidade, visto que, mesmo seguindo preceitos bíblicos, continuam a guiar suas atividades produtivas a partir dos ciclos evidenciados pela posição das constelações e a curar suas doenças com ervas medicinais.

O ISA, que implementa projetos quase exclusivamente na região ocupada por uma maioria evangélica, teria servido provavelmente como uma referência de contraste para a reflexão dos baniwa evangélicos sobre quais poderiam ser os elementos de seus

conhecimentos tradicionais – o que pode ser exemplificado pela ênfase dos alunos e professores envolvidos com o projeto de piscicultura em mostrar seus conhecimentos aprofundados a respeito dos hábitos alimentares e reprodutivos dos peixes e de suas relações com os ciclos reprodutivos de outras espécies animais e vegetais – conhecimento este considerado muito interessante pelos assessores não indígenas e que são, na medida do possível, “aproveitados” nas atividades dos projetos, cujos objetivos preveem a articulação entre conhecimentos indígenas e científicos.

Esse discurso ambientalista de equilíbrio com a “natureza” construído por muitos povos indígenas, no entanto, diz respeito a um contexto de enunciação específico, ou seja, aquele direcionado a ouvintes não indígena, não havendo a mesma atitude em contextos internos, quando se referem a uma “natureza” composta por seres agressores e por relações de predação¹⁹⁷. Como argumenta Testa (2008, p. 296-297), ao referir-se aos Guarani:

Quando se dirigem a plateias não indígenas, frequentemente incorporam às suas falas elementos de um contexto discursivo ambientalista, apropriando-se de noções que atribuem aos povos indígenas um tipo específico de relação com a natureza. Nesses casos, podem se apresentar como “protetores” da natureza e contribuir para reforçar a ideia de que povos indígenas vivem em harmonia com ela. No entanto, quando falam entre si, a natureza é povoada por seres que representam a alteridade em relação aos humanos, relação essa que pode ser contrária às ações e aos interesses dos humanos. Nesses casos, a natureza se revela nos discursos não como uma extensão harmônica da vida [...], mas como local de negociação e também agressão. A escolha contextual de discursos e conhecimentos a serem comunicados pode ser compreendida como aspecto relacionado à gestão do conhecimento.

Em relação a isso, Gallois (2001) observa que, apesar de buscarem uma adequação em relação à imagem que os não indígenas esperam deles, os indígenas, com isso, atestariam uma prática tradicional de reinvenção permanente a partir da incorporação de elementos exógenos:

Eles, os índios, procuram se adequar à imagem do bom selvagem e usam fartamente em seus discursos termos emblemáticos como os de “mãe terra”, “equilíbrio”, “simbiose com a natureza”. [...] Tais experiências de produção cultural são extremamente interessantes na medida em que atestam, elas sim, algo de tradicional: a prática secular de reinvenção permanente de formas culturais, visando acomodação e melhores condições de sobrevivência [...], [o que demonstra] a capacidade e a criatividade dessas sociedades em transformar seus traços culturais num formato adaptado à convivência interétnica. Cabe ressaltar que muitos processos de produção cultural equivalem a manifestações de autonomia, na medida em que consistem em afirmar o entendimento que essas sociedades têm de sua posição no mundo (GALLOIS, 2001, p. 179-180).

¹⁹⁷ Para um exemplo do aprendizado de noções como “conservação” e “recursos naturais” entre os Wajãpi, para os quais o controle e a posse dos recursos passam, dentro do discurso conservacionista, dos donos e senhores dos animais e das plantas ao controle e posse dos próprios indígenas, consultar o texto de Gallois (2007).

Cabe a pesquisas futuras procurar entender como os próprios Baniwa e Coripaco estariam formulando uma noção de “conhecimento tradicional” e quais seriam suas etapas, elementos selecionados e desafios que surgem na reflexão sobre suas características distintivas em relação aos não indígenas. Apesar de este não ser um dos objetivos desta pesquisa, procurarei, nos próximos capítulos, esboçar comentários a respeito desse processo conforme alguns elementos forem aparecendo ao longo da narrativa acerca da implantação e execução do projeto de piscicultura entre os Baniwa e Coripaco.

A implantação da estação de piscicultura na Pamáali

Quando a estação de piscicultura da escola Pamáali foi construída, em 2003, a equipe técnica do ISA já contava com o trabalho de assessores técnicos com formação em agronomia e engenharia de pesca, e que foram os mesmos responsáveis pela condução das primeiras experiências com a reprodução de peixes nativos do alto rio Negro, cujos hábitos reprodutivos e alimentares eram praticamente desconhecidos pela ciência. O primeiro engenheiro de pesca contratado pelo ISA levantou dados e escreveu um relatório diagnóstico sobre o estado da pesca no rio Tiquié, avaliou o potencial para a piscicultura naquela região, e delineou as diretrizes do projeto de piscicultura, que previa abarcar as três regiões alvo reservando a elas um orçamento semelhante para a construção de cada estação. No entanto, após um ano e meio de trabalho e alguns problemas pessoais, o engenheiro deixou a equipe do Programa Rio Negro.

Para complementar o trabalho com os peixes, o ISA havia contratado, em 1998, um segundo técnico, desta vez com formação em agronomia, para trabalhar com manejo agroflorestral, cujo objetivo era o plantio de frutas comestíveis para os peixes, de forma a substituir a compra de rações industriais. Quando o primeiro engenheiro saiu da equipe, o ISA contratou outro engenheiro de pesca para substituí-lo. Este, juntamente com o técnico agrônomo, foi o responsável pela condução das primeiras tentativas para o estabelecimento de métodos que funcionassem para o ambiente e espécies da região do rio Tiquié, onde foi inaugurada a primeira estação de piscicultura (cf. capítulo 2), e cujos resultados foram reproduzidos nas outras duas estações construídas nos anos seguintes. Posteriormente, outros dois assessores técnicos foram contratados: uma zootécnica, que entrou na equipe em 2003 e passou a auxiliar os outros dois técnicos nas atividades de piscicultura, revezando-se com eles nas três estações do alto rio Negro; e um ecólogo, contratado em 2005, cujas atividades se concentravam na escola Pamáali.

Como já foi dito no capítulo 2, o interesse pela criação de peixes partiu dos próprios povos indígenas da região, em especial dos moradores da região do alto Tiquié, que haviam ouvido falar da possibilidade da criação de peixes a partir de contatos com parentes na Colômbia desde o final da década de 1980, e que já participavam de um projeto de piscicultura. Em uma entrevista que realizei com o técnico agrônomo, ele conta que as espécies criadas no Tiquié durante a década de 1990 não eram nativas da região, mas sim tilápias cujos alevinos eram obtidos na Colômbia e depois colocados em “buracos”, sem o conhecimento de técnicas apropriadas para sua construção.

Depois do contato das lideranças do Tiquié e da FOIRN com o ISA, foi proposta a construção das três estações de piscicultura nos rios Tiquié, Uaupés e Içana e a realização do treinamento de técnicos indígenas de piscicultura para conduzir as atividades das estações. O ISA estabeleceu contatos com o Centro de Pesquisa e Treinamento em Aquicultura do Ibama (CEPTA/Ibama) em Pirassununga-SP, e um especialista em piscicultura foi convidado para ir ao alto Tiquié, em 1997, para continuar a formação de técnicos indígenas, que já havia sido iniciada a partir de contatos anteriores das lideranças indígenas com técnicos e pesquisadores da UFAM (cf. capítulo 2). Segundo os assessores técnicos entrevistados, a ideia era dar um curso utilizando tambaquis¹⁹⁸ (espécie de peixe nativa da bacia amazônica, mas não da região do alto rio Negro) e auxiliar na construção de barragens maiores e tecnicamente adequadas.

A equipe também havia planejado estabelecer algum tipo de parceria com a antiga Escola Agrotécnica de São Gabriel da Cachoeira (atual Instituto Federal do Amazonas – IFAM) para reproduzir os peixes em São Gabriel e depois transportar os alevinos para engordarem nas comunidades. No entanto, a conversa nunca saiu desse ponto, a equipe do ISA desistiu – como explicou o técnico agrônomo – e a parceria não foi estabelecida. Foi então que a ONG procurou financiamento para a implantação das estações de piscicultura, contando inicialmente com a embaixada de Londres e depois com uma instituição holandesa, a Organização Intereclesiástica para o Desenvolvimento (ICCO).

As primeiras atividades do projeto de piscicultura são descritas pelo assessor do ISA, engenheiro de pesca:

O que a gente fazia, principalmente nos primeiros anos, eram levantamentos para a piscicultura, orçamentos, compras de materiais e ferramentas, e orçamento conjunto para ver mão de obra, e transportar tudo isso. Foi a capacitação do pessoal, e a coordenação da instalação dessas estações de piscicultura e da construção dos viveiros. A gente participava com a mão na massa; além de fazer o planejamento, a gente ia lá e fazia junto. Não é uma coisa simples de se fazer, para quem nunca trabalhou com cimento, para

¹⁹⁸ *Colossoma macropomum*, em nomenclatura científica.

quem nunca trabalhou com tubos, para quem nunca trabalhou com conexões [referindo-se aos indígenas]. A gente tinha que estar sempre ali. Mas é apertado porque, sobretudo, a gente tinha espécies de peixes locais, não necessariamente ideais para a piscicultura e tão menos conhecidas zootecnicamente, e tinha que tentar a reprodução local e a criação em todas as suas fases com esse pessoal. Então a missão não era nada fácil, não era só comprar as coisas ou planejar. O trabalho de domesticação de uma espécie de peixe demanda dez anos de pesquisas. [...] Então daí entra essa valorização do conhecimento local, porque muitas coisas sobre os peixes, a própria biologia deles, a gente não sabia e não tinha infraestrutura pra fazer essas pesquisas. [...] Imagina a dificuldade de você implantar um projeto desse tipo num lugar desses, com essas pessoas, que falam outra língua, que tem outro modo de ser, com espécies que não se conhece, uma água que não se conhece, numa distância tremenda de qualquer comércio (engenheiro de pesca, entrevista realizada em 28/10/2011).

O problema de criar espécies de peixes nativas, mas desconhecidas zootecnicamente, levou o engenheiro de pesca a pensar na possibilidade da reprodução de tambaquis nas estações do alto rio Negro, “um peixe muito mais fácil de criar”, como também havia sido a intenção do técnico do CEPTA/Ibama durante os primeiros treinamentos. Naquela época, a assessoria do CEPTA encomendou o transporte de alevinos de tambaqui provenientes de Pernambuco até Manaus, e de Manaus até São Gabriel da Cachoeira, para depois serem levados de barco até o alto Tiquié. A ideia era a de engordar na estação de piscicultura os alevinos que sobrevivessem e usá-los para a reprodução em laboratório. No entanto, a tentativa não teria sido bem sucedida, segundo o engenheiro de pesca, porque as pessoas acabaram comendo todos os tambaquis que chegaram.

Essa tentativa de reproduzir tambaquis gerou debates dentro da equipe do ISA, devido aos perigos ecológicos que tal transposição poderia acarretar, visto que essa espécie, apesar de não ser tão danosa como as tilápias¹⁹⁹ – que se espalham muito rapidamente e podem extinguir os peixes nativos – também não seria uma espécie própria da região. O ecólogo da equipe do ISA, nesse sentido, diz ter sido crítico de algumas formas pelas quais a piscicultura estava sendo desenvolvida, entre elas a ideia de reproduzir peixes exóticos como os tambaquis e tilápias:

Poderia acontecer um *boom* populacional de uma espécie oportunista, que dominasse o ecossistema e diminuísse a diversidade, que no alto rio Negro é altíssima. Então essas introduções de espécies exóticas nos ecossistemas têm que ter certo cuidado. E até porque eu via nisso um certo tipo de imperialismo ecológico, porque eu acho que, se ali tem uma biodiversidade, se ali já tem os peixes com os quais os índios já têm relação há muito tempo, [sobre os quais] têm conhecimento, então eu acho que trazer uma espécie que eles não conhecem é meio que dizer assim: “o que tem aqui não presta, o que vem de fora é melhor”. E aí, geralmente quando vem uma coisa de fora,

¹⁹⁹ Cf. nota 50.

vem a tecnologia, o conhecimento de fora; é mais fácil o conhecimento e a tecnologia de fora serem introduzidos quando a espécie já é de fora. Então eu não achava uma boa ideia isso (ecólogo, entrevista realizada em 05/10/2011).

Em relação à criação intensiva de peixes, o ecólogo diz:

Eu era um crítico, porque eu vinha de um movimento que acreditava que a coisa não poderia ser muito intensiva, que a gente não deveria estimular tecnologias intensivas e consumo de energia externa pra sustentabilidade, mesmo das pequenas propriedades ou dos sistemas indígenas. Então eu era um crítico, por exemplo, da forma como os peixes eram alimentados, essa coisa de uma certa dependência por ração de fora, ração comercial à base de soja, produzida no desmatamento da Amazônia. Eu era um crítico principalmente da parte tecnológica da coisa, mas, ao mesmo tempo, eu achava que é um caminho que precisa realmente se desenvolver, se aperfeiçoar, porque é tudo muito recente (ecólogo, entrevista realizada em 05/10/2011).

Diferentemente do ecólogo, o engenheiro de pesca da equipe argumentava que

era uma coisa muito radical trabalhar só com os peixes do local. Não é porque a espécie é local que ela é favorável para a piscicultura. A piscicultura brasileira é baseada principalmente nas espécies exóticas, que são as tilápias. Não estou falando pra pôr tilápia [nos viveiros de piscicultura], mas tambaqui era da bacia [amazônica], a gente poderia ter investido um pouquinho mais nisso. [...] Mas tinha uma preferência pelos peixes autóctones, porque “pega bem” ecologicamente, mas você está prejudicando o outro componente do projeto, que é econômico. [...] Para os índios não tem nenhum problema. Muito pelo contrário, eles têm essa mentalidade: “piauí [outro nome dado ao aracu] já tem aqui; lambari já tem aqui; tambaqui não tem, então pode trazer” (engenheiro de pesca, entrevista realizada em 28/10/2011).

Posto que a realização de pesquisas para investigar o possível impacto ambiental da introdução de tambaquis na piscicultura do alto rio Negro demandaria anos de esforço por parte da ONG e a necessidade de estabelecer parcerias com centros de pesquisa – o que não seria viável devido ao pouco tempo determinado pelos financiadores para a construção das estações e o início das atividades – o resultado dessa discussão foi a exigência do ISA de que os peixes reproduzidos nas estações de piscicultura fossem nativos da região do alto rio Negro, mesmo que não se mostrassem tão adequados para a piscicultura.

Essa escolha acabou estimulando os técnicos da equipe a desenvolverem diversos experimentos informais em relação à água, alimentação, densidade da população de peixes criada nos viveiros, etc., de forma a tentar aperfeiçoar a criação de espécies desconhecidas pelas ciências e nunca antes utilizadas para fins de reprodução artificial. As lições aprendidas pelos técnicos a partir dos experimentos realizados na estação Caruru, no alto Tiquié, foram

repassadas para os laboratórios dos rios Uaupés e Içana construídos nos anos seguintes, onde, por sua vez, foram readaptadas tendo em vista as particularidades de cada local.

Em março de 2003, tiveram início as obras da estação de piscicultura da EIBC Pamáali. O primeiro passo foi a construção de uma represa para reserva e abastecimento de água, concluída no fim da primeira etapa letiva da escola e realizada pelos alunos e professores, contando com assessoria técnica do ISA. A atividade de construção da represa teria servido como uma aula prática de construção de viveiros de piscicultura, conhecimento que os alunos deveriam levar para suas casas em diversas comunidades de forma a viabilizar uma futura expansão da piscicultura para outros locais (ATRIART et al., 2003, p. 14).

As obras seguintes ficaram previstas para os próximos períodos letivos da escola, para que os alunos, além de ajudarem com a mão de obra, pudessem acompanhar passo a passo a construção da estação de piscicultura. Para a etapa letiva de julho e agosto de 2003, ficou agendada a construção do laboratório de reprodução de peixes e de um viveiro de mudas e, para o último trimestre de 2003, a escavação dos viveiros-berçários. Nos intervalos dos períodos de aula, os alunos também ajudariam a construir os primeiros viveiros de piscicultura familiares da região. Em julho de 2003, já existiam três viveiros em fase final de construção nas comunidades próximas da escola: Trindade, Aracú Cachoeira e Siuci Cachoeira (ATRIART et al., 2003, p. 14).

A inauguração da estação EIBC Pamáali aconteceu nos dias 29 e 30 de novembro de 2003 e contou com a presença de mais de 200 pessoas. A FOIRN não teve nenhum representante na inauguração, mas estavam presentes dois representantes da União Europeia e um representante da Fundação Estadual de Política Indigenista do Estado do Amazonas (FEPI). Para comemorar o início do trabalho, a escola e a OIBI organizaram uma festa de *pudali* junto a comunidades do baixo Içana, que trouxeram à escola peixes moqueados e cabeçudos (quelônios), “para lembrar a vida dos antepassados na época da fartura de peixes. Ao mesmo tempo, foi uma manifestação de esperança do que pode voltar a ser igual àquela época, a partir do manejo e da recuperação da tradição” (OIBI, 2003a).

Os peixes e cabeçudos foram consumidos durante os dois dias de festa e a escola e comunidades apresentaram músicas e danças tradicionais que se referem aos peixes, pássaros e outras músicas próprias da cerimônia do *pudali*. Houve também apresentações das comunidades evangélicas, uma nova tradição incorporada dentro do sistema do *pudali*, além de interpretações teatrais de alunos sobre as origens dos peixes na mitologia. Segundo André Fernando, na época presidente da OIBI: “inauguração significa tornar uma coisa pública. Para os Baniwa e Coripaco, tornar uma coisa pública significa comprometer-se com aquilo que se

quer construir” (OIBI, 2003a); dessa forma, a inauguração da estação representou o estabelecimento de um compromisso dos Baniwa com as atividades da piscicultura a partir daquele momento.

Segundo o engenheiro de pesca responsável pela instalação da estação de piscicultura na Pamáali, ela teria sido construída em tempo recorde em relação às outras estações. Além da construção, pesquisas acerca da mitologia e das origens dos peixes foram desenvolvidas, de forma a facilitar o entendimento dos técnicos e dos alunos e promover o intercâmbio de conhecimentos. Nesse primeiro momento, ainda, as comunidades demonstraram interesse em construir novos viveiros, depois de verem que era possível fazer o que antes só se ouvia por boatos, quando os pais de alunos não acreditavam que a criação de peixes pudesse ser realizada por seus próprios filhos com orientação técnica (OIBI, 2003a).

O treinamento dos técnicos indígenas se deu na base do CEPTA/Ibama em Pirassununga-SP. Para esse treinamento, foram escolhidos dois indígenas de cada localidade, que demonstraram interesse pelas atividades da piscicultura e se comprometeram em atuar posteriormente como monitores técnicos das estações. Em um primeiro momento, foram treinados somente dois técnicos indígenas da região do alto Tiquié: Rafael e Lucas. Posteriormente, com a construção das outras duas estações de piscicultura, foram realizadas novas viagens a Pirassununga para capacitar dois técnicos de cada estação. Entre eles estavam Israel e Arlindo, da região de Iauaretê, além de Juvêncio e Vigico, selecionados entre os alunos das primeiras turmas da escola Pamáali, e que seriam os futuros técnicos da estação de piscicultura no Içana.

O treinamento dos técnicos indígenas

É unânime, entre os assessores técnicos entrevistados, que a maior dificuldade no treinamento dos técnicos indígenas foi em relação à matemática e à realização dos complicados cálculos necessários para o estabelecimento de doses corretas de hormônio a serem injetadas nos peixes, além de diversas amostragens e estimativas que estes deveriam saber fazer para calcular taxas de eclosão dos ovos, fertilização, sobrevivência de alevinos, etc. Devido a essa dificuldade com a matemática e à seleção de poucos técnicos para participarem da capacitação, o domínio das técnicas de reprodução artificial de peixes em laboratório se restringiu aos três pares de técnicos selecionados e a alguns poucos monitores que eles mesmos treinaram posteriormente.

O engenheiro de pesca fala dessa dificuldade e explica que, na escola Pamáali, o ensino de matemática para os alunos poderia ser uma forma de amenizar esse problema, tendo em vista a formação de futuros técnicos e monitores para o laboratório de piscicultura:

Eram ensinadas as técnicas que a gente aprendeu lá [com as experiências no Tiquié] e [para as quais] a gente conseguiu aplicação: como fazer fecundação; como calcular as doses de injeção de hormônio nos peixes; como fazer a fecundação artificial; quando o laboratório é no rio, como calcular as coisas: tem taxa de sobrevivência, taxa de fecundação, tem dose, miligramas de hormônio por quilo... Essa matemática toda foi muito difícil. E por isso é que a gente percebeu que os técnicos indígenas tinham muito problema. Então, no caso da Pamáali, que foi a última estação de piscicultura que a gente construiu, a gente já tinha em mente que era preciso que eles soubessem outras coisas além dos conhecimentos tradicionais, então, por isso, na escola, eles precisavam ter aula de matemática (engenheiro de pesca, entrevista realizada em 28/10/2011).

O assessor agrônomo também observou o problema com a matemática e apontou para a dependência que acabou sendo gerada em relação aos poucos técnicos indígenas que dominavam os cálculos básicos para a reprodução dos peixes em laboratório:

A parte técnica mesmo, a coisa da hipófise, etc., é muito difícil. O problema é a matemática. O problema é que os cálculos para fazer esses experimentos são muito complicados. É um pequeno grupinho, talvez uns cinco técnicos, que, depois de tantos anos de treinamento, sabem fazer bem esse cálculo. Lá no Tiquié, temos o Rafael e o Lucas. O Rafael era muito bom, o Lucas mais ou menos. Em Iauaretê, eu sei que eles também fizeram depois, sozinhos; eles também conseguiram, mas devem ter umas cinco pessoas que sabem essa coisa de cálculos e tudo isso. Aí fica dependendo um pouco deles (agrônomo, entrevista realizada em 04/10/2011).

O ecólogo, que entrou posteriormente para a equipe, explica que o ensino da matemática na escola Pamáali tinha a característica de se basear nas experiências e práticas cotidianas dos alunos no laboratório de piscicultura:

Para que a matemática não fosse só a matemática dos livros, teórica, mas estivesse associada a processos de desenvolvimento das comunidades, então os cálculos eram feitos o tempo inteiro levando em conta quantos alevinos, qual volume de água, a vazão... Então eu via que a parte de matemática, por exemplo, a matemática que a escola Pamáali aplicava era mais rica por conta dessa proposta tecnológica que tinha ali, que trazia um monte de elementos pra sala de aula. [...] Dificuldade sempre tem; eu acho que a dificuldade desses projetos pioneiros é que era tudo muito inovador, os processos muito abertos, mas eu percebia que era uma formação prática muito boa, as coisas aconteciam e eu acho que os índios valorizavam esse aspecto da capacitação na prática, da formação em serviço, em trabalho: “ah, vamos aprender a fazer um viveiro, vamos fazer um viveiro, vamos aprender a fazer reprodução, vamos lá pegar os peixes, vamos acompanhar o nível do rio, as condições da piracema”. Eu acho que, do aspecto da formação deles, essa era uma característica muito interessante (ecólogo, entrevista realizada em 05/10/2011).

Quanto às tentativas de conjugar os conhecimentos indígenas com esse novo conhecimento das técnicas de piscicultura, o engenheiro de pesca afirma que, durante a capacitação técnica em si, não havia espaço para os conhecimentos indígenas, mas que eles eram essenciais em campo, para a coleta das espécies de peixes durante as piracemas do rio, em relação aos hábitos alimentares dos peixes, entre outras informações importantes para a condução das atividades, por serem ainda desconhecidas pelas ciências biológicas. Segundo a interpretação do engenheiro, os conhecimentos indígenas seriam “mais práticos” – talvez porque seus fundamentos mais conceituais e abstratos não fossem levados em conta pela equipe de assessoria técnica – e poderiam servir como uma forma de “atalho” enquanto pesquisas científicas mais formais não pudessem ser realizadas na região:

Porque você está em uma região onde eles [os indígenas] sabem qual é a hora em que o peixe vai desovar no rio, em qual lugar, qual espécie é e qual o horário. Eu, por exemplo, jamais poderia imaginar que o araripirá desova naquele lugar, naquele substrato rasilho, no igarapezinho, naquele horário, naquele dia. Aí entra o conhecimento deles. Por exemplo, tem as enchentes. Na época que não tinha calendários, elas eram esperadas conforme as constelações e cada enchente tem um nome de uma constelação; então, pela posição de certas estrelas, eles sabem que vai ter piracema, que está chegando a hora, então eles já vão fazer as armadilhas, etc. Mas são sempre contribuições muito práticas. Mas tem essa coisa das frutas, dos insetos, isso aí é interessante, porque isso, de certa forma, acelerou o aprendizado de todo mundo. Imagina, [sem esses conhecimentos] a gente nunca ia saber, a gente ia ter que fazer muito mais pesquisa de laboratório (engenheiro de pesca, entrevista realizada em 28/10/2011).

De acordo com a fala do engenheiro de pesca, portanto, não seria necessário que cientistas e técnicos alcançassem uma compreensão relativa ao sistema cosmológico que orientaria as práticas indígenas – que envolveria o entendimento do multinaturalismo que o caracteriza, além dos procedimentos de cura e as explicações para as doenças e os males do mundo. Da mesma forma, os índios não precisariam dominar toda a teoria das ciências biológicas e aderir a uma cosmologia multiculturalista para serem capazes de aplicar as técnicas de piscicultura nas estações. Nesse sentido, a parceria entre técnicos brancos e indígenas só pode ser bem sucedida, como visto, a partir do estabelecimento de “acordos tácitos” (ALMEIDA, 2003, p. 16), nos quais “diferentes sistemas do mundo podem entrar em acordo sobre certas consequências pragmáticas de seus postulados, sem que haja correspondência entre esses postulados ou sobre as visões de mundo respectivas”.

Para o ecólogo da equipe, a conjugação entre conhecimentos técnicos e indígenas seria inevitável nesse tipo de experiência pioneira, mesmo que o perfil da equipe fosse mais

“tecnicista”, posto que a troca entre conhecimentos era necessária mesmo para os diálogos mais simples entre assessores técnicos e técnicos indígenas, de forma a que se pudesse saber, afinal, de que peixes eles estavam falando quando conversavam uns com os outros. Essa tradução dos nomes dos peixes em Baniwa para seus nomes regionais e científicos não pode ser considerada, em si, um acordo tácito, mas é uma das portas de entrada para um acordo, na medida em que as partes tomam consciência de que suas formas de classificação dos peixes são bastante divergentes – o que, do lado dos indígenas, pode ser um dos pontos de partida para a reflexão sobre o que poderia constituir seu “conhecimento tradicional” sobre os peixes. Em relação a essa articulação entre saberes, o ecólogo diz:

Acho que é impossível não existir esse diálogo, porque estando lá com as espécies, sendo as espécies que eles já conheciam, o terreno que eles já conheciam... Então, por mais que o perfil da equipe era um perfil mais tecnológico, mais tecnicista, é impossível não haver um diálogo, porque os índios o tempo inteiro portavam conhecimento sobre aquela espécie, e sobre o ecossistema ali. Eu via os técnicos; eu mesmo aprendia um monte de coisas, desde os nomes dos peixes até um pouco das histórias que cercam cada peixe desses, talvez com um pouco de ingenuidade teórica, antropológica, mas eu acho que acontecia essa troca. Os assessores técnicos, hoje, são pessoas que conseguem trazer vários *insights* do conhecimento indígena pra narrativa deles sobre os peixes, sobre a pesca, e o manejo pesqueiro no rio Negro. Eu, por exemplo, eu entro mais em contato com nome baniwa dos peixes, [porque] eu estava fazendo um trabalho com eles e [usava] o nome em baniwa, nem precisava do nome científico. Eu ia atrás dos engenheiros de pesca, porque eles sabiam o nome do peixe, tanto o nome baniwa quanto o nome científico, eu acho que isso é uma forma de diálogo básico, inicial, digamos, pra saber de que peixe estamos falando (ecólogo, entrevista realizada em 05/10/2011).

Um aspecto que preocupava o ecólogo era a possibilidade de os conhecimentos técnicos despertarem mais interesse nos técnicos indígenas do que o conhecimento mítico – que definiria, para ele, o conhecimento tradicional baniwa sobre os peixes – já que sua expectativa era a de que os indígenas partissem dos “conhecimentos tradicionais” – entendidos aqui como produtos, note-se – ao lidarem com as técnicas de piscicultura. Entre os Baniwa, no entanto, ele diz não ter percebido um grande “choque cultural”, como o descrito na pesquisa de Martini (2008) em Iauaretê, onde se estabeleceram conflitos abertos entre os técnicos indígenas de piscicultura e os conhecedores tradicionais, que acabaram ficando completamente de fora das atividades do projeto. Para explicar essa diferença, o ecólogo evoca uma maior “liberdade” que os Baniwa teriam tido para se relacionar com os conhecimentos de fora, devido à repressão aos conhecimentos tradicionais pelos evangélicos:

Também vi alguns momentos de tensão que me preocupavam, dessa relação dos conhecimentos mais técnicos e científicos com os conhecimentos dos

índios. Eu percebia, por exemplo, os Baniwa muito mais interessados – ou talvez, pelo perfil da equipe, que era mais de técnicos mesmo – muito mais interessados nos conhecimentos mais técnicos lá na escola, do que em buscar e ir atrás dos mitos, em expressar esse conhecimento deles sobre aquela realidade. Por isso, às vezes, eu ficava preocupado, porque eu tinha uma expectativa de que não, de que tem que ser o contrário, partindo do conhecimento tradicional... Eu escutava essa coisa da relação entre eles e os peixes, a importância dos peixes pra cosmologia dos povos do rio Negro, e do perigo que era, de repente, um conhecimento muito de fora se sobrepor aos conhecimentos deles na implantação de um projeto e isso não resultar em nada, e ainda resultar num trauma de encontro de conhecimentos. Mas eu achava os Baniwa bem mais... Assim, não sei a realidade dos outros rios, talvez, por exemplo, vendo o trabalho do André [Martini], sobre Iauaretê, parecia que lá a coisa era mais difícil, que havia mais choque cultural, digamos assim. No Içana, naquele contexto específico da escola Pamáali, eu vi os Baniwa muito interessados em saber, em querer saber as técnicas de reprodução, estudar o órgão, o aparelho reprodutor e tal, sem muito... Eu não via muito choque cultural. Do que eu escuto, parece que a relação com outros povos é mais problemática. Os Baniwa, principalmente nesse período aí, a escola [Pamáali] era uma experiência inicial de juntar católicos e evangélicos, e a maioria dos Baniwa é protestante, então esses temas da mitologia, do passado histórico e cosmológico deles sempre era um pouco reprimido mesmo. Era tudo feito com muito cuidado pra isso não virar mais um tema de tensão na escola. Os velhos muitas vezes resistiam, os velhos mais evangélicos resistiam em contar as histórias das coisas, a dança, que eles não podiam fazer lá, não podiam tocar flauta. Acho que, no início desse projeto, ele foi beneficiado um pouco por essa orientação dos Baniwa de pegar leve com essa coisa de forçar as histórias, os mitos, os lugares sagrados. Então isso parece que dava certa liberdade pra eles viajarem pelo conhecimento mais ocidental, sem colocar em choque um tipo de conhecimento com o outro. Eu pensava assim: “nossa, mas será que eles nunca vão agregar outros fatores na relação com os peixes, essas coisas mais da relação cosmológica e tal”? Eu acho que hoje a escola faz mais isso, já que eles já aprenderam as técnicas e já viram que não é nada de outro mundo (ecólogo, entrevista realizada em 05/10/2011).

É interessante notar que a preocupação do ecólogo com uma possível “falta de interesse” dos Baniwa pelos seus próprios conhecimentos sobre os peixes, baseia-se em uma noção de perda e, por isso, sugere que esses conhecimentos sobre os peixes já estariam prontos, sistematizados e seriam conhecidos de forma homogênea por casa baniwa. Como, na realidade, essa sistematização ainda não teria ocorrido ativamente por meio de discussões entre alunos e professores, a impressão do assessor é que esses conhecimentos teriam sido fragmentados e parcialmente reprimidos pelos missionários.

Como observou o ecólogo, a escola está localizada em área de influência evangélica, onde existe um movimento ainda muito forte de negação dos mitos, das histórias de origem, da prática dos antigos rituais – apesar do movimento que a escola promove de valorização das tradições – o que não significa que elementos considerados tradicionais pelo ecólogo não

possam orientar as ações e as práticas das pessoas, mesmo entre os Baniwa evangélicos. O relativo isolamento da escola e sua localização, a meu ver, teria sido também um fator favorável na evitação de quaisquer possíveis entraves e conflitos com especialistas dos conhecimentos baniwa, como os pajés, por exemplo, que estariam concentrados na região do Aiari.

Além disso, diferente do momento descrito por Martini (2008) ao tratar da estação de piscicultura em Iauaretê, os projetos de piscicultura no alto rio Negro, e o da Pamáali especificamente, já estão em uma fase adiantada, na qual a formação técnica dos índios por parte dos assessores do ISA e por meio de cursos realizados em outras estações e laboratórios já se deu de forma mais intensa nos primeiros anos de implantação das estações. Na estação da EIBC Pamáali, que conta com mais de seis anos de atividades desde sua inauguração em 2004 (mesmo que as atividades não tenham ocorrido de forma ininterrupta ao longo de todo o período), os técnicos indígenas, já formados, trabalham por conta própria nos viveiros e barragens durante todas as etapas da reprodução de peixes e, por isso, não estão submetidos aos olhares e avaliações constantes dos assessores técnicos brancos – mesmo porque, atualmente, o engenheiro de pesca e a zootécnica deixaram a equipe do ISA, restando dos tempos iniciais do projeto somente o agrônomo e o ecólogo.

A partir do próximo item, e também no capítulo seguinte, passo a lançar mão, assim, das reflexões do coordenador técnico indígena das atividades de piscicultura da escola Pamáali sobre suas experiências com os conhecimentos técnicos e científicos e sobre o papel que ele concede a esses novos conhecimentos no que tange a seus objetivos pessoais e aos objetivos que ele entende serem os dos Baniwa de modo geral. Friso, portanto, que não é possível generalizar as interpretações deste técnico indígena para um nível que descreveria “como os Baniwa entendem a ciência”, já que o que se chama de Baniwa são grupos muito heterogêneos, além de a trajetória do coordenador técnico ter sido muito particular – mesmo que apresente semelhanças em relação às trajetórias de outros professores da escola e de diversas lideranças indígenas da região²⁰⁰.

²⁰⁰ Para uma discussão mais aprofundada sobre as trajetórias de vida de alguns ex-alunos e futuros professores da escola Pamáali, além do fenômeno de “individualização” e afastamento da vida em comunidade vivido por alguns deles, consultar o trabalho de Diniz (2012).

Dzoodzo: o coordenador técnico da estação de piscicultura

O coordenador técnico da estação de piscicultura é o baniwa Juvêncio Cardoso, conhecido por todos como *Dzoodzo*, nome do peixe agulha na língua baniwa, apelido que recebeu de um professor, por ser este peixe o guardião da porta da maloca dos animais (*yarodatti*) que se encontra no subsolo do terreno da escola. Ele foi aluno da primeira turma da EIBC Pamáali, e atualmente é professor da mesma escola, além de coordenador da estação de piscicultura e presidente da Associação do Conselho da Escola Pamáali (ACEP), formada por pais e professores. Juvêncio pertence ao sib *awadzurunai*, que, segundo Garnelo (2002, p. 196-7) seria um exemplo de sib “domesticado”, não integrado a nenhuma das fratrias e cujos membros viviam com os *Walipere-dakenai* nos antigos assentamentos do igarapé Pamáali – ocupando, portanto, uma posição hierárquica mais baixa. Sua comunidade de origem é Santa Isabel, localizada no rio Aiari, um afluente do Içana.

Ele saiu de sua comunidade para estudar na escola Pamáali quando ainda tinha 16 anos e disse ter conhecido a existência da piscicultura através de seu pai, que viajava muito para a Colômbia. Segundo Juvêncio, seu pai teria descoberto nessas viagens, por meio da televisão, que era possível criar peixes artificialmente e contava que as cenas a que assistiu mostravam os ovos nas incubadoras e depois transformados em alevinos e em peixes. Juvêncio explica que seu pai falava sobre isso com ele e que, já nessa época, começou a se interessar por piscicultura, pois ficou curioso para saber se aquilo era mesmo possível.

A mesma surpresa e deslumbramento em relação à possibilidade de reproduzir peixes artificialmente foi um ponto recorrente em todas as entrevistas que realizei com técnicos e lideranças baniwa, demonstrando que essa possibilidade não era sequer cogitada antes do contato com os conhecimentos técnicos de piscicultura. O grande interesse evidenciado tanto pelos jovens quanto pelos membros mais velhos das aldeias espalhadas por toda a região do alto rio Negro não seria, a meu ver, resultante somente do trabalho de “interessamento” (CALLON, 1986) promovido pelo ISA. Entre as diversas iniciativas e projetos mal-sucedidos de criação de animais – como o de avicultura, meliponicultura, criação de gado, por exemplo – a piscicultura teria sido relativamente bem sucedida entre esses povos porque os peixes e seus hábitos sempre teriam sido objeto de interesse e reflexão por parte dessas populações.

Desde que chegou à escola, Juvêncio relata que sempre teve muita vontade de aprender as coisas e por esse grande interesse é que explica ter se destacado em relação aos outros alunos. Nessa época, a FOIRN, o ISA e a OIBI estavam em uma fase preparatória para a implantação dos projetos de piscicultura e solicitaram a participação de alunos da escola

para fazerem parte do projeto. Assim, em 2002, ele e outro aluno, chamado Vigico, teriam sido selecionados para participar de uma oficina de treinamento em São Gabriel da Cachoeira sobre avaliação de locais para construção de viveiros de piscicultura, ministrada pelos assessores do ISA – o engenheiro de pesca e o agrônomo citados acima. Após essa oficina, ele e o colega voltaram para a escola com a tarefa de visitar as comunidades da área de abrangência da OIBI, preenchendo um formulário e escrevendo um relatório para os assessores avaliarem.

A construção da estação de piscicultura da escola Pamáali teve início em março de 2003, assim como a construção de viveiros nas comunidades de Siuci Cachoeira, Aracu Cachoeira e Trindade. Ainda durante a construção, Juvêncio fez uma viagem de estágio para a Estação Caruru, no rio Tiquié, onde passou um mês e, depois, outro estágio, desta vez com a duração de três meses, na Estação de Iauaretê no rio Uaupés, onde trabalhou intensivamente com o assessor do ISA “aprendendo a calcular hipófise, estimativa de produção, preparo de viveiro, [uma] série de técnicas pra lidar com isso” (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 16/05/2011). Neste mesmo ano, ele viajou a Pirassununga-SP para fazer estágio no CEPTA/Ibama, em um curso intensivo de 15 dias.

Antes de fazer os estágios e os treinamentos técnicos, Juvêncio diz já conhecer todos os peixes da região, o tipo de alimentação de cada espécie, as iscas utilizadas para capturá-las, os horários adequados para a pesca de cada uma delas, os períodos de piracema e os locais onde algumas espécies depositavam seus ovos. Segundo seu relato, ele “aprendeu vivendo, com a família, pescando aqueles peixes” e aqueles eram “conhecimentos gerais” (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 16/05/2011). Os conhecimentos técnicos, diferentemente, seriam considerados específicos e teriam apresentado a Juvêncio todo um novo mundo e uma grande variedade de entes que ele não imaginava existirem, como o oxigênio, o pH da água, a acidez do rio, além das relações e das influências de todos esses novos elementos criados pela ciência com os peixes que ele deveria aprender a produzir.

Assim, mesmo que seus conhecimentos anteriores fossem importantes para algumas etapas da piscicultura – principalmente em relação à captura de reprodutores no rio e aos hábitos alimentares e reprodutivos dos peixes – sem esse novo conhecimento técnico, a reprodução artificial de peixes seria impossível. Em suas palavras:

Quando eu comecei a me dar com essa coisa da técnica, da reprodução artificial, era outra coisa, tinha que aprender séries de coisas, por exemplo, a função da luz com a espécie, a função da temperatura com a espécie, a função de oxigênio com a espécie, porque antes, por exemplo, pra mim, aquela coisa, aquela espécie que se adaptava, por exemplo, na água, não vivia de oxigênio; isso era o meu conhecimento antes. Por quê? Porque

quando eu mergulho na água, ali eu não sobrevivo, não é? Pensei que aquelas espécies que moravam dentro da água também eram assim. Só que não, fui aprender depois que eles também viviam a partir de oxigênio. Então, essa função de oxigênio, de pH [da água], eu não sabia que a gente podia medir acidez da água, por exemplo, porque, pra mim, o rio era assim. Mas depois eu fui aprendendo essas coisas, que era o mundo diferente, vamos dizer, outro conhecimento. Que se eu não conhecer essa coisa, esse meu conhecimento de trabalhar com a piscicultura não seria possível (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 16/05/2011).

Quando Juvêncio e Vigico, ainda como alunos, fizeram os treinamentos e os estágios nas outras estações, a inauguração da estação de piscicultura e do laboratório da escola Pamáali já estava agendada e, a partir do início das atividades da estação em 2004, Juvêncio começou a trabalhar como monitor técnico. Sua atividade, naqueles anos iniciais, ainda contava com a orientação e a supervisão dos assessores do ISA. A partir daí, ele diz:

Parece que eu fui dando sucesso ali na piscicultura, eu já participando de conversas aqui, planejamento, eu sempre viajava aqui pras comunidades visitar os viveiros, orientar os piscicultores, eu viajava para o baixo Içana também pra fazer novos levantamentos, viajei para o rio Cuiari, [que] é outro afluente, viajei para o Aiari, porque eu tinha plano. Parece que também tinha recurso suficiente naquele tempo, porque quando eu apresentava demanda pra fazer tal atividade, sempre eu recebia apoio. E, assim, eu dei sucesso nessa atividade e, quando os professores me convidavam pra dar palestra ou pra dar aula na sala de aula, eu sempre estava disposto. Em 2004, eu me formei na oitava série, aí, como não tinha pessoas que já tivessem a formação técnica [...] eu fui contratado como coordenador técnico mesmo, dentro do projeto, aí passei a exercer esse cargo (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 16/05/2011).

Juvêncio trabalhou como coordenador técnico da estação de piscicultura da escola Pamáali entre 2004 e 2006, quando começou a fazer simultaneamente o curso de magistério por ter gostado “dessa carreira de trabalhar com os alunos”. Como era muito difícil dar conta de tantas atividades ao mesmo tempo, ele acabou abandonando a piscicultura, de acordo com ele, para dar oportunidade para outras pessoas trabalharem como técnicos. Ele indicou, então, alguns substitutos, que não teriam tido o mesmo treinamento que ele, mas seriam alunos escolhidos como pessoas de confiança e interessadas no trabalho, para os quais Juvêncio havia ensinado as técnicas de piscicultura na época em que era monitor técnico da estação. No entanto, o trabalho de seus sucessores não teria sido bem sucedido, segundo ele, por “falta de iniciativa”:

Acabou não dando muito sucesso. No ano seguinte, já foi trocado outro coordenador, também foi mais fraco que o primeiro. Eu acho que por falta mesmo de iniciativa, porque, como eu falei, sempre, na piscicultura, tem condição para trabalhar: tem motor, tem bote, tem gasolina pra viajar atrás de piracema, de matrizes, de articular com os pescadores pra pegar os peixes pra trazer aqui para o laboratório como matrizes, então tem tudo isso. Só que

eu acho que o que faltou para eles era mais iniciativa pra trabalhar com isso (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 16/05/2011).

No ano de 2009, a escola Pamáali teria passado por uma crise financeira e também por problemas em relação às condições das casas que servem como alojamentos e salas de aula. Por esse motivo, duas etapas letivas tiveram que acontecer na comunidade de Tucumã Rupitá, a antiga sede da OIBI. Por causa da mudança, a estação de piscicultura ficou parada, ou seja, não houve produção de alevinos, nem viagens de articulação para as comunidades próximas, nem foram realizadas viagens de assistência aos viveiros comunitários e levantamentos da demanda por piscicultura, entre outras atividades que faziam parte da rotina da estação de piscicultura da Pamáali durante os primeiros anos. Ainda em 2009, Juvêncio foi eleito como secretário da ACEP e depois, em 2011, foi indicado como presidente provisório da mesma associação, devido a motivos de desistência do presidente eleito, que era o seu colega Vigico. Em 2011, portanto, Juvêncio se reaproximou da escola e das atividades de piscicultura, devido à sua preocupação com o sucesso das atividades da escola:

A gente fez uma avaliação, porque quando a gente trabalhava com sucesso ali na piscicultura, a fama era grande. Avicultura também era outra coisa, meliponicultura²⁰¹ também era outra coisa. Quando eu era coordenador técnico, como eu falei, eu já pensava num ambiente didático pra escola, pros alunos, onde a gente pudesse fazer pesquisa, caminhar por ali, nas trilhas, conhecer o que temos aqui de biodiversidade. Também viajar... Por exemplo, eu conheço o INPA [Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, localizado em Manaus-AM], fizemos intercâmbio de experiências lá. Então, a partir dali, eu fui me inspirando em novas ideias. Quando cheguei por aqui querendo implementar essa ideia, eu sempre chegava com a coordenação, [dizia que] a gente fez esse estágio, claro, com relatório e tudo mais, apresentando fotos, então sempre as minhas propostas eram bem aceitas. Na piscicultura, esse ano aqui [2011], como eu quero ver a coisa acontecer mesmo, eu tive que dedicar boa parte do meu tempo pra voltar a trabalhar na piscicultura, orientar os alunos. Claro, coisas simples eu deixo com eles, por exemplo, só pra ver nível da água, como é que está, se está tudo bem, eu deixo com eles. Agora coisa mais técnica, por exemplo, esse cálculo de hipófise, essas coisas, pra coisa dar certo eu tive que me dedicar bastante pra ter uma manutenção ali (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 16/05/2011).

²⁰¹ Em 2003, teve início no Içana uma iniciativa para a criação de abelhas nativas visando à produção de mel para consumo e venda, em parceria com o Instituto Iraquara, a associação dos promotores das atividades de meliponicultura do estado do Amazonas. Um meliponário foi instalado na escola Pamáali, mas teve as atividades encerradas devido a problemas com “abelhas saqueadoras”, que destruíam as colmeias das abelhas criadas. Quanto à avicultura na escola Pamáali, esta teria ocorrido a partir de 2005, em parceria inicial com o IFAM e depois com o projeto “Frango Feliz” da Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz (ESALQ-USP), localizada em Piracicaba-SP. Segundo uma assessora do ISA entrevistada, o projeto não teria dado certo por motivos que incluíam a falta de alimentação das galinhas e a falta de empenho e dedicação dos indígenas em cuidar dos galinheiros.

Juvêncio se mostrava muito preocupado com o sucesso das atividades no laboratório da estação de piscicultura no ano de 2011 e com a retomada bem sucedida do projeto no Içana. Ele relatou também que, no início de sua carreira, queria que tudo desse certo na estação para que ele pudesse ser o responsável pelo sucesso da implantação da piscicultura no Içana. A partir dos treinamentos e estágios que realizou em Pirassununga e nas outras estações de piscicultura no alto rio Negro, ele afirma ter sido o responsável pela implantação da piscicultura na escola Pamáali, ficando, por isso, bastante conhecido na região por suas atividades como técnico, o que para ele seria motivo de grande orgulho.

Depois, já trabalhando na escola, foi o responsável por tomar várias iniciativas quanto às questões de educação, especialmente por criticar a “pedagogia ultrapassada” aplicada atualmente nas escolas da região, definindo-a como “pedagogia dentro de quatro paredes”. Juvêncio, diferentemente, seria a favor do ensino atrelado à pesquisa, no qual a escola ensinaria tendo em vista a vida das comunidades no futuro, ou seja, um ensino no qual a escola serviria para “aprender coisas para a vida”. Além de suas iniciativas em relação à piscicultura praticada na escola, Juvêncio diz ter escrito vários projetos, que sempre concederam a ele os recursos financeiros de que precisou. Atualmente, seu objetivo seria o de abastecer comunidades próximas com alevinos e peixes produzidos na estação de piscicultura da escola.

Apesar de sua grande eficiência e habilidade serem reconhecidas pelos outros professores, alunos, membros de comunidades da região e também pelos assessores do ISA, Juvêncio precisou provar seus conhecimentos técnicos quando, no dia 21 de maio de 2011, chegou à escola um engenheiro de pesca ligado ao Programa Territórios da Cidadania²⁰² para avaliar a estação de piscicultura e escutar as demandas da escola, tendo em vista uma reforma que seria executada nos laboratórios e viveiros das três estações de piscicultura no alto rio Negro. O engenheiro, que trabalhava para a Secretaria de Pesca e Aquicultura (SEPA) do estado do Amazonas, teria a função de visitar as três estações de piscicultura (Pamáali, Caruru e Iauaretê) para desenhar as plantas das estações, verificar os espaços, listar as demandas e discutir a utilização do orçamento concedido, que seria de R\$ 80 mil a cada uma das três estações.

²⁰² O Programa Territórios da Cidadania foi lançado em 2008 pelo Governo Federal com o objetivo de promover o desenvolvimento econômico e universalizar programas básicos de cidadania por meio de uma estratégia de desenvolvimento territorial sustentável. No estado do Amazonas, os territórios alvo do programa seriam: “Alto Juruá”, “Baixo Amazonas”, “Madeira”, “Manaus e Entorno”, “Mesorregião Alto Solimões” e “Rio Negro da Cidadania Indígena”.

Mais informações disponíveis em: <http://www.territoriosdacidadania.gov.br/dotlrn/clubs/territoriosrurais/one-community>. Acesso em: 14 Ago. 2011.

Formado na UFAM, o engenheiro teria trabalhado inicialmente com criação de peixes ornamentais na cidade de Barcelos, localizada no médio rio Negro. Quando chegou à escola Pamáali, ele ficou surpreso ao saber que a estação de piscicultura funcionava sem o auxílio de técnicos não indígenas e, provavelmente por isso, ficava o tempo todo testando os conhecimentos de Juvêncio, como que para saber se a qualidade do trabalho realizado na escola era satisfatória. Durante sua visita, Juvêncio mostrou com detalhes cada parte da estação, sempre chamando atenção para os pontos que precisavam de reformas.

No laboratório, chamou atenção para a necessidade de recolocar lâmpadas e bateria solar de maneira a facilitar o trabalho noturno. Também apontou a necessidade de trocar as telas do interior das incubadoras e perguntou acerca da possibilidade de comprar mais três telas além das três já existentes. Materiais de laboratório como bacias, *Beckers* e também um balcão para o manuseio dos peixes também foram assinalados como necessidades. Quando visitaram os berçários, Juvêncio explicou que, devido ao solo arenoso, era necessário que uma lona os cobrisse, mas ela rasgava e precisava ser trocada com certa regularidade. O engenheiro, por sua vez, chamou atenção para a tubulação, que deveria estar enterrada no solo ao invés de se encontrar à vista, pois isso poderia diminuir a vida útil dos canos e provocar vazamentos. Diante da observação, Juvêncio explicou que, antes, eles estavam enterrados, mas as chuvas teriam deslocado o solo e descoberto os canos. Quanto ao berçário com as lonas, foi cogitado cobrir as cavidades com concreto.

Ao seguirem para a área dos viveiros, o engenheiro perguntou a respeito da alimentação dos peixes, querendo saber se eles estavam acostumados com ração. Juvêncio respondeu que sim, mas que a ração estava em falta no momento e, por isso, os peixes estavam sendo alimentados com cupins. O engenheiro também sugeriu uma mudança na tubulação dos viveiros, comentário que levou a uma discussão a respeito da qualidade da água no fundo e na superfície do viveiro. Quanto a isso, Juvêncio explicou que os canos de filtro e circulação da água entre os viveiros estavam naquela posição para captar a água mais fria do fundo do viveiro que, para ele, era de melhor qualidade para a criação de peixes.

Diante disso, o engenheiro respondeu que esse procedimento era ultrapassado e que novos estudos teriam chegado à conclusão de que a água da superfície seria de melhor qualidade que a do fundo, por receber luz e ser mais rica em oxigênio. Ele referiu-se à água do fundo como “água podre”, dizendo, no entanto, que alguns lugares ainda continuavam a aproveitá-la e que isso não iria prejudicar muito os viveiros da escola. Assim, sugeriu a mudança de posição da tubulação e Juvêncio pareceu aceitar a explicação sem problemas. O engenheiro também perguntou sobre a “adubação” da água com substâncias químicas e

Juvêncio disse que ela não era realizada, já que considerava que os peixes nativos da região estavam acostumados com a água ácida e isso não seria um fator relevante. O engenheiro, mesmo assim, sugeriu algumas substâncias químicas para adubar a água.

Seguiram, após a visita, para a casa que funciona como sala dos professores, onde discutiram, junto ao coordenador da escola, como seria utilizado o orçamento de R\$ 80 mil. O engenheiro perguntou sobre a capacidade dos viveiros em termos de quantidade de peixes produzidos e Juvêncio respondeu com um número. O engenheiro disse, então, que essa quantidade era muito pequena e que os viveiros teriam capacidade para abrigar uma quantidade maior de peixes, sujeita a variações dependendo da espécie. Juvêncio escutava tudo sem contestar. Quando o engenheiro perguntava algo sobre as técnicas de piscicultura e sobre os peixes para testar Juvêncio, este sempre respondia e, quando falou sobre seus estágios nas duas outras estações e em São Paulo, o engenheiro pareceu se convencer de que ele sabia do que estava falando.

Um exemplo deste “teste de conhecimento” foi perguntar se Juvêncio tinha dificuldade em distinguir machos de fêmeas das espécies de peixes criadas e, quando este respondeu negativamente, o engenheiro o questionou qual era a diferença, e Juvêncio respondeu corretamente. Outra pergunta foi se ele tinha dificuldade em calcular a quantidade de hipófise para a aplicação nos peixes. Juvêncio respondeu à questão usando os nomes técnicos dos procedimentos e materiais e mostrando como eram calculadas as quantidades, em uma conversa que mais parecia uma prova oral, aplicada de um professor a um aluno, na qual o conhecimento do professor não seria motivo de contestação.

Nas discussões sobre orçamento, o engenheiro apontava para os altos valores calculados e sugeridos por Juvêncio para gastos com gasolina e materiais em geral, e afirmava a necessidade de remanejar esse dinheiro para problemas de “primeira necessidade” como a reforma dos viveiros e do laboratório. Os valores foram negociados e eles resolveram a questão tranquilamente, atendendo tanto às demandas da escola quanto às sugestões do engenheiro. Juvêncio também se mostrou aberto e interessado na possibilidade de receber auxílio técnico externo durante a reforma da estação.

Depois desses acertos, a conversa tomou um rumo mais informal e questões políticas começaram a ser discutidas. O engenheiro comentou que esse apoio às estações era uma forma de compensar as iniciativas de distribuição e criação de peixes que teria sido pensada para o município de São Gabriel da Cachoeira, mas que não estaria trazendo resultados, muito menos para as comunidades afastadas como era o caso do Içana e dos rios Tiquié e Uaupés. Discutiram também sobre a necessidade de existirem pessoas mais comprometidas com esse

problema, e Juvêncio se mostrou envolvido e animado com a expansão da piscicultura para as comunidades da região.

Para Juvêncio, a escola e seus coordenadores ocupariam uma posição estratégica dentro da esfera política da região, já que praticamente todos os projetos que envolvem as populações baniwa – como a escola, a piscicultura, a produção de pimenta, e o artesanato – estariam ligados à Pamáali, por esta estar em contato constante com dezenas de comunidades que a apoiam e enviam alunos para estudar e participar de suas iniciativas. Além disso, a escola traria visibilidade tanto para os políticos indígenas locais, quanto para as lideranças indígenas das associações envolvidas – FOIRN, OIBI, ACEP – e também para os parceiros como o ISA e os financiadores internacionais.

Nesse sentido, o professor baniwa diz que as iniciativas da escola junto aos alunos e às comunidades – que, segundo ele, são em grande parte iniciativas vindas dele mesmo e que demandam seu tempo e atenção em conjunto com a coordenação da escola – o tornam uma pessoa muito conhecida na região e isso poderia ser o pontapé inicial para uma futura carreira política, atividade já semelhante à sua função de articulador externo da escola. A escola Pamáali, com uma formação voltada tanto para a valorização dos “conhecimentos tradicionais” quanto para o conhecimento técnico e científico, via desenvolvimento de projetos, seria um meio de capacitar os jovens alunos para ocuparem posições de liderança no médio Içana, principal área de influência da OIBI e da fratria *Walipere*, função esta abertamente reconhecida pelos professores e alunos da escola.

A Assembleia de 10 anos da Pamáali

Durante minha pesquisa de campo, as atividades da escola estavam voltadas aos preparativos para a assembleia em comemoração aos 10 anos da escola Pamáali, que seguiram até o dia 25 de maio, quando o encontro teve início, contando com a presença de famílias de alunos de todas as regiões do Içana, além de convidados do ISA, SEDUC, FUNAI, FOIRN, OIBI e os pesquisadores que estavam na escola. Juvêncio foi um dos professores a tomar a palavra, contando sua história, falando sobre seu envolvimento com a piscicultura e os estágios e viagens que realizou enquanto era aluno. Segundo sua interpretação, os alunos teriam conseguido cumprir o objetivo da escola, pois “se tornaram lideranças de associações, professores nas comunidades e cidadãos conscientes”.

Os avanços da escola nos últimos dez anos, de acordo com a fala de Juvêncio, seriam: a implantação de um projeto de meliponicultura (criação de abelhas nativas) em 2003; a

parceria com o programa GESAC do Governo Federal para o acesso à internet; o gerador que funciona à base de óleo vegetal; e a placa solar que permite o acesso à tecnologia. Para o professor, os alunos, hoje, saberiam elaborar projetos de pesquisa e obtenção de recursos e a própria assembleia seria um exemplo disso, pois teria ocorrido a partir da solicitação de auxílio para alimentação, gasolina para transporte, etc., da mesma forma como os *notebooks* utilizados pela escola também teriam sido obtidos por meio de projetos. Ele diz que os professores de outras comunidades muitas vezes não teriam acesso a isso e, por esse motivo, ele apoiaria a ideia da criação de uma rede de escolas baniwa e coripaco, para unificar a forma de ensino promovida pela Pamáali.

Quanto à questão da melhora da qualidade de vida dos Baniwa, Juvêncio aponta tanto para a educação, quanto para a segurança alimentar, via práticas de piscicultura. Ele conta sobre a realização de visitas recentes às comunidades como forma de articulação para ampliar a criação de peixes e diz que, através da escola, eles puderam ter contato com o ISA, com pesquisadores de vários lugares e com os parceiros associados, como a FUNAI, a *Rainforest Foundation*, o PDPI, a SEDUC, etc. Com isso, a escola estaria ganhando visibilidade, já que apareceu no programa de TV “Globo Repórter”, foi homenageada pelo Colégio Albert Sabin em São Paulo, e estaria ficando conhecida por meio da internet (via *Facebook*, *Twitter* e *Blog* da escola) e de notícias da imprensa, que divulgam seu nome. Ele também cita o ISA, o INPA, a FAPEAM e a FIOCRUZ como parceiros de pesquisa que, por meio dos projetos, ajudaram na obtenção de equipamentos técnicos.

Durante a assembleia, também seriam eleitos os novos representantes da ACEP para os cargos de presidente, secretário e tesoureiro. A ACEP, formada por pais de alunos e professores da escola Pamáali, seria a associação responsável pela condução das atividades da escola. Juvêncio explicou aos presentes que, devido ao abandono do cargo pelo antigo presidente, ele teria tomado seu lugar provisoriamente e que as pessoas deveriam indicar possíveis ocupantes dos cargos, para que fossem votados em seguida. A função do presidente da ACEP, cargo remunerado de duração de quatro anos, seria a de estabelecer contatos com várias instituições e parceiros da escola, enquanto o secretário e o tesoureiro cuidariam de assuntos internos.

Antes da votação, diversos membros da assembleia indicaram candidatos, levantando-se de seus lugares e escrevendo os nomes em uma lousa. Foram indicados cinco nomes, entre os quais três eram professores da EIBC Pamáali – Juvêncio entre eles – um era pai e aluno e a outra era professora de comunidade. Alguns indicados não aceitaram as candidaturas por motivos diversos, até que Juvêncio, por fim, tomou a palavra aceitando o cargo e dizendo que

o trabalho da presidência da associação seria “forte como o trabalho na roça”, mas que ele se consideraria capaz de levá-lo para frente. Ele, então, aceitou a candidatura e foi votado por unanimidade e aclamação.

Juvêncio, dessa forma, tornou-se o presidente eleito da ACEP, agradeceu a Deus e fez um pequeno discurso emocionado. A emoção de Juvêncio em obter o cargo diz respeito à relação mais ampla entre competência e hierarquia para os Baniwa. Segundo a assessora pedagógica do ISA, que acompanhou as atividades da escola desde o início e também a trajetória de Juvêncio, ele sempre teria demonstrado muito interesse e competência ao lidar com o mundo das técnicas dos brancos e dos projetos. No entanto, sua posição menos favorecida dentro da hierarquia dos sibs faria com que as pressões sobre seu desempenho como líder fossem bem maiores do que se ele pertencesse a um sib mais alto e compatível com posições de liderança, como o dos *Walipere-dakenai*.

Apesar de sua posição hierárquica desfavorável, sua competência e esforço individuais foram valorizados a ponto que ele ocupasse essa posição de destaque e liderança dentro da escola. Assim, em assuntos que dizem respeito à escola, à associação e à tecnologia, por exemplo, sua origem ou grupo não seriam questionados, prevalecendo o mérito e a competência individual. No entanto, em outros âmbitos mais internos, essa prevalência da competência sobre a posição de nascimento poderia não acontecer e acabar gerando desconforto em relação à posição. De acordo com Garnelo (2002), existiria uma

tendência de que os irmãos mais velhos preferencialmente concorram aos cargos majoritários antes de seus irmãos mais jovens; igualmente as lideranças de Organização Indígena costumam ser eleitas entre membros de sibs considerados superiores na hierarquia ritual (GARNELO, 2002, p. 121)

[No entanto] existe um último aspecto, mas nem por isso menos importante, da organização social Baniwa que parece servir de contraponto às extremadas pressões exercidas sobre seus membros, para atender aos interesses comunais. Trata-se da valorização ao esforço individual autônomo, aquele obtido através do próprio trabalho, da diligência e do mérito pessoal. [...] A busca da não dependência do corpo social é um atributo que contrabalança a rígida hierarquia da sociedade e pode compensar, dentro de certos limites, uma desvantagem de nascimento. O lugar hierárquico de cada um na sociedade é herdado, mas isso representa somente uma pré-condição, uma potencialidade que pode se realizar ou não; a obtenção de reconhecimento social e de prestígio depende mais do esforço pessoal em confirmar a potencialidade outorgada por sua posição de nascimento, ou negá-la, caso seja desfavorável. [...] As regras de hierarquia têm um caráter mais orientador do que prescritivo (GARNELO, 2002, p. 126).

Crianças que nascem em sibs prestigiados desfrutam de um aprendizado que favorece o desempenho futuro de papéis políticos; desde cedo são estimuladas a falar em público, liderar grupos e situações e a manejar a

linguagem escrita. [...] Membros de sibs considerados de “servos” podem contornar os limites de sua condição de nascimento, mas precisam desenvolver esforços diferenciados, que os habilitem a superar as características de sua socialização primária (GARNELO, 2002, p. 290, nota).

Sobre esse ponto, Juvêncio diz que sua família e seus irmãos mais velhos o respeitam porque ele trabalha na escola, dirige a associação, e tem domínio o sobre computador e a internet. Isso, em sua opinião, mudaria um pouco as hierarquias tradicionais. O mesmo aconteceria com a ACEP e as associações, pois, segundo o professor, uma pessoa que pertence a um sib hierarquicamente alto não vai ser destacada se desconhecer essas ferramentas tecnológicas. Da mesma forma, alguém de um sib menor, como ele, por exemplo, que domina o uso do computador, da internet, sabe lidar com ferramentas como o GPS, e tem essa “visão política, de falar da EIBC, saber como formular projetos” (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 11/05/2011, por Ísis Valle) acaba se destacando em relação aos demais.

Ele cita o exemplo dos professores do sib *Walipere-dakenai*, que não precisam ter essa preocupação por ocuparem uma posição mais bem favorecida e também o caso de outro professor que, apesar de ter sua identidade como Baniwa questionada por algumas pessoas, estaria bem engajado com as atividades da escola e, por isso, seria uma pessoa respeitada (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 11/05/2011, por Ísis Valle). Tudo isso indica, portanto, que o domínio do conhecimento do mundo dos brancos seria uma forma alternativa de acesso a posições de prestígio e liderança aos Baniwa que não desfrutam de uma posição de nascimento favorável no interior da hierarquia dos sibs.

As atividades na estação de piscicultura

A primeira temporada de reprodução de peixes na estação da escola Pamáali teve início em março de 2004, alguns meses após sua inauguração. A estação de piscicultura da Pamáali é composta pelo viveiro de barragem, construído manualmente para armazenar a água que abastece o laboratório de reprodução, e que necessita de aproximadamente 21 litros de água por minuto circulando nas três incubadoras. O pavilhão de incubação, ou laboratório de reprodução, é uma casa construída em arquitetura tradicional (5m x 7m x 5m de altura), onde se encontram os tanques de plástico utilizados durante o processo de indução hormonal e desova, e também as incubadoras. Do lado de fora do laboratório localizam-se os dois viveiros berçários, que são tanques semicavados onde as larvas são criadas até atingirem o

estágio de alevinos. E, por fim, um pouco mais distantes, os viveiros de engorda, destinados à criação dos alevinos até que atinjam a fase adulta²⁰³.

Entre os meses de março e maio de 2004, foram realizados os primeiros experimentos e tentativas de indução hormonal na estação de piscicultura, acompanhados pela zootécnica do ISA e pelos monitores técnicos indígenas. No total, foram registradas dez experiências realizadas com *táali* (aracu-três-pintas, *Leporinus friderici*), *dóome* (aracu-quatro-pintas, *Leporinus klausewitzii*) e *dawáki* (jandiá, *Rhandia sp.*), que, sete anos depois, durante minha pesquisa de campo, ainda eram as espécies utilizadas pelos Baniwa para a reprodução em laboratório.

Os métodos utilizados na reprodução induzida em laboratório já foram descritos brevemente no capítulo 2, para a estação Caruru, no alto Tiquié. Na estação EIBC Pamáali, a metodologia foi reproduzida praticamente da mesma maneira. As principais dificuldades apontadas pela equipe técnica durante o primeiro ano de atividades da estação de piscicultura da EIBC Pamáali se relacionavam à pequena participação das comunidades na obtenção de peixes matrizes e reprodutores para o laboratório; ao pouco tempo disponível para a execução das atividades internas e externas da estação, já que os técnicos eram alunos indígenas que também precisavam acompanhar as aulas da escola; aos problemas com os materiais; à falta de tempo para organizar o trabalho no computador da escola, devido à falta de eletricidade para o funcionamento do aparelho (disponível somente durante 2 horas por dia, quando o gerador é ligado), além da impossibilidade de utilização do computador no período de entre etapas (EIBC PAMÁALI, 2004).

No ano seguinte, em fevereiro de 2005, foi concluída a construção de mais uma barragem na estação da escola e o previsto para aquele ano era a realização da primeira engorda de peixes. A escola possuía, em 2005, quatro viveiros barragem de terra de área de 820 m² e dois viveiros berçários de 45 m². Nos quatro viveiros de terra foram colocadas pós-larvas de aracus e araripirás, enquanto nos viveiros berçários foram colocadas separadamente pós-larvas das espécies de aracus de três e quatro pintas. Além disso, criados em sistema intensivo, dentro do laboratório, milhares de pós-larvas foram colocadas em quatro tanques, resultando em um total geral de 312.000 pós-larvas de aracus produzidas. Além dos métodos de indução hormonal (húngaro e asiático), foi utilizado o método piracema para as espécies: aracu-três-pintas, a partir de uma piracema ocorrida na comunidade de Mauá Cachoeira;

²⁰³ Para uma visualização das instalações e de algumas fases da reprodução de peixes na estação EIBC Pamáali, ver as fotos ao final do trabalho.

araripirá, depois de uma piracema no igarapé próximo à escola; e aracu-quatro-pintas, a partir de uma piracema ocorrida no Aiari.

Na temporada de reprodução de 2005 foram realizadas seis experiências, nas quais os principais problemas foram a não fecundação dos ovos e a expulsão de ovos de má qualidade por algumas fêmeas. Segundo o relatório da equipe técnica, as induções artificiais surtiram efeitos positivos, principalmente no aracu-três-pintas, que pareceu ser mais “adaptável” a este método, pois geralmente respondia bem após a seleção das fêmeas e machos característicos. No entanto, os técnicos observaram que a estrutura da escola não suportaria a engorda de todos estes alevinos, que precisariam de mais espaço à medida que fossem crescendo. Ainda segundo a avaliação da assessora do ISA, a equipe de monitores da área de piscicultura mostrou-se apta ao trabalho, apesar de problemas gerados pela falta de prática em função do tempo decorrido desde os experimentos do ano anterior. Diante disso, foi entregue aos monitores um material adicional para auxiliar as aulas teóricas (EIBC PAMÁALI, 2004).

Para o ano de 2006, não encontrei relatórios de atividades referentes a experiências de reprodução de peixes na estação de piscicultura da EIBC Pamáali, talvez porque, como mostrarei no próximo item, as atividades naquele ano estivessem concentradas na expansão do projeto de piscicultura para outras comunidades e porque Juvêncio, que era o principal membro da equipe de técnicos indígenas, estava fora, o que indica que as atividades de piscicultura necessitavam de sua presença para terem um bom andamento. Apesar da falta de relatos, um documento referente ao ano de 2006 cita o consumo de 35 kg de peixes da espécie araripirá criados na escola (que provavelmente engordaram a partir das reproduções dos anos anteriores), além da informação de que, no fim de 2006, haveria, ainda, 300 araripirás em fase de engorda para serem consumidos no ano seguinte (EIBC PAMÁALI, 2007a). Além disso, a estação teria sido beneficiada com materiais para manutenção da infraestrutura, lona para manutenção dos viveiros berçários, além da compra de inversor de bateria e de novos anéis para a incubadora (EIBC PAMÁALI, 2006a).

Por fim, um relatório lista alguns materiais perdidos e os prejuízos ocorridos no ano de 2006, entre os quais chamo atenção para os dois primeiros, ocasionados por empréstimos dos materiais do projeto para outros fins, um dos problemas que serão discutidos no capítulo seguinte:

Discriminação	Projeto	Fato que ocorreu
Bote de alumínio 8 m	Piscicultura	Foi emprestado pela assessora, da EIBC para Tunuí. Numa noite, deu muita chuva e, assim, boiou, ficou preso na cachoeira e quebrou pela metade
Inversor de carga	Piscicultura	Foi emprestado pela escola durante a assembleia. Ninguém sabe onde foi parar
Motor 15 HP	Mitoteca	Acidente na cachoeira de Jandú, durante o transporte de retorno dos alunos
Rede de matriz	Piscicultura	Ratos a roeram no depósito de piscicultura, abrindo cerca de 40 furos de 50 cm de diâmetro. Impossível remendar
<i>Notebook</i>	Piscicultura	O instrumento apresentou defeito, mas foi providenciada a manutenção

Fonte: EIBC PAMÁALI, 2006a

Até a primeira etapa do ano de 2007, a alimentação dos peixes nos viveiros de engorda e nos viveiros de matrizes da estação de piscicultura da EIBC Pamáali era proveniente de rações industrializadas compradas na cidade com o dinheiro do projeto de piscicultura. Pensando no fim do financiamento e na continuidade do projeto, os técnicos começaram a realizar experimentos para desenvolver alimentação alternativa, a partir do conhecimento indígena sobre as plantas da região, das quais alguns peixes se alimentam. Os sistemas de criação em piscicultura podem ser: extensivo, semiextensivo, semi-intensivo ou intensivo. O sistema adotado pela EIBC Pamáali teria sido o semi-intensivo, no qual é feito o acompanhamento diário da alimentação e das condições dos viveiros. Nas comunidades, onde haveria dificuldades na alimentação dos peixes, o sistema adotado seria o semiextensivo, no qual a alimentação é fornecida esporadicamente (EIBC PAMÁALI, 2007b).

No período de março a junho de 2007, os alunos da turma A da escola, que já haviam tido aulas teóricas sobre piscicultura nos anos anteriores, passaram a participar de atividades práticas no laboratório da estação. A participação dos alunos se deu durante as etapas de reprodução artificial de peixes em laboratório, nas quais foram calculadas as dosagens de hormônio a serem aplicadas nos peixes e praticada a aplicação das injeções de hormônio com a supervisão de Juvêncio, que no ano anterior estava ausente buscando articulação com as comunidades para a construção de viveiros (EIBC PAMÁALI, 2007b).

As atividades da escola estariam sempre baseadas na motivação e interesse pessoal de cada aluno, postura que também é adotada na transmissão do conhecimento pelos pais e

parentes mais velhos, que ensinam na medida em que a criança ou o jovem demonstram interesse em aprender. Posto isso, durante essas atividades, alguns alunos acompanharam todos os procedimentos e fases de reprodução no laboratório, enquanto outros os acompanhavam esporadicamente ou não participavam “por falta de interesse”. Segundo Juvêncio, foram enfatizadas noções matemáticas durante todo esse processo (EIBC PAMÁALI, 2007d).

Por sua vez, os alunos da turma B foram escalados pelo professor para alimentar os peixes todos os dias. Alguns alunos conseguiram acompanhar e participar dos procedimentos de reprodução no laboratório e nos locais de piracema e foram instruídos pelo professor. Outra atividade realizada pela turma B foi a construção de uma barragem de terra (EIBC PAMÁALI, 2007d). As principais dificuldades apontadas pelo coordenador técnico da escola durante a primeira etapa do ano de 2007 foram: a falta de ração para as aves e peixes e a falta de combustível para a realização do monitoramento dos viveiros comunitários (EIBC PAMÁALI, 2007b).

Entre os anos de 2007 e 2010, também não encontrei relatórios referentes às atividades de piscicultura na escola, o que se deve, provavelmente, além da possível perda do material, ao afastamento de Juvêncio das atividades do laboratório de piscicultura enquanto se dedicava à formação no magistério. Mais uma vez, isso demonstraria a dependência das atividades das estações de piscicultura em relação aos poucos técnicos indígenas mais bem capacitados, que dominam tanto as técnicas e as habilidades manuais necessárias ao bom andamento das atividades de laboratório, quanto as habilidades matemáticas requeridas para o cálculo de dosagens corretas de hormônio e das taxas de fecundação dos ovos e sobrevivência de alevinos.

Em 2010, de volta às atividades de laboratório, Juvêncio escreveu um relatório a partir de um levantamento que realizou acerca da situação da piscicultura no Içana (EIBC PAMÁALI, 2010). Quanto às atividades ligadas à criação de peixes fora da escola, os Baniwa contariam com cerca de vinte viveiros familiares, comunitários e escolares, até onde os alevinos produzidos na escola seriam transportados para abastecer quinze comunidades baniwa no médio rio Içana, Aiari e Cuiari – o que ocorreria pelo menos em teoria, já que, na prática, os relatos obtidos levam à conclusão de que a produção de peixes se restringiria praticamente à produção da escola Pamáali e, mesmo assim, para fornecer peixes em ocasiões especiais como eventos ou festas, e não diariamente.

Nas três etapas letivas do ano de 2010, foram realizadas aulas teóricas, na sala de aula, e práticas, na estação de piscicultura, sobre os temas da reprodução de peixes e manejo

agroflorestal. Em relação à piscicultura, segundo o relatório do monitor técnico da estação – um ex-aluno coripaco e aprendiz de Juvêncio – foram estudados conceitos como cálculo da área, cálculo da quantidade de hipófise a ser aplicada nos peixes, fabricação de ração para peixes e a importância de alimentá-los. Como observa o monitor, as atividades da equipe técnica da escola, durante os meses de “inverno” e cheia do rio, estariam geralmente voltadas para a estação de piscicultura, por ser esta a época da piracema de algumas espécies de peixes da região, apesar de o trabalho de indução hormonal, teoricamente, poder ser realizado durante qualquer período do ano (EIBC PAMÁALI, 2011).

No ano de 2010, finalmente, por motivos de “limitação de recursos, falta de instrumentos e materiais de trabalho e um pouco falta de preparação” (EIBC PAMÁALI, 2011), o coordenador e os monitores técnicos avaliaram negativamente os resultados, assim como não teriam sido satisfatórios, de acordo com eles, os resultados dos anos anteriores. A expectativa para o ano de 2011 – o ano da realização de minha pesquisa de campo na escola – seria a de reforçar as atividades da estação para produzir mais alevinos e distribuí-los para as comunidades que possuem viveiros (EIBC PAMÁALI, 2011).

As avaliações sobre os métodos e a criação do método Dzoodzo/EIBC

Os técnicos indígenas e não indígenas que trabalharam com os projetos de piscicultura no alto rio Negro puderam testar e avaliar os diversos métodos de reprodução de peixes já existentes, apontando vantagens e desvantagens para cada um deles e também criar novos métodos, tendo em vista as particularidades envolvidas na reprodução de peixes naquela região. Além das difíceis condições logísticas, que impossibilitam o transporte de equipamentos de escavação para a construção dos viveiros e dificultam o transporte de alevinos para as comunidades, as técnicas utilizadas na piscicultura eram algo novo para os povos indígenas da região e tiveram que ser testadas para peixes que não eram habitualmente reproduzidos por meio delas.

Nas primeiras experiências de criação de peixes no alto Tiquié, o agrônomo da equipe do ISA e o técnico em piscicultura do CEPTA/Ibama tiveram problemas com os métodos de reprodução. Segundo o agrônomo, os técnicos aplicavam as injeções de hormônio nos peixes e eles não desovavam. O insucesso, de acordo com ele, teria sido decorrente do fato de os peixes reprodutores terem sido capturados de última hora no rio, sem tempo para adaptação nos tanques do laboratório, como foi também o caso com as primeiras experiências de

reprodução na escola Pamáali. Esses primeiros insucessos teriam gerado um clima de desconfiança nos indígenas envolvidos, contra o qual os assessores técnicos tiveram que lutar.

Nessas primeiras tentativas mal sucedidas, o engenheiro de pesca do CEPTA/Ibama utilizou o método húngaro, no qual o técnico realiza a indução hormonal, extrai os gametas dos peixes e os fecunda artificialmente, todas as etapas acontecendo dentro do laboratório. O método asiático, diferentemente, seria “um pouco menos brusco” (agrônomo, entrevista realizada em 04/10/2011), já que, depois de aplicadas as injeções de hormônio, machos e fêmeas são colocados juntos dentro dos tanques para a “natureza fazer sua função”, ou seja, os ovos não são tirados à força pelos técnicos. Naquele momento, os dois técnicos, sozinhos no laboratório – pois todos os técnicos indígenas “desanimaram e sumiram” (agrônomo, entrevista realizada em 04/10/2011) – conseguiram ter sucesso com o método asiático, apesar das dificuldades iniciais com o método húngaro. Quando questionado sobre a razão do insucesso do método húngaro, o agrônomo explicou:

O húngaro não deu certo porque nem sempre as coisas dão certo. Depois fizemos de novo esse método e deu certo mesmo, mas depende de qual era o peixe que você pegou. Quando a gente teve sucesso com o método asiático, ficamos investindo nisso, [mas] depois a gente voltou para testar o método húngaro, porque pode ser que dê certo, talvez na primeira versão tivemos azar, ou ainda faltava experiência, ou sei lá... A primeira reprodução [com o técnico do CEPTA/Ibama] não deu certo simplesmente porque foi preparada de última hora, quando tinha pouco peixe e já tinha passado a época para ter peixes férteis. Foi no finalzinho [do período fértil], capturamos os peixes do rio no último momento, então os peixes já estavam com *stress*. Se você quer que dê certo com peixes do rio, teria que pegá-los com um mínimo de um mês [de antecedência] para se adaptarem. Foi feito tudo de última hora, então deu nessa primeira decepção com esse método (agrônomo, entrevista realizada em 04/10/2011).

Além das explicações que colocam na falta de experiência da equipe e no *stress* dos peixes as principais causas das primeiras dificuldades com o método húngaro, o “azar” e o grau de incerteza sempre presente nos experimentos seriam fatores influentes. O engenheiro de pesca do ISA também menciona a existência da incerteza como uma característica da piscicultura, e acrescenta que o desafio gerado por ela seria uma das razões pelas quais muitos técnicos se interessam por essa área:

A piscicultura é assim, a piscicultura não tem, principalmente com esses peixes, você não tem um método consagrado, aquele que dá certo. Não é assim. Tem vários jeitos de você fazer a coisa, então acho que muita gente gosta da piscicultura por causa disso. O técnico pode ficar experimentando vários jeitos, adaptando várias coisas. Esses métodos foram desenvolvidos mais para as carpas, para os peixes redondos, os tambaquis, essas coisas, mas funcionaram com esses peixes [nativos do rio Negro] também (engenheiro de pesca, entrevista realizada em 28/10/2011).

Depois das experiências com os métodos húngaro e asiático, adaptados para os peixes do alto rio Negro, a equipe técnica da estação Caruru começou a criar e testar outro método, que foi batizado de método piracema. Nele, os peixes reprodutores são capturados durante as desovas na piracema, e os gametas extraídos pelos técnicos e depois levados às incubadoras no laboratório, o que significa que, diferente dos outros métodos, parte do processo é feita fora do laboratório, no próprio rio, durante os períodos de piracema das diferentes espécies de peixes.

Segundo o agrônomo, esse método não poderia ser aplicado em São Paulo, por exemplo, onde a pesca durante a piracema é proibida por lei. Em terras indígenas e principalmente no alto rio Negro, no entanto, a piracema seria um dos momentos preferidos para a pesca. Segundo o técnico, o método piracema seria uma forma de, pelo menos, “salvar os ovos” dos peixes que serão pescados e comidos nesse período e que, por isso, não poderão mais se reproduzir. Para tanto, os técnicos de piscicultura poderiam pedir para extrair os gametas dos peixes capturados pelos pescadores indígenas ou então devolver os peixes para o rio ou levá-los para o laboratório para serem utilizados como matrizes em futuras reproduções induzidas por hormônio.

Na escola Pamáali, Juvêncio, o coordenador técnico indígena de piscicultura, conta que inventou um quarto método, que ele chama de método EIBC ou método *Dzoodzo* (seu próprio apelido), readaptando o método da piracema testado na estação Caruru. Juvêncio explica como foi esse processo de adaptação dos métodos realizada por ele:

Uma coisa que descobri aqui também é que é possível você capturar os ovos já embrionados, já fertilizados. É aquela coisa que eu falei pra você que, de propósito, eu descobri isso. Os assessores [do ISA] estavam longe, eu estava aqui, a gasolina estava disponível, motor e bote, quando desci aqui remando, fui ali na ponta, que é local de piracema. Eu vi que os peixes já estavam ali reunidos pra fazer piracema, pra reproduzir-se. Aí eu tive que voltar pra pegar os materiais: bacia, *Becker*, todo o material que é utilizado. Só que não tinha como passar malhadeira [para capturar os peixes], essa era a única diferença. Aí, quando cheguei, tive que entrar no rádio [radiofonia] pra entrar em contato com os assessores pra liberar a gasolina. Quando desci pra lá, a piracema já tinha parado. E agora? Aí eu fui até o local, eu vi lá que tinha muitos ovos depositados, aí resolvi catar isso pro meu balde. Não com muito ânimo eu fui coletando, mas coletei bastante, eu acho que cerca de 2 litros. Porque a teoria diz que, na desova natural no rio, a taxa de fecundação é baixa, em torno de 40 ou 30%. Mas eu estava confiante de que ali tinha alguma coisa, aí catei tudo isso e levei para o laboratório. Ali comecei a monitorar, fiz taxa de fecundação, deu 98%. Comecei a me animar a partir daquele momento. Depois, quando eu fiz taxa de eclosão [dos ovos], era de 96%. Fui registrando tudo, todas essas observações. Aí, quando chegou o assessor, ele viu aquela minha produção já meio assim, sozinho, e apresentei todos os dados pra ele. Eles acharam interessante, eu discuti com eles que

aquela teoria que eu aprendi não era tão aplicável pra aquela espécie ali, espécie de araripirá. Por exemplo, todas as espécies de araripirá que a gente produz aqui é por esse novo método. Eu acho também que essa técnica é mais pra essa espécie [araripirá]. Para a espécie aracu vai ser mais difícil capturar os ovos, porque ele faz piracema lá no fundo do rio. A espécie de araripirá já faz aqui meio na superfície, então ele precisa de um lugar que é bem raso, e é isso o que facilita a coleta dos ovos já fecundados. Para outras espécies é meio difícil isso. Então, a gente conversou, trocou ideia, inclusive quis fazer mais experiências relacionadas a isso, já com observação, anotações. O que dificulta um pouco é instrumento, por exemplo, pra análise de desenvolvimento da fase embrionária, que seria microscópio, alguma coisa assim. Porque, pra ter aqueles dados mesmo, mais exatos, como a gente chama aqui, com olho nu mesmo assim, quase não dá pra observar bem os detalhes. Então foi essa a técnica que já foi adaptada por aqui, inclusive quero organizar alguma coisa sobre isso, para se tornar também um método favorável aqui pro alto rio Negro, não sei se vai ser método EIBC ou método *Dzoodzo* (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 16/05/2011).

Ao invés de aplicar hormônio para induzir a reprodução artificial dos peixes em laboratório ou capturar peixes durante os períodos de piracema para extrair deles os gametas, no método EIBC ou *Dzoodzo*, os locais de piracema das espécies que depositam ovos na superfície da água (no caso, o araripirá), devem ser identificados pelos técnicos e, depois que os peixes forem embora, os ovos já fecundados são recolhidos e levados diretamente para as incubadoras no laboratório. Juvêncio explica que as vantagens de sua técnica seriam a de tornar desnecessárias a aplicação do hormônio e também a extrusão artificial dos óvulos e sêmen para a fecundação, além de possuir uma taxa de fecundação dos ovos que seria de mais de 90%, muito maior do que a taxa obtida pela fecundação em laboratório.

A fala de Juvêncio sobre a criação do novo método mostra como o domínio do conhecimento indígena sobre os locais de piracema e sobre os locais de depósito dos ovos pelas diferentes espécies de peixes (se no fundo ou na superfície da água) podem ser formas de se evitar todo um processo difícil e caro de reprodução artificial, que demanda anos de capacitação de técnicos indígenas e o desenvolvimento de habilidades matemáticas e manuais para a manipulação dos peixes nas diferentes fases de reprodução. Sua fala, ainda, indica o espírito investigador do técnico indígena que, por iniciativa própria e sem a supervisão dos assessores, decide experimentar algo diferente do que foi ensinado, e se orgulha dos resultados obtidos, colocando seu nome no método como uma forma de ser reconhecido por seu trabalho e desejando que ele contribua para a piscicultura desenvolvida no alto rio Negro.

Outro exemplo, desta vez em relação ao pH da água no alto rio Negro, considerada ácida demais para a prática de piscicultura, também aponta para as observações realizadas pelo coordenador técnico em relação ao que se aprende na “teoria” sobre piscicultura, que

nem sempre se aplica à realidade enfrentada pelos laboratórios de piscicultura no noroeste amazônico. Assim, enquanto essa teoria diz que a água seria ácida demais para a piscicultura e, por isso, deveria ser “consertada” por meio de produtos químicos, Juvêncio não observa a acidez da água como um fator limitante, já que os peixes nativos já estariam adaptados a se reproduzir dentro dela. É interessante observar que uma das explicações de Juvêncio para a utilização de espécies de peixes nativas na piscicultura do alto rio Negro é devida à possível inadaptação dos peixes exóticos às águas ácidas, mais do que a um possível desequilíbrio ecológico gerado pelas tilápias ou tambaquis que poderiam ser introduzidos (apesar de ele também considerar esse fator). Em suas palavras:

Uma coisa muito falada na teoria é que, para os primeiros que estudaram o rio Negro, a água é totalmente ácida, por exemplo, pra piscicultura. Assim, a teoria que vem lá do sul diz que não é tão recomendável, a água ácida não é tão boa assim pra piscicultura. Pelo pH, é considerada ácida mesmo. E aí? Finalmente achamos que esse não era um fator tão importante assim, porque já são espécies [de peixes] daqui, nativas, então, quer dizer, já lidaram com aquele pH da água. Então acabamos considerando também que esse não é um fator tão relevante, porque já são daqui. Mas para pensar em todas as espécies exóticas, por exemplo, lá do sul pra cá, que não vão se adaptar, [porque] as condições climáticas aqui são totalmente diferentes. Por isso é que foi pensado trabalhar somente com espécies nativas (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 16/05/2011).

Os assessores do ISA também consideram os métodos desenvolvidos no local, junto às equipes técnicas indígenas, como os métodos mais importantes, por aproveitarem os conhecimentos indígenas sobre as piracemas e os hábitos alimentares dos peixes, o que facilitaria algumas etapas do processo de reprodução em laboratório:

Esse método de obtenção de sementes de peixe, de ovos de peixe [referindo-se ao método piracema] era um dos métodos mais importantes. Porque era menos complicado, a gente aproveitava esse conhecimento deles pra ir ao local e horário de desova dos peixes e conseguir as sementes. Isso é uma coisa importante. Eles também sabiam quais eram as frutas que os peixes comiam (engenheiro de pesca, entrevista realizada em 28/10/2011).

A piscicultura praticada em outros contextos não levava em conta a possibilidade de obter os gametas de peixes diretamente no rio, como nos casos dos métodos piracema e *Dzoodo*, até mesmo descartando-os devido à sua baixa produtividade, o que ocorreria em função da dificuldade de lidar com variáveis que os índios, ao contrário, controlam absolutamente: os locais e horários das piracemas de cada espécie de peixe. No momento em que os técnicos brancos passaram a contar com o conhecimento indígena, os novos métodos foram bem aceitos, já que tornavam o processo muito mais simples e barato. As vantagens dos métodos piracema e *Dzoodzo*, de acordo com o agrônomo, que acompanhou desde o

início as experiências nas três estações de piscicultura do alto rio Negro, seriam: os “ótimos resultados de fecundação; as técnicas são bastante simples, fáceis de tirar; não precisa mandar gente para Pirassununga para ser treinado para injetar hormônio; não entra hormônio, não precisa comprar hormônio” (agrônomo, entrevista realizada em 04/10/2011).

Ao contrário dos métodos húngaro e asiático, os métodos piracema e *Dzoodzo* tornam desnecessária a aplicação de hormônio de hipófise nos peixes reprodutores, já que a reprodução é feita diretamente no rio, sem a indução artificial. Isso diminuiria a dificuldade do treinamento de técnicos indígenas, que inclui os cálculos da quantidade de hormônio de acordo com o peso do peixe, além de evitar as injeções, que estressam os peixes e podem levá-los à morte se aplicadas de forma incorreta. Devido a essas facilidades, o método piracema teria sido adotado, por exemplo, na escola Tuyuca e na escola Pamáali, de forma a que os próprios alunos pudessem colaborar com as atividades de piscicultura.

No caso do método *Dzoodzo*, uma desvantagem apontada pelos assessores seria a limitação de realizá-lo somente com os peixes que colocam os ovos em locais rasos e sem correnteza como o araripirá, o que não é possível, por exemplo, com o aracu, que coloca os ovos no fundo do rio. Outra desvantagem, tanto do método piracema como do método EIBC, seria a “dependência em relação à natureza”, que só permite que as reproduções sejam feitas durante as piracemas e não possam ser repetidas caso haja algum problema no laboratório. Além disso, festas (muitas das quais coincidem com os períodos de reprodução dos peixes) ou outros eventos nas comunidades podem atrapalhar a captura dos peixes durante as piracemas:

Tem uma desvantagem, porque você depende da natureza, você nunca sabe quando os peixes vão dar a desova, e se você perde a desova, ou se a desova dá certo, mas alguma coisa dá errado na estação, você não tem como repetir, você tem que esperar e só tem poucas desovas por ano. Eles [os indígenas] sabem quando tem desova, mas nem sempre dá certo. E também, de vez em quando, acontece uma desova quando está no meio de uma festa na comunidade, aí perde a desova... Na escola tuyuca, que só trabalhava com o método piracema, eles tiveram ótimos resultados, mas só que era uma, ou duas, ou três piracemas por ano. Então a produção é meio limitada. São os caprichos da natureza. Ainda mais quando a gente trabalha com uma escola, e ela nem sempre funciona, então fica mais difícil organizar. Com o método húngaro ou asiático você pode começar [a reprodução] antes que os peixes, antes da época certa para desovar, quando eles estão começando. Não pode ser qualquer época, mas já aumenta, você pode começar com tentativas de novembro até março. Então as chances que você tem para dar certo são muito maiores. Se você quer uma bela produção e muitos alevinos, é melhor usar tudo [todos os métodos] que você tem. Mas eu acho que o mais esperto mesmo é o [método] piracema, porque você não precisa manter viveiros e matrizes durante um ano inteiro, alimentar os peixes, porque você pega as matrizes já no rio, na hora certa. Você não precisa treinar os técnicos em coisas difíceis, porque são muito poucos, quatro ou cinco pessoas que sabem. O método piracema é uma técnica muito mais fácil pra você

introduzir. Você também não precisa manter uma equipe técnica um ano inteiro pra fazer tudo isso. Então, se você se preocupa com a parte econômica, o método piracema é muito mais esperto. Se você, por outro lado, quer ter uma produção muito além, então você tem que pensar em técnicas um pouco mais sofisticadas (agrônomo, entrevista realizada em 04/10/2011).

A respeito dessa fala, é interessante notar que, apesar de o técnico afirmar que a reprodução em laboratório pode ser realizada em um período mais amplo de tempo (de novembro a março), os técnicos indígenas concentram as atividades das estações – mesmo aquelas que utilizam hormônio e não dependem da piracema – justamente nos períodos que coincidem com as piracemas dos peixes nos rios, o que limita um pouco essa vantagem do laboratório em relação aos “caprichos da natureza”. O modo indígena de incorporar as técnicas de reprodução artificial com a utilização de hormônios, a despeito das maiores possibilidade de obter a reprodução dos peixes ao longo do ano, pauta-se, portanto, em um calendário baseado na sazonalidade do rio, e não na do laboratório.

Resumo dos processos de reprodução de peixes no alto rio Negro:

MÉTODO	OVULAÇÃO	FERTILIZAÇÃO/FECUNDAÇÃO
Húngaro	Induzida	Extrusão e espermeação artificial
Asiático	Induzida	Fecundação e fertilização natural
Piracema	Natural	Extrusão e espermeação artificial
<i>Dzoodzo/ EIBC</i> ²⁰⁴	Natural	Fecundação e fertilização natural

Tabela modificada a partir de FERNANDO, s.d.²⁰⁵

Outra possibilidade de método citada pelos assessores seria a de criar peixes que não fazem piracema, como os acarás. Como essas espécies desovam em qualquer lugar, sem a necessidade de indução hormonal em laboratório, só seria preciso ter uma barragem, colocar os peixes dentro, alimentá-los, e deixá-los se reproduzirem sozinhos. Esse método, como visto no capítulo 2, foi utilizado pelas comunidades antes da introdução das técnicas e da

²⁰⁴ A tabela original não continha o método *Dzoodzo/EIBC*, que foi acrescentado por mim.

²⁰⁵ FERNANDO, Guilherme. **Apostila de Prática Agrícola sobre Piscicultura no Alto Rio Negro**. EIBC Pamáali, São Gabriel da Cachoeira – AM, s.d. (texto adaptado por Guilherme Fernando, técnico agrícola com ênfase em recursos pesqueiros).

construção das estações de piscicultura e, mesmo com pouca ou sem alimentação, observava-se a reprodução dos peixes. Esse tipo de piscicultura dispensaria a existência do laboratório e todos os estágios nele envolvidos, o que a tornaria ainda mais fácil de ser realizada.

Apesar das maiores facilidades desse último método e também dos métodos piracema e *Dzoodzo*, é possível observar nos relatórios de atividades dos laboratórios das estações de piscicultura que os acarás são criados muito menos frequentemente que as outras espécies de peixes, que exigem todo o procedimento laboratorial, incluindo as injeções de hormônio. Não obtive informações suficientes para entender por que a criação de acarás não foi, apesar dessas vantagens, amplamente utilizada pelo projeto de piscicultura, a ponto mesmo de substituir as atividades de laboratório nos momentos de ausência de ração ou hipófise, ou no caso da ausência dos técnicos indígenas mais especializados.

Uma hipótese para explicar a preferência pelos métodos de laboratório poderia ser a da provável preferência alimentar pelos aracus e outros peixes de piracema em comparação a peixes como o acará, o que faria valer o esforço demandado pela reprodução em laboratório. Mais provável, no entanto, parece ser o grande desejo dos indígenas em manipular, dominar ou mesmo domesticar as formas de conhecimento dos brancos, e o laboratório de piscicultura parece ser o auge dessa possibilidade, como demonstra a grande vontade de Juvêncio de melhorar as técnicas de piscicultura existentes e fazer valer o seu próprio método perante os assessores brancos e entre os povos indígenas do rio Negro. A posição de técnico, além disso, seria considerada como de grande prestígio, e daria a seus ocupantes uma grande visibilidade ante as comunidades, dentro do movimento indígena da região e também em relação ao mundo dos brancos. Não é à toa que Juvêncio, proveniente de um sib considerado hierarquicamente baixo, teria tornado-se uma pessoa conhecida na região, ocupando inclusive cargos de liderança que não seriam esperados por sua posição na hierarquia dos sibs.

Martini (2008) tirou conclusões semelhantes em relação aos técnicos indígenas da estação de piscicultura de Iauaretê, no rio Uaupés, na qual o treinamento recebido pela equipe indígena ao longo de mais de cinco anos teria construído uma ideia de “procedimentos técnicos” de posse exclusiva dos membros indígenas do projeto, cujos conteúdos seriam caracterizado por eles como “dentro da técnica”, e que seriam capitalizados como um “arsenal ritual especializado nas disputas políticas locais” (MARTINI, 2008, p. 62).

O autor observa a existência de disputas políticas entre os técnicos indígenas da estação de piscicultura de Iauaretê e os especialistas nos conhecimentos indígenas, como benzedores e pajés, o que levaria a uma resistência da equipe técnica em incorporar procedimentos xamânicos nos processos de reprodução do laboratório da estação de

piscicultura. Segundo Martini, eles argumentavam que se tratava de fazer as coisas “dentro da técnica”, com seus procedimentos e apetrechos específicos e, além disso, desqualificavam os membros do projeto de valorização dos conhecimentos tradicionais existentes em Iauaretê, alegando que verdadeiros pajés não mais existiriam no local. Isso indicaria que o interesse dos técnicos indígenas em absorver as técnicas dos brancos se deveria ao fato de eles estarem fora da linha de transmissão dos conhecimentos xamânicos, que envolvem a linha patrilinear, hierarquia e *status* (MARTINI, 2008, p. 106).

Além disso, o autor observa um grande apreço pelo método de indução hormonal e pelas técnicas de quantificação e de medição da produção por parte dos técnicos indígenas, o que acredito também ocorrer no caso da estação de piscicultura da escola Pamáali:

Os técnicos indígenas também apreciam o procedimento de quantificação do trabalho, tanto que continuam realizando-o mesmo na ausência dos assessores técnicos do ISA. Acredito que isso se explique porque o procedimento transformou-se em índice de habilidades conquistadas na relação com os técnicos brancos e, portanto, de legitimidade de seu trabalho; em suma, de atuarem “dentro da técnica”. Assim como nos relatórios dos especialistas à coordenação do ISA, os técnicos indígenas também destacam as medições para os convidados, e todos os anos o ISA recebe os dados de cada reprodução realizada no interior da estação. Por outro lado, quantificações, medidas de produtividade, todos são procedimentos associados ao método de indução hormonal – justamente o que os índios lutam para aprender (MARTINI, 2008, p. 86).

Juvêncio, assim como os técnicos indígenas da estação de Iauaretê, tem um grande apreço pelos relatórios de atividades que escreve, pelas tabelas que constrói com os dados das produções anuais e com o detalhamento quase obsessivo com todas as atividades realizadas na estação e junto aos viveiros comunitários, documentos que ficam todos guardados cuidadosamente em seu computador. Enquanto lia e analisava os relatórios referentes às atividades da estação de piscicultura na Pamáali, me chamou a atenção o detalhamento das atividades nos relatórios escritos por Juvêncio, verdadeiros cadernos de campo, em comparação aos relatórios de outros professores da escola ou mesmo dos assessores do ISA, que parecem resumir e reduzir os detalhes a itens genéricos indicando as atividades realizadas.

Diferente de Martini, no entanto, não observei, durante a pesquisa de campo, um conflito aberto entre os conhecimentos dos técnicos indígenas e os conhecimentos tradicionais baniwa, talvez porque a Pamáali esteja fora das comunidades e mais longe da avaliação de conhecedores e idosos, ou mesmo porque não haja um projeto de “valorização das tradições” suficientemente forte na região a ponto de “competir” com o projeto de piscicultura. Em

outras regiões do Içana, no entanto, especialmente no Aiari, existe um movimento em curso de valorização dos conhecimentos xamânicos e de formação de novos pajés²⁰⁶, que se soma à produção de documentários sobre a retomada dos rituais das flautas sagradas de Kowai e de uma revalorização das músicas e danças tradicionais baniwa²⁰⁷. Apesar disso, não tenho informações sobre conflitos envolvendo especialistas em conhecimentos técnicos e pajés.

Cálculos e recintos

Depois de alguns anos de paralisação devido à ausência de técnicos, a estação de piscicultura da escola Pamáali retomou suas atividades em 2011, a partir de uma piracema de araripirá ocorrida no início do ano, na qual foram coletados ovos fertilizados no rio por meio do método *Dzoodzo* para serem criados nos viveiros de engorda da escola. Durante o período de campo que passei na EIBC Pamáali, pude acompanhar as atividades de seleção de matrizes e reprodutores de peixes machos e fêmeas nos viveiros a céu aberto da escola, além de assistir e participar com os alunos de aulas e atividades práticas sobre reprodução artificial de peixes em laboratório.

As espécies reproduzidas nesse período foram as mesmas utilizadas nos anos iniciais do projeto, ou seja, as espécies aracu-três-pintas e aracu-quatro-pintas (respectivamente *Leporinus friderici* e *Leporinus klausewitzii* em linguagem científica, e *táali* e *dóome* em Baniwa) e também jandiá (*Rhamdia laukidi*, em linguagem científica e *dawáki*, em Baniwa). No laboratório, presenciei a aplicação conjugada dos métodos húngaro e asiático, a transferência dos ovos fecundados para as incubadoras e, depois, para os viveiros berçários. Simultaneamente, em um dos dois viveiros berçários da estação estavam depositados alevinos de araripirá recolhidos a partir da piracema ocorrida no início do ano, antes da minha chegada. Dessa forma, pude entender quais eram as funções dos recintos do laboratório de piscicultura.

²⁰⁶ A proposta da formação de novos pajés teve início em 2010, na comunidade de Uapuí, no rio Aiari, por meio da criação de uma escola de pajés, a *Malikai Dapana*, que contou com o apoio da ONG *Foundation For Shamanic Studies* fundada pelo antropólogo norte-americano Michael Harner.

²⁰⁷ A revalorização dos conhecimentos tradicionais se deu especialmente a partir da inauguração, em 2008, da Maloca do Conhecimento na comunidade de Itacoatiara-Mirim, próxima à cidade de São Gabriel da Cachoeira, que desde sua inauguração teria recebido os mais renomados pajés em atividade do alto rio Negro, importantes lideranças e intelectuais indígenas, além de autoridades não indígenas como os antropólogos Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha, o *chef* Alex Atala, o empresário e candidato à vice-presidente de Marina Silva, Guilherme Leal e, recentemente, Gilberto Gil, gravando um documentário lançado em 2012. Na Maloca do Conhecimento, também foi produzido e lançado o documentário “*Podáali*: um documentário da música baniwa” acerca dos rituais de iniciação masculina e as flautas de Kowai, pelos cineastas indígenas Moisés e Paulinho Baniwa. Disponível em <http://www.socioambiental.org/noticias/nsa/detalhe?id=3452>. Acesso em: 13 Ago. 2012.

Assim que cheguei à escola, fui apresentada a Juvêncio, o coordenador técnico da piscicultura, e a Miler, um ex-aluno coripaco que trabalhava na escola desde 2005 e era aprendiz de Juvêncio nas técnicas de piscicultura. Ele fez estágio no IFAM (antiga Escola Agrotécnica) em São Gabriel da Cachoeira e, depois disso, tornou-se monitor técnico da estação e auxiliar de Juvêncio. Foi Miler quem me levou para conhecer os viveiros de piscicultura e o laboratório da estação e me deu as primeiras explicações sobre o funcionamento do laboratório e as etapas da piscicultura.

O laboratório da estação está localizado atrás do viveiro de plantas, onde anteriormente eram plantadas mudas para a produção de alimentação alternativa para os peixes. Essas mudas não estariam mais sendo cultivadas, provavelmente devido à interrupção das atividades da estação de piscicultura nos períodos letivos anteriores. Em seu lugar, frutas como cupuaçu estavam sendo plantadas pelos alunos como parte das atividades da escola. Atravessando o viveiro de mudas, existe um depósito onde são guardados os materiais de construção e os utensílios utilizados no laboratório e, logo após o depósito, chega-se à estação de piscicultura, que tem o formato de uma casa construída em estilo tradicional, com paredes de argila e teto de palha de caranã, assim como seriam os alojamentos e as salas de aula da escola.

Dentro da estação, no alto, existem duas caixas d'água de 1.000 litros abastecidas por um sistema de canos que trazem água direto de uma represa para o laboratório. No nível do chão, estão dispostos em duas filas quatro tanques de plástico de 500 litros, onde são realizadas as etapas de aplicação das injeções de hipófise nos peixes, a “dança matrimonial”²⁰⁸ e a extrusão de ovos durante a reprodução artificial. Esses tanques também recebem água do sistema de tubulação que, segundo o monitor, tem o objetivo de simular o ambiente natural, funcionando como uma “chuva” que impede a água de ficar parada. Dentro do laboratório, também estão três incubadoras de tipo funil para receber os ovos fecundados²⁰⁹.

Do lado de fora do laboratório ficam os dois viveiros berçários, de formato retangular, forrados com uma lona de plástico e cobertos por tela sombrite. Um deles continha os alevinos de araripirá colhidos no mês anterior por Juvêncio. Segundo o monitor, o alimento dado aos alevinos nos berçários, diferente da ração utilizada para os peixes adultos nos

²⁰⁸ O monitor técnico usa essa expressão para se referir ao método de reprodução asiático, no qual os machos e fêmeas são colocados juntos no tanque de plástico para realizarem a fecundação, por si próprios.

²⁰⁹ Ver as fotos ao final do trabalho.

viveiros de engorda, seria ração vinda da cidade, que estaria em falta naquele momento, mas estaria sendo providenciada. Enquanto a ração não chegasse, os peixes dos viveiros seriam alimentados com cupins.

O segundo berçário estava vazio e iria receber os alevinos das reproduções realizadas a partir dos dias seguintes. As cavidades dos berçários são forradas com lonas de plástico, segundo o monitor, porque o terreno é arenoso e a lona impede que a água dos berçários seja absorvida. Dentro dos berçários também existe drenagem para que eles não transbordem. A tela sombrite, por sua vez, impede que a luz do sol incida diretamente sobre os berçários e mate os alevinos. Os berçários foram construídos ao lado do laboratório, e não mais longe, como os viveiros de engorda, para evitar a morte dos alevinos durante seu transporte desde as incubadoras.

Caminhando mais um pouco, encontra-se o primeiro viveiro de engorda, maior que os berçários e que, segundo Miler, teria sido construído em 2006. Mais à frente, estaria um segundo viveiro, maior que o anterior, construído em 2004 e, em seguida, o terceiro viveiro, que seria chamado de “barragem” por ser maior que os outros dois. Ele teria sido construído em 2005 e nele existiriam galhos enfiados no fundo, que saem para a superfície, em cujas bases foram presas folhas para servirem como “casas” para os alevinos e peixes²¹⁰. Os viveiros também possuiriam canos de drenagem para evitar o transbordamento e controlar o nível da água. O monitor técnico explica, ainda, que, na primeira fase de engorda, os alevinos de espécies diferentes não são misturados, para evitar que os peixes maiores se alimentem dos menores. Ele conta que todos os viveiros berçários e de engorda foram cavados e cheios pelos alunos e professores da escola e deram muito trabalho.

Juvêncio e Miler teriam passado a semana anterior à minha chegada visitando comunidades para realizar um levantamento dos locais que possuiriam viveiros de piscicultura prontos, para que recebessem os alevinos produzidos pela escola em 2011. Miler disse que somente “espécies endêmicas” da região seriam criadas nos viveiros da escola, dado que outras espécies não se adaptam bem ao tipo de água existente na região, a mesma explicação enfatizada por Juvêncio para a utilização de espécies nativas, que difere da explicação dos técnicos do ISA, na qual é enfatizado o perigo de um *boom* populacional por parte dos peixes exógenos, que poderia levar as espécies locais à extinção.

²¹⁰ Como dito no capítulo 3, os técnicos indígenas da estação de piscicultura de Iauaretê também acreditavam que os peixes se sentiriam melhor nos viveiros se lá existissem casas para eles, como as que existem no rio. Os assessores técnicos do ISA, de outro lado, eram desfavoráveis à introdução dessas casas dentro dos viveiros, como uma forma de evitar a territorialidade e a predação entre os peixes (cf. MARTINI, 2008, p. 67).

No dia 11 de maio de 2011, Miler e dois alunos do oitavo ano (Joseto e Genivaldo) prepararam os quatro tanques de 500 litros do laboratório para receber as matrizes dos peixes a serem reproduzidos (foto 7, no fim do trabalho). Eles consertaram o sistema de tubulação, que possuía vazamentos, de forma a que a água que vem da represa pudesse circular adequadamente nos tanques de plástico do laboratório. Juvêncio, mais tarde, voltou para acompanhar as atividades. Em seguida, ele, Miler, e mais alguns alunos entraram no segundo viveiro, já mais esvaziado, para selecionar e capturar os aracus que estariam bons e maduros o suficiente para a reprodução (fotos 11 e 12).

Durante a seleção, os peixes eram manipulados com cuidado e Juvêncio ia verificando se eram machos ou fêmeas, apertando as gônadas para que os óvulos ou sêmen saíssem, e depois colocava os peixes selecionados em caixas de plástico com água, que foram levadas, em seguida, para os tanques de plástico no laboratório (foto 13). Os peixes pulavam bastante durante a captura e tentavam escapar. Quando perguntei sobre a existência de algum perigo de os peixes morderem ou machucarem Juvêncio, ele respondeu que essa espécie não seria perigosa, mas que com os jandiás seria diferente, por causa da presença dos ferrões que os caracterizam. De volta ao laboratório, os tanques de plástico, já com os peixes, foram cobertos por uma tela preta vazada, para que a água da irrigação que circula pelos tanques pudesse entrar. Essa tela evitaria que os peixes pulassem para fora dos tanques, além de diminuir a claridade (foto 14).

Depois dessas atividades, Juvêncio convidou os alunos interessados para uma aula, que ocorreria no período da tarde, a respeito da pesagem e do cálculo da quantidade de hormônio que seria aplicado nos peixes capturados durante o período da manhã. Compareceram à aula em torno de dez alunos, além do professor e Miler (foto 15). Para os alunos, ele explicou (sempre em baniwa, mas traduzindo em seguida para o português para que eu entendesse) os critérios para a seleção das matrizes e reprodutores nos viveiros. Além disso, disse a eles que, quando se trabalha com peixes, não se pode fazer muito barulho porque os peixes ficam estressados e liberam dopamina, ao invés de gonadotropina, substância responsável pela ovulação. Durante a explicação, Juvêncio usava palavras em baniwa, com a exceção de quando se referia a números ou a nomenclaturas das ciências biológicas, que eram ditos em português²¹¹.

²¹¹ Em relação aos termos utilizados em português por povos indígenas, Carneiro da Cunha (2009b, p. 369) diz: “Na falta de outra coisa, sempre é possível recorrer a neologismos ou a circunlóquios na língua vernácula. Segue-se que usar palavras estrangeiras em sua forma original constitui uma opção deliberada. [...] Os termos de empréstimo contêm informação metasssemântica: sinaliza que houve a escolha de manter termos explicitamente ligados a um determinado contexto, embora houvesse outros meios disponíveis para a comunicação semântica”.

O professor explicou quais eram as dosagens adequadas de hormônio para machos e fêmeas, assinalando, no entanto, que a quantidade poderia ser menor caso os peixes liberassem os gametas facilmente. Em suas explicações, ele enfatizava a necessidade de “inventar ou imitar”, em um ambiente artificial, a chuva, o nível da água, a matéria orgânica em decomposição, e a temperatura das condições habituais de vida dos peixes nos rios e igarapés, já que, “segundo a teoria”, a chuva alteraria a temperatura da água e transportaria matéria orgânica e sais minerais, que se comunicaria com o corpo do peixe.

Além de imitar o ambiente natural dentro dos recintos de laboratório, também seria necessário imitar os horários de desova natural dos peixes. Para saber esses horários, segundo Juvêncio, seria imprescindível recorrer ao conhecimento indígena. Juvêncio explica, então, que o cálculo deveria ser feito de forma a que o processo de injeção de hormônio e de maturação dos ovos terminasse por volta desse horário. Ele explicou, em seguida, sobre a necessidade de esperar 12 horas entre a aplicação da primeira e da segunda dose de hormônio nas fêmeas, tanto para o aracu quanto para o jandiá – procedimento, por sua vez, que não dependeria do conhecimento indígena, mas teria sido ensinado para ele em estágios no CEPTA/Ibama e também nas estações de piscicultura de Caruru e Iauaretê.

Depois dessas explicações, Juvêncio passou aos cálculos de pesagem dos peixes. Todos os peixes pesados (foto 16) foram marcados com arames coloridos que serviam para diferenciá-los durante a aplicação das diferentes quantidades de hormônio, que variam de acordo com o peso dos peixes (foto 17). É interessante observar o experimento realizado por Juvêncio no caso da reprodução dessas duas espécies de peixes. Nos tanques dos aracus (tanques 1 e 2) Juvêncio colocou juntos os machos e as fêmeas para realizar o método asiático, em que a fecundação ocorre sem o auxílio do técnico. Nos tanques dos jandiás, por sua vez (tanques 3 e 4), Juvêncio separou os peixes por sexo, colocando as fêmeas em um tanque e os machos em outro, para realizar o método húngaro, em que ocorre a extrusão, à força, de óvulos e sêmen dos peixes pelo técnico. Em seguida, Juvêncio começou a desenhar uma tabela na lousa, a partir da qual calculou com os alunos as quantidades de hormônio a serem aplicadas em cada peixe, utilizando regra de três simples.

Juvêncio ensinou os alunos a fazerem os cálculos e ia completando a tabela junto com eles. A dificuldade com a matemática era grande na turma do oitavo ano e só alguns pareciam entender por que Juvêncio chegava aos resultados que escrevia na lousa. Enquanto isso, Miler ajudava os colegas com os cálculos. O professor, então, explicou que a hipófise deveria ser diluída em soro e, quando não houvesse este último, seria possível usar água de coco. No laboratório da escola, são utilizadas hipófises de carpas que, na explicação do professor,

seriam “como um aracu grande”, vindas de Manaus e redistribuídas pelo IFAM em São Gabriel da Cachoeira. Segundo Juvêncio, “grandes cientistas da piscicultura” dizem que também seria possível utilizar hipófise de galinhas ou urina de mulher grávida, cujas concentrações de hormônio seriam altas.

Em potes arredondados de porcelana, o professor e os alunos maceraram a hipófise junto com soro e um pouco de glicerina (para facilitar a mistura), com a ajuda de um pistilo, que atua como um pilão (foto 18). Como a quantidade de hipófise disponível na escola seria pequena, Juvêncio decidiu injetar o hormônio nas duas espécies de peixes ao mesmo tempo, sem respeitar os diferentes horários de desova natural, para não desperdiçar o hormônio disponível. Ele ficou em dúvida se poderia deixar a mistura esperando durante 6 horas para obedecer ao horário de desova natural da outra espécie, e isso fez com que decidisse aplicar o hormônio nas duas espécies de peixes de uma só vez. Quando perguntei se isso causaria problemas, o técnico disse achar que não, porque o que faria as fêmeas soltarem os óvulos seria o hormônio, então, naquele momento, ele acreditava que seguir o horário de desova natural do peixe não importaria muito.

Desenhou na lousa, em seguida, o perfil de um aracu-três-pintas, indicando no desenho a linha lateral²¹² do peixe e o orifício por onde saíam os óvulos ou sêmen. Ele explicou aos alunos sobre a necessidade de fechar os olhos do peixe durante a aplicação da injeção para mantê-lo mais calmo, segurando a nadadeira dorsal com uma das mãos. Com a mesma mão, a pessoa deveria levantar a nadadeira peitoral do peixe utilizando a ponta da agulha da seringa e então injetar a solução de hormônio, tomando cuidado para introduzir a agulha no sentido transversal, já que a introdução da agulha no sentido vertical poderia atingir o coração do peixe e matá-lo.

Depois das explicações e dos cálculos, o professor chamou quatro alunos para prepararem, cada um, as seringas das quatro fêmeas que seriam utilizadas nas reproduções. Em seguida, o professor e os alunos seguiram para o laboratório e aplicaram as injeções de hormônio nos peixes (foto 19). No dia seguinte, às 5 horas da madrugada – 12 horas após a aplicação do hormônio durante a aula da tarde – os alunos se reuniram novamente para calcular a segunda dosagem de hormônio das fêmeas e a dosagem única dos machos. Quando ainda estava escuro, Juvêncio e os alunos do dia anterior começaram a calcular as próximas

²¹² A linha lateral, de acordo com as ciências biológicas, é um órgão sensorial específico dos peixes, normalmente formada por uma fiada longitudinal de escamas perfuradas através das quais corre um canal que tem ligação com o sistema nervoso. Aparentemente, a linha lateral teria funções relacionadas com a orientação, por meio da qual os peixes reconheceriam as características das massas de água, como temperatura, salinidade, entre outras.

doses de hormônio a serem aplicadas nos machos e fêmeas, de forma a completar totalmente a tabela que havia sido desenhada na lousa no dia anterior.

Durante a aula, Juvêncio avisou aos alunos que não ocorreria mais reprodução no tanque 2, porque alguém, no dia anterior, durante a aplicação de hormônio na espécie *dóome* (aracu-quatro-pintas), teria injetado hormônio, por engano, no macho ao invés de injetar na fêmea. Como não havia hipófise suficiente para uma nova aplicação, a reprodução dessa espécie não foi mais realizada e os valores da segunda dose das fêmeas foram calculados novamente, subtraindo o valor correspondente à aplicação da fêmea de *dóome* do tanque 2. Portanto, como argumenta Marras (2009), apesar da função de controle que teriam os recintos, haveria sempre “a surpresa do imprevisível” (MARRAS, 2009, p. 51), em experimentações que “consistem em constantes traslados de um a outro recinto” (MARRAS, 2009, p. 63), destinados a domesticar e prever a ação de agentes heterogêneos, o que não seria tarefa fácil.

O próximo passo do professor foi explicar aos alunos o conceito de UTA, ou Unidade Térmica Acumulada, e como ela seria utilizada no cálculo do tempo de espera necessário até a desova das fêmeas. A UTA seria a soma da temperatura (nesse caso, a temperatura da água) a cada hora, medida em horas-grau. No caso desses peixes, Juvêncio usou como parâmetro o valor de $180 - 270^{\circ}\text{C}$. Ele disse que a temperatura da água, no laboratório, naquele horário, variava entre 24 e 29°C , o que daria uma média de $26,5^{\circ}\text{C}$. Mais ou menos às 13 horas, a UTA chegaria a 180°C , então seria preciso preparar panos, bacia e *Becker* para a realização do procedimento de extrusão de gametas e fecundação. Juvêncio explica que, quando a soma das temperaturas médias chegasse a 270°C , seria hora de devolver os peixes para os viveiros e encerrar a coleta de gametas.

Depois da aula, enquanto acompanhava as atividades dos monitores no laboratório, fiquei sabendo que eles haviam descoberto outra fêmea no tanque onde estavam os aracus (*táali*), que não havia sido pesada ou marcada com arame colorido e nem recebido a primeira dose de hormônio. Essa fêmea foi, então, retirada do tanque e colocada junto com os peixes da espécie *dóome*, que não foram mais utilizadas por conta do erro de aplicação do dia anterior.

À tarde, Miler voltou ao laboratório para calcular a quantidade de ovos fecundados na incubadora 2, onde foram colocados os ovos de aracu após a aplicação do método asiático. A amostra foi produzida contando-se, a olho, os ovos fecundados a partir de uma determinada quantidade de ovos hidratados e depois multiplicando o valor para a quantidade total. Segundo a explicação de Juvêncio, os ovos fecundados ficariam transparentes, enquanto os

ovos não fecundados apresentariam cor branca. Uma segunda amostra, também com ovos de aracu obtidos desta vez somente a partir do método húngaro, apresentou quase todos os ovos transparentes, o que significa que a fecundação teve mais sucesso.

Quanto aos jandiás, as fêmeas não expeliram ovos na água, o que impossibilitava a aplicação do método asiático. Juvêncio, então, as apertou e verificou que não estavam boas para a expulsão dos ovos. Discutindo o ocorrido com Juvêncio, perguntei se isso poderia estar relacionado com a questão do horário da aplicação das dosagens de hormônio, realizada no horário próprio para os aracus, mas impróprio para os jandiás. Ele disse que isso poderia ser uma das causas e que, além disso, o dia teria sido mais frio porque choveu, então outro motivo poderia ter sido a temperatura da água e a UTA insuficiente. Juvêncio, então, mediu a temperatura da água e obteve o valor de 26 °C (menos do que a média obtida ao longo do dia anterior), comprovando sua hipótese.

Outra explicação dada por Juvêncio seria a de que, na hora da seleção das matrizes nos viveiros de engorda, foi observado que a época da reprodução já havia passado, já que a época ideal seria em abril e a reprodução em laboratório foi tentada em maio. Por isso, se a fecundação não fosse bem sucedida, segundo o técnico, a razão seria a de os ovos não estarem mais férteis. Segundo ele, se a fêmea estivesse em um momento bom para a reprodução, sua papila genital estaria bem vermelha e, quando o técnico a pressionasse, não soltaria água e sim os gametas. Quando questionado sobre o ocorrido, Miler, por sua vez, disse achar que os peixes não soltariam os ovos. Mesmo assim, os tanques com os jandiás foram deixados no laboratório, na espera que as fêmeas ovulassem mais tarde, quando a temperatura acumulada da água fosse maior. Nesse meio tempo, os alunos foram para a sala de aula discutir os dados matemáticos e os procedimentos para o cálculo da média de ovos fecundados do aracu e ficou marcado com os alunos de verificar, às 18 horas do mesmo dia, se os jandiás do laboratório já estariam prontos para a fecundação.

No entanto, às 16 horas e 30 minutos, Miler, que estava fazendo plantão no laboratório enquanto os outros jogavam futebol, verificou que as fêmeas estavam começando a pôr ovos e, por isso, provocou sozinho a extrusão (foto 20) e, segundo ele, com muita dificuldade. Ele misturou os ovócitos com o sêmen em uma bacia e transferiu a mistura, acrescentando água, para a terceira incubadora (foto 21), da mesma maneira que tinha sido feito com a fêmea de aracu. O monitor, durante meu período em campo, dedicava-se integralmente às atividades do laboratório de piscicultura e, por isso, dificilmente era encontrado com os outros nas horas de intervalo das aulas, nas horas de estudo à noite (quando o gerador de eletricidade é ativado) e nem participava de todos os jogos de futebol (que ocorreriam quatro vezes por semana,

mesmo com os preparativos para a assembleia), apesar de ser considerado um bom jogador e gostar muito do esporte.

Depois da fecundação, ele ficou até o início da noite tirando amostras e calculando as taxas de fecundação dos ovos de aracu e, depois das 22 horas, quando todos já estariam dormindo e não havia mais eletricidade, também fez o mesmo com os ovos de jandiá. Durante a tarde do dia seguinte, perguntei por que ele estava tão quieto, e Miler respondeu que estava cansado porque havia ficado acordado até as 2 horas da madrugada para monitorar os peixes do laboratório. Apesar de ter dito que a piscicultura demanda muito trabalho, o monitor parece realizá-lo com muita satisfação, acrescentando, inclusive, que gostava de matemática e que ajudava os alunos com prazer.

Após seis horas de incubação dos ovos, foram tiradas amostragens de forma a obter a taxa média de fecundação dos ovos em cada incubadora. As taxas de fecundação foram de 84% para a incubadora que continha os ovos de aracu expelidos pelo método asiático (incubadora 2) e 78% para a incubadora que continha os ovos provenientes da extrusão pelo técnico (método húngaro, na incubadora 1). Juvêncio me explicou que, da grande porcentagem de ovos fecundados, só alguns se tornam alevinos e sobrevivem nos berçários e viveiros. A porcentagem de sobrevivência dos alevinos nos berçários seria de por volta de 5%. Essa taxa seria baixa, segundo ele, devido aos predadores. Diferentemente, se os peixes fossem mantidos em viveiros dentro do laboratório, a ausência de predadores levaria a uma maior taxa de sobrevivência. Porém, a estação de piscicultura da escola não possuiria viveiros no laboratório, somente a céu aberto.

Ele também disse que, se as atividades de piscicultura fossem realizadas mais intensa e frequentemente, a estação seria capaz de produzir uma boa quantidade de alevinos por ano, capaz de servir à escola e às comunidades próximas. A ideia, segundo ele, seria a de distribuir alevinos para viveiros familiares, de forma a tornar possível que – “em dias de chuva ou de muito trabalho”, quando seria mais difícil pescar – as famílias pudessem recorrer aos peixes de seus próprios viveiros. Foi com esse fim que Juvêncio e Miler teriam feito uma viagem de levantamento, na semana anterior, para descobrir quantas comunidades estariam interessadas e teriam condições de receber os alevinos da escola.

Alguns dias após a realização das primeiras etapas do processo de reprodução dos peixes no laboratório, os monitores descobriram que alguns alunos tinham pescado e comido jandiás de um dos viveiros de engorda da escola e o caso foi levado à reunião de professores, alunos e funcionários, que ocorria uma vez por semana. Na reunião, o professor Juvêncio e o monitor estavam evidentemente chateados. Alguns dias depois, conseguiram descobrir os

cinco alunos envolvidos na pesca dos peixes dos viveiros e, como punição, eles passaram o dia carpindo mato enquanto os demais ensaiavam danças para a apresentação que fariam na assembleia de comemoração aos 10 anos da escola. Em seguida, saíram para pescar com o objetivo de encontrar matrizes para substituir os cinco ou seis peixes que foram retirados do viveiro.

Conversando comigo sobre isso, Miler comentou que esse tipo de roubo também teria acontecido durante seu estágio no IFAM em São Gabriel da Cachoeira, onde os alunos também pescavam, escondidos, as matrizes dos viveiros. Também fiquei sabendo por Miler que os meninos que roubaram os peixes eram recém-chegados na escola e cursavam o sexto ano, além de não fazerem parte da turma que estava acompanhando a reprodução de peixes com Juvêncio – a turma do oitavo ano é que estava tendo aulas de piscicultura e acompanhando as atividades do laboratório da estação nessa etapa letiva. Esses motivos explicariam a atitude dos alunos pelo seu distanciamento em relação às atividades da escola e, especificamente, em relação às atividades da estação de piscicultura. Após o cumprimento da punição, tudo voltou ao normal.

No dia 18 de maio, os alevinos de araripirá que já estavam em um dos viveiros berçário, obtidos no rio a partir do método *Dzoodzo* antes de minha chegada, foram transferidos para o terceiro viveiro de engorda da escola. O berçário (foto 22) esvaziado foi limpo pelo monitor técnico e pelos dois alunos assistentes e depois os dois berçários vazios foram cheios para que recebessem, no dia seguinte, os alevinos de aracu e jandiá que saíam das incubadoras. No dia seguinte, depois de mais ou menos uma semana de incubação, Miler e os dois assistentes fizeram a transferência (foto 24), após calcularem, por amostragem, a quantidade de alevinos de cada espécie.

Para isso, uma bacia padrão de mil alevinos de aracu foi abastecida pelos três alunos, que contaram os alevinos, um a um, a olho, colherada por colherada, até que estes chegassem ao número de mil (foto 23), processo que demorou algum tempo, mas que os meninos faziam com muita eficiência e sem reclamar. No caso dos aracus, a bacia padrão continha mil alevinos e, no dos jandiás, 800 alevinos, todos contados a olho. As outras bacias foram estimadas tendo-se como comparação a quantidade de água com ovos da bacia padrão. A estimativa foi de 50 mil alevinos de aracu, colocados no primeiro berçário e 25 mil no segundo berçário. Por sua vez, foram estimados 4.800 alevinos de jandiá, colocados no segundo berçário junto aos 25 mil alevinos de aracu.

A piscicultura nas comunidades

A intenção inicial das estações de piscicultura instaladas na região do alto rio Negro seria a produção de alevinos para serem distribuídos em viveiros de engorda nas comunidades, de forma a que se obtivesse a “segurança alimentar” e a diversificação dos alimentos consumidos pelas populações indígenas localizadas em áreas de escassez de peixes. O que se observa, no entanto, pelo menos em relação à piscicultura realizada no rio Içana e afluentes, é uma dificuldade em expandir o projeto para as comunidades, que acaba tornando a escola Pamáali o único local que, de fato, aproveita os resultados obtidos com a produção de alevinos na estação de piscicultura e, mesmo assim, somente em ocasiões especiais, já que a produção seria insuficiente mesmo para abastecer as demandas por alimento da própria escola.

Ao longo do projeto, várias foram as iniciativas de construção de viveiros familiares, comunitários e escolares nas aldeias da área de abrangência da OIBI, e também em outras áreas, como nas comunidades do Aiari e Cuiari, para onde os técnicos indígenas e assessores teriam realizado viagens levantando o interesse dos moradores em construir viveiros de piscicultura com auxílio técnico. Uma das primeiras viagens de articulação da OIBI nas comunidades, tendo em vista as atividades de piscicultura, teria ocorrido em maio de 2003, na qual foram visitadas as seguintes comunidades: São José, Tucumã Rupitá, Jandú Cachoeira, Mauá Cachoeira, Trindade, Aracu Cachoeira e Siuci Cachoeira.

Viagens de articulação nos anos anteriores foram realizadas pela OIBI nos meses de novembro de 2002 e de 2001, com o objetivo de discutir a implantação de viveiros nas comunidades, incentivar a continuidade do projeto de piscicultura e saber, pelos moradores, sobre a situação das comunidades. A equipe também deveria discutir formas de ajuda da comunidade ao piscicultor via trabalhos coletivos, apresentar os alunos que seriam técnicos estagiários e fornecer as fichas de controle do trabalho da piscicultura familiar nas comunidades (OIBI, 2003b) – tudo isso em um processo de “interessamento” (CALLON, 1986) do mesmo tipo do descrito no capítulo 2.

As atividades de piscicultura tiveram início, em um primeiro momento, nas comunidades de Trindade, Aracu Cachoeira e Siuci Cachoeira. De modo geral, Mário Farias, liderança da OIBI, observou que as comunidades desejavam iniciar as atividades e consideravam que a piscicultura poderia ajudá-las com a obtenção de peixes. No entanto, muitos alegavam falta de tempo para ajudar na manutenção dos viveiros, por possuírem outros afazeres como os trabalhos domésticos e de artesanato. Diante disso, as lideranças se

esforçavam em combinar com as comunidades os períodos de realização de trabalhos coletivos para a piscicultura durante, pelo menos, duas vezes por semana. Junto da liderança da OIBI, quatro alunos da Pamáali foram selecionados pelo coordenador técnico da piscicultura para acompanhar e ajudar na construção dos viveiros nas comunidades durante o período entre etapas (EIBC PAMÁALI, 2003).

Durante as viagens de acompanhamento, Juvêncio observou diferenças entre os viveiros das três comunidades. No viveiro da comunidade de Trindade, por exemplo, o desenvolvimento de alevinos teria sido mais lento e menor, pois o proprietário não teria preparado bem o seu viveiro. Nos viveiros das comunidades de Aracu e Siuci, percebeu-se um crescimento mais rápido porque, segundo Juvêncio, os viveiros haviam sido preparados. Junto com o segundo povoamento dos viveiros, também foi plantado jenipapo na beira dos açudes familiares, para servir de alimentos aos peixes. A preparação dos viveiros familiares teria ocorrido a partir das orientações dos técnicos indígenas, que, no entanto, não puderam acompanhar todo o processo.

Para a realização do trabalho, durante esse período, a principal dificuldade sentida pela equipe técnica teria sido na obtenção de peixes matrizes e reprodutores com as comunidades, que participavam pouco. Diante disso, foi proposto que os técnicos, os assessores do ISA e as lideranças de associações indígenas fizessem um trabalho de incentivo à participação das comunidades no projeto de piscicultura. A principal conclusão de Juvêncio, em relação à parte técnica, teria sido que “as atividades desenvolvidas não são trabalhos que podem ser executados por qualquer pessoa, mas somente por pessoas treinadas” (EIBC PAMÁALI, 2004).

Na última etapa letiva do ano de 2004, entre os meses de setembro e novembro, foi realizada uma visita de articulação da OIBI nas comunidades de São José e Siuci Cachoeira, localizadas na região do médio Içana. No ano de 2005, teve início a construção de um viveiro de engorda comunitário na comunidade de São José, de acordo com planos do ano anterior, e, para tanto, foram adquiridos os materiais agrícolas e hidráulicos necessários. Como não foram disponibilizados alunos da escola para monitorar as atividades de construção, o trabalho ficou paralisado durante todo o ano. Na comunidade de Tunuí Cachoeira, foram adquiridos os materiais para a construção de um viveiro familiar e, apesar da ausência de um monitor da escola, o piscicultor teria feito o trabalho por conta própria. Um viveiro escolar também teria sido construído em Tunuí, contando com a disponibilidade de um monitor, além da realização de aulas teóricas sobre piscicultura durante o período de vinte dias (EIBC PAMÁALI, 2006a).

Apesar desses avanços em relação à construção de viveiros de engorda nas comunidades, Juvêncio avalia, em um relatório de 2006, que, desde 2003, “a piscicultura vem se desenvolvendo pouco”, e observa que “somente neste último ano [2006] é que as comunidades vêm valorizando significativamente a piscicultura, porque a cada ano ficam mais escassos os recursos pesqueiros” (EIBC PAMÁALI, 2006a). No que diz respeito às comunidades atendidas nos anos anteriores, o coordenador técnico observa que o viveiro de engorda na comunidade de Siuci, por exemplo, exceto durante a fase de construção do núcleo da barragem, estaria parado há dois anos e meio. Ele observa, ainda, que o trabalho iniciado no ano de 2004 até aquela data ainda não havia sido concluído. A construção de um viveiro na comunidade de São José também estaria parada há um ano e meio, pois, apesar da mão de obra reunida para realizar a limpeza do terreno, a comunidade não teria sequer começado a construção da barragem (EIBC PAMÁALI, 2006b).

Por causa dessa situação, a equipe técnica da escola, junto com a assessora técnica do ISA, organizou outra viagem com o objetivo de fortalecer a política de construção dos viveiros de piscicultura e realizar um levantamento e uma avaliação de novos locais favoráveis nas comunidades interessadas. Foi visitada a comunidade de Vista Alegre, no rio Cuiari, e também as comunidades desde Tunuí Cachoeira até Tapiraponta. As comunidades de Santa Marta até Tucumã Rupitá não foram visitadas durante o levantamento, devido ao terreno plano e ao solo arenoso, desfavoráveis à construção de viveiros, além de estarem localizadas na “região dos lagos” piscosos, onde o problema da escassez de peixes seria menor (EIBC PAMÁALI, 2006b).

Os viveiros já existentes avaliados por Juvêncio e pelos assessores possuíam “falhas comuns” na construção de suas principais estruturas, que poderiam levar à queda das barragens. Depois das avaliações, foram feitas recomendações por parte da equipe técnica e os materiais que haviam restado da construção – metade do material fornecido pela EIBC Pamáali via projeto de piscicultura – foram entregues aos novos interessados na construção de viveiros (EIBC PAMÁALI, 2006b).

Foi discutido também que, em agosto de 2006, a equipe do ISA, junto aos técnicos indígenas, instalaria uma mini estação de piscicultura com pavilhão de incubação na comunidade de Coraci, pertencente à área de atuação da OICAI, região do alto Içana, de forma a atender as comunidades próximas. Em 2006, ainda, foi visitada a comunidade de São José, onde a equipe realizou uma reunião sobre a construção do viveiro que estava parado havia um ano e meio. O motivo dado pela comunidade para a paralisação do trabalho teria sido a falta de uma pessoa para tomar a iniciativa, animar os demais e convocar trabalhos

coletivos com a comunidade. Após a reunião, a comunidade se comprometeu a retomar o trabalho e concluí-lo até o fim do ano (EIBC PAMÁALI, 2006b).

A viagem da equipe continuou até a comunidade de Santa Rosa, onde as pessoas já haviam aceitado a proposta de trabalhar com piscicultura, a partir do incentivo de um aluno da escola Pamáali, morador da comunidade. Finalmente, os técnicos observaram que materiais haviam sido fornecidos para a construção de viveiros nas comunidades de Castelo Branco e Nazaré, que, apesar de não contarem com auxílio técnico direto, eram monitoradas por alunos e ex-alunos da escola Pamáali (EIBC PAMÁALI, 2006b).

A viagem foi concluída com a avaliação positiva de cinco locais para a construção de novo viveiros de piscicultura, além do auxílio às construções que já haviam sido iniciadas e foram abandonadas. Como o trabalho de construção do viveiro na comunidade de Vista Alegre estava mais adiantado, optou-se por iniciar os trabalhos ali, passando em seguida para as demais localidades. A equipe observou, por fim, a necessidade de acompanhamento técnico nessas comunidades, ao menos durante as primeiras fases da construção das barragens, especialmente durante a escavação da vala de fundação, a instalação do tubo de drenagem do fundo e a construção do núcleo, de forma a evitar construções irregulares e inadequadas como muitas das avaliadas durante a viagem (EIBC PAMÁALI, 2006b).

Uma conclusão que se pode tirar a partir dos relatos das visitas às comunidades é que, mesmo estando interessadas na atividade, a construção de viveiros de piscicultura não parece ser algo prioritário entre as atividades já existentes, o que acaba levando ao abandono do trabalho de construção, que precisaria do incentivo e da presença constante de técnicos – em trabalho constante de “interessamento” (CALLON, 1986) – para ser levado adiante. A seguir, reproduzo a tabela construída por Juvêncio para descrever a situação da piscicultura nas comunidades em 2006:

Comunidades	Em construção	Prontos	Situação	Observações
EIBC Pamáali	1 (viveiro de acará)	4	- berçários: manutenção - viveiros de engorda: fase de engorda	1 represa, 1 viveiro de engorda e 2 viveiros berçários
Tunuí	1	3	Para receber pós-larvas	O viveiro escolar ainda está com peixe na fase de engorda
Castelo Branco	1		Em fase de construção	
Nazaré	1		Reconstrução	
Vista Alegre	2	1	1 para receber alevinos	2 em fase de construção

Santa Rosa	1		Precisa instalar sistema de drenagem	
Tapiraponta	1		Ainda vai iniciar limpeza da bacia	
São José		1	Para receber alevinos	
Trindade		1	Desativado	A escola pretende negociar o viveiro com a comunidade
Aracu		1	Na fase de engordar peixe	
Siuci	1 (desativado)	1	Com cultivo de acará em sistema extensivo	

Fonte: EIBC PAMÁALI, 2006a

Em 2007, uma nova viagem foi realizada à região do rio Aiari por Juvêncio, junto a um monitor técnico da escola e o diretor da ACIRA – Associação das Comunidades Indígenas do rio Aiari – para que a equipe conhecesse as comunidades representadas pela associação e realizasse um levantamento preliminar das iniciativas existentes e do potencial da piscicultura. Esse levantamento seria parte dos acordos realizados com a OIBI através do projeto *Kophe Koyaanale* de manejo da pesca, financiado pelo PDPI, que pretendia estabelecer um acordo de pesca entre as comunidades da bacia do Içana e apoiar as construções de alguns viveiros de piscicultura nesta região (EIBC PAMÁALI, 2007c).

Uma viagem de avaliação e levantamento topográfico já teria sido realizada na região do Aiari em outubro de 2006, onde a OIBI pretendia apoiar a construção de cinco viveiros de piscicultura. O projeto *Kophe Koyaanale* pretendia apoiar a construção de mais cinco viveiros de piscicultura na região do Aiari, sem designar previamente se eles seriam comunitários, escolares ou familiares, mas, a princípio, priorizando os viveiros comunitários ou escolares, de forma a beneficiar um maior número de pessoas e obter – pelos menos em teoria – mais eficiência no trabalho de construção e manutenção dos viveiros (EIBC PAMÁALI, 2007c).

Durante as visitas de 2007, o procedimento da equipe técnica era parar em todas as comunidades, fazendo reuniões prolongadas com os moradores, nas quais explicavam as ideias do projeto da OIBI, além das etapas de trabalho e funcionamento da piscicultura, suas vantagens e desvantagens, e a situação dos recursos pesqueiros na região. Depois das reuniões e conversas com os moradores das comunidades, a equipe partia para avaliar os locais onde as pessoas interessadas pretendiam construir seus viveiros. Segundo o coordenador técnico, nos locais de avaliação, a equipe construía uma pequena maquete no chão, para explicar as

características básicas de um local ideal para a construção de uma barragem de terra, além das etapas necessárias para construí-la, com o objetivo de facilitar o entendimento do processo por parte dos comunitários (EIBC PAMÁALI, 2007c).

A região do rio Aiari, segundo Juvêncio – que nasceu ali – seria formada por três grandes macrozonas de paisagens: *Alápe* (igapó), *Hamaliani* (caatinga) e *Eedzawa* (terra firme), onde estariam localizados os 19 povoados e sítios habitados, na grande maioria, por membros das fratrias *Hohodene* e *Walipere-dakenai*. Na região de igapó, onde estão as comunidades Loiro Poço, Urumutum, São José, sítio Cará-Igarapé, Xibarú, Miriti e São Joaquim, ocorrem grandes piracemas de *dóome* e também piracema de *táli*, respectivamente aracu-quatro-pintas e aracu-três-pintas. Como a região é menos populosa, as comunidades não sofreriam tanto com a escassez de peixes, como as do alto Içana, mas sim com falta de bons solos para agricultura. No entanto, as pessoas também estariam interessadas em construir seus viveiros, tendo em vista que o problema da escassez também poderia atingir a comunidade dentro de alguns anos (EIBC PAMÁALI, 2007c).

A região de caatinga, por sua vez, começa desde o médio curso do rio até o início do curso alto, onde o solo predominante é arenoso, com presença de terra firme e bons solos para o cultivo. Nesta região, estão situadas as comunidades de Santa Isabel (comunidade de origem de Juvêncio), Macedônia, Canadá, sítio Pirayauara e Araripirá. Neste trecho, as comunidades enfrentariam dois problemas: a falta de bons solos para abrir roças próximas às comunidades e a falta de abrigo para peixes, como igapós e lagos. Na proximidade de Santa Isabel, ocorre piracema de *táli* e *dóome* e, na comunidade Araripirá, ocorre piracema de *dópali* (araripirá). Por conta destes fatores, Juvêncio considerou que a implantação da estação de trabalho poderia se dar em uma das comunidades deste trecho (EIBC PAMÁALI, 2007c).

Em 2002, a FUNAI regional de São Gabriel da Cachoeira teria apoiado algumas iniciativas na comunidade de Canadá por meio do oferecimento de cursos de piscicultura, avicultura e sistema agroflorestal. No entanto, os moradores da comunidade teriam relatado que “somente alguns interessados tiveram acesso a este curso e outros não”. Depois do curso, a FUNAI teria fornecido materiais de construção para aqueles que participaram, incluindo um *kit* de materiais agrícolas, carrinho de mão, tubo de PVC e joelho, em algumas remessas. Foi com esse material que os viveiros de piscicultura no Aiari foram construídos (EIBC PAMÁALI, 2007c).

Na região de terra firme, por fim, predominante no alto Aiari, encontram-se as comunidades de Vila Nova, Inambu, Pana-Panã, Uapuí, sítio Cajú-Ponta, Ucuqui e Jurupari Cachoeira. Nesta região, o recurso pesqueiro seria escasso, segundo Juvêncio, devido à

presença de cachoeiras, solo argiloso, falta de áreas inundáveis e ausência de lagos para servirem de abrigos e berçários de peixes. No entanto, seria uma região de boa qualidade para agricultura, o que se observa, por exemplo, em Ucuqui Cachoeira, onde os moradores trabalhariam com a plantação de milho, arroz, além de plantas frutíferas (EIBC PAMÁALI, 2007c).

Como a OIBI pretendia apoiar a construção de cinco viveiros, os critérios da equipe técnica para a seleção dos locais avaliados foram a facilidade do trabalho, o tamanho do viveiro e o número de pessoas beneficiadas. Os locais apoiados foram: Caju-Ponta (viveiro comunitário), Santa Isabel (viveiro comunitário), Canadá (viveiro comunitário/escolar), Pana-Panã (viveiro comunitário) e Jurupari (viveiro comunitário). Os técnicos não conseguiram informações sobre os materiais de construção já existentes nas comunidades, pois, quando entrevistadas, as pessoas simplesmente respondiam-lhes: “não temos nada” (EIBC PAMÁALI, 2007c).

A avaliação geral de Juvêncio, a partir dessas visitas, foi que a piscicultura seria uma atividade que as comunidades do médio e alto Aiari viriam praticando pela sua própria iniciativa, por meio da construção de pequenas barragens, sem acompanhamento técnico e utilizando estacas, a maioria dos casos apresentando erros no diâmetro da tubulação em relação à vazão do igarapé represado. As pessoas que conseguiram concluir a construção de seus viveiros relataram ao técnico os resultados positivos que obtiveram, especialmente no que diz respeito ao consumo de peixes dos viveiros nos períodos mais críticos do ano, como teria sido o caso dos viveiros das comunidades de Pirayauara, Caju-Ponta, Araripirã e Uapuí Cachoeira. Os peixes criados nestes viveiros seriam nativos da região, das espécies *dzawíra* (acarã verdadeiro), *eerító* (acarã pintado), *dzawáto* (acarã-trovão) e *táali* (aracu-três-pintas)²¹³, esta última geralmente capturada com *cacuri* durante os períodos de piracema (EIBC PAMÁALI, 2007c).

Os moradores que não obtiveram bons resultados com a construção de seus viveiros cometeram, segundo Juvêncio, erros comuns: falhas na construção das barragens (utilização de estacas na barragem); diâmetro da tubulação inadequado (pequeno demais); apenas um único sistema de drenagem onde poderiam ser instalados dois; presença de pedras, tocos de madeira e raízes no local; e construção de viveiros em locais cuja topografia seria inadequada, com ausência de bacia alagável ou em lugares muito estreitos (EIBC PAMÁALI, 2007c).

²¹³ Cf. Anexo A.

Apesar dos problemas, o técnico indígena observa o interesse das comunidades dessa região em construir seus viveiros comunitários, escolares e familiares, “porque estão vendo que o recurso pesqueiro é, a cada ano que passa, mais difícil de encontrar”. O maior problema, segundo Juvêncio, estaria relacionado, portanto, à questão da falta de conhecimento básico sobre a construção de viveiros e manejo de peixes, além da falta de apoio para a aquisição de materiais adequados para construção. Durante a presença da equipe técnica nas comunidades, ele diz: “ouvimos e percebemos que, para alguns, ainda é confusa essa história de projeto, que muitas vezes é confundido com necessidades básicas que são da competência da prefeitura ou da FUNAI” (EIBC PAMÁALI, 2007c).

Outra conclusão que se pode tirar desses relatos é que a construção de viveiros não visaria somente suprir uma simples necessidade de produção de alimentos, já que, nas regiões em que os peixes seriam escassos, muitas comunidades abandonaram a construção, enquanto que, na região em que os peixes seriam relativamente mais abundantes, também haveria o interesse na construção de viveiros. Isso indicaria a existência de mais razões envolvidas no desejo pela construção de viveiros de piscicultura, que extrapolam a da simples necessidade alimentar, e que podem estar relacionadas, por exemplo, à “curiosidade científica” das pessoas em relação à possibilidade de produção de peixes em viveiros – já que os hábitos e tudo que envolve a vida dos peixes recebe grande elaboração entre os Baniwa e outros povos do alto rio Negro – e também ao prestígio que as comunidades e seus capitães podem adquirir por fazerem parte de um projeto, por meio do qual as pessoas recebem mercadorias, treinamento técnico, e outros saberes e produtos ligados aos brancos, geralmente muito valorizados pelos indígenas.

Esse prestígio adquirido por quem está “dentro da técnica” (MARTINI, 2008) apareceu no discurso de Juvêncio, tanto nos relatórios que escrevia ao longo dos anos de projeto de piscicultura e também durante as entrevistas que concedeu a mim em 2011, nas quais ele fazia questão de usar constantemente termos técnicos e priorizá-los em relação a explicações do conhecimento indígena. Também é interessante observar que, no fim de cada relatório, sempre consta uma tabela muito bem feita com o detalhamento dos materiais de construção distribuídos em cada comunidade, além da prática, descrita acima, de deixar os materiais com as comunidades ao invés de trazê-los de volta à escola, o que obriga a equipe técnica a sempre precisar adquirir mais material. Esses exemplos podem ser mostras da importância que a distribuição desses materiais teria tanto para as comunidades que os recebem, quanto para os técnicos indígenas que os distribuem, algo semelhante à obrigação do

chefe ameríndio (CLASTRES, 1990), que deve distribuir bens para garantir seu prestígio e também à necessidade de fazer circular os objetos, ao invés de acumulá-los.

Quanto à preferência da OIBI em apoiar a construção de viveiros comunitários e escolares nas comunidades, privilegiando-os em relação às iniciativas de construção de viveiros familiares, as entrevistas realizadas com os assessores técnicos do ISA e de algumas lideranças indígenas enfatizam o problema das barragens comunitárias, das quais “todo mundo é dono na hora da comida, mas ninguém é dono na hora de dar comida aos peixes” (agrônomo do ISA, entrevista realizada em 04/10/2011). Segundo Juvêncio,

o viveiro comunitário às vezes é bem conduzido, às vezes não, porque, quando um [viveiro] é de todo mundo, muitas vezes acaba não sendo de ninguém, então ninguém se interessa muito em cuidar daquilo, ou fica só a cargo do capitão [da comunidade] cuidar daquilo também, e muitas vezes ele [mesmo] esquece, devido a outros trabalhos ou, se ele não indicar uma pessoa pra cuidar daquilo, também tem grandes chances de não dar certo (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 16/05/2011).

O problema das barragens familiares, por outro lado, seria a dificuldade em mobilizar a mão de obra necessária para a construção de uma boa barragem do ponto de vista técnico, o que leva algumas famílias a construírem viveiros muito menores do que deveriam ser. Esse problema da construção poderia ser resolvido com a utilização de máquinas de escavação, mas é praticamente impossível que elas sejam transportadas por barco até as comunidades, devido à presença das cachoeiras. Outro problema em relação aos viveiros familiares seriam os roubos de peixes pelas famílias que não possuiriam viveiros.

O viveiro familiar acaba tendo alguns problemas porque, por exemplo, quando uma família começa a trabalhar, ele [o piscicultor] vai bem animado com a família dele, porque acredita que vai facilitar a vida dele. A partir daquele momento, ele passa a cuidar daqueles peixes, fornece alimento para eles e tudo mais, mas acaba gerando também um pouco de problema na comunidade, quando cada família não tem seus viveiros. Porque, para a comunidade, aquele viveiro é um alvo. Os meninos, ao invés de irem pescar no rio, vão roubar o peixe dele lá. Então, a partir daquele momento, acaba gerando fofoca que aquele filho de tal [pessoa] está pescando ali e o piscicultor não vai ter coragem de ir lá [falar] com o pai dele... Porque geraria outra coisa, outro entendimento. Então, muitas vezes, é isso que causa o insucesso dos viveiros familiares, porque acaba acontecendo isso, que os meninos vão acabar pescando ali no viveiro dele (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 16/05/2011).

Além disso, o agrônomo do ISA argumenta que, mesmo que as barragens familiares pudessem ser construídas de forma adequada, com máquinas ou com mão de obra suficiente, o ideal seria que cada família possuísse pelo menos duas barragens – uma para incubar os peixes e outra para os peixes destinados à alimentação. No entanto, a construção só seria

possível em locais de topografia favorável, que não fossem muito planos. O problema da área, assim, também seria limitante, pois não haveria espaço suficiente caso todas as famílias quisessem construir viveiros e eles teriam que ficar cada vez mais distantes, o que dificultaria a sua manutenção.

Juvêncio, por sua vez, percebe que as atividades dos viveiros escolares costumam ser mais bem sucedidas do que as dos viveiros comunitários e familiares, devido à regularidade do monitoramento e da alimentação dos peixes pelos alunos e professores, que são escalados para cumprir as atividades de piscicultura como parte das obrigações escolares. No entanto, ele observa que a piscicultura realizada nos viveiros da estação da escola Pamáali seria diferente da que ocorre em outras escolas da região, pois

esses viveiros [escolares das outras comunidades] acabam sendo quase como os viveiros comunitários, porque se o coordenador não se preocupar com aquilo e [não] planejar atividades de monitoramento do viveiro, acaba não dando certo, porque ninguém vai alimentar os peixes. De modo geral, o viveiro escolar é um viveiro comunitário também, porque são os filhos de chefes de família que estão ali estudando. De certo modo, ele é um viveiro comunitário, mas passaria a ser responsabilidade da escola por parte de professores e alunos. Então é assim, por falta de conhecimento técnico mesmo, porque uma coisa que você não conhece muito bem, você não acaba nem imaginando o que precisa fazer lá. Eu acho que é isso que está acontecendo nas comunidades e na escola também. Aqui [na Pamáali], o conhecimento necessário para cuidar de um viveiro, para lidar com a piscicultura, também é repassado para os alunos, é compartilhado com a coordenação, então a coisa é mais evidente (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 16/05/2011).

A falta de dedicação e iniciativa das comunidades em dar continuidade às atividades dos viveiros de piscicultura comunitários, familiares ou escolares aparece como um ponto recorrente, apesar do interesse de um grande número de pessoas em aprender as técnicas de piscicultura e construir viveiros. No capítulo seguinte, a proposta é a de captar – apesar de indiretamente, posto que somente por meio de entrevistas com técnicos e lideranças indígenas e não a partir do convívio com piscicultores e interessados nas comunidades – um pouco do ponto de vista das comunidades acerca da possibilidade de criar peixes, e como elas acabam traduzindo as atividades e propostas dos projetos a partir de suas próprias lógicas e interesses. Além disso, serão apresentados pontos de vista indígenas acerca do aprendizado das técnicas de piscicultura e do próprio papel que a ciência teria para eles.

Capítulo 6: Traduções, equivocações e a indigenização das ciências e das técnicas

Tradução, equivocação e indigenização da modernidade

No capítulo 2, foram descritas as maneiras pelas quais os assessores técnicos do ISA iniciaram um processo de “interessamento” (CALLON, 1986) visando à construção e implementação da primeira das três estações de piscicultura apoiadas pela FOIRN e pelo ISA na região do alto rio Tiquié. No capítulo 3, por sua vez, defendi a ideia de que, no estudo das interações entre diferentes formas de conhecimento – os conhecimentos indígenas e científicos, por exemplo – a noção de “equivocação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) seria mais adequada para descrever as discordâncias e desentendimentos entre atores que não partem dos mesmos pressupostos conceituais do que a noção de “controvérsia”, apesar do comprovado rendimento desta última noção para os estudos sobre a ciência moderna. Da mesma forma, propus a utilização da noção de “acordo tácito” (ALMEIDA, 2003) para tratar de situações nas quais, mesmo partindo de diferentes pressupostos e linguagens conceituais, haja a união das partes em favor de um objetivo comum – que seria, por sua vez, uma noção mais adequada que a de “fechamento” ou “resolução de controvérsias”.

Neste capítulo, pretendo chamar atenção para algumas equivocações e desentendimentos, além de acordos tácitos, que ocorreram durante as atividades da estação de piscicultura na escola Pamáali, a partir de pesquisas nos relatórios de atividades da estação, entrevistas com técnicos indígenas e não indígenas, além de minha observação de campo. No entanto, pretendi ir além das equivocações para captar também como os técnicos indígenas entendem as práticas de piscicultura, as adaptações que fizeram nas técnicas conhecidas, e a relação que estabelecem com os conhecimentos da ciência, ou seja, a “indigenização da modernidade” (SAHLINS, 2007) e a “antropologia reversa” (WAGNER, 2010) que realizam a respeito do mundo não indígena da ciência e da tecnologia.

Sahlins (2007) se posiciona contra a ideia de que a expansão global do capitalismo ocidental, ou do chamado sistema mundial, transformaria os povos colonizados e “periféricos” em objetos passivos de sua própria história, homogeneizando-os à sua imagem, como se eles simplesmente reagissem aos efeitos dos poderes capitalistas e como se nunca tivessem tido nenhuma relação histórica com outras sociedades, nem tivessem adaptado suas existências a elas. O autor não nega as imensas forças de produção, coerção e destruição do

capitalismo ocidental, mas considera que, “precisamente por serem irresistíveis, as relações e bens do sistema mais amplo também passaram a ocupar lugares dotados de significado na ordem local das coisas” (SAHLINS, 2007, p. 445). Dessa forma, caberia à antropologia analisar “como os povos indígenas lutam por integrar sua experiência do sistema mundial em algo que é mais lógico e ontologicamente inclusivo: seu próprio sistema de mundo” (SAHLINS, 2007, p. 446).

Por sua vez, o sistema mundial não seria uma “ordem transparente e desencantada, construída unicamente por nossa racionalidade material, por nossa propensão humana para a ‘escolha racional’” (SAHLINS, 2007, p. 514-515). Para Sahlins, o capitalismo é tão arbitrário quanto qualquer outra cultura, ou seja, o autor enfatiza o fato de nosso discurso pretensamente racionalista também ser proferido num determinado dialeto cultural, o que nos tornaria também “um dos outros”. Assim, por mais que o capitalismo tenha unificado os povos por meio de sua expansão nos últimos séculos, o que se pode observar é que o mundo estaria voltando a se diversificar a partir das adaptações indígenas às “irresistíveis forças globais”. É o que Sahlins chama de “Cultura das culturas”, em que a homogeneidade global e a diversidade local andam juntas, criando um sistema cultural mundial feito de diversas formas de vida. Essa diversidade e autonomia locais não seriam marcadas por uma recusa das mercadorias ou das relações do sistema mundial, mas, mais frequentemente, por um desejo de indigenizá-las.

Um exemplo fornecido pelo autor é a maneira como os melanésios experimentaram as relações com a exploração pelo sistema mundial. Do ponto de vista nativo, o que era visto de fora como exploração constituiu um enriquecimento do sistema local e uma autorrealização cultural numa escala e em formas materiais jamais conhecidas até então, mas nem por isso redutíveis à simples penetração das relações capitalistas de mercado. O autor utiliza o termo neomelanésio “*develop-man*” [“desenvolvi-gente”], em um trocadilho com a palavra inglesa “*development*”, para referir-se ao “uso da riqueza estrangeira na expansão do banquetear, do politizar, do subsidiar o parentesco e outras atividades que compõem a concepção local de uma existência humana” (SAHLINS, 2007, p. 544-545).

A exploração de uns pode, portanto, bem ser o “desenvolvimento” de outros. O importante, nessas situações, é tentar captar o que seria “desenvolvimento” para as pessoas envolvidas nas relações com o capitalismo e a economia de mercado. Nas palavras de Sahlins:

Em certos aspectos indígenas, o envolvimento com as forças capitalistas internacionais permitiu que os engá e outros habitantes das terras altas da Nova Guiné “desenvolvessem” suas ordens culturais, isto é, o que eles entendiam por desenvolvi-gente – uma quantidade maior e melhor daquilo

que consideram coisas boas. Esse é um relato etnográfico comum a respeito dessa região desde a década de 1960. Beneficiando-se dos lucros auferidos no mercado pelo trabalho migrante, pela produção de café e de outras lavouras comerciais, as grandes trocas cerimoniais interclânicas – instituição que é um marco na cultura das terras altas – floresceram como nunca nas últimas décadas. Entre os enga, os mendi, os siane e outros, essas cerimônias aumentaram tanto em frequência quanto na quantidade em termos de pessoas envolvidas e de bens negociados (SAHLINS, 2007, p. 546).

Uma vez que os elementos exógenos são indigenizados, não haveria, para as pessoas em questão, uma descontinuidade ou ruptura radical entre o que seria considerado tradicional e o moderno, o que é possível observar, por exemplo, em muitos casos nos quais a religião cristã é considerada pelos indígenas como uma tradição local. Deste modo, a luta dos povos não ocidentais na criação de suas próprias versões da modernidade colocaria em questão oposições caras ao Ocidente, como as estabelecidas entre tradição e mudança, costume e racionalidade e, na versão do século XX, entre tradição e desenvolvimento (SAHLINS, 2007, p. 547-548).

O que é caracterizado por Sahlins como “indigenização da modernidade” parece estar relacionado ao que Wagner (2010) aponta como a existência de uma “antropologia reversa”²¹⁴, praticada pelos indígenas em relação aos costumes do mundo ocidental moderno. Para Wagner, tanto antropólogos como nativos comunicariam sua compreensão de outra cultura por meio de analogias que partem de seu próprio universo de significados e que traduzem um grupo de significados em outro, levando à transformação de ambos (cf. WAGNER, 2010, p. 29; 37; 46). Por parte do antropólogo, essa tradução geraria “modelos” que podem parecer desajeitados ou mal ajustados, o que não seria surpreendente, visto que eles se originam do “paradoxo gerado pelo ato de imaginar uma cultura para pessoas que não a concebem para si mesmas” (WAGNER, 2010, p. 62). Se a “cultura” se torna paradoxal e desafiante quando aplicada aos significados tribais, Wagner imagina, inversamente, como seria uma “antropologia reversa”, que tornasse literais as metáforas da civilização industrial moderna do ponto de vista dos conceitos das sociedades tribais (WAGNER, 2010, p. 62; 67).

Provas da existência dessa antropologia reversa seriam os cultos de carga (“*cargo cults*”) e os movimentos milenaristas observados entre os melanésios a partir da expansão política e econômica da Europa no século XIX. Para o autor, nessas situações de contato, os povos tribais do mundo todo se viram em situações análogas a um “trabalho de campo” não

²¹⁴ Outro trabalho que vale a pena ser citado é o de Stuart Kirsch (2006), que, inspirado no conceito de antropologia reversa de Wagner, examina as formas pelas quais os Yonggom da Papua Nova Guiné estenderam análises indígenas em suas lutas políticas contra a companhia de mineração OK Teddi e o Estado, levando em conta como essas análises continuam a moldar as relações contemporâneas com a economia mundial.

intencional, gerado pelo choque cultural que os impeliram a objetificar essas situações, tornando-as compreensíveis para si mesmos. A “carga”, nesse sentido nativo, teria tomado a forma de uma redução das noções ocidentais como lucro, trabalho assalariado e produção pela produção aos termos da sociedade tribal. Nesse sentido, a carga não seria entendida de forma materialista, mas se assemelharia aos

constituintes simbólicos mais tradicionais do preço da noiva ou a atividade e os produtos da horticultura – que encarnam o significado central das relações humanas para os melanésios, e que *nós* tendemos a interpretar em termos materialistas e econômicos (WAGNER, 2010, p. 68).

A “carga”, nesse sentido, seria um antissímbolo da “cultura”, metaforizando a mesma relação intersocietária em uma direção oposta. Assim, enquanto “‘cultura’ estende a significância técnica, do modo e do artefato, para o pensamento e a relação humana; ‘carga’ estende a significância da produção mútua e das relações humanas para os artefatos manufaturados” (WAGNER, 2010, p. 69). Portanto, fica claro que os “devotos” de ambos os conceitos, carga ou cultura, não conseguem apreender o outro conceito sem transformá-lo no seu próprio.

Em outras palavras, enquanto os povos ocidentais – para os quais o materialismo e racionalismo são conceitos caros – reduziriam as relações pessoais às forças materiais, os povos tribais fariam o contrário, reduzindo as forças materiais a relações sociais, que são o fundamento de sua compreensão do mundo. Esse tipo de operação não seria, pois, uma característica exclusiva dos antropólogos ou dos seguidores do culto, mas de todos os homens, que projetam e estendem suas ideias e analogias até que elas se transformem ao ponto de adquirirem vida própria e ultrapassem seus criadores (WAGNER, 2010, p. 71-72). É o que se pode observar nas relações que alguns Baniwa estabelecem com os projetos e com o conhecimento técnico e científico, como veremos a seguir.

“Índio nunca criou nada”: a criação de peixes entre os Baniwa

Em todas as entrevistas realizadas durante a pesquisa de campo, tanto os Baniwa quanto os assessores técnicos não indígenas que falavam sobre a piscicultura realizada no alto rio Negro enfatizavam que a criação de peixes era algo completamente novo para os indígenas da região. Como afirma André Fernando, em um relatório da época em que presidia a OIBI, “as comunidades indígenas Baniwa e Coripaco nunca criaram peixes em cativeiro, somente pescavam de diversas formas nos lagos, nos rios e igarapés para alimentar-se com suas

famílias e comunidades” (OIBI, 2003a) e, por isso, muitas pessoas não acreditavam, em um primeiro momento, que seria possível criar peixes em viveiros e tanques de laboratório.

Outra liderança da OIBI entrevistada confirma que a ideia de criar peixes é estranha para os Baniwa, afirmando que, até pouco tempo atrás, “índio nunca criou nada”, pelo menos tendo em vista a utilização dos animais criados para sua alimentação. Ele conta que, por exemplo, os indígenas da etnia Baré “já se alimentariam com criação” e se pergunta se, futuramente, isso vai ser algo dominante na região do alto rio Negro, apesar de atualmente as pessoas não estarem familiarizadas com essa ideia de criar animais para comer.

Até pouco tempo, eu falava aqui que índio nunca criou nada. Pra nós, ainda, muita gente não tem essa ideia. Se eu contar minha experiência com [minha] família, dentro de tantos anos vivendo aqui, eu nunca criei nada. Se eu crio alguma coisa, é pra vender, não é pra me alimentar. Eu posso criar duas pacas; pouquinho, né? Uma cotia, ou um mutum, jacu, alguma coisa assim, um pato, galinha, só que isso não é pra me alimentar, isso é pra eu conseguir alguma coisa que eu preciso trocar. Então, o que eu vejo na região do Içana é isso. Ainda não tem essa preocupação. [Antes] tinha o que precisava para comer, tanto algas, quanto peixe, fruta, mas hoje não tem mais, então já mudou, tem que mudar o pensamento. Tem que procurar entender como cria. Acho que o modo de pensar hoje é esse (Mário Farias, entrevista realizada em 30/05/2011).

O que a liderança afirma, portanto, é a existência de um hábito de criar animais em pequenas quantidades, alguns mamíferos como pacas e cotias, ou aves como o mutum, jacu, pato ou galinha, mas sem a intenção de utilizá-los como alimento, somente para trocá-los ou vendê-los. Com a percepção da escassez de peixes sentida pelos indígenas, na atualidade, a liderança se posiciona a favor de uma “mudança de pensamento” e da necessidade de os indígenas entenderem como criar animais para a alimentação. No entanto, essa aceitação da piscicultura como uma criação de peixes para alimentação ainda parece estranha a muitas pessoas menos ligadas ao universo dos projetos de sustentabilidade, das ONGs ambientalistas e das associações indígenas.

Juvêncio – o coordenador técnico da piscicultura na escola Pamáali – observou, por exemplo, ao longo de suas visitas a várias comunidades visando identificar pessoas interessadas em fazer piscicultura, que “tem os que aceitam e outros que ainda não conseguem entender bem o que é [a piscicultura]” (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 18/05/2011). Segundo o técnico indígena, os mais jovens costumam aceitar melhor a ideia, apesar de, entre os mais idosos, existirem pessoas que aceitaram a proposta de imediato e conseguiram entender e pôr em prática a experiência com a piscicultura. No entanto, ele

percebe que a idade avançada e as demais atividades que as pessoas precisam cumprir, além dos roubos de peixes, podem se tornar obstáculos para a prática da piscicultura.

Aqui no alto Içana, quando iniciamos a piscicultura, dois velhos aceitaram de imediato essa proposta, conseguiram entender e fizeram essa experiência. Mas aí, eu acho que, com o tempo, eles se depararam que, com a idade deles, seria mais difícil cuidar do viveiro dele. Tinha que caminhar todo dia pra alimentar os peixes deles. Ou acaba acontecendo aquela coisa que eu falei do roubo [dos peixes] pelos meninos. [Além disso] eles têm também outros trabalhos pra fazer (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 18/05/2011).

Além dessas dificuldades, Juvêncio observa que alguns velhos não consideram que os peixes estariam acabando e não entendem ou acreditam no funcionamento da piscicultura, enquanto outros seriam mais receptivos à ideia de criar peixes. Ele conta, ainda, que os velhos evangélicos, em um primeiro momento, passaram a criticar as atividades do laboratório de piscicultura dizendo que os técnicos estavam querendo “se tornar como Deus” e “multiplicar os peixes”, ação que seria pensada como impossível para um Baniwa. Por fim, Juvêncio destaca as dificuldades de convencer alguns velhos, que não acreditam nele devido à sua pouca idade. Segundo o técnico indígena, alguns idosos dizem:

“Olha, eu já vivi cerca de 50 ou 60 anos e eu vejo que o peixe não está acabando aí no rio, não. Eu vou viver mais poucos anos aqui nesse mundo e eu vou morrer”. Eles têm esse pensamento [risos]. Aí é mais difícil eles aceitarem. Alguns velhos já chegaram a me falar desse jeito, quando se fala do manejo, por exemplo: “Ah! O meu avô já viveu bastante tempo comendo peixe, o meu pai já viveu tanto tempo e eu já vivi tanto tempo, eu nunca vi o peixe acabar, [nunca vi] que não tem mais peixe no rio. Então eu vou continuar daquele mesmo jeito”. Mas tem outros, por exemplo, que dizem: “Não! O peixe agora está muito difícil [de pegar], eu acho mesmo que tem que pensar nessa nova forma, pensar através das experiências que já acontecem em outro lugar”. E, por exemplo, [risos] quando começou a funcionar aquele laboratório ali, teve pessoas que nos criticaram, por exemplo, por parte da crença. Aí, dizem que algumas pessoas já comentavam assim: “Olha, eles estão querendo é inventar uma outra forma, que é de multiplicar peixe”, que, do ponto de vista deles, era impossível um Baniwa fazer desse jeito. Eles falavam que a gente tá querendo se tornar como Deus, por exemplo, que multiplica as coisas [risos]. Mas, assim, acontecem esses dois momentos, em que eles comparam a vida deles com relação ao consumo do peixe, ou dos avôs deles, e tem outros que acham que realmente o peixe está acabando, que não tem tanto peixe, então por isso que, quando se pensa tanto na piscicultura quanto no manejo de lago ou do rio mesmo, é preciso a presença daquelas pessoas mais idosas. Porque é difícil, por exemplo, [um velho] acreditar na minha pessoa, eu que nasci há poucos anos. Eu tenho 20 anos pra tentar convencer um velho que já tem 60 anos de idade, é meio difícil (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 18/05/2011).

Juvêncio relativiza a dificuldade de algumas pessoas em entender que é possível criar peixes comparando essa situação com sua própria dificuldade em criar e se relacionar com cachorros. De acordo com o técnico indígena, da mesma forma como ele só se aproxima dos cães para espantá-los, os Baniwa em geral só se aproximariam dos peixes para comê-los, não se preocupando, como ele se preocuparia, com o estado maturacional dos ovos, com as fases da vida dos embriões e alevinos, com a alimentação, etc. Essa surpresa das pessoas que se deparam pela primeira vez com a possibilidade de reproduzir peixes em laboratório tende a se transformar de uma descrença a uma curiosidade, o que é atestado pelo interesse de diversas famílias, escolas e comunidades em possuir viveiros de piscicultura.

É mais comum a gente ver aqui na região a criação de cachorro. Quer dizer, eles. Eu nunca tive cachorro na minha vida [risos]. Eu meio que não gosto, quer dizer, eu não sei como me dar com cachorro. Quando o cachorro se aproxima de mim, é pra eu espantar ele [risos]. Não tem essa coisa que eu tenho que cuidar. Cuidar de cachorro, essas coisas, eu nunca aprendi, eu acho. Talvez eu não tenha sido estimulado pra lidar com isso. Mas, agora, com peixe, quem sabe pra outras pessoas acontece a mesma coisa. Quando o peixe está no alcance de sua mão, por exemplo, é pra comer [risos]. [A pessoa] não quer saber que é possível trabalhar com ele, [que] é possível perceber em que situação maturacional de ovo, por exemplo, [ele] está. Então eu acho essa diferença, assim, que eu aprendi que é uma novidade. Por exemplo, quando eu contar pra outras pessoas: “Ah, é possível”? “É”. “É verdade mesmo”? “É, eu trabalho com isso”. Assim, meio que, quando eu conto isso, aquelas pessoas que ouvem isso pela primeira vez se deparam com isso meio que não acreditando. Por exemplo, a gente tá com uma notícia de que os alunos lá do baixo Içana querem vir aqui na escola Pamáali pra ver como é possível trabalhar com a reprodução de peixes. Porque a ideia deles, futuramente, [é a de] eles terem uma base como essa, como a gente tem, com laboratório aqui. Que era uma coisa, assim, que, como eu falei, na cultura baniwa foi pensado como impossível, trabalhar com reprodução de peixe. Já pensou? Porque aqui ninguém nunca trabalhou com reprodução. Eu acho que, pelo conhecimento, é a própria natureza que faz com que o peixe se reproduza, né? Que seria impossível trabalhar, por exemplo, dentro de uma casa [o laboratório] pra fazer reprodução de peixe lá (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 18/05/2011).

Alimentar os peixes e se alimentar dos peixes

Mesmo com tanto interesse por parte das comunidades, é um ponto recorrente no relato dos assessores do ISA e do próprio técnico indígena a ocorrência de alguns problemas relacionados, de um lado, ao fornecimento de alimento aos peixes e, de outro, à utilização desses peixes como alimento. Nesse sentido, um dos pontos de reclamação de algumas pessoas, especialmente os idosos, seria o de que os peixes criados em tanques não teriam o mesmo sabor dos peixes do rio. Alberto Lourenço, benzedor idoso da comunidade de Jandú

Cachoeira, por exemplo, considera muito interessante a ideia de criar peixes na escola Pamáali, porque isso facilitaria a obtenção de peixes para alimentar as comunidades. No entanto, ele afirma que, diferente dos peixes do rio, os peixes criados não têm mais sabor. Por causa disso, quando Juvêncio perguntou se ele estaria interessado em ter um viveiro, ele disse ter respondido negativamente, resposta que ele também atribui à falta de força para construir e cuidar do viveiro, devido à sua idade avançada e também às dificuldades técnicas da piscicultura em relação a outros tipos de criação.

A afirmação de que os peixes criados não teriam o mesmo gosto dos peixes do rio também é observada por André Fernando, que acabou tendo que chamar os moradores de algumas comunidades para comer *quinhãpira* com os peixes produzidos nos tanques de piscicultura para provar que o gosto seria o mesmo. Após o grande trabalho de convencimento junto aos moradores das comunidades e o esforço de coordenação das lideranças, os maiores problemas, em sua opinião, seriam a falta de acompanhamento e as dificuldades técnicas, além da falta de materiais e financiamento para a ampliação das atividades de piscicultura nas comunidades:

Eles [os comunitários] imaginavam que o peixe criado, por exemplo, na barragem, não tem o mesmo gosto que o do rio. Eles tinham essa dúvida. Não falavam pra gente, mas a gente ficou sabendo depois da primeira despesca, [e teve que] colocar na *quinhãpira*, e chamar todo mundo aqui pra comer, moquear esses peixes, colocar pra eles comerem, sentirem que tem o mesmo gosto. É um processo isso. Isso é uma política de organização preocupada com essa problemática de segurança alimentar, que é uma decisão também da assembleia, mas eles não sabem as etapas que você vai ter que fazer pra fazer acontecer. E nesse processo, a maioria chega assim: “Isso não vai dar certo. Isso aqui não vai ter gosto igual não, daquele que a gente pesca”. Eles tiveram isso. Só conseguimos avançar nesse sentido depois de primeira história de despesca. Daí sim, muita gente passou a querer criar, mas aí a gente não tinha mais condição de fornecer materiais pra eles terem [viveiros]. A capacidade de produção de alevinos aqui é grande, portanto tem capacidade de abastecimento de mais barragens, se tivesse, nas comunidades. O problema é a condição financeira pra ter material, pra acompanhar também, precisa de um pouco de acompanhamento, os técnicos precisam acompanhar isso. Mas eles [os projetos de piscicultura] têm grande aceitação. Depois que nós fizemos todo esse processo, eles tiveram muita aceitação. Mas depende mais de quem coordena isso, você tem que animar [as pessoas] (André Fernando, entrevista realizada em 25/05/2011).

Ao lado da questão da falta de sabor dos peixes criados, os técnicos indígenas e não indígenas observam que, nas comunidades que possuem viveiros de piscicultura, as pessoas

não alimentam adequadamente os peixes²¹⁵. Para explicar a falta de alimentação dos peixes por parte dos piscicultores, os assessores do ISA entrevistados alegam “questões culturais” dos índios, que não estariam habituados com a criação de animais e com todo o trabalho extra que a produção de alimentos para os animais de criação demandaria dos criadores. Assim, o agrônomo da equipe técnica explica que o maior problema dos projetos de piscicultura nas comunidades não seria o custo nem o aprendizado das técnicas de reprodução envolvidas nos primeiros estágios da piscicultura, mas sim problemas como o tamanho das barragens e o que vem depois, ou seja, a fase de alimentação e engorda dos peixes:

Tem muitos viveiros lá no Tiquié, tem muitos viveiros em Iauaretê, e poucos no Içana. Mas sim, produção tem, viveiros têm. Mas a produção é muito baixa. O problema não é o custo só, [porque] tem vários métodos pra você escolher. Você pode trabalhar na estação só com acará e barragem e pronto, não precisa de nenhum técnico, nenhum centro. [A produção é baixa] por causa da água e das barragens que são muito pequenas. Nas barragens usadas do outro lado do Brasil [no sul e sudeste], as barragens normalmente são muito maiores que as barragens que estão usando nos rios [do alto rio Negro]. A parte mais fraca é a alimentação, é preciso alimentar os bichos, e alimentar com quê? Não dá pra vir ração de fora por causa de dinheiro. E, então, tentamos produzir lá o próprio alimento. Mas é preciso também, então, um costume de alimentar os bichos, porque não faz parte da cultura indígena. Então tem várias limitações que, juntas, dão esses problemas. Muita gente faz pesquisa, como você, e fica considerando essa primeira parte, a produção de alevinos: “ah, é muito técnico”! Essa parte deu muito certo, o problema não é a produção de larvas. O problema é o que vem depois. O problema é engordar os peixes. A última fase é a fase mais fraca. Se você olha para a produção de larvas, os resultados são ótimos, 90% de fecundação dá certo, altíssima. Não vou falar que não tem problema nenhum, mas se compararmos, a produção de larvas é alta. A coisa é que, em cada fase a gente perde. Em comparação com as larvas, a produção do berçário é muito mais baixa. Depois do berçário, [os alevinos] vão para o viveiro de engorda e depois precisa engordar o peixe e aí é que é o problema maior. Porque é trampo [no sentido de muito trabalho], é muito trampo fazer comida [para os peixes] (agrônomo, entrevista realizada em 04/10/2011).

O agrônomo explica, ainda, que mesmo as famílias que passaram a alimentar os peixes, ofereciam a eles a mandioca que elas próprias comiam, e que é pobre em proteínas, o que faria com que o crescimento dos peixes fosse menor. Tendo isso em vista, o projeto de piscicultura realizou pesquisas junto aos indígenas para realizar um levantamento de plantas e frutas nativas das quais os peixes se alimentariam para que elas fossem plantadas próximas aos viveiros de engorda e servissem de alimento aos peixes. No entanto, como mostram

²¹⁵ É importante notar que o fato de as pessoas não alimentarem adequadamente os peixes nos viveiros se devia à ideia de que esse fornecimento de alimento era desnecessário. Isso não é contraditório com o vasto conhecimento dos indígenas a respeito dos hábitos alimentares dos peixes, já que, se os piscicultores não alimentavam os peixes, era porque pensavam que eles bem podiam buscar alimentos por si mesmos, como fazem os peixes no rio, e não devido a uma ideia de que peixes não precisavam de comida.

diversos dos relatórios analisados, muitas pessoas não cuidavam das mudas reservadas para a alimentação dos peixes e, quando cuidavam, a produção de frutas não era suficiente. Além disso, os piscicultores, geralmente homens, não se interessavam muito pelo plantio dessas frutas, e as mulheres se apegavam aos peixes criados. Mesmo com todas as alternativas de alimentos ricos em proteína, essas questões “culturais” pareciam ser um fator limitante. Em relação a isso, diz o agrônomo:

Você pode comprar ração pra dar para o peixe, mas fica alto o custo econômico. Então você precisa produzir [alimento] lá no local, mas produzir o quê? Comer o que a gente tem, mais do que qualquer outra coisa, é a mandioca. Mandioca é uma ótima planta, só tem um problema: proteína não tem nada, é tudo carboidrato, e com carboidrato o peixe não cresce. O que acontece muito é que, se ele [o piscicultor] dá comida, ele dá só carboidrato, só dá farinha para o peixe, e isso não ajuda, não deixa o peixe crescer. Precisa colocar uma coisa rica em proteína, então a gente fez plantações em volta do viveiro com plantas de igapó, floresta inundada, que são frutas que a gente sabe que o peixe come, algumas que se familiarizaram têm alto teor de proteína. Mas a produção de frutas é pouca, não são maçãs desse tamanho, a gente tem algumas frutinhas que dão em uma parte do ano e aí? Está lá na árvore, tem que levar para os peixes, então tem que pegar a árvore e levar para o viveiro, o que é um outro trampo [trabalho]. Quem precisa fazer? Os homens não mexem muito com essa coisa de plantas, os homens são mais com os peixes, então as mulheres precisam fazer, mas as mulheres se apegam muito com esses peixes, então tem um problema aqui, cultural também. Então, por exemplo, a gente tem aqui um viveiro, vamos colocar em volta plantas, árvores. Mas quem precisa tomar conta das plantas? São as mulheres. Se não tem muito estímulo aqui, elas deixam. Os homens não vão fazer nada com essas plantas, plantam e deixam lá. É preciso tomar conta disso, a mulher precisa fazer isso. Se as roças estão envolvidas na piscicultura, ela não faz. Então, implantar o sistema em si já é um problema. E mesmo se pega, é só em uma parte do ano que tem [as frutas]. Então a gente fez mais, tentamos com pupunha, com a pupunha fizeram um pó, farinha de pupunha, fica muito boa, mistura com a massa da mandioca que a gente tem. Fizemos armadilhas para pegar saúva, a gente tentou armadilhas feitas de garrafas de 2 litros, pet, tirando e colocando isca em forma de folhas e laranja, saúva adora laranja, coloca lá no caminho e no próximo dia está cheio de saúva e você joga na água. A própria folha de maniva pode ser torrada também, fazendo um pó que pode ser também misturado, a gente fez alguns experimentos em Iauaretê e tivemos ótimos resultados, então temos vários ingredientes, alternativas. Mas, na piscicultura, nem todas as famílias estão animadas para fazer todo esse trampo. Se eles dão comida para os peixes, é muito de vez em quando e sempre farinha. Nós, técnicos, temos ingredientes e também temos a cultura da alimentação para peixe (agrônomo, entrevista realizada em 04/10/2011).

Juvêncio arrisca uma explicação um pouco diferente. Apesar de afirmar que criar peixes não seria um costume dos Baniwa, ele aponta como principal problema a falta de conhecimento técnico em relação aos procedimentos envolvidos na piscicultura. Devido a essa falta de conhecimento técnico, muitas pessoas imaginariam que os próprios peixes teriam

condições de buscar seu alimento e, por isso, não haveria a necessidade de alimentação constante. Nas palavras do técnico indígena:

Não era costume criar peixe e aquelas pessoas que iam cuidar, a partir do momento que [a piscicultura] passa a fazer parte como atividade, não acabam tendo muito esse conhecimento técnico, porque quando o peixe está no ambiente natural, ele tem toda a condição ali pra conduzir sua vida, ali tem árvores nativas, ali tem insetos nativos que vão caindo, aquele sistema ecológico todo. Mas quando ele passa a ser do seu domínio como humano, acaba acontecendo diferente, porque ali você não tem condição de criar um igapó, por exemplo, pra ele. Então, quando ele está no seu viveiro, você não acaba tendo mais esse lugar, então ele vai passar a depender totalmente de você pra alimentar ele. Mas as pessoas não sabiam disso, achavam que ele conseguia se virar... Eles achavam que ele continua tendo aquela condição de vida que ele tem no ambiente natural e, muitas vezes, principalmente a questão de alimentação é esquecida (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 16/05/2011).

A inexistência de um hábito de criar animais para servirem de alimento teria gerado outra consequência para os projetos de piscicultura ou de criação de galinhas, quando as pessoas que reproduzem e alimentam os peixes ou aves evitam ou se recusam a comê-los. Isso ocorre em maior ou menor grau, dependendo do envolvimento das pessoas na criação, com casos mais graves relatados para a estação de piscicultura de Iauaretê, onde as comunidades participaram mais ativamente na criação de peixes em viveiros de engorda (cf. MARTINI, 2008 e o capítulo 3 deste trabalho). No Içana, onde existem poucos viveiros ativos nas comunidades e a criação de peixes resume-se praticamente às atividades da estação de piscicultura da EIBC Pamáali, os relatos dos Baniwa são de que existe uma “pena” em comer os peixes criados, mas isso não evita o consumo em casos de necessidade.

Juvêncio, por exemplo, diz que, quando reproduz os peixes, não pensa em comê-los, mas em produzir novos peixes para realizar futuras reproduções no laboratório, já que os peixes se tornam como um “amigo” ou “animal de estimação”, após o grande período de tempo gasto para lidar com eles no laboratório e tentar “dialogar” com eles, o que leva o técnico indígena a afirmar que “a piscicultura não deixa de ser um aquário”. Quando questionado acerca da possível evitação das pessoas em comer os peixes criados, tendo como referência a pesquisa de Martini (2008) em Iauaretê, Juvêncio explica:

Eu já notei um pouco isso, até com a minha própria experiência. Porque, na hora da avaliação, um técnico de piscicultura, por exemplo, dificilmente vai querer se alimentar daquele peixe com que ele trabalhou, porque aquele peixe ali é conhecido como o teu próximo. Você quis trabalhar com ele pra reprodução, e não pra morte, então quando morre, você fica desanimado, porque aquele com quem você trabalhou morreu e, em termos de produção, o número de matrizes vai baixar. Quer dizer, você não tem tanto essa vontade de comer aquela coisa que já fazia parte da sua vida, porque você

quer ver os filhos deles e não ele morrendo, então você fica meio desanimado nesse sentido. Outra coisa é quando apenas uma família tem um viveiro na comunidade, quando ele [o piscicultor] alimenta aqueles peixes e ainda não chega o tempo de ele decidir pra comer aquilo, aquela produção dele, por isso quando alguém vai pescar fora do tempo em que ele mesmo decide pra comer, porque naquele momento ali ele se considera que aquilo ali é parte da família dele, nunca tá no tempo bom [risos], no tempo, assim, favorável que ele acha pra tratar aquela criação dele daquele jeito. Eu acho que é um pouco isso que ele [o antropólogo André Martini] percebeu que aconteceu com os piscicultores. Por exemplo, você não disse que a tua mãe criava peixe também? Carpa? [referindo-se a uma conversa anterior em que eu contei que minha mãe criava carpas em casa]. Pra matar aquilozinho, filhote, pra comer, não dá, né, porque passa a ser amigo, por exemplo, eu acho que você deve ter sentido isso também, que aquilo ali é teu animal de estimaçãozinho. Passa a ser o teu amigo, na verdade. Você com certeza teve que arrumar um tempo pra lidar ali com aquele animal, você alimentar, você perceber ele, você tentar dialogar com ele, só que você não conhece a língua dele, então meio que, nesse sentido, o aquário não deixa de ser uma piscicultura (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 16/05/2011).

Um ponto a que Juvêncio se refere na fala acima também é enfatizado na pesquisa de Martini (2008), a partir do acompanhamento das atividades de alguns piscicultores familiares em Iauaretê, que é a ideia de que os peixes criados, “filhos do homem, estão sempre pequenos demais para morrer” (MARTINI, 2008, p. 122). Como visto no capítulo 3, o autor explica essa relação de familiarização por meio do vínculo estabelecido via alimentação dos peixes pelos piscicultores, que forneciam a eles farinha, a mesma comida com que eles próprios se alimentavam e alimentavam seus filhos. No caso de Juvêncio, ele afirma não ter problemas em se alimentar dos peixes criados nos viveiros, apesar dessa “pena”, contanto que eles sejam peixes adultos, pois, em sua fase de desenvolvimento, enquanto eles são “filhotes”, ele não teria “coragem” de matá-los. Ele observa, no entanto, que os humanos são “naturalmente inimigos e predadores” dos peixes e que, para conseguir comê-los, o técnico pensa que eles farão bem para sua saúde. Nas suas palavras:

Quando [o peixe] fica mais velho, daí come, pois é aquele momento que eu falei, que já é um momento, assim, ideal, é o momento em que você vê ele como o que vai fazer parte de sua comida, só que naquele estágio de desenvolvimento [inicial] ainda você não tem coragem de matar aquilo pra comer. Isso que eu chamei, que não é o momento favorável ainda pra aquela situação, para a morte dele. Continua tendo a sensação de pena, mas como você é naturalmente inimigo, predador dele, você automaticamente... Porque eu acho, assim, dentro da consciência, você vai pensar que aquilo ali vai fazer bem pra tua saúde, alguma coisa assim. Então, se já é o momento, não tem como, porque, a princípio, você cria ele pra essa finalidade. Eu já vivi alguns momentos em que nós abatemos a nossa própria produção. Assim, a gente fala: *Iaa khenaaphani keehe*, que quer dizer: “Ah! Dá pena de ver isso!” Nesse momento aqui [da despesca para o abate] ele tá sofrendo, né. A

gente pega, assim, no momento da despesca, na rede ali, dá pena (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 16/05/11).

Outros relatos referem-se à criação de galinhas e à pena que existe em comê-las, sendo preferível a venda ou troca das aves por produtos ou outros animais ao consumo. É interessante observar que, geralmente, a evitação em comer os animais criados parte das mulheres e não tanto de seus maridos, como no caso da esposa do benzedor Alberto Lourenço que, segundo seu relato, não conseguia matar as galinhas que criava, porque ficava com pena, somente matando uma delas quando “apertou a fome”. As outras, por volta de quarenta galinhas, foram todas comidas por outros moradores da comunidade enquanto ele estava ausente durante uma viagem a São Gabriel da Cachoeira. Isso comprova que a evitação em comer os animais criados ocorre somente por parte da pessoa que os alimenta e cuida deles. Questionado sobre a pena em comer as galinhas criadas, Alberto responde:

[Ele] não tem dó, é pra isso mesmo que ele criou. [Mas] a esposa dele não conseguia matar as galinhas, ficava com pena. A partir de quando ela tinha muita fome, aí sim ela foi, mas com tempo já. Ela criou coragem e matou uma. Apertou a fome e ela tinha que matar (Alberto Lourenço, entrevista realizada em 19/05/2011²¹⁶).

O agrônomo, que conviveu durante mais tempo com os piscicultores do rio Tiqué, afirma não ter observado uma evitação dos moradores desse rio em se alimentar dos peixes criados nos viveiros de piscicultura. No entanto, ele explica que, no Tiquié, o empenho das comunidades em alimentar os peixes teria sido menor, e talvez o problema da evitação do consumo acontecesse nos casos em que os peixes fossem realmente alimentados pelos piscicultores. Para a região do Içana, onde o engajamento comunitário com a criação e a alimentação dos peixes também foi menor, é possível observar a “pena” em se alimentar dos peixes, mas não uma total evitação do consumo como em Iauaretê. O agrônomo diz, sobre essa questão:

O problema é o de alimentar [os peixes], e aí entra também esta parte que o André [Martini] falou em sua dissertação, que lá [em Iauaretê] o pessoal que dá comida para peixe depois não come mais. Eu não vi isso acontecendo no Tiquié, eu não sei até que ponto... Eu não vi essa coisa acontecendo lá, mas também eu vi em Iauaretê as pessoas mais envolvidas em dar comida diretamente para o peixe do que em outros rios, em que a alimentação dada é muito esporádica, e talvez não foi o bastante para criar um afeto para [com] o peixe. Talvez em Iauaretê, onde foi levado mais a sério alimentar o peixe, então foi fácil criar um afeto por ele, porque dar comida para o peixe é como dar comida para um cachorro. Mas eu não vi esse problema no Içana nem no Tiquié. Mas em Iauaretê isso foi levado como um problema. Você alimenta

²¹⁶ A entrevista foi realizada com tradução simultânea de Abílio Júlio. Por esse motivo, a fala transcrita aparece em terceira pessoa.

os peixes, o único jeito de ter um peixe em engorda é alimentar. Se fosse alimentar [os peixes nas outras duas estações], pode ser que esse seja um passo que pega [que causa problemas] (agrônomo, entrevista realizada em 04/10/2011).

Além das questões de alimentar os peixes e se alimentar dos peixes, existem diferenças de atitude e comportamento dos piscicultores e técnicos indígenas em relação aos peixes do rio e aos peixes reproduzidos artificialmente e criados em viveiros. O gosto dos peixes do rio em contraposição à falta de gosto dos peixes criados é um primeiro indício dessa diferença que parece estar relacionada também à diminuição dos perigos passíveis de serem causados pelos peixes (cf. capítulo 4) quando estes estão sob o controle dos humanos. Em uma das falas transcritas acima, Juvêncio menciona a “pena” que sente e observa outros sentirem em relação ao abate dos peixes nos viveiros de engorda no laboratório de piscicultura. Quando questionado sobre a existência desse mesmo tipo de pena durante as pescarias no rio, o técnico indígena nega, o que indica que a “pena” só existe em relação aos animais criados.

A diferença também se exprime em relação às precauções tomadas antes das pescas durante as piracemas, especialmente se o pescador estiver usando remédios de sedução (*monotsi*) para a captura de peixes nos seus instrumentos e armadilhas de pesca – precauções e abstenções estas que estão ausentes durante as despescas de peixes nos viveiros de piscicultura, mesmo que se trate da criação de peixes de piracema. Questionado sobre essa ausência de precauções em relação aos peixes criados, Juvêncio explica que, na piscicultura, elas não são necessárias, já que o piscicultor controla todo o ambiente do laboratório e dos viveiros, diferente do que ocorreria no rio ou no “ambiente natural”, em que os pescadores precisam lançar mão de vários artifícios para atrair e capturar os peixes:

Na verdade, a piscicultura viria para facilitar todo aquele cuidado que tem que ser tomado. Não precisa ter tanto cuidado porque você tem controle ali sobre o viveiro. Por exemplo, no ambiente natural, quando o rio enche, você não tem nenhuma coisa, assim, que você pode fazer pra diminuir aquele volume da água. Então você tem que ter o máximo cuidado pra tentar capturar aqueles peixes. Ou quando seca, você não tem nenhum jeito, assim, que você tem que fazer pra encher de novo. No ambiente natural, você não tem o mínimo de conhecimento de quantos peixes tem naquele lugar. Agora, o que acontece diferente na piscicultura, [é que] você tem mais ou menos [conhecimento] de quanto peixe você tem ali. Se quiser selecionar ou capturar os mais maduros, prontos para o abate, aí você só faz diminuir o volume da água. Aí você passa a rede, você manuseia ali, você seleciona o que você quiser ali, aí depois você enche o volume da água. Porque você passa a ter domínio daquele ambiente e do peixe também. Assim não precisaria ter tanto cuidado, [de] como é que eu vou fazer pra poder capturar aquilo (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 18/05/2011).

O controle do ambiente de laboratório e dos viveiros de piscicultura ocorre porque o próprio laboratório, os tanques, as incubadoras e os viveiros são recintos. Fundamentais para o modo de produzir conhecimento das ciências modernas, os recintos são, de acordo com Marras (2009, p. 37), os espaços de contenção ou circunscrição que revelam uma instância de dentro, geralmente destinada a purificar os agentes isolando-os, separando-os e distinguindo-os de uma instância de fora, contaminadora e perigosa, repleta de agentes invisíveis ou microscópicos. Essa espécie de domesticação se explicaria pelo “devir selvagem dos seres” (MARRAS, 2009, p. 39), sempre suscetíveis de serem contaminados pelas relações que travam com o ambiente de fora dos recintos.

Apesar de terem a intenção de controlar os seres e agentes, os recintos teriam, de acordo com o autor, uma eficácia própria, já que, ao mudar algo de ambiente, os recintos criam para os seres novas relações:

Ora, aquilo no que se revelarão aqueles seres e agentes não diz respeito a uma natureza própria em que antes viviam, uma suposta natureza íntima, essencial, sempiterna, exterior aos agenciamentos e às interações, imutável ou tampouco isolada. Dirá respeito, isto sim, a uma situação específica, que é esta promovida pelos recintos e pelos procedimentos de estabilização de agências. O comportamento dos agentes e a experimentação a que se submetem se explicam mutuamente. Trata-se então de um fenômeno relativo e relacional – não por isso menos real, ou bem ao contrário (MARRAS, 2009, p. 70).

Cultivar é condicionar. Mas não há condicionamento sem efeitos diretos no que se quer purificar, controlar, estabilizar ou padronizar (MARRAS, 2009, p. 129).

Nesse sentido, não haveria atuação independente, pois as substâncias e os seres se revelam como tais nas relações que travam uns com os outros em ambientes de controle (MARRAS, 2009, p. 149). Mudar de ambiente, portanto, implica mudar de relações. No caso do laboratório de piscicultura da escola Pamáali e dos viveiros nas comunidades, a mudança do ambiente do rio para o ambiente dos viveiros insere os peixes reproduzidos e criados pelos humanos em novos tipos de relações, que acabam modificando os próprios peixes ao torná-los menos perigosos em relação aos peixes do rio ou com menos sabor. Arrisco, nesse sentido, a hipótese de que eles seriam menos perigosos e não demandariam os mesmos cuidados necessários para sua captura e “sedução” nos rios justamente devido ao maior controle e à maior proximidade do mundo dos humanos, posto que são alimentados, manuseados e acompanhados pelos técnicos e/ou piscicultores.

A ambiguidade da ação dos recintos está presente, portanto, nesta capacidade de operar mudanças de estados ontológicos nos seres que eles pretendiam estabilizar e controlar:

Notamos que a ação dos recintos recobre-se ela mesma de ambiguidades: estabilizam e [ao mesmo tempo] variam estados ontológicos. A propósito, a referência direta ou mais específica à importância dos recintos em [Bruno] Latour parece justamente remeter à variação desses estados ontológicos que os agentes experimentam nos compartimentos altamente confinados de pesquisa (MARRAS, 2009, p. 396).

Predação, familiarização e criação de animais na Amazônia

A questão de alimentar os peixes e não se alimentar deles e as diferenças entre os peixes do rio e os peixes criados, para os Baniwa, podem ser mais bem entendidas se recorrermos à literatura etnológica que diz respeito às relações entre predação e familiarização. A predação na Amazônia, de acordo com Fausto e Rodgers (1999), seria necessariamente uma relação entre sujeitos, posto que afirmar a subjetividade do inimigo seria um pré-requisito para a captura externa de suas qualidades que, por sua vez, servem para a constituição das pessoas dentro de grupos (FAUSTO; RODGERS, 1999, p. 937). Os autores propõem o conceito de “predação familiarizante” para referirem-se às relações prototípicas de controle nas cosmologias amazônicas, esquematizadas no contexto ameríndio, especificamente em relação à filiação adotiva, como as relações de proteção entre pai e criança adotiva ou entre dono e xerimbabo.

Esse tipo de relação também estaria presente, em alguns casos, no xamanismo, entre o xamã e seus espíritos auxiliares e também na guerra, entre guerreiros e cativos, constituindo “uma economia generalizada centrada na apropriação de subjetividades do exterior para o *socius*” (FAUSTO; RODGERS, 1999, p. 938). O caso dos jovens animais amansados, capturados durante as caçadas e familiarizados por meio da adoção pelas famílias dos caçadores, seria um exemplo específico de predação familiarizante – predação e familiarização sendo dois momentos distintos desse processo de constituição da pessoa e dos grupos por meio da absorção do que é exterior:

O controle compulsivo estabelecido pelo matador sobre a subjetividade de sua vítima deveria ser comparado à relação entre xamãs e espíritos familiares. Ambos são concebidos como uma adoção, como uma transformação de uma relação de predação (real ou virtual) em controle e proteção, modelada como uma passagem da afinidade à consanguinidade. A familiarização de animais jovens na caça e o rapto de crianças na guerra são casos particulares desta estrutura relacional mais ampla que articula predação e familiarização, afinidade e consanguinidade, exterior e interior. [...] A predação é um momento no processo de produção de pessoas, inevitavelmente ligado à familiarização do outro (FAUSTO; RODGERS, 1999, p. 939, tradução nossa).

Assim, os humanos, animais ou espíritos familiarizados seriam inimigos que “perderam a consciência de sua condição de inimigos e assumiram o ponto de vista de seus mestres” (FAUSTO; RODGERS, 1999, p. 941). No entanto, a relação de maestria envolveria sempre uma ambiguidade, já que nunca é possível neutralizar completamente a potência subjetiva do outro:

A predação familiarizante [...] envolve a mobilização da perspectiva do outro para beneficiar a reprodução do próprio grupo, um ato que implica um controle dialético no qual o predador corre o risco de alienar-se definitivamente. [...] Por isso a ambiguidade do xamã e do guerreiro na Amazônia. Ao mesmo tempo em que eles controlam outras subjetividades, que tornam possíveis a reprodução da vida, eles também são afetados por elas. A relação entre mestre e animal amansado (*wild pet*) é sempre ambivalente, já que nunca é possível neutralizar inteiramente a potência subjetiva do outro. Em sua ambiguidade, essa relação projeta o espectro da predação para o interior: se o outro é inteiramente controlado, completamente alienado e domesticado, então ele não serve para nada. Para serem poderosos, os xamãs e os guerreiros nunca podem controlar completamente seus seres amansados, tendo que assegurar a condição subjetiva do outro e correr o risco de perder a sua própria. Este é o infortúnio (e a fortuna) do mestre selvagem (FAUSTO; RODGERS, 1999, p. 949, tradução nossa).

Quanto aos animais amansados e criados como *pets*, Erikson (2000) observa que eles geralmente pertencem às mesmas espécies dos animais caçados. Na maioria dos casos, *pets* em potencial seriam trazidos aos acampamentos ou aldeias pelo caçador que acabou de matar a mãe do animal. O filhote seria, então, frequentemente dado à esposa do caçador, que passa a alimentá-lo, triturando com os dentes sua comida ou o amamentando com seu próprio peito (ERIKSON, 2000, p. 8). O autor cita diversos casos, em diferentes povos indígenas, para os quais os animais preferidos para tornarem-se animais de estimação são também os animais preferidos para caça e alimentação. No entanto, apesar de pertencerem às mesmas espécies, os animais cativos seriam tão diferenciados de sua contraparte selvagem que algumas vezes seriam chamados por um nome que não mais denota sua espécie. Esse seria o caso, por exemplo, dos índios Desana estudados por Reichel-Dolmatoff (1978, p. 252), para os quais os animais podem ser classificados em comestíveis (*vai-mera bara*), não comestíveis (*vai-mera nyera*) e “alimentados” ou “*pets*” (*vai-mera ehora*) (cf. ERIKSON, 2000, p. 9).

Para Erikson, o ato da caça envolveria um risco, já que o homem mata frequentemente um animal que não pertence a ele, mas a um dono ou mestre dos animais, de onde viria o temor de uma perpétua vingança dos espíritos. Criar filhotes de animais mortos na caça, portanto, seria, para o autor, uma forma de restabelecer um equilíbrio, cancelando ou compensando os efeitos destrutivos da caça. Ao tomarem conta de filhotes de animais,

mantendo-os vivos, as mulheres atuariam no reverso do papel destrutivo de seus maridos caçadores (ERIKSON, 2000, p. 9), em uma lógica na qual alimentar alguns membros de uma espécie tornaria muito mais legítimo comer outros.

A explicação de Erikson, baseada em um sentimento de culpa ou em um mal estar conceitual por parte dos caçadores foi questionada por Descola (2002, p. 105), que defende que a criação de animais amansados estaria longe de ser uma espécie de “má consciência”, mas seria parte de um “canibalismo sociológico” que repousa sobre uma “ideologia predadora que vê na captura de pessoas, de substâncias e de identidades junto ao outro uma condição necessária para a reprodução do grupo local” – explicação, como vimos, semelhante à de Fausto e Rodgers (1999).

Hugh-Jones (1996), por sua vez, considera as explicações de Descola como racionalizantes e exotizantes demais e admite a possibilidade de diversas explicações paralelas para a criação de filhotes de animais caçados, entre elas a proposta por Erikson. Apesar das divergências entre os autores – sobre a qual não me aprofundarei aqui – Erikson, da mesma forma que Fausto, entende que, ao transportarem a lógica da filiação aos animais de estimação, os povos amazônicos estariam estendendo aos animais o mesmo princípio de consanguinização dos afins (ERIKSON, 2000, p. 14-15).

Este princípio de consanguinização dos afins ocorreria por diversos meios, entre eles os atos de comer como ou com alguém. Fausto explica:

A repartição da comida e o código culinário fabricam pessoas da mesma espécie. Na Amazônia, a comensalidade é um vetor de identificação que se aplica para além das relações sociologicamente visíveis entre humanos. É um mecanismo geral para conceitualizar (e atualizar) a passagem de uma condição de parentesco para outra e, por isso, o que eu chamei de “familiarização”. [...] Entre os Barasana, a conexão entre alimentação e familiarização é manifesta pelo verbo *ekaa-re*, que significa tanto “alimentar” quanto “domesticar”. Animais de estimação são chamados de *ekariera*, “aqueles que alimentamos” (Stephen Hugh-Jones, comunicação pessoal apud FAUSTO, 2007, p. 502, tradução nossa).

O ato de *comer como* ou *com alguém*, que caracteriza o processo de identificação entre diferentes, de forma a criar um laço de parentesco entre eles ao mesmo tempo em que um laço de parentesco anterior é rompido – já que a familiarização para uns pode ser a predação para outros – não pode ser confundido, no entanto, com o ato de *comer alguém* como um meio de identificação com o que é comido:

Em suma, por toda a Amazônia encontramos uma concepção muito difundida de que *comer como* e *com alguém* inicia ou completa uma transformação em direção à identificação com este alguém. Ao mesmo tempo, existe uma noção igualmente muito difundida de que *comer alguém*

desencadeia uma transformação em direção à identificação entre predador e presa. [...] Comer e partilhar comida de forma a produzir parentesco deve se manter distinto de comer como uma forma de se identificar com o que é comido. Mas isso requer trabalho: o animal caçado deve ser produzido como comida, já que não é “naturalmente” um objeto. Em outras palavras, um sujeito animal precisa ser reduzido à condição de um objeto inerte. [...] Tratar xamanisticamente o animal morto não é suficiente, contudo. Sua condição subjetiva deve ser neutralizada por meio do cozimento. O fogo culinário é um operador central na redução de sujeitos animais a objetos (FAUSTO, 2007, p. 503-4, tradução nossa).

Portanto, diferente dos animais caçados, os animais de estimação, apesar de pertencerem às mesmas espécies dos primeiros, não são reduzidos a objetos inertes ou comida, mas são mantidos como sujeitos e tratados como membros da família, recebendo alimentos e atenção. Baseado nisso é que Erikson (1987; 1997; 2000) apresenta inúmeros casos de povos ameríndios para os quais o consumo da carne, dos ovos ou de outros produtos derivados dos animais domésticos é considerado algo selvagem, escandaloso e ultrajante, o que faria o autor se posicionar contra as análises que consideram a criação de animais domésticos como uma forma de obter reserva de proteína para ser consumida posteriormente pelo grupo doméstico.

Os casos em que os animais domésticos acabariam sendo comidos, como entre os Campa e os Yupa, seriam casos excepcionais em situações de escassez de alimentos ou outros contextos mais recentes, mas, mesmo assim, seriam episódios considerados tristes e sentimentais (cf. ERIKSON, 2000, p. 20-21). Em outro texto (ERIKSON, 1997), o autor refere-se também a alguns povos amazônicos que matam e comem animais de estimação em circunstâncias rituais, entre eles os Cinta Larga (DAL POZ, 1993), os Shipibo (ROE, 1982), e os Cashibo (FRANK, 1987). No entanto, em todas essas ocorrências, os animais de estimação seriam sacrificados precisamente porque *não* são tratados como caça, mas, ao invés disso, simbolicamente assimilados a seres humanos. Eles seriam tipicamente vestidos, adornados, alimentados, acarinhados, e algumas vezes receberiam nomes humanos antes de sua execução, nunca sendo ingeridos por seus donos. Os animais de estimação, quando comidos, seriam, portanto, dados a outros (usualmente convidados, afins, ou inimigos potenciais) como um tipo de substitutos aos corpos de seus próprios donos (ERIKSON, 1997, p. 445).

Segundo os dados apresentados por Erikson (1987) a partir das pesquisas de Chaumeil e Chaumeil (1977) entre os Yagua, esse povo justificaria o consumo de animais domésticos (porcos e galinhas) invocando seu não pertencimento aos donos dos animais – o que permitiria supor que eles não comem os outros animais amansados (nativos), apesar de estes serem comestíveis, entre outras razões devido à ligação desses animais com entes

“sobrenaturais”. Em uma nota de rodapé, o autor continua argumentando que os índios da Amazônia geralmente sentem repugnância em comer seus animais domésticos, mas, quando mesmo assim o fazem, se justificam frequentemente utilizando os mesmos argumentos que os Yagua, ou seja, o não pertencimento desses animais a nenhum dono (ERIKSON, 1987, p. 111).

A ideia de uma familiarização ou consanguinização dos animais criados, dessa forma, ajuda a entender por que os peixes criados em tanques, quando alimentados, passam a ser considerados como filhos (cf. MARTINI, 2008) ou, no caso de Juvêncio, como “amigos” e, por isso, existe a evitação ou a “pena” em abatê-los para servirem de alimento. A partir de casos como o dos Yagua, que alegam que porcos e galinhas são comidos – apesar de serem animais domésticos – porque não pertenceriam a nenhum dono, pode-se pensar em hipóteses para explicar o caso do consumo dos peixes criados nos viveiros de piscicultura no Içana.

No caso dos Baniwa, os peixes criados são nativos e, portanto, possuem donos (*Omáwali*, por exemplo). Assim, diferente das justificativas apontadas por Erikson, uma hipótese alternativa sobre o consumo de peixes criados – apesar da existência de uma “pena” por parte dos piscicultores (principalmente suas esposas, que os alimentam) ou dos técnicos indígenas – pode ser a de que os peixes produzidos em laboratório, alimentados e criados pelos piscicultores, sejam, de alguma forma, desvinculados de seus donos, pelo fato mesmo de terem sido produzidos pelos humanos.

Em sua tese de doutorado sobre os animais criados entre os Karitiana, Velden (2010) aponta para a distinção entre os animais nativos cujos filhotes são levados para serem criados nas aldeias (os chamados *wild pets*) e os animais introduzidos pelos brancos (*pets*):

Com efeito, a literatura etnológica nas terras baixas sul-americanas costuma operar com uma distinção – nem sempre explicitada – no conjunto dos animais de criação (domésticos, domesticados, de estimação, de casa ou mascotes) entre *pets* – os animais introduzidos com o contato (cães, galinhas, gatos, coelhos, porcos, entre outros) – e o que denomina de *wild pets* ou *domestic wild animals* – ou seja, os animais nativos, cujos filhotes são capturados na floresta para serem criados nas aldeias, também denominados animais familiares ou familiarizados, ou ainda xerimbabos (VELDEN, 2010, p. 107).

O autor descreve uma série de diferenças de comportamento em relação aos animais nativos e aos animais introduzidos criados pelos Karitiana, que podem ajudar no entendimento das relações de piscicultores e técnicos indígenas com os peixes criados nos laboratórios e tanques de piscicultura. A primeira diferença, entre os Karitiana, é a de que os animais de criação exóticos “não têm história”, no sentido que de não teriam sido criados nos

“tempos de antigamente” pelo criador *Boty~j*, mas teriam sido trazidos já “acabados”, por assim dizer, “pela mão dos brancos” (VELDEN, 2010, p. 221). Uma segunda diferença seria o fato de, para os Karitiana, os animais nativos criados serem sempre tratados como crianças e, portanto, alimentados e cuidados, enquanto os animais introduzidos, como cachorros e galinhas, serem cuidados somente enquanto filhotes para depois se alimentarem sozinhos:

Efetivamente, os animais familiares trazidos da mata – quatis, macacos, araras, papagaios, periquitos – não parecem crescer: mesmo animais adultos continuam criados no interior das casas, são alimentados na mão, e gozam de grande afeição da parte de todos. [...] Mais ainda, não se reproduzem na aldeia, dado importante. [...] Os *wild pets* são, por assim dizer, infantes permanentes. [...] Os filhotes de animais introduzidos também gozam de atenção especial, como vimos: cachorrinhos, gatinhos e pintinhos são afetuosamente cuidados. Mas a atitude diante de animais adultos parece completamente oposta. [...] Parece, então, que os animais de criação introduzidos experimentam, como os humanos, a progressão em seus ciclos de vida: bem tratados e mimados quando juvenis (exatamente como as crianças), ao crescerem e se tornarem adultos passam a receber tratamento condizente com sua maturidade, o que inclui autonomia e responsabilidade (VELDEN, 2010, p. 175-6).

A diferença entre [animais criados] nativos e exóticos manifesta-se, uma vez mais, na maturidade: assim, os *wild pets* adultos continuam a receber comida de seus donos, ao passo que os *pets* introduzidos devem, em larga medida, cuidar de se alimentar por conta própria. Esta, não obstante, parece ser antes uma regra ideal do que uma prática efetiva, muito pela intervenção das mulheres (VELDEN, 2010, p. 185).

Uma terceira diferença, ainda que carregada por ambiguidades, é estabelecida pelos Karitiana entre os animais criados “em casa”, ou “de perto”, e aqueles que se diz serem criados “de longe”, e que incluem os animais de criatório como bois, galinhas e peixes. Os animais criados “de perto” possuem nomes individuais, enquanto que os animais de criação “de longe” não seriam individualizados por nomes. Isso não significa que eles seriam uma “multiplicidade anônima da ordem da ‘coisa’”, já que, mesmo sem receberem nomes, não são tratados como “simplesmente carne” (cf. VELDEN, 2010, p. 199-200).

Essas criações são ditas “de longe”, em primeiro lugar, em uma referência espacial, por serem mantidas fora dos espaços mais íntimos das residências, designando, por isso, os animais criados “fechados, em curral ou lago de peixes”. Além do sentido espacial, um sentido adicional remeteria à quantidade dos animais criados “de longe”, que sempre são “criados em quantidades grandes, ‘muitos’, em multidão, como é o caso dos peixes em tanques artificiais, mas também de bois em um rebanho (evidentemente cercados) e de galinhas” (VELDEN, 2010, p. 201). Finalmente, os animais criados “de longe” seriam

aqueles que não são alimentados diretamente pelos humanos, que “não precisam [de] cuidados”, que “se aguentam”, buscando comida por conta própria e sem a intervenção das pessoas: bois, cavalos e burros que pastam a relva, peixes que devoram frutinhas e insetos caídos num possível tanque (nunca ouvi falar em ração para peixes na aldeia), galinhas que ciscam o chão em busca de comida (VELDEN, 2010, p. 201-2).

Segundo o autor, parece existir, portanto, entre os animais introduzidos, um gradiente de distanciamento que separa a categoria dos animais que convivem com os humanos, e aqueles que são criados mais à distância, que se relaciona à sua quantidade e à sua autonomia e que difere dos animais nativos criados, que convivem nos ambientes íntimos das casas e são tratados como crianças:

Delineiam-se dois conjuntos: [os animais] nominados parecem ser aqueles seres cuja individualidade é exaltada porque estão, sempre, em pequeno número, e mantêm com os humanos relações de proximidade e intimidade (os animais referidos pelo termo *by'edna*). Já aqueles que se destacam pela multiplicidade, por populações maiores, além de levarem suas vidas de modo, digamos, mais independente e autônomo (os animais *by kerep*), estes não recebem nomes. O nome, pois, parece ter alguma relação com a proximidade e o número²¹⁷ (VELDEN, 2010, p. 204).

Alguns paralelos podem ser traçados entre as galinhas criadas pelos Karitiana e os peixes criados pelos Baniwa: tanto as galinhas quanto os peixes criados podem ser caracterizados pela distância relativa em relação aos humanos, por sua grande quantidade e por sua autonomia. Galinhas e peixes, dessa forma, poderiam ser considerados “próximos distantes” (cf. VELDEN, 2010, p. 202), o que poderia ser outra razão pela qual os Baniwa, mesmo alimentando os peixes, conseguem comê-los apesar de sentirem “pena”. Bérard (1993), em uma pesquisa junto a piscicultores na França, indica essa diferença na relação com os peixes criados na piscicultura e os peixes pescados nos rios:

Na criação de peixes, o tratamento diz respeito ao conjunto de peixes; ele não privilegia jamais uma relação singular com um indivíduo, senão muito pontualmente e brevemente para com os genitores (reprodutores). Tudo muda com o pescador. O peixe torna-se um animal totalmente à parte, um adversário que ele individualiza e com o qual ele pode competir. Ele identifica os comportamentos, confecciona cuidadosamente as iscas, escolhe seu material de pesca (BÉRARD, 1993, p. 150, tradução nossa).

No entanto, existe uma diferença fundamental entre galinhas e peixes criados: as primeiras são animais introduzidos e os segundos, no caso dos Baniwa, são nativos e possuem

²¹⁷ A ambiguidade a que se refere Velden deve-se ao fato de que nem todos os animais nativos são nomeados e nem todos os animais exóticos não o são, o que não permite estabelecer uma divisão absoluta entre animais nativos e exóticos criados pelos Karitiana, distinção que dependeria mais da quantidade e do grau de autonomia dos animais.

donos. Assim, as questões colocadas por Velden – “como produzir artificialmente criaturas que já têm dono? Como alimentar seres que, no fundo das águas, já são cuidados por uma plethora de donos, e por isso ‘se aguentam’”? (VELDEN, 2010, p. 242) – indicam que os peixes estariam em uma posição intermediária entre os *wild pets*, nativos e criados individualmente ou em pequena quantidade, e os *pets*, exóticos e criados em grandes quantidades²¹⁸. Os peixes produzidos e criados por meio da piscicultura seriam, assim, ao mesmo tempo nativos e criados em grande quantidade. Daí a introdução da hipótese, esboçada acima, de que os peixes produzidos em laboratório e tanques – controlados pelos humanos nos recintos – seriam, de alguma forma, desvinculados de seus donos e, por isso, não teriam gosto, não alimentariam bem os jovens, não cresceriam suficientemente, etc. Tudo isso poderia indicar, portanto, a existência de um embate entre forças vitais desejáveis, que vêm de fora, e que são atenuadas com as novas relações estabelecidas nos criatórios.

Por fim, um último ponto descrito em relação aos animais de criação entre os Karitiana pode render reflexões em relação à criação de peixes entre os Baniwa: a conexão entre caça e carne, na qual a perfeita comestibilidade estaria no animal caçado (VELDEN, 2010, p. 266). A morte de animais de criação para consumo, apesar de ter sido observada raramente por Velden, só seria possível por meio da interposição de homens armados, uma forma que parece aproximá-los da caça, ou seja, se eles forem desfamiliarizados. Assim, as galinhas criadas pelos Karitiana teriam que ser mortas a arco e flecha e perseguidas pelos homens antes de se tornarem alimento:

Des-familiarizar para pregar torna-se, portanto, a condição necessária para o consumo desses seres que vivem na fronteira entre a aldeia e a floresta, entre a mansidão e a braveza, entre a sociabilidade afetuosa e individualizada das casas e o anonimato da multidão alheia aos negócios humanos nos currais, galinheiros, cercados, ou pastando nos roçados e capoeiras que, circundando o espaço habitado, fazem a mediação entre o universo da sociedade e o domínio não humano do mato (VELDEN, 2010, p. 266-7).

Fica, assim, a questão, ainda para ser investigada, sobre a existência de procedimentos semelhantes, entre os Baniwa, para desfamiliarizar os peixes criados em viveiros de piscicultura – que por ser ainda incipiente nas comunidades dificulta qualquer conclusão sobre o tema. Apesar disso, acredito que a própria produção em laboratório pelos humanos funcionaria como uma forma de desfamiliarização, na qual os peixes criados e dependentes do alimento na forma de ração constituiriam uma categoria à parte, não sendo mais agentes

²¹⁸ Mais pesquisas de campo são necessárias para o entendimento das relações entre os Baniwa e os animais criados (nativos e introduzidos), de forma a que uma comparação mais sólida possa ser estabelecida entre o material sobre os Baniwa e o material coletado por Velden (2010) sobre os animais de criação entre os Karitiana, para que as hipóteses traçadas acima possam ser confirmadas ou rejeitadas a partir do material baniwa.

ativos de comunicação do cosmos, de alguma forma perdendo seu lugar na rede de comunicação com os entes não humanos como os donos dos animais. A alegação de Juvêncio de que os peixes passam a se tornar comestíveis desde que se tornem adultos e possam cumprir sua função como alimento na “consciência” dos piscicultores, também pode ser uma pista para o entendimento desse processo. De qualquer forma, vale observar que, em relação à criação de animais, muitas aproximações podem ser estabelecidas não só entre povos indígenas, mas também entre estes e os próprios povos ocidentais modernos:

Com efeito, nossa classificação dos animais também lança mão de gradientes de proximidade, que definem, entre outras coisas, a possibilidade do aproveitamento desses seres como alimento: os animais de estimação (mascotes, *pets*), que vivem sua individualidade no interior das casas, são absolutamente impróprios para o consumo alimentar. No outro extremo, os animais selvagens também são, em larga medida, evitados enquanto alimento: conquanto possam ser caçados por variadas razões – esporte, controle reprodutivo, erradicação de “pragas” (lobos, serpentes) – comer animais selvagens é um recurso em geral raro e apenas emergencial (em momentos de penúria alimentar). No ponto intermediário – ou seja, os animais de criatório, de abate, de rebanho, do curral e do galinheiro (ou granja), a multidão submetida ao rigoroso controle produtivo e reprodutivo dos humanos, que não está em casa, mas também nunca nos matos – situa-se a perfeita comestibilidade. Para os Karitiana, ao contrário, o plenamente comestível está não no meio, mas em um dos pólos, o da caça (VELDEN, 2010, p. 267).

Equivocações e acordos tácitos

Traduções do “meio ambiente” e da “biodiversidade”

Uma das principais fontes de equivocação nos projetos de piscicultura e em outros projetos de sustentabilidade ambiental está baseada, a meu ver, nas próprias definições do que seria a “natureza”, o “meio ambiente” e os “peixes” para assessores técnicos, de um lado, e indígenas, de outro. Uma situação pode servir para exemplificar equivocações desse tipo. No ano de 2010, Juvêncio era o professor responsável pelas aulas de “Ciências da Natureza, Matemática e suas Tecnologias” e iniciou entre os alunos uma pesquisa sobre o conceito de meio ambiente para os Baniwa. As pesquisas foram desenvolvidas em conjunto com os alunos, professores e assessores do ISA. Depois de escutar da turma de alunos que poucos deles conheciam o significado da palavra “meio ambiente”, um assessor do ISA (o ecólogo da equipe, citado acima) e Juvêncio apresentaram aos alunos três conceitos de “meio ambiente” relativamente bem consolidados entre os não indígenas:

- 1) O conceito da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente, celebrada em Estocolmo em 1972, na qual se definiu o meio ambiente como "o conjunto de componentes físicos, químicos, biológicos e sociais capazes de causar efeitos diretos ou indiretos, em um prazo curto ou longo, sobre os seres vivos e as atividades humanas";
- 2) O conceito da Política Nacional do Meio Ambiente (PNMA), estabelecida pela Lei 6938 de 1981, que define meio ambiente como "o conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas";
- 3) O conceito mais aberto, mais complexo, e popularmente difundido, de meio ambiente como "tudo o que nos rodeia e que nos afeta" ou "todo o lugar ou espaço em que cada indivíduo ou sociedade está inserido e que influencia sua vida" (CARDOSO; SILVA, 2011).

Passou-se, em seguida, para a discussão do que poderia ser uma tradução de "meio ambiente" para os Baniwa, a partir das definições expostas acima. Isso constituiu uma primeira iniciativa de generalizar e sistematizar em termos de "conhecimento tradicional baniwa" uma série de noções desigualmente distribuídas entre a população indígena da região, que fazem parte de um regime de conhecimento distinto da ciência ocidental e que, a partir das relações com a agenda da ONG, passaram a ser pensadas como referentes a um domínio ecológico. Durante as discussões, que contaram com a participação de trinta alunos do sétimo ano, os professores da escola e o assessor do ISA, os participantes construíram um conceito de meio ambiente, compilado por Juvêncio da seguinte forma:

Em resumo, dizemos que (meio) e ambiente têm o mesmo significado, ou um complementa o sentido do outro. Assim, entendemos que o meio ambiente é todo o lugar ou espaço em que cada indivíduo ou sociedade está inserido e convive entre e com os demais 'outros', incluídos os materiais vivos e não vivos, visíveis e invisíveis. Ressaltamos, por fim, que meio ambiente é o lugar que cada ser (seja visível ou não) e sociedade ocupa no espaço com as devidas condições que lhes permitem conviver, reproduzirem-se, manterem-se e estarem bem no seu ambiente (CARDOSO, 2010, p. 5).

Para chegarem a essa definição, os professores e alunos discutiram o estatuto de plantas, animais, peixes, pedras e constelações que, em suas próprias malocas se considerariam como "gente", por compartilharem com a "gente-humana" diversos atributos como músicas, danças, festas, chefia, parentesco, xamanismo, etc. A partir das discussões entre os participantes, chegou-se a uma expressão que poderia traduzir o significado de "meio ambiente" para os Baniwa: *Paheekoapite Peemali Neeni Painaiwaaka Nheette Pakhoettewaaka*, que traduzido literalmente seria:

Paheekoapite – o mundo da gente
Peemali Neeni – onde se convive
Painaiwaaka – entre gentes
Nheette – e
Pakhoettewaaka – um diferente do outro

O sentido de gestão ambiental na escola Pamáali, a que se chegou a partir das discussões seria, dessa forma:

Nada mais e nada menos do que cuidar do ambiente da escola Pamáali. O sentido de cuidar é pensar uma maneira de como gente-humana (professores, alunos e funcionários) vai conviver com as demais gentes diferentes que estão no entorno da escola, buscando uma convivência harmônica entre todos, sem que um sujeito perturbe o outro, pensando sempre no viver e estar bem de cada “pessoa” que ocupa o ambiente. Pois o ambiente da escola, segundo a mitologia, é um lugar sagrado e convívio por diversas gentes e agentes (CARDOSO, 2010, p. 10).

O meio ambiente dos Baniwa, segundo Juvêncio e os integrantes da escola Pamáali, não seria, portanto, composto por um “conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica” como em uma das definições oficiais dos não indígenas, mas por um conjunto de seres humanos e não humanos que compartilham atributos “culturais” e se pensam como gentes²¹⁹, considerando-se humanos quando se toma como referência seus próprios pontos de vista, que, por sua vez, constituem mundos distintos daqueles que os Baniwa conseguem ver. Mesmo componentes da paisagem e do território são vistos como malocas, como é o caso da maloca dos animais que existe por baixo de uma elevação no terreno da escola Pamáali, e com a qual é possível que pajés poderosos possam se comunicar a fim de obterem a liberação de peixes e caça para os humanos, após negociações com chefes e donos dos animais. Essa definição de meio ambiente, ainda, reforça a leitura anterior de que a criação artificial interrompe a relação do peixe *no* ambiente e enfatiza que o que interessa para a constituição do meio ambiente são as relações. Assim, os peixes no laboratório e nos recintos estariam de alguma forma desligados, desconectados, por não travarem as mesmas relações que travavam no ambiente do rio.

²¹⁹ Em um ambiente em que todos os seres são “gente” a partir de seus próprios pontos de vista, ou seja, fazem festas, tocam instrumentos, formam grupos de parentesco e possuem chefes, etc., a diferenciação entre humanos e não humanos precisa ser constantemente enfatizada, de modo a que a inversão de perspectivas, que caracteriza os estados patológicos em geral, seja evitada. Nesse sentido, apesar de os indígenas afirmarem que os peixes são gente, ou seja, sujeitos, por outro lado é preciso tratá-los como “objeto”, e respeitar as etiquetas na caça e na pesca (como o respeito e o silêncio), seguir as prescrições alimentares para recém-nascidos e pessoas em fases específicas da vida (especialmente na puberdade e gravidez), além de preparar adequadamente os alimentos, de forma a que a “parte sujeito” dos peixes ou dos animais de caça seja neutralizada e suprimida. Assumir os peixes e a caça como sujeitos, e se comunicar com eles de forma direta é papel de especialistas como os pajés e benzedores, sendo algo muito perigoso para pessoas despreparadas.

Outra tradução seguida de equivocação teria ocorrido durante um painel, realizado na EIBC Pamáali e produzido a partir de um debate em torno do tema “necessidades para viver e estar bem no mundo”, que acabou estimulando também o debate sobre qual seria um conceito baniwa e coripaco que traduzisse ou se aproximasse do conceito de “biodiversidade²²⁰”, um termo ainda recente para os não indígenas, mas muito utilizado e associado aos povos e terras indígenas na atualidade. Segundo Brazão et al. (2011), a palavra “biodiversidade”, entre os povos não indígenas, teria tornado-se conhecida a partir de uma reunião realizada nos Estados Unidos, cujos trabalhos foram publicados no livro *Biodiversidade*, em 1988, pelo ecólogo Edward O. Wilson, da Universidade de Harvard.

Esse conceito procuraria integrar toda a variedade encontrada de organismos vivos, nos mais diferentes níveis e, portanto, seria abrangente e de difícil precisão. Um de seus enunciados foi construído na Convenção da Diversidade Biológica (CDB) e apresentado na reunião das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente (Eco-92), que aconteceu no Rio de Janeiro. Nesta ocasião, “biodiversidade” foi definida da seguinte maneira:

Diversidade biológica significa a variabilidade de organismos vivos de todas as origens, compreendendo, dentre outros, ecossistemas terrestres, marinhos e outros ecossistemas aquáticos e os complexos ecológicos de que fazem parte; compreendendo ainda a diversidade dentro de espécies, entre espécies e de ecossistemas (CDB, artigo 2). Esta definição tem valor legal, pois foi incorporada no Decreto 2.519 de 1998, que promulgou em definitivo a plena execução da CDB no Brasil (CARDOSO; SILVA, 2011).

Os debates promovidos por ocasião da produção do painel sobre biodiversidade indicaram, segundo o relato do assessor da ONG e de professores da escola (SILVA et al., 2010), que a expressão baniwa que mais se aproxima do conceito de biodiversidade é *Kaawhiperi Yodzawaaka*. Em baniwa, o adjetivo *káawhi* é usado para indicar o “estado de consciência vital”, que pode ser assumido tanto por uma árvore, um jaguar, ou mesmo por uma rocha na beira do rio, ou por um lugar, uma gruta, uma caverna. *Kaawhiperi* denotaria, então, aqueles que estão em consciência vital, ou ainda, tudo o que procede daquilo que possui essa consciência vital (por exemplo, os artefatos como a canoa, o remo, o urutu) (SILVA et al., 2010, p. 210).

Yodzawaaka, por sua vez, incorpora o sentido de “todos em relação”, ou de “você para mim”, “de mim para outros” e “de outros para outros”. Outra expressão, *Kaawhiperi Nodzawaaka*, parece significar literalmente “diversidade daquilo que contém/ está em

²²⁰ Note-se, aqui, que os conceitos produzidos pelos indígenas sempre devem se adequar a um referencial da ciência ocidental, e nunca o oposto – problema que deveria ser levado em conta se o que se procura é a busca pela autonomia indígena e a simetria entre conhecimentos.

consciência vital”; no entanto, a equipe teria optado por fazer uso da primeira expressão, porque ela ressaltaria a ideia de diversidade como “dependente da trama de interações, continuidades e interdependências entre os seres vivos e tudo que coabita o cosmos com eles, fundamental para a expressão dessa vitalidade” (SILVA et al., 2010, p. 210).

Em outra publicação da ONG, que procura apresentar as pesquisas dos alunos da escola Pamáali acerca de diversos temas relacionados à biodiversidade na bacia do Içana (BRAZÃO et al., 2011), os professores da escola Pamáali destacam – a partir da observação de diferenças em relação ao conhecimento dos não indígenas e, com isso, da reflexão a respeito de seus próprios conhecimentos – que, para a ciência ocidental, a vida é um atributo exclusivo de seres orgânicos, grosso modo, capazes de nascer, crescer e reproduzir-se ao longo de gerações, enquanto que, para os Baniwa e Coripaco, a consciência vital à qual o conceito *Kaawhiperi Yodzawaaka* se refere não seria um atributo exclusivo de formas orgânicas, podendo estar em consciência vital, por exemplo, as pedras do rio, os astros, a maloca, um lugar, bem como vários outros seres e elementos visíveis ou invisíveis que coabitam o universo junto com os humanos.

Essas reflexões dos professores e dos alunos da escola Pamáali e de outros baniwa acerca do que seriam o “meio ambiente” e a “biodiversidade” demonstram que existe uma equivocação entre as definições dos Baniwa e as dos não indígenas que financiam e assessoram os projetos de sustentabilidade na região do Içana. Nesses casos, não se trata de um desconhecimento das particularidades dos conceitos indígenas por parte dos assessores, já que os últimos estavam presentes em todas as discussões, verificando as diferenças estabelecidas pelos Baniwa em relação aos conceitos ecológicos dos não indígenas. A equivocação, nesses casos, não resulta de as partes pensarem que estão falando das mesmas coisas, mas na verdade não estarem – já que eles percebiam as diferenças entre as noções à medida que as produziam durante as discussões – mas sim em um problema de fundo.

Dessa forma, mesmo considerando essas diferenças nos conteúdos das noções e incentivando a valorização dos conhecimentos indígenas, esse tipo de iniciativa de debate e discussão geralmente não desfaz a equivocação, visto que, mesmo verificando que as noções de meio ambiente e biodiversidade (e outras muitas noções tratadas de forma “intercultural”) são diferentes, os técnicos não indígenas de maneira geral consideram que o meio ambiente existe independentemente da discussão e, por isso, que os conceitos elaborados pelos Baniwa seriam produtos de sua cultura, ou seja, uma interpretação possível em relação a um meio ambiente dado previamente, e que caberia à ciência desvendar e conhecer cada vez mais detalhadamente – mesmo que, como vimos (cf. capítulo 2), a natureza dos técnicos seja tão

ativa e controversa quanto a dos indígenas durante a chamada “ciência em ação” (cf. LATOUR, 2000).

No caso dos assessores técnicos, portanto, a lógica (ao menos a oficial) seria multiculturalista – uma natureza única e dada *a priori*²²¹ e várias possibilidades de interpretação cultural sobre ela – enquanto no caso dos Baniwa a lógica seria multinaturalista – são as próprias naturezas que variam, já que o que chamamos de cultura seria algo compartilhado por humanos e não humanos. A consequência disso é que, para os indígenas, diferentes “meios ambientes” poderiam existir de acordo com a referência (o corpo) que se toma, o que permite a coexistência não contraditória entre os meios ambientes tais como pensados pela ecologia e pelos Baniwa.

É interessante ressaltar que a lógica multiculturalista dos assessores não indígenas não retira o valor dos conhecimentos indígenas, especialmente em relação a animais e plantas da região, que são praticamente desconhecidos pela ciência, mas cujos hábitos são detalhadamente descritos pelos indígenas, na medida em que esses conhecimentos podem colaborar nas ações de sustentabilidade implementadas na região. No limite, porém, esse tipo de equivocação pode levar a uma instrumentalização do conhecimento indígena, nos casos em que o interesse pelos chamados “conhecimentos tradicionais” residiria apenas em seus conteúdos – imaginando que seria possível separá-los das formas em que são articulados no pensamento indígena – sem que sua incorporação pelos saberes científicos modifique a imagem de nosso próprio conhecimento (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2007).

A respeito desse problema, Blaser (2009), que também estudou as equivocações em um projeto de manejo da caça junto aos Yshiro no norte do Paraguai, cita o trabalho de Paul Nadasdy (2003, p. 114-221), no qual o autor demonstra que, no contexto dos arranjos de comanejo de vida silvestre, mesmo quando os burocratas e especialistas podem entender e sentem simpatia em relação aos conhecimentos indígenas, estes conhecimentos terminam deixados de lado porque frequentemente contradizem os pressupostos sobre os quais estão baseadas as preocupações e interesses burocráticos e científicos. Isso porque, segundo Blaser,

As implicações políticas de tratar as ontologias indígenas seriamente vão além dos manejos micropolíticos de uma determinada instituição ou projeto

²²¹ Vale ressaltar que esta natureza dada *a priori* também é produto de negociações envolvendo cientistas, políticos, militantes da causa ambiental e outros atores humanos e não humanos que participam ativamente de controvérsias sobre o meio ambiente. No entanto, como argumenta Latour (2005), essa negociação é relegada a um plano não oficial, enquanto que seu produto – a natureza objetiva que sempre esteve ali, esperando por ser descoberta – é a dimensão reconhecida oficialmente, depois de ser estabilizada e tida como relativamente incontroversa, já que dificilmente as discussões referentes ao meio ambiente conseguem purificar a dimensão política.

e incluem a política mais ampla da colonialidade inerente à ontologia moderna. De fato, se os mundos ou ontologias indígenas são tomados com seriedade, a constituição moderna²²² colapsaria (BLASER, 2009, p. 101).

Essa questão mais ampla do colonialismo dos saberes científicos modernos, que contrastaria com a “abertura ao outro” característica das formas de conhecimento indígenas, é assinalada por Viveiros de Castro, para o qual existiria uma diferença radical entre a “abertura ao outro” do pensamento ameríndio e o “fechamento fanático dos europeus (fechamento político, filosófico, estético) diante da alteridade social e natural oferecida pelo novo mundo” (Viveiros de Castro apud CANTARINO; CUNHA, 2009). Fechamento esse que continuaria a existir na atualidade, demonstrado pela dificuldade – apesar de haver a intenção – de levar a sério os conhecimentos indígenas nos projetos de desenvolvimento sustentável e manejo de recursos naturais.

Além disso, essas equívocações geram consequências concretas para o andamento dos projetos, que geralmente são formulados a partir de motivações e expectativas distintas das que possuem os Baniwa. Essas motivações e expectativas, geralmente relacionadas ao domínio dos conhecimentos dos brancos pelos indígenas e da busca por direitos e proteção das terras, envolveriam também consequências não imaginadas pelos assessores e financiadores, como as relacionadas a questões de prestígio e hierarquia – que podem gerar inveja, o controle da individualização de lideranças indígenas ligadas aos projetos de sustentabilidade por meio do envenenamento das pessoas que se destacam²²³ – e ao afastamento dos indígenas ligados aos projetos em relação à vida familiar e comunitária²²⁴. A partir do próximo item, apresento outras fontes de equívocações e suas consequências para o andamento do projeto de piscicultura, tais como entendidas pelos diferentes atores envolvidos no projeto.

“Desinteresse” e “falta de dedicação”

Um problema recorrentemente apontado pelos assessores técnicos do ISA é o grande interesse inicial dos indígenas pelas atividades dos projetos, seguido de uma crescente falta de

²²² Para uma discussão sobre a “constituição moderna” a que Blaser se refere, ver o trabalho de Latour (2005).

²²³ Para o caso do envenenamento de André Fernando, liderança Baniwa, durante um dos projetos desenvolvidos na região, cf. Wright (2009) e Garnelo (2002).

²²⁴ Para casos de afastamentos da vida familiar sofridos por alguns professores indígenas da escola Pamáali, cf. Diniz (2012).

dedicação e empenho que os técnicos não conseguem entender, tendo em vista que as demandas pelos projetos teriam partido dos próprios índios. Isso fica claro na fala de uma assessora técnica do ISA, zootécnica, que disse ter a impressão de que os indígenas achavam que o projeto era dela, e por isso consideravam que ela é quem deveria tomar conta dele. Cito sua fala:

A questão é o trabalho mesmo, quem vai fazer, porque exige uma certa dedicação, um empenho que muitas vezes não está disponível. [...] Então, por quê? Por que aquilo não interessa, será? Ah, isso não faz parte da minha vida, não me interessa. [...] [Mas] eles [é] que pediram [o projeto]. Às vezes eu achava que eles não tomavam conta porque eles pensavam que [o projeto] era meu. Então eu que tinha que tomar conta. Mas pra mim não, pra mim eu estava atendendo uma demanda, estava lá pra atender uma demanda. [...] Eu chagava, fazia reunião com eles, a gente tinha um orçamento, aí a gente fazia um planejamento trimestral de quais seriam as atividades. Mas, quando a gente vai fazer isso, a gente tem que pensar onde a gente quer chegar. O que a gente quer conseguir com o projeto? A gente quer ampliar o número de viveiros familiares? A gente vai ajudar a fazer piscicultura nas comunidades? Então tem que visitar, fazer um esclarecimento, fazer um levantamento, mas quando eu perguntava: “E aí? O que vocês querem? O que vocês esperam da piscicultura? O que vocês querem com esse projeto? Qual o resultado que vocês querem ter?” Silêncio. [Com a] OIBI a mesma coisa (zootécnica, entrevista realizada em 05/06/2011).

Essa impressão de que os indígenas consideram os projetos como problema dos técnicos pode se dever ao grande prestígio que a presença de um técnico branco (ou indígena) pode trazer para uma comunidade, além de viabilizar o ingresso dos cobiçados bens que acompanham sua atuação (*cf.* GARNELO, 2002: 429), o que levaria a uma crescente demanda de ter sempre técnicos auxiliando as atividades nas comunidades, em um movimento contínuo de ampliação das relações entre indígenas e brancos, e que parece ser mais importante para os indígenas do que os próprios objetivos específicos dos projetos. Assim, o exemplo oferecido por Garneiro em relação aos agentes de saúde indígenas poderia se aplicar também à demanda por técnicos de piscicultura nas comunidades:

Por exemplo, as solicitações de aumento do número de Agentes de Saúde são antigas e foram parcialmente viabilizadas pela distritalização [do sistema de saúde]. A análise dessas demandas mostra que elas obedecem mais às prioridades comunitárias do que às necessidades de saúde. A presença de um Agente de Saúde representa não apenas prestígio frente às outras aldeias, mas viabiliza também o ingresso dos cobiçados bens que acompanham sua atuação, além do pagamento de salário regular a ele. [...] Longe de ser um ato técnico, a contratação de Agentes tem um caráter intensamente político que pode ampliar ou minar o prestígio da Organização Indígena e dos representantes indígenas nos conselhos, em geral os encarregados de negociar estes privilégios com o sistema de saúde (GARNELO, 2002, p. 429-30).

O desejo dos indígenas de terem sempre técnicos por perto também é observado pelo assessor técnico do ISA, engenheiro de pesca:

Outro ponto de vista que, creio, contribuía para um certo nível de comprometimento, ou então, pelo menos, não tanta reclamação, é a possibilidade de a gente [os técnicos] estar indo lá [até as comunidades]. Eles [os indígenas] gostam que a gente vá lá, eles gostam que a gente vá lá, entendeu? Dar umas pilhas, dar um chinelo Havaianas, trocar um fuminho, uns tabacos. [Eles dizem:] “O fulano vem aí, eu acho que ele vai trazer pólvora”. Sabe como é? Tem esse negócio, eles querem que você vá lá também participar (engenheiro de pesca, entrevista realizada em 28/10/2011).

Essa falta de iniciativa e dedicação a que se referem os assessores também poderia ser explicada pela grande expectativa gerada de que o trabalho nos projetos seria pequeno e os resultados fáceis abundantes, segundo a ideia existente no pensamento baniwa de que os brancos viveriam em um mundo de abundância, sem trabalho (cf. WRIGHT, 2002, p. 432), o que causaria uma grande frustração nas pessoas envolvidas, quando estas percebem que a dedicação exigida é alta e os resultados muitas vezes não saem de acordo com o esperado. Em relação a isso, os assessores técnicos do ISA dizem:

Têm muitas pessoas interessadas, mas porque tem muito mito também. Tem a expectativa muito alta, sabe, e a gente sabe que não é um milagre, que tem pouco peixe, a produção é baixa, então muita gente, depois que começamos, desanima (agrônomo, entrevista realizada em 04/10/2011).

Mas é assim mesmo, a pessoa acha que criar peixe é você abrir um buraco no chão e botar os filhotes ali, que daqui a dois meses tem uma tonelada de peixe lá, mas a realidade não é essa. [...] Quanto tempo demorou pra nós, homens brancos, termos um pacote tecnológico pra criar galinhas, por exemplo, como é feito hoje? Milhares de anos. É um processo extremamente lento, especialmente quando não tem pesquisa baseada na tentativa e erro. Quanto tempo demorou pra gente chegar na pecuária de hoje? Quanto tempo? Muitos anos. Com espécies reconhecidamente mais domesticáveis do que são os peixes. A gente não pode esperar um resultado desse tipo também com uma turma de índios, falando que em um ano ou dois os caras já estão capacitados, entendeu? O processo é lento. Então as pessoas tendem a esperar mais do que é possível. Todos esperam muito sobre isso, desde o índio que está lá pensando nisso: “agora que a gente vai conseguir uma ajuda, vamos conseguir”; até o próprio técnico que é formado, recém-formado, saiu da faculdade sem nenhuma experiência e [também] o coordenador do projeto, que não sabe nada disso aí. Fica todo mundo esperando muito (engenheiro de pesca, entrevista realizada em 28/10/2011).

“Desperdício” e “falta de preocupação com o longo prazo”

Outras fontes de problemas giram em torno do que alguns assessores técnicos mencionam como a “falta de preocupação com o longo prazo” dos indígenas, já que as

comunidades envolvidas nos projetos de piscicultura não utilizam os viveiros de peixes como reserva em casos de doença ou ausência do provedor da família, mas pescam de uma só vez todos os peixes dos viveiros para celebrar festas e eventos nas comunidades. Segundo as explicações de um dos assessores, isso se deveria ao fato de “os índios se contentarem com pouco” e estarem mais interessados nos produtos derivados do orçamento dos projetos do que com a própria criação de peixes.

A piscicultura contribui se ela for bem manejada. Assim, você tem lá um viveiro de piscicultura, pense na pior das hipóteses, você não tem geladeira, você tem uma época farta de peixe no rio. Mesmo que não tem reprodução de peixe na estação de piscicultura, você pode pegar um excesso de peixes e não comer todos no mesmo dia. Coloca uns no viveiro, no tanque, o tanque é a sua geladeira, entendeu? É o mínimo manejo. A gente tentava explicar, explicar, explicar. Agora, pensa assim, vamos supor: o tanque tem pouco peixe, então não vai dar pra comer peixe todos os dias, então aquele peixe lá é uma reserva. Vamos supor: tem um tanquinho lá, no tanquinho tem uns vinte peixes. Você vai pescar todo dia, mas e quando você não estiver pescando? Quando você estiver com um filho doente pra levar ao hospital, sua mulher fica aí, com dez filhos [e] não tem quem pesca pra casa, como faz? Tem o tanque da piscicultura, você pode usar esses peixes valorizando esses momentos de necessidade. [Mas] não. Ali é festa, ali é pro Natal, pro Ano Novo, ali é pro dia das mães, pro dia do santo. Então não é feito de uma forma racional, em minha opinião. Na maioria das vezes não é feito assim. Eu tenho a obrigação de explicar isso, agora eu não vou mandar o cara: “Você só vai comer o peixe quando você ficar doente”! [...] Mas não dá certo a produção em massa. Você [o assessor] está descontente, mas é você que está, e eles? Eles estão lá, usando a gasolina pra ir a uma festa, usando o barco da piscicultura pra receber aposentadoria na cidade, usando as baterias da placa solar pra tocar o forró. Eles estão contentes; se perguntar pra eles, eles estão contentes. Só que eu pergunto: “Tá bom, e cadê os peixes”? (engenheiro de pesca, entrevista realizada em 28/10/2011).

O “desperdício” alegado pelos assessores não ocorreria somente em relação aos peixes criados, mas também em relação aos bens que viriam junto com os projetos, como os citados acima, que incluem barcos, motores, gasolina, baterias, geradores e placas solares, computadores, livros, etc., que são emprestados constantemente para fins alheios aos objetivos dos projetos e muitas vezes desaparecem e se estragam pelo “mau uso”. Isso é explicado por um dos assessores técnicos a partir da constatação de que “índio não pode falar não pro outro”.

Como é que você vai deixar uma pessoa responsável pelos equipamentos, pela gasolina do projeto, pelo barco da estação de piscicultura, pelas baterias do sistema de energia solar? Como é que você vai deixar esse cara responsável por essas coisas se ele não pode falar não pra quem vai lá emprestar e usar indevidamente essas coisas? Eles não conseguem [dizer não], diz que pega muito mal. Eu vejo, em função disso, quantas voadeiras, quantos barcos não afundaram? Em função disso, quantos sistemas fotovoltaicos não queimaram? Porque arrancaram as baterias e depois

ligaram tudo errado de novo. Não era pra arrancar a bateria. Quanta gasolina não foi bebida do projeto pra ir pras festas? Quanta? Em minha opinião, essa é a parte mais difícil: a gestão, o repasse do recurso (engenheiro de pesca, entrevista realizada em 28/10/2011).

Não emprestar os equipamentos “pegaria mal” para os Baniwa, provavelmente devido ao que Viveiros de Castro (2008) caracterizou como uma lógica da reciprocidade ameríndia em oposição a uma lógica da produção ocidental moderna. Para os Baniwa, de modo análogo à expectativa gerada em torno da chefia ameríndia (cf. CLASTRES, 1990), espera-se da liderança de organização indígena e dos responsáveis pelos projetos uma distribuição regular de bens, especialmente os oriundos do mundo dos brancos, a fim possam manter seu prestígio ante as comunidades de base (cf. GARNELO, 2002: 213). Assim, voluntariamente ou não, as lideranças são pressionadas a exercerem o papel do antigo aviador, mesmo após a atual superação do modelo extrativista na região (GARNELO, 2002: 236-7).

Portanto, como observou Blaser (2009) no caso dos Yshiro do Paraguai, os pressupostos da conservação, para esse povo – e que fazem sentido também para os Baniwa – seriam que:

1) não se deve negar a ninguém o meios para manter-se, ainda mais considerando a generosidade dos “donos dos animais”, que os dão para os humanos; 2) uma relação responsável entre humanos faz com que o acesso aos recursos para sobrevivência seja inclusivo e não exclusivo (preocupação com a distribuição dos benefícios de forma a incluir toda a extensão das redes de reciprocidade); 3) a disponibilidade futura dos animais depende, em grande medida, de como estas responsabilidades entre humanos são honradas no presente (BLASER, 2009, p. 96).

Isso porque uma das funções da reciprocidade seria a de ampliar e diversificar as relações de aliança que, por sua vez, seriam sinônimos de prestígio, poder e bem viver, uma vez que oferecem possibilidades e oportunidades maiores no estabelecimento de novas relações, como casamentos, além de relações comerciais, necessárias para uma vida de maior abundância e fartura (cf. LUCIANO, 2006, p. 129). Como sinaliza Luciano, as noções de “abundância” e “fartura”, entre os Baniwa, difeririam substancialmente da noção de acumulação, na medida em que se refeririam à “ideia de possibilidades e disponibilidades de acesso a bens e recursos de acordo com as necessidades coletivas do presente e não das necessidades individuais do futuro, como é a visão cumulativista” (LUCIANO, 2006, p. 129). Entre os Baniwa, portanto, um dos piores defeitos atribuídos a uma pessoa seria o de ela ser *sakatima*, que quer dizer pessoa egoísta (LUCIANO, 2006, p. 130).

O engenheiro de pesca envolvido com o Programa Territórios da Cidadania (cf. capítulo 5) também observou, entre os indígenas envolvidos nas estações de piscicultura do alto rio Negro, essa “falta de preocupação com o longo prazo”, por estes não pensarem em ganhar dinheiro ou em criar excedente a partir das práticas de piscicultura e também por utilizarem uma estocagem de peixes menos densa nos viveiros e só reproduzirem artificialmente os peixes caso não os encontrem no rio:

Hoje nós utilizamos uma densidade maior de estocagem, uma quantidade maior de peixes por metro quadrado, pra ter uma renovação constante. Mas pra eles [os indígenas] não, a intenção deles não é produzir pra ganhar dinheiro, mas sim para o sustento das famílias. Então eles fazem uma reprodução sempre que aquela família está precisando de peixe, e não pra ganhar dinheiro. Eles podem até incrementar isso, mas dentro da estação mesmo, não pras comunidades. Então seria uma reprodução diferenciada porque eles não utilizariam grandes quantidades, grande densidade, entendeu? Então eu acho que aí influenciaria na quantidade de peixe, e na forma com que eles fazem também. Não tem aquela situação: vamos reproduzir artificialmente, se tiver naturalmente, entendeu? [...] [Eles pensam:] “Hoje nós não vamos reproduzir, deixa aí”... Lá na frente, depois de 3 ou 4 meses é que eles vão começar a reproduzir, quando o que eles poderiam fazer era reproduzir e deixar nos tanques ali, pra que, quando chegasse a época de distribuição, eles distribuíssem esses peixes, e não toda vez: o cara está solicitando peixe, aí que eles vão reproduzir. Não, eles já poderiam ter um plantel, ou mesmo eles já poderiam estar adaptando esses peixes a chegar lá na frente, na hora do transporte, para eles não morrerem muito (engenheiro de pesca, entrevista realizada em 05/06/2011).

Restrição dos projetos a poucas comunidades

Uma reclamação constante por parte dos membros das comunidades mais distantes da Pamáali, que praticamente não são atingidas pelos projetos apoiados pelos ISA, é a de que essas iniciativas estariam restritas à escola e deveriam se espalhar para todas as regiões do Içana. Juvêncio, a esse respeito, assinala a importância da divulgação da escola pela internet como um meio de obtenção de recursos e conta que as outras escolas, localizadas em diferentes comunidades, reclamariam que só a EIBC Pamáali seria divulgada na internet e, por isso, receberia a visita de pesquisadores e seria alvo de projetos e financiamentos. Ele diz:

Todas as escolas do Içana tinham que ter internet. Sem internet, eu acho meio difícil pensar em acessar os programas do governo, o financiamento de outras fundações. As escolas tinham que ser informatizadas. [...] As escolas que não têm internet hoje questionam sobre a EIBC, porque elas são escolas baniwa também, só que elas não são bem divulgadas como a escola Pamáali, então só a escola Pamáali é que acaba sendo divulgada na internet, e acaba sendo como se fosse uma única escola. Por exemplo, você [a entrevistadora] veio aqui porque já conhecia a Pamáali através do *blog*. [...] Elas [as outras comunidades] se questionam: por que as nossas escolas também não aparecem? Aí, eu acho que eles veem como prioridade ter a internet, porque,

ao mesmo tempo em que ela é um instrumento de trabalho, é também um instrumento de divulgação. A importância da divulgação é pra dizer que aquela coisa está sendo utilizada pra tal fim. Por exemplo, a EIBC já tem fama, porque em várias coisas ela já foi divulgada. Então, a partir do momento em que ela é divulgada e muitas pessoas ou muitas instituições a conhecem, ela passa a ser respeitada. As outras escolas não têm financiamento porque elas acabam sendo desconhecidas, apesar de elas também desenvolverem pesquisas e trabalhos, muitas vezes bem mais interessantes, mas não acabam sendo divulgadas, e ninguém está vendo aquilo. Então eu acho que essa seria a relevância, porque elas também estariam falando, dando notícia do que elas estão fazendo, e quem sabe outras pessoas iam se interessar em ver, em presenciar aquelas atividades que estão sendo desenvolvidas (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 11/05/2011 por Ísis Valle²²⁵).

No entanto, apesar de todos reconhecerem a importância da divulgação das iniciativas de outras escolas e o interesse das comunidades em acessar projetos como o de piscicultura, os esforços do ISA parecem se restringir à Pamáali e, conseqüentemente, à área de atuação da OIBI e aos membros da fratria *Walipere*, apesar de, teoricamente, a escola atender às outras regiões e fratrias do Içana. Essa concentração de investimentos em uma região específica, via EIBC Pamáali, pode tornar-se, em longo prazo, uma fonte de conflitos (abertos ou não) entre as diferentes regiões do Içana e suas respectivas organizações e fratrias. Para Wright (2009), o projeto Arte Baniwa teria sido um desses casos em que “apesar da atuação louvável do ISA no que concerne a seu comprometimento e às suas realizações em nome dos povos indígenas, ele não escaparia de uma lente mais crítica por não lidar adequadamente com rivalidades e tensões preexistentes” (WRIGHT, 2009, p. 204).

O autor menciona, em diferentes textos (WRIGHT, 2009; WRIGHT; KAPFHAMMER; WIİK, 2012) casos nos quais as comunidades mais distantes, especialmente as do rio Aiari – onde o autor teria realizado pesquisas desde a década de 1980 – expressaram seu grande desapontamento por não fazerem parte de nenhum dos projetos importantes que estariam sendo desenvolvidos na região. Para Wright, as comunidades que ficaram de fora seriam “precisamente aquelas que defendiam suas ‘tradições’ (mitos, xamanismo, rituais) contra os ataques dos pastores protestantes e que foram excluídas do movimento político crescente coordenado predominantemente pelas comunidades evangélicas” (WRIGHT, 2009, p. 205).

As razões para grande parte dessas divisões internas, segundo Wright, teriam a ver com rivalidades religiosas. Os católicos que estariam fora da órbita de influência da OIBI

²²⁵ Agradeço à pesquisadora em comunicação Ísis Valle por ceder a gravação de suas entrevistas para ser utilizada nesta pesquisa.

teriam inimizades de longo prazo com os evangélicos, tendo havido, no passado, conflitos violentos, devido, entre outras razões, à diminuição do poder das comunidades católicas – as responsáveis pela criação da primeira organização política baniwa, a ACIBRI (Associação das Comunidades Indígenas da Bacia do Rio Içana) – frente ao crescimento da organização política de jovens lideranças evangélicas. Por sua vez, outras comunidades evangélicas rio acima também teriam ressentido a hegemonia da OIBI no projeto Arte Baniwa, mas por razões distintas: sendo evangélicos mais fundamentalistas, eles discordavam da insistência da OIBI em criar fortes relações com a ONG e com o mercado externo. Afinal, a primeira missionária evangélica teria pregado e os alertado que os contatos com os brancos poderiam levar à condenação das almas dos Baniwa (WRIGHT, 2009, p. 215-216).

Além do projeto Arte Baniwa, Wright, Kapfhammer e Wiik (2012) citam um caso, ocorrido no ano 2000, em que uma liderança *Hohodene* da associação do rio Aiari (ACIRA) apresentou a Wright um projeto com o objetivo de obter recursos para a filmagem e gravação de ritos de iniciação e danças tradicionais, que os velhos consideravam importantes. Quando o antropólogo procurou auxílio da equipe do Programa Rio Negro, recebeu uma resposta negativa na qual a equipe alegava não ter “nenhum interesse sequer” (WRIGHT; KAPFHAMMER; WIIK, 2012, p. 433) em apoiar o projeto. Wright considerou a resposta contraditória com os objetivos da ONG em apoiar projetos de sustentabilidade, já que as histórias sagradas e as cerimônias religiosas seriam fundamentais para o bem-estar e para a prosperidade das comunidades indígenas daquela região, que os etnólogos especialistas na região repetidamente teriam associado à ecologia.

Wright argumenta, então, que os Baniwa perceberiam seu ambiente como uma fonte de bem-estar e felicidade, conceitos esses que devem ser levados em conta antes da implantação de projetos de sustentabilidade que visam à melhoria do bem-estar das comunidades. O bem-estar, em muitos povos amazônicos, segundo o autor, dependeria da manutenção das relações de parentesco e amizade baseadas em sistemas de reciprocidade. Para que o bem-estar, tal como entendido pelos Baniwa, fosse alcançado, os projetos deveriam levar em consideração tanto os “entendimentos indígenas de bem-estar, baseados em princípios cosmológicos que guiam relações sociais”, quanto os pajés, que seriam “guardiões de cosmos”, “protetores contra ameaças às fontes de alimentos” e “reguladores do equilíbrio ecológico” (WRIGHT; KAPFHAMMER; WIIK, 2012, p. 441, tradução nossa). Portanto, para o autor, as fontes para a conceitualização dos “projetos de desenvolvimento sustentável” deveriam ser os pajés, os especialistas religiosos, os especialistas no conhecimento local e, só secundariamente, as jovens lideranças políticas, o que seria o oposto

da forma como o ISA viria operando entre os Baniwa desde a década de 1980 (WRIGHT; KAPFHAMMER; WIIK, 2012, p. 441).

O descontentamento das comunidades em relação à concentração de investimentos na escola Pamáali também teve seus reflexos nas discussões da assembleia em comemoração aos 10 anos da escola, que presenciei durante minha pesquisa de campo. Para o grupo de discussões formado pelas comunidades do baixo Içana, por exemplo, os pontos negativos da atuação da escola nos últimos dez anos seriam que os projetos da escola em parceria com o PDPI e com a Natura teriam proposto a ampliação das atividades para outras escolas e isso não seria sido cumprido até o momento, não havendo repartição de benefícios com as outras escolas da região do Içana. Uma das propostas apresentadas por esse grupo, então, foi a efetiva elaboração de uma rede de escolas baniwa e coripaco para a troca de experiências e o acesso a apoios externos, já que a EIBC teria privilégios no acesso aos parceiros e à tecnologia.

Para o grupo que compreendia os membros presentes das comunidades de Bela Vista e Mauá, as reclamações giravam em torno do poder de uma só família (pertencente ao sib *Walipere-dakenai*) e comunidade – provavelmente a comunidade de Tucumã Rupitá, antiga sede da OIBI – sobre a escola. Uma de suas propostas foi, então, a de que fossem oferecidas oportunidades para professores de outras comunidades e que houvesse a consideração pelos “parentes” de outros locais. Por fim, o próprio grupo de comunidades do médio Içana – a região de abrangência da OIBI – identificou que muitos dos professores da escola seriam irmãos vindos da mesma comunidade e sugeriram que fossem escolhidos professores de comunidades diferentes.

Esse problema também foi identificado na pesquisa de Luciano (2006), que afirma que os projetos criam “uma nova diferenciação social e econômica entre os indivíduos e grupos dentro das comunidades e dos povos indígenas” (LUCIANO, 2006, p. 135). Para o autor, o problema não seria algumas comunidades se sobressaírem e conseguirem melhorias, mas o fato de que elas teriam conseguido isso por meio de ajuda externa, e não por mérito próprio, o que acabaria criando uma sensação de injustiça por parte dos grupos que ficaram de fora.

As famílias e comunidades beneficiadas começam a ter mais oportunidades e condições de melhorar suas condições de vida por força de apoio externo. O problema não é o fato de conseguirem as melhorias, pois é um direito de todo indivíduo e coletividade lutar por força própria para alcançar isso. No entanto, a conquista de melhorias de condições de vida deve ser mérito individual ou grupal, sem intervenção externa e sempre associada ao bem comum, segundo a concepção baniwa. O problema mais uma vez é a forma como se dá essa conquista, considerada injusta: por que apenas alguns têm esse direito de receber apoio e outros não, sendo que são da mesma

comunidade, etnia, rio ou município? Que critérios foram utilizados para a escolha? Na busca por respostas, geralmente acabam culpando mais uma vez as lideranças indígenas interlocutoras que deveriam pensar e atender a todos sem distinção como manda a tradição. Essa diferenciação é outra fonte de disputas geradas a partir dos projetos, que pode ter consequências negativas para a vida social dos índios gerando conflitos entre famílias, comunidades ou etnias, e retomando antigos conflitos históricos entre famílias, sibs e clãs (LUCIANO, 2006, p. 135).

A lógica dos projetos e a questão da capacitação

Outro problema seria a questão da grande burocracia envolvida na atuação dos projetos. André Fernando, liderança baniwa entrevistada por mim, considera a burocracia como um dos maiores problemas para as lideranças e associações que desejam implantar projetos em suas áreas de atuação. Para ele, “a burocracia é inimiga do povo”, já que, se não houverem pessoas capacitadas, dificilmente os objetivos são atingidos. Ele argumenta que conseguir auxílio do governo já seria difícil para quem está próximo às cidades, então para as comunidades indígenas distantes como as do Içana isso seria bem mais difícil. Outro problema da burocracia, é que ela seria cada vez mais informatizada, e isso estaria muito longe da realidade das pessoas nas comunidades, que nem sequer entendem o funcionamento de um computador. Nesse sentido, ele considera mais fácil lidar com financiadores não governamentais, mais interessados em ir até as regiões distantes, do que com o governo brasileiro, que não se preocuparia com a região, nem apoiaria iniciativas inovadoras como a da escola.

São duas coisas que eu acho que são importantes: uma é esses financiadores que não são governos, são mais fáceis de você lidar, focam o resultado. Você faz, e apresentando bom resultado, anima, continua a metodologia, quer aprender, quer vir, eles são mais fáceis de vir aqui olhar e se impressionar, continuar ajudando, do que o governo, que nunca quis pisar aqui. [O governo] não quer nem saber, não quer nem compreender. A base da confiança do governo são os dados que já existem na literatura. Ele não é de experimentar coisas novas, esse é outro lado completamente difícil da questão do governo e das políticas públicas. [Já] tem isso? Não tem. Então não vale. [...] São eles [o governo] que estão desatualizados. Eles que não tiveram cuidado, os chefes não tiveram cuidado de renovar o conhecimento. Essa é a pior coisa que existe dentro das instituições, principalmente no sistema de governo. [...] Aí não funciona. Então, eu acho que esse é o problema fundamental. Cada vez mais no Brasil, tudo é burocratizado. Aí é difícil. Eu acho que, pra comunidade, fica cada vez mais difícil, mais sistema, mais sistema informatizado, é uma tentativa de combater a corrupção, na verdade, mas que acaba dificultando mais ainda pra quem não faz isso. E a corrupção, ela não está na comunidade, ela não está nas pessoas da comunidade, ela está lá, dentro do próprio governo. Não tá longe, tá perto, o próprio governo que é assim. Isso é muito ruim (André Fernando, entrevista realizada em 25/05/2011).

O desconhecimento das nuances burocráticas que envolvem o cotidiano das organizações indígenas também seria um fator, apontado por Garnelo (2002), que dificultaria o controle das chefias de aldeia sobre o que ocorre nas organizações indígenas. Para a autora, um controle adequado das bases exigiria o entendimento de regras eleitorais, estatutos, CNPJ, prestação de contas, realização de assembleias, etc. (GARNELO 2002, p. 297-8), dominados somente pelas lideranças de associação, e muito pouco pelas lideranças tradicionais²²⁶. Assim, as exigências básicas para a atuação das lideranças de associações seriam o conhecimento de habilidades próprias do mundo dos brancos e o aprendizado de técnicas e da linguagem institucional como abaixo-assinados, ofícios, requerimentos, formulários, estatísticas, procedimentos administrativos e elaboração de projetos para captação de recursos e prestação de contas (GARNELO 2002, p. 419).

Para esse aprendizado, teriam um importante papel as assessorias, por meio das quais os protagonistas do movimento indígena obtêm “um vocabulário e uma ideologia de valorização da etnicidade, além de aportes técnicos e críticos que utilizam para maximizar sua intervenção na arena política, ampliando sua capacidade de mobilização social e de conquistas sociais” (GARNELO 2002, p. 351). Outra forma de aprendizado seria a própria prática, por meio da qual os dirigentes de associações aprendem a lidar com eventos, reuniões, audiências com autoridades e representantes de diversas entidades nacionais e internacionais, buscando ampliar a legitimidade, o prestígio e os recursos captados no trabalho político. Tais estratégias de ação e aprendizado, segundo Garnelo, seriam “distintas daquelas praticadas por instituições não indígenas que exercem funções sociais similares e que forneceram o modelo político e administrativo inicial que orientou a constituição do movimento indígena no Brasil” (GARNELO 2002, p. 421).

Ainda segundo a autora, esse aprendizado não seria algo fácil para essas novas lideranças, que geralmente têm poucos anos de estudo e precisam lidar com uma ampla gama de conhecimentos, que vão desde a linguagem burocrática e a informática, até noções de direito, e conhecimentos específicos nas áreas de saúde, educação e meio ambiente.

²²⁶ De acordo com Luciano (2006, p. 74, nota), as “lideranças não tradicionais”, “lideranças de associação” ou “lideranças políticas” seriam as “novas lideranças indígenas forjadas de alguma maneira diante de novas demandas não tradicionais dos povos indígenas, ou seja, lideranças que não seguiram os processos socioculturais tradicionais para chegarem ao posto. Embora complementares, são diferentes dos caciques ou chefes de povos, clãs, fratrias ou sibs tanto no processo de escolha ou legitimidade quanto nas funções que exercem. Enquanto as lideranças tradicionais exercem a função de coordenar e articular a vida das comunidades e do povo, as lideranças indígenas não tradicionais geralmente exercem funções específicas, como dirigentes de organizações indígenas formais ou como intermediários e interlocutores entre a comunidade indígena e a sociedade regional, nacional ou internacional. Por isso, as lideranças não tradicionais também são denominadas de lideranças políticas e sua escolha ou legitimidade passa por sua capacidade de lidar com o mundo não indígena, como falar português e ter bom nível de escolaridade”.

O pensamento domesticado pela escrita é utilizado pelas lideranças no trabalho de gestão de suas entidades e as que têm poucos anos de estudo enfrentam muitas dificuldades para produzir a documentação necessária, que compreende um amplo leque de relatórios, regimentos, planejamentos, movimentações bancárias, etc. A apropriação de conhecimentos oriundos das relações de contato exige não apenas o domínio ágil da linguagem formal-institucional, mas também o aprofundamento nos campos especializados da saúde, da educação, do direito e da política, com o manejo de temas como princípios universais de justiça e de igualdade de cidadãos, direitos humanos, democracia, voto e direitos de cidadania. O cardápio básico do trabalho da liderança inclui categorias como a de reivindicação, herdada do código jurídico ocidental, que se constitui numa das principais estratégias de lutas étnicas. O líder deve apreender, manipular e ressignificar tais conceitos, passando a utilizá-los num contexto diferente daquele de sua cultura de origem e também da sociedade que o gerou, com vistas a maximizar a eficácia de sua intervenção (GARNELO, 2002, p. 422).

Muitos conceitos utilizados pelas organizações indígenas seriam estranhos e desconhecidos pelas lideranças tradicionais e membros de comunidades, como os próprios termos “projeto” e “desenvolvimento”, como mostra Luciano (2006) que, no esforço de traduzir alguns desses termos junto às lideranças baniwa, não encontrou sequer equivalentes para essas noções, já que elas estariam relacionadas “a uma concepção de tempo e espaço (mundo) distinta daquelas que orientam a percepção geral dos povos indígenas”, e “a ideia de projeto remete a uma temporalidade futura, o que pressupõe uma possibilidade de domínio e controle do tempo” (LUCIANO, 2006, p. 124). No entanto, apesar de pertencerem a uma racionalidade própria ao mundo dos brancos, esses conceitos e procedimentos seriam aceitos e compreendidos pelos indígenas dentro de suas próprias lógicas, fundadas na reciprocidade que articula as relações sociais e econômicas dos grupos. Assim:

A reciprocidade se dá do lado dos índios por meio do voto, ao eleger os brancos para os postos de dirigentes políticos; dos cargos, funções e salários que estes ganham “em nome dos índios”; mas também pelas dádivas privilegiadas que receberam na origem do mundo. Em troca de tudo isso, os brancos precisam distribuir aos índios seus bens. É muito comum ouvir dos índios a expressão: “eles estão ganhando (dinheiro) em nosso nome de graça”; referindo-se aos funcionários públicos índios ou não índios. O termo “de graça” equivale a não retribuição pela função que receberam por causa deles. Essa retribuição tem que ser material, portanto não contam os serviços administrativos, burocráticos ou de representação política. A demonstração de lealdade necessita que as ações de reciprocidade sejam concretas, tangíveis e mensuráveis. Pela tradição, era comum a demonstração de lealdade ser exercida por meio de trocas de mulheres, de territórios ou de guerras contra inimigos do grupo de lealdade (LUCIANO, 2006, p. 128-9).

A espera das comunidades pela retribuição dos brancos e dos projetos em forma de bens daria a impressão, para os não indígenas, de que os projetos reproduziriam de outras

formas o clientelismo e o paternalismo que remontam aos primeiros contatos entre brancos e índios na região – constituindo outra fonte de equívocos. Nesse sentido, um dos aspectos que sempre preocupariam os técnicos que trabalham com projetos de demandas espontâneas seriam “as constantes listas de objetos (ferramentas, equipamentos e gêneros alimentícios) que são elaboradas e encaminhadas como [se fossem] projetos” (LUCIANO, 2006, p. 126), que remeteriam a requícios de paternalismo do ponto de vista dos técnicos, mas que, para os indígenas, estariam mais relacionadas a essa ideia de reciprocidade e ao que precisam no momento presente. Como explica Luciano (2006, p. 126-7):

Eles [os Baniwa] não estão preocupados como será e do que precisarão no futuro, postura própria da visão cumulativa de riquezas, embora não seja necessariamente assim. Isso pertence a um universo de fatores e condições que estão fora do alcance deles. Essa é uma das concepções básicas que distinguem os modos tradicionais de trabalho indígena dos projetos que atuam na lógica do futuro, para os quais planejamento, estratégias e indicadores são palavras de ordem. [...] Para os Baniwa, não é o tempo dedicado ao trabalho nem a quantidade da produção que importa, mas o que se faz do tempo e da produção, fundamentalmente articulados a partir da lógica da troca e da solidariedade coletiva.

Outra consequência da burocratização dos projetos e das organizações indígenas seria o distanciamento das lideranças de suas comunidades de base, o que geraria tensões entre os comunitários e as lideranças, estas últimas correndo riscos de vida por feitiçaria e envenenamento, posto que são responsabilizadas pelas violações das orientações tradicionais, muitas vezes necessárias para o andamento dos projetos. Segundo Luciano (2006), as lideranças sabem disso, mas preferem correr esses riscos a serem as responsáveis pelo fim dos benefícios oferecidos pelos projetos. Nas palavras do autor:

Ora, para dar conta dos preceitos dos projetos, as lideranças só poderão implementá-los longe das comunidades, seja pelas condições burocráticas ou sociais. Muitas regras de implementação de projetos ao serem aplicadas nas comunidades colocariam em conflito as lideranças e os comunitários, os próprios parentes. No caso baniwa, a maioria dos projetos de que tenho conhecimento chegaram a colocar em risco a vida de muitas lideranças que tiveram que deixar suas comunidades para se refugiarem em outros lugares, preferencialmente nas cidades próximas. [...] Como são as lideranças indígenas coordenadoras dos projetos que são os responsáveis por zelar pelo cumprimento das regras, [elas] acabam sendo responsabilizadas por parte dos índios pela violação das orientações tradicionais, uma vez que formalmente o projeto reconhece o protagonismo indígena nas tomadas de decisão. Ou seja, se os chefes brancos já afirmaram que os projetos são dos índios, e, portanto, são eles que decidem, quando a liderança orienta que uma decisão da comunidade não pode ser cumprida porque as regras do projeto não permitem, os comunitários julgam que isso é apenas invenção da liderança e não dos [brancos] donos dos projetos (LUCIANO, 2006, p. 132-33).

A pergunta que permanece, após a constatação de tantos desencontros e equívocos envolvidas não somente em relação a questões burocráticas, mas, como visto, em todas as etapas de implementação e execução dos projetos, é: “por que então os índios continuam canalizando enormes energias para a continuidade, consolidação e ampliação deles (LUCIANO, 2006, p. 135)”? Os índios continuam desejando participar de projetos, segundo Luciano, porque eles fariam parte da “estratégia de apropriar-se do que é bom e necessário do mundo moderno para garantir o controle dos horizontes socioculturais próprios, negados pelos brancos ao longo dos séculos de escravidão e dominação” (LUCIANO, 2006, p. 136). Isso significa que, mesmo sentindo que o formato dos projetos poderia tornar-se uma nova forma de dominação e fonte de conflitos internos, os Baniwa reconheceriam que, na atualidade, eles seriam “as únicas possibilidades concretas para sair da invisibilidade e da ‘incapacidade’ de dominar os próprios instrumentos de poder dos brancos” (LUCIANO, 2006, p. 136). Dominar os instrumentos de dominação – esse seria o desejo das lideranças indígenas quando procuram entrar no “mercado de projetos”. Como defende André Fernando:

A tentativa seria de dominar o sistema que está querendo nos dominar. Os projetos de financiadores que criam sistemas, regras, roteiros, cronogramas, é uma maneira de dominação, porque quando eles querem saber de alguma coisa, eles elaboram algo; eles de certa forma têm razão, pois são donos do dinheiro e estão sempre à nossa frente estabelecendo os passos. Mas eu entendo que dominar os projetos é a maneira de a gente entrar no sistema, como maneira de ser reconhecido na sociedade. Então, eu vejo como uma necessidade e uma maneira de nos projetar a partir disso. Se a gente não aprender essas novas coisas que estão chegando, e a maneira de trabalhar dos brancos, são eles que vão continuar dominando a gente (André Fernando apud LUCIANO, 2006, p. 136).

A importância de ampliar as relações

Um último ponto a ser ressaltado coloca em acordo as opiniões e avaliações de indígenas e não indígenas em relação aos projetos de piscicultura, mesmo que baseadas em pressupostos distintos. Seria o caso da importância atribuída à expansão das relações como forma de atingir sucesso nos projetos, ideia compartilhada tanto pelos assessores brancos, quanto pelos Baniwa envolvidos com o projeto de piscicultura. Como visto anteriormente, apesar da baixa produção de peixes, da restrição do projeto a poucas comunidades e das dificuldades relativas à alimentação dos peixes e ao aprendizado das técnicas, a impressão que fica é a de que, pelos menos para os Baniwa envolvidos com as atividades da escola Pamáli, os projetos desenvolvidos no âmbito da escola teriam sido bem sucedidos, porque a escola se

tornou famosa e suas atividades ficaram conhecidas por muitas pessoas que vivem muito além da região do Içana.

As relações estabelecidas com os parceiros indígenas e não indígenas, visando construir novas relações de parentesco e reciprocidade, nesse sentido, seriam um indicador muito melhor do sucesso do projeto, do ponto de vista indígena, do que a quantidade de peixes produzidos no laboratório ou a quantidade de viveiros construídos nas comunidades. Essa também foi a conclusão de Macedo (2009), que analisou a atuação de alguns projetos de manejo junto aos Guarani Mbya e Nhandeva na Terra Indígena Ribeirão Silveira, no litoral paulista, ao perceber que os indígenas estavam menos interessados em viveiros ou roças do que com o “cultivo da proximidade física e da descontinuidade ontológica em relação aos *jurua* [não indígenas], manejando as ambivalências e os perigos desses intercâmbios” (MACEDO, 2009, p. 175). Assim, os indígenas, ao lidarem com os projetos, colocariam mais ênfase no “envolvimento” do que no “desenvolvimento” (MACEDO, 2009, p. 176).

Baseada em pressupostos distintos, a importância da ampliação do leque de relações também foi considerada muito importante pelo engenheiro de pesca do projeto de piscicultura, para o qual a falta de expansão das relações institucionais teria sido uma das grandes razões para o insucesso do projeto. Para os assessores técnicos do ISA, portanto, o projeto não teria sido considerado tão bem sucedido como entre os indígenas, devido, principalmente, a questões técnicas, logísticas, econômicas e institucionais. Cito abaixo a avaliação de um dos assessores técnicos a respeito dos componentes da “sustentabilidade” do projeto de piscicultura no alto rio Negro, que ele divide em: “sustentabilidade ecológica, econômica, social e institucional”:

O que a gente esperava era que fosse uma piscicultura sustentável pra eles [os índios], mas o sustentável tem vários níveis. [...] A *sustentabilidade ecológica* era bacana, porque a gente utilizava áreas já degradadas para a construção dos viveiros, porque sempre foi muito difícil construir viveiros em área florestada, muito difícil manualmente, [porque] a gente não contava com máquinas pra fazer movimentação de terra. [...] Então a gente usava áreas já geralmente degradadas, geralmente próximas das comunidades e utilizava peixes locais, tentando fazer uma alimentação natural de lá. Então era ecologicamente sustentável, afinal de contas.

A [*sustentabilidade*] *econômica* foi ruim, porque a produção era sempre baixa. Como os caras não tinham dinheiro pra comprar os insumos, enfim, tinha esses problemas. Não foi pensado pra venda, mas precisa ter a venda, precisa. Porque os laboratórios produziam os alevinos ali, mas tem que pagar pelos alevinos, porque custa. O cara que está lá no laboratório ajudando, ele está deixando de ir à roça dele, ele precisa ter um incentivo econômico pra fazer isso. Se ele não for pegar a mandioca dele hoje, ele não vai comer, então têm esses defeitos.

A [sustentabilidade] social é bacana, porque é uma forma de eles se organizarem, aprenderem a se organizar. Assim, os projetos compraram barcos, motor, gerador, placa solar, computador. Agora, a pergunta é a seguinte: e os peixes? Cadê os peixes? É uma situação muito difícil, entendeu? E pouco tempo pra realizar, poucas pessoas pra realizar, então essas foram as dificuldades.

[Em relação à *sustentabilidade institucional*], o ISA sempre teve muita dificuldade pra conseguir parceria com outras instituições, instituições essas inclusive do poder público [...] porque eles [as instituições do poder público] só fazem coisa errada, porque só fingem que fazem e não fazem. Então fica nesse impasse. Aí que está o problema: o ISA sai de cena e o que acontece? Não tem mais ninguém ali pra ficar sustentando a coisa. Então, no meu conceito, de zero a três, a sustentabilidade desse projeto é: social = dois, ecológica = três; econômica = um; e institucional também sofrível, por conta disso (engenheiro de pesca, entrevista realizada em 28/10/2011).

Segundo o assessor, para que o trabalho de domesticação das espécies de peixes nativas do alto rio Negro fosse bem sucedido, seria necessário criar parcerias mais sólidas com instituições de pesquisa, como o INPA (Instituto Nacional de Pesquisas Amazônicas) e o IFAM (Instituto Federal do Amazonas), por exemplo, para pesquisar a reprodução dos peixes; também com a FUNAI e o Ministério da Pesca, para darem apoio e tentarem inserir mais os povos indígenas nas políticas públicas. O importante, para o engenheiro, seria articular, ao mesmo tempo, instituições que trabalhassem com geração de conhecimento e pesquisa, com repasse de conhecimento, capacitação e também com produção. Para explicar a necessidade de expandir a rede de parceiros do projeto, o engenheiro de pesca refere-se à sociologia da tradução de Michel Callon, assim como eu mesma havia feito no capítulo 2 para entender as negociações entre humanos e não humanos durante a implantação do projeto de piscicultura. O técnico argumenta, utilizando os conceitos de “rede sociotécnica”, “controvérsia”, “ponto de passagem obrigatório” e “tradução”:

Você quer que eu e o [nome do assessor agrônomo] façamos isso sozinhos? Não dá, não dá, é muito difícil, não vai dar. Tem que ter mais gente, mais parceiros têm que estar envolvidos na rede sociotécnica. Rede sociotécnica. A assistência técnica rural, ela é um processo contínuo, não pode parar. Se o assessor deixar de ir lá, tem que ir outro cara. Isso é contínuo, até com os índios tem que ser. Pesquisa é contínua. Na medida em que aparecem as controvérsias, elas têm que ser sanadas, o pessoal tem que entrar num acordo, num gargalo, assim, no ponto de passagem obrigatório para que a atividade continue o seu desenvolvimento, [senão] ela paralisa. Sociologia da tradução, Michel Callon, esse é o autor. Tem que ter um tradutor ali, conduzindo as pessoas pro ponto de passagem obrigatório. Veja bem, não é convencendo ninguém não, é fazendo a tradução das coisas, pras pessoas poderem chegar num acordo. Se não tem isso, é desorganizado, não tem foco, a rede sociotécnica trava. O sistema local de inovação é fraquíssimo se você não tem ninguém pesquisando, ninguém fazendo os relatórios. Tem que aumentar cada vez mais, fortalecer essa rede. Se não tem isso, a atividade

está condenada. [...] Se não for lá na oficina construir os viveiros, jogar os peixes lá e falar assim, assim, assim e for embora, não vai adiantar nada, vão aparecer imprevistos, vão aparecer controvérsias. A manutenção de uma rede sociotécnica, ela não rola. Aí têm controvérsias, mas não têm inovações que permitam sair dessas controvérsias, e aí não vai dar em nada, acabou. [...] Qual é a falha do ISA? É não incluir outros parceiros na rede, para o desenvolvimento da rede. [...] Está faltando mais presença do poder público, entendeu? Índio não é cidadão? Ele tem que estar incluído nas políticas públicas. A ONG, num primeiro momento, ela faz esse papel de tradutor, tem que fazer esse papel de tradutor. [...] Sociologia da tradução. Se eu, na época que eu trabalhei, se eu tivesse integrado esses conceitos e entendesse bem esses conceitos, talvez eu tivesse direcionado melhor [as ações]. A gente não sabia de nada disso. [...] Uma rede sociotécnica, ela é tão forte quanto seu elo mais fraco. Então, se não tinha sustentabilidade institucional, era isso que o ISA precisava ter feito, chegar num acordo com a Escola Agrotécnica de São Gabriel [atual IFAM], coisa a que nunca se chegou. Chegar num acordo com a FUNAI, pegar uma parceria, botar a FUNAI pra participar mais dos projetos. Tentar, pelo menos. Não é só pra emitir autorização, não, é botar a FUNAI pra convidar os caras pra participar de certa reunião, você entende? Essa ponte tinha que ser feita e nós não fizemos. Talvez se eu tivesse esses conceitos que eu tenho hoje em dia, eu teria tentado fazer meus colegas darem um encaminhamento nisso aí: “Bom, a gente tem essas espécies de peixes, vamos lá em Balbina conversar com o Geraldão, que é o chefe lá: Geraldão, nós estamos com esses peixes aí, vocês não querem pesquisar uma dosagem de hormônio pra nós? A gente manda uns peixes pra vocês em Balbina”. Essas são as carências. A parte carente é o caso da aquicultura, o aspecto econômico e o aspecto institucional. Então, por mais que o ISA tenha tentado fazer as coisas, ele não foi capaz de fazer sozinho e isso tem que entrar na cabeça deles desde o princípio (engenheiro de pesca, entrevista realizada em 28/10/2011).

A indigenização das ciências e das técnicas

A ciência e a Grande Divisão Nós/Eles

Com a proposta de estudar antropologicamente o pensamento moderno, dando atenção para a descrição das práticas das ciências – aspecto que considera central para seu entendimento – Bruno Latour ficou conhecido a partir de uma obra (LATOUR, 2005), cuja hipótese central consiste em afirmar que jamais teríamos sido modernos, se não oficialmente, pelo menos em nossas práticas oficiosas. O autor define os modernos como aqueles que utilizam dois conjuntos de práticas totalmente diferentes entre si e que, para funcionarem de maneira eficaz, necessitam estar completamente separadas, apesar de serem indissociáveis. Essas práticas seriam a da “tradução” (ou “mediação”) e a da “purificação”: a primeira que

misturaria gêneros dos novos seres híbridos²²⁷, não classificáveis nos domínios natural ou social; e a segunda que os separaria em zonas ontológicas distintas – a sociedade para os humanos e a natureza para os não humanos.

As práticas de tradução e purificação seriam simultâneas e interdependentes; porém, para os modernos, só a segunda teria reconhecimento oficial, tornando-se a maneira pela qual eles pensariam a si mesmos, contrastando-se em relação aos “pré-modernos”, que, para eles, seriam incapazes de separar o que seria do domínio da natureza e o que seria do domínio dos homens. Nesse esquema, as práticas de tradução dos modernos teriam sido relegadas a um plano oficioso, sobre o qual eles teriam se proibido refletir. Como não refletiam sobre as implicações mútuas entre o que chamam de natureza e o que chamam de sociedade – pois só reconheciam a purificação – puderam fazer proliferar cada vez mais híbridos, até que a absorção desses novos seres por um dos dois domínios puros tornou-se incontrolável, resultando no que o autor considera como a crise da modernidade.

Sobre os pré-modernos, por sua vez – os povos indígenas e tribais tradicionalmente estudados pela antropologia – a hipótese de Latour é a de que eles, diferente dos modernos, ao se dedicarem a pensar os híbridos dando a eles um estatuto ontológico oficial, não permitiriam sua proliferação em grande escala. Por considerarem esses mistos conjuntamente, os pré-modernos ter-se-iam deparado com a impossibilidade de mudar a ordem social sem modificar a ordem natural, o que os teria feito agir com maior prudência antes de criar novos “monstros” híbridos que pudessem causar consequências desastrosas para suas noções, que operariam por meio de uma correspondência entre o que os modernos consideram como as ordens natural e social.

Assim, argumenta Latour,

“o indígena é um capitalizador lógico”, disse Lévi-Strauss, “ele refaz, sem cessar, os laços, redobra incansavelmente sobre si mesmo todos os aspectos do real, sejam eles físicos, sociais ou mentais” (LÉVI-STRAUSS, 1962²²⁸, p. 353). Ao saturar com conceitos os mistos de divino, humano e natural, limitam a expansão prática desses mistos. É a impossibilidade de mudar a ordem social sem modificar a ordem natural – e inversamente – que obriga os pré-modernos, desde sempre, a ter uma grande prudência. Todo monstro torna-se visível e pensável e expõe explicitamente graves problemas para a ordem social, o cosmos ou as leis divinas (LATOUR, 2005, p. 46).

²²⁷ Segundo Harman (2009, p. 63), a própria palavra “híbrido” utilizada por Latour pode levar a mal-entendidos por dar a impressão de se referir a uma mistura de dois ingredientes puros (natureza e sociedade) dados *a priori*. Para evitar o mal-entendido, Harman prefere o título de “quase-objetos” que, em minha opinião, sofre do mesmo problema. Por “híbrido” ou “quase-objeto”, portanto, Latour refere-se a seres que os modernos são (ainda) incapazes de enquadrar nos domínios da natureza e da sociedade.

²²⁸ LÉVI-STRAUSS, C. **La pensée sauvage**. Paris: Plon, 1962.

Latour observa que essa diferença de escala na produção de híbridos é percebida pelos modernos como uma Grande Divisão entre eles e os outros povos. Essa divisão teria sido entendida algumas vezes como um fardo, outras como uma missão e outras ainda como uma tragédia, mas sempre como um destino. Os modernos, como diz o autor,

jamais pensam que apenas diferem dos outros como os sioux dos algonquins, ou os baoulés dos lapões; pensam sempre que diferem radicalmente, absolutamente, a ponto de podermos colocar, de um lado, o ocidental, e de outro, todas as outras culturas (LATOURE, 2005, p. 96).

Para o autor, a Grande Divisão que os ocidentais realizam entre eles próprios e os outros povos seria uma exportação da divisão interna que eles fazem entre humanos e não humanos: eles mesmos conseguindo separá-los para entender a “natureza real”, e os outros não sendo capazes disso e, portanto, detendo uma visão mais ou menos distorcida da natureza. A questão do relativismo, assim, envolveria de alguma forma a questão da ciência.

A Grande Divisão interior explica, portanto, a Grande Divisão exterior: apenas nós diferenciamos de forma absoluta entre a natureza e a cultura, entre a ciência e a sociedade, enquanto que todos os outros, sejam eles chineses ou ameríndios, zandes ou barouyas, não podem separar de fato aquilo que é conhecimento do que é sociedade, o que é signo do que é coisa, o que vem da natureza como ela realmente é daquilo que suas culturas requerem. Não importa o que eles fizerem, por mais adaptados, regrados e funcionais que possam ser, permanecerão eternamente cegos por esta confusão, prisioneiros tanto do social quanto da linguagem. Não importa o que nós façamos, por mais criminosos ou imperialistas que sejamos, escapamos da prisão do social ou da linguagem e temos acesso às próprias coisas através de uma porta de saída providencial, a do conhecimento científico. A partição interior dos não humanos define uma segunda partição, desta vez externa, através da qual os modernos são separados dos pré-modernos. Nas culturas Deles, a natureza e a sociedade, os signos e as coisas são quase coextensivos. Em Nossa cultura, ninguém mais deve poder misturar as preocupações sociais e o acesso às coisas em si (LATOURE, 2005, p. 99).

Devido a essa Grande Divisão, do ponto de vista das pessoas que participam das redes da ciência, as alegações das pessoas “comuns” sobre o mundo passam a ser chamadas de crenças, enquanto as alegações dos cientistas são chamadas de conhecimento. O problema, para Latour, é que essa diferença, além de constituir uma assimetria entre os que estão dentro e os que estão fora das redes das ciências, também passa a ser uma assimetria entre pessoas que detêm crenças mais ou menos distorcidas sobre a realidade e pessoas que *conhecem* a verdade sobre a realidade (cf. LATOURE, 2000, p. 295-303).

O que Latour propõe, então, é que não se atribua os resultados atingidos pelos construtores de fatos científicos a habilidades cognitivas especiais, mas aos métodos de combinação, mobilização e estabilização de inscrições utilizados pelos cientistas. Esse modo particular da ciência ocidental moderna de produzir conhecimento operaria a partir de todas as pequenas invenções feitas ao longo de uma rede para acelerar a mobilidade dos traçados (anotações, mapas, gráficos, tabelas, etc.) ou para aumentar a fidedignidade, a combinação e a coesão das informações, de tal modo que a ação à distância dos cientistas se torne possível por ser capaz de reunir em um mesmo local diferentes escalas de tempo e espaço e uma quantidade enorme de informação passível de ser combinada e manejada por eles tendo em vista seus objetivos (LATOUR, 2000, p. 371-377).

O caráter cumulativo da ciência é o que tanto espanta os observadores: motivo por que criaram a noção de Grande Divisor entre nossa cultura científica e a de todos os outros. [...] No entanto, uma vez observado o ciclo de acumulação, com a mobilização do mundo que ele desencadeia, a superioridade de alguns centros sobre aquilo que, por contraste, parece ser periferia pode ser documentada sem nenhuma linha divisória entre culturas, mentes ou lógicas. A maior parte da dificuldade que temos na compreensão da ciência e da tecnologia provém de nossa crença em que espaço e tempo existem independentemente como estruturas inflexíveis de referência *em cujo interior* ocorreriam acontecimentos e lugares. Essa crença impossibilita entender que diferentes espaços e diferentes tempos podem ser produzidos *no interior das redes* construídas para mobilizar, acumular e recombina o mundo (LATOUR, 2000, p. 371, grifos do autor).

No entanto, mesmo separando oficialmente os domínios da natureza e da cultura e, portanto, os assuntos da natureza daqueles da política, os modernos sempre teriam misturado as duas, na medida em que uma seria fundamental para a definição da outra. A descrição desse duplo mecanismo de separar para misturar ainda mais os domínios da natureza e da sociedade seria, a meu ver, a maior contribuição de Latour às discussões sobre os aspectos que diferenciariam os modernos dos povos tribais, já que, geralmente, quando uma comparação é proposta na literatura (por exemplo, em DESCOLA 1998, p. 27-8; VIVEIROS DE CASTRO, 2002c, p. 374-7; WAGNER, 2010, p. 95), somente a dimensão oficial das práticas dos modernos é evidenciada. Se a ênfase recair, diferentemente, nas práticas oficiosas de tradução ou mediação, é a semelhança entre nós e os outros o aspecto que aparecerá em primeiro plano.

Assim, a ênfase no que distinguiria os ocidentais de todos os outros povos estaria relacionada ao acesso privilegiado dos modernos à “natureza real” via conhecimento científico. Isso ocorreria, de acordo com Stengers (2002, p. 31), porque desde que a ciência moderna existe, o título de “ciência” confere àquele que se diz cientista direitos e deveres, que

o transformam em representante acreditado de uma conduta em relação à qual toda forma de resistência poderá ser considerada obscurantista ou irracional. Isso criaria uma assimetria radical que retira daqueles contra os quais a ciência se constitui toda possibilidade de contestar-lhe a legitimidade ou a pertinência. Nesse sentido, a invenção política das ciências estaria baseada na questão da diferenciação entre aqueles que têm autoridade para intervir num debate científico, propondo critérios, prioridades, questões, e aqueles que não têm esse direito; ou seja, trataria da diferenciação entre ciência e opinião. Assim, uma singularidade das comunidades científicas, segundo Stengers (2002, p. 35), ficaria visível no fato de que elas exigem de seu meio que este reconheça a distinção entre os resultados de sua atividade e a totalidade das outras produções humanas.

No caso dos projetos de piscicultura apoiados pelo ISA em parceria com a FOIRN, posto que a proposta seria a de aliar conhecimentos tradicionais e científicos, isso acabaria colocando para a ONG o desafio de “aproveitar” os conhecimentos indígenas sobre os peixes sem criar uma assimetria entre essa forma de conhecimento e a ciência – tarefa paradoxal, já que a própria definição e funcionamento da ciência exigiriam a distinção do conhecimento que ela produz em relação a quaisquer outros tipos de produção intelectual humana, impossibilitando o estabelecimento de uma verdadeira simetria entre conhecimentos indígenas e científicos – pelo menos do ponto de vista dos cientistas, como veremos.

Um exemplo desse tipo de dificuldade seriam as explicações dadas por cientistas e assessores técnicos e pelos povos rionegrinos a respeito das causas da falta de peixes, que os últimos aprenderam com os primeiros a rotular como “escassez”. Os indígenas, além alegarem causas que aprenderam com os técnicos – como a utilização de novas tecnologias, o excesso de pesca e os motivos “ambientais” que envolvem a acidez das águas e a pobreza do solo – possuem outras explicações para esclarecer as dificuldades na captura dos peixes, que, para eles, não seriam excludentes às anteriores. Nesse sentido, a vingança dos espíritos dos peixes, a desobediência às regras e condutas de pesca, a fuga dos peixes para outros lugares, a perda de comunicação com as malocas dos animais, entre outros motivos, enfatizariam mais as relações inadequadas entre os humanos e peixes ou entre os humanos entre si do que causas “ambientais”, no sentido dado à palavra pelos técnicos. Esses outros motivos, porém, não são contemplados entre as causas da escassez de peixes no discurso oficial da ONG²²⁹ nem pelos

²²⁹ Considero como o discurso oficial da ONG aquele que é publicado no endereço eletrônico da instituição, no qual são apresentados os objetivos do projeto de piscicultura e as causas da escassez de peixes, de um ponto de vista técnico.

técnicos que trabalharam na região, pois não possuiriam comprovação científica, estando reservados às sessões sobre “cultura” ou “cosmologia” indígenas a respeito dos peixes.

Conhecimento científico e o lugar dos conhecimentos indígenas

A partir de exemplos como esse, é possível dizer que o interesse pelos chamados “conhecimentos tradicionais” se apoiaria em uma “concepção nossa completamente tradicional, no mau sentido, de conhecimento, ou seja: a noção de conhecimento tradicional não muda nem um pouco o que nós entendemos por conhecimento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 84). Tradicional no mau sentido, pois não imaginaria que a incorporação dos conhecimentos tradicionais poderia modificar nossa imagem do conhecimento ele próprio. O problema, segundo Viveiros de Castro, seria o interesse dos ocidentais apenas nos conteúdos destes conhecimentos, tentando separá-los das formas em que eles são articulados no pensamento indígena. Entretanto, justamente o que distinguiria os conhecimentos tradicionais indígenas dos conhecimentos ocidentais, sejam eles científicos ou não, seria muito mais a forma que o conteúdo e, ainda mais que isso, a ideia mesma de conhecimento: “a imagem de quem conhece, a imagem do que há a conhecer e a questão de para que, ou melhor, por que se conhece alguma coisa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 84).

De acordo com Carneiro da Cunha e Almeida (2009), durante muito tempo teria existido entre antropólogos, conservacionistas e governantes uma “essencialização do relacionamento entre as populações tradicionais e o meio ambiente” (CARNEIRO DA CUNHA; ALMEIDA, 2009, p. 287). Essas ideias são chamadas pelos autores de “mito do bom selvagem ecológico”, por imaginarem os grupos indígenas como sendo “naturalmente” conservacionistas. De outro lado, existiria o argumento inverso de que, embora as sociedades tradicionais possam ter explorado o ambiente de forma sustentável do passado, outras sociedades poderiam influenciá-las com “estratégias míopes de uso dos recursos”. Essa linha de argumentação, por sua vez, entende as mudanças culturais e a superexploração dos recursos naturais como algo inevitável produzido pela articulação com a economia de mercado.

Assim, os povos indígenas seriam personagens ambíguos na nossa imaginação “de brancos, brasileiros e ocidentais”, aparecendo como grupos em “sintonia natural com a natureza”, tanto de uma forma passiva, quanto de uma forma ativa. No primeiro caso, a imagem não seria privilégio dos leigos, ou da mídia inculta, já que uma parcela significativa dos estudos antropológicos, sobretudo os tributários de certo “naturalismo simplista”, tenderia

a apresentar os povos amazônicos como se fossem populações animais reguladas – do ponto de vista de sua composição, distribuição e atividade – por parâmetros termodinâmicos, essencialmente. A sintonia indígena com a natureza, nessa imagem, “seria uma espécie de sintonia infusa, imanente, inconsciente, orgânica. Estaria ‘no sangue’; seria uma coisa ‘natural’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 84).

Ao mesmo tempo, a segunda imagem retrataria os povos indígenas como possuidores de uma quantidade de segredos da floresta inacessíveis à ciência ocidental. Nesse caso, “a sintonia dos índios com a natureza não seria mais algo passivo ou natural, mas seria alguma coisa ativa, transcendente, cognitiva – seria quase sobrenatural” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 85). Sem desmerecer o justo valor dos conhecimentos indígenas e dos esforços bem-intencionados em valorizá-los, Viveiros de Castro argumenta que “as duas imagens estão profundamente erradas [...], há aspectos problemáticos em todas essas representações [...] que residem nos termos mesmos em que elas se exprimem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 85).

Diante disso, ele propõe explorar outra relação possível entre o pensamento indígena amazônico (e ameríndio, de modo geral) e certos princípios também fundamentais para a ecologia, mas um pouco diferentes da concepção da ecologia apenas em termos de um sistema de trocas energéticas entre componentes de um dado ambiente. Viveiros de Castro chama a atenção, especificamente, para o ensinamento da ecologia de que

não há ambiente sem ambientado. Não existe ambiente no abstrato, ambiente absoluto. Todo o ambiente é ambiente de um dado organismo ou espécie para quem, ou melhor, de quem o ambiente é ambiente. Desse ponto de vista, a noção de ecossistema seria, até certo ponto, uma abstração relativa, um horizonte teórico dos múltiplos ambientes correspondentes aos diferentes sujeitos possíveis que habitam aquele lugar, [...] o que são na verdade diferentes ecossistemas em superposição. Essa ideia, a de que não há ambiente sem um sujeito de quem ele é ambiente, que é uma ideia ecológica, me parece extremamente próxima de uma noção indígena fundamental – essa, justamente, que eu batizei de perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 85).

Nesse sentido, a ecologização positiva dos índios desconsideraria as relações intrínsecas entre esse saber técnico indígena e suas condições sociais de emergência, de distribuição e de exercício, que seria um problema mais sutil e interessante. Para o autor,

De-socializar o saber indígena, isto é, purificá-lo em laboratório – num sentido não real, mas metafórico do termo – pasteurizá-lo, retirar as impurezas cosmológicas contidas nele para liberar sua substância epistemológica ativa é expropriá-lo teoricamente e, penso eu, inutilizá-lo praticamente. [...] Valorizar as culturas indígenas porque estas constituem um reservatório potencial de tecnologias úteis para o desenvolvimento

sustentável da Amazônia é uma instrumentalização da nossa relação com esses povos, fruto de uma atitude utilitarista e etnocêntrica, que parece só admitir o direito de existência dos outros se estes servirem a algo para nós. [...] Parece que, se assim não o fosse, se os índios não soubessem de nada interessante para nós, então poderíamos “acabar” com todos eles porque estão atrapalhando – e tem gente que pensa justamente isso (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 86).

Felizmente, os próprios indígenas, e particularmente os Baniwa engajados com o projeto de articulação entre conhecimentos indígenas e científicos, não consideram nem as duas formas de conhecimento como contraditórias entre si, nem tampouco que o conhecimento indígena entraria nessa articulação de forma minoritária, meramente acessória ou utilitarista, para servir ao conhecimento científico. Para André Fernando, liderança baniwa, as duas formas de conhecimento poderiam ser somadas de forma a melhorar as condições de vida da população baniwa. Para ele, sem os conhecimentos baniwa, os projetos de piscicultura ou manejo da pesca não poderiam ser bem sucedidos; de outro lado, os conhecimentos científicos dos brancos seriam muito importantes, pois facilitariam o cotidiano dos indígenas.

Apesar da importância que coloca no aprendizado de técnicas científicas – como seria o caso do projeto de piscicultura, no qual existiria “muito mais técnica de fora do que o conhecimento daqui” (André Fernando, entrevista realizada em 25/05/2011) – o líder baniwa considera os conhecimentos “dos antigos” como mais eficientes para a pesca do que as novas técnicas, por “não espantarem os peixes” e permitirem “pegar peixes selecionados”. Ele argumenta que, sem o conhecimento baniwa sobre os peixes e os rios da região, o projeto de piscicultura não poderia sequer ter sido implantado no Içana e, além disso, que o conhecimento indígena teria permitido que novos métodos bem sucedidos – como o método piracema e o método *Dzoodzo* – fossem desenvolvidos pelos técnicos indígenas. A associação entre conhecimento técnico e científico seria, portanto, uma forma de “potencializar” os conhecimentos indígenas:

No caso de manejo de recurso pesqueiro, tem conhecimentos que os velhos usavam pra não assustar os peixes. Não sei se já falaram pra ti, mas existem plantas cultivadas que eles usavam pra atrair o peixe, então você não precisa sair assustando, quebrando a casa dele, pra matar o peixe. E pegavam peixes selecionados, os mais velhos, porque pescavam com cuidado. Hoje arranca a rabeta, vai embora, isso assusta peixe também. [...] O que eu vejo de fundamental no conhecimento sobre os peixes é a história nossa que temos sobre eles: o ambiente deles, como capturá-los, onde fazem piracema, tudo isso é conhecimento indígena. Só a questão técnica não teria capacidade de dizer: é bem ali que vai ter piracema, nem os meses que vai ter piracema. Isso é o conhecimento local que define, que sabe, acompanha e sabe quando vai acontecer isso. Associado à técnica, acho que eles [os conhecimentos indígenas] têm superado muitas coisas, no sentido que era limitado pra

questão puramente técnica. Uma delas eu acho que foi essa experiência que Juvêncio contou que fez nesse último mês [referindo-se aos ovos de araripirá obtidos pelo método *Dzoodzo*]. A escola adotou isso, isso não existe em outro canto nenhum, então ela vai também formando um novo conhecimento, novas práticas pra esse trabalho, pra potencializar os trabalhos deles. Assim eles passam, de fato, a gerir o projeto, gerir o laboratório, gerir a produção, gerir toda a técnica que eles têm. Isso é possível porque eles têm conhecimentos tradicionais e conhecimentos técnicos (André Fernando, entrevista realizada em 25/05/2011).

André também se refere a técnicos brancos que não foram selecionados para trabalharem no projeto porque pensariam no conhecimento indígena como uma coisa “arcaica”, “que não funciona”. Nesse sentido, para ele, os técnicos indígenas teriam a vantagem de serem mais observadores e estarem mais abertos a novas experiências, ao invés de ficarem presos às técnicas consagradas e não aprenderem nada com os conhecimentos do outro, como fariam muitos técnicos brancos:

Algumas pessoas que eu conheci não chegaram a trabalhar [no projeto] porque a gente não os selecionava, porque são muito radicais, nem sabem de nada. Eles acham que, de fato, o conhecimento deles é que funciona. Mas não funciona, e ele vai trabalhar aqui uma semana, e não vai dar certo de jeito nenhum. Ainda chama o conhecimento do povo como uma coisa velha, arcaica, que não funciona, em vez de aprender com isso. Muitos técnicos são assim, porque eles só valorizam o que são dados, o que é dado científico, né? O técnico geralmente é mecânico, ele não é o cara que pensa, é o cara que vai seguir o que já foi testado várias vezes pra fazer. Eu sei disso, eu estudei pra ser técnico agrícola, a gente é treinado pra ser assim. Tá aqui essa medida, deixa aqui, pá, e faz. De outro jeito, se está fora da técnica, não vale. Já nesse sistema em que a gente está trabalhando, não. [Os técnicos indígenas] são treinados pra observar além do que receberam, prestar atenção, porque pode ser que aquela experiência possa ter outro jeito de você fazer pra ter mais produção; tem esse espírito (André Fernando, entrevista realizada em 25/05/2011).

O conhecimento mais “forte”, portanto, seria o conhecimento baniwa, pois, para André, é o conhecimento dos brancos que deve “se encaixar” no conhecimento tradicional e passar a fazer parte da tradição, e não o contrário:

O que eu acho mais forte, nesse sentido da nossa experiência, é a nossa base de conhecimento tradicional. Ou seja, o conhecimento de fora vem pra se encaixar no sistema, é pra somar, não é a técnica de fora que vem pra dominar. É diferente, o sentido é abrir, abrir um espaço e fazer a técnica se encaixar aqui. Então, desse jeito, não é possível você separar as coisas. As técnicas de fora que você faz não vão ter esse sentimento, visão, análise, conhecimento, você não vai ter, porque eu estou preparado pra olhar a coisa técnica, mas pra entrar no sistema e fazer parte da minha tradição. A base, o mais forte, é o meu próprio conhecimento (André Fernando, entrevista realizada em 25/05/2011).

Pandzetta: o “manejo” dos pajés e o papel da ciência

Esse tipo de reflexão acerca da articulação entre conhecimentos indígenas e científicos e o papel de cada um também é feita por Juvêncio. Assim, apesar de os conhecimentos indígenas e científicos a respeito dos peixes apresentarem formas profundamente diferentes, e estarem baseados em pressupostos distintos, isso não parece ser um empecilho para os técnicos indígenas, especialmente para Juvêncio, que, por dominar bem as duas linguagens conceituais, seria um tradutor privilegiado que transita entre elas sem maiores problemas. A utilização dessas práticas “dos brancos”, para o técnico indígena, não estaria em contradição com seu próprio conhecimento a respeito dos peixes, o que não significa que ele não perceba diferenças entre essas formas de conhecimento, mas somente que não as entende como sendo excludentes uma em relação à outra.

A questão que se coloca para os técnicos indígenas, portanto, não parece ser a do conflito entre indígenas e técnicos “brancos” (como em MARTINI, 2008) – já que, na estação de piscicultura da EIBC Pamáali, os primeiros trabalham atualmente sem o auxílio dos segundos e não consideram as duas formas de conhecimento como contraditórias entre si – mas a do encontro dos conhecimentos indígenas e científicos nas práticas dos próprios técnicos indígenas, que compartilham desses dois universos e que parecem fazê-los interagir um em benefício do outro. Já foi visto como os técnicos indígenas foram capazes de modificar as técnicas aprendidas ao criarem novos métodos de reprodução – o método piracema e o método *Dzoodzo*, este último desenvolvido por Juvêncio – tendo como base os conhecimentos indígenas acerca dos locais e épocas de piracema de diferentes espécies de peixes.

Esses exemplos de manipulação dos métodos de reprodução pelos técnicos indígenas, em particular por Juvêncio, é somente uma amostra do interesse e do entusiasmo que ele demonstrou possuir pela ciência e pelas técnicas. Este entusiasmo também se mostra nas formas como o técnico indígena caracteriza a importância da ciência na vida dos Baniwa e o seu papel em relação aos conhecimentos indígenas. Assim, durante a pesquisa de campo, Juvêncio me mostrou um caderno no qual anotava suas reflexões sobre os mais variados assuntos. Em uma das folhas do caderno estava desenhado um esquema que ele intitulou de “Processo de produção-acumulação de conhecimento indígena”, que retratava as eras pelas quais os Baniwa teriam passado desde o surgimento do mundo, até o presente, e com indicações do que poderia constituir a era posterior à atual. A seguir, apresento um esquema, adaptado por mim, a partir do desenho do caderno de Juvêncio:

Seguindo o esquema de Juvêncio, em um primeiro momento, no surgimento do cosmos, que ele chama de *Heeko*, não existiam seres de formas definidas. Em seguida, na era que ele chama de *Midzaka*, os animais, homens, plantas e espíritos se comunicavam sem problemas; de acordo com ele, não eram como são hoje em sua aparência, mas eram como proto-homens, animais, plantas e espíritos. Nessa era, portanto, não havia “mundos ou perspectivas” distintas – são essas as palavras que o técnico indígena utiliza, a partir da leitura que fez do texto do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro sobre o perspectivismo ameríndio, teoria que provavelmente conheceu devido à atuação deste e de outros antropólogos junto às atividades promovidas pelos ISA na região, como encontros e discussões.

O terceiro período é chamado por Juvêncio de *Wawherinaipe*, que seria a era de Ñaperikoli, em que foram inventadas e descobertas várias coisas como o sono, a noite, o fogo e o tabaco. Essa seria a era da luta da família ancestral contra os grandes animais/espíritos e sua busca do controle sobre o *malikai*, o poder dos pajés, e também o momento em que teria ocorrido a divisão dos grupos em fratrias e sibs. A quarta era é chamada por Juvêncio de *Whaniminaipe*, a era da diferenciação corporal entre humanos, animais, plantas e espíritos. É nesse momento, segundo ele, que ocorre a separação da “natureza”, de um lado, e dos homens, de outro. Segundo seu relato, todos os seres continuam a ser “gente”, mas perdem a capacidade de comunicação, que passa a ser feita pelos pajés. É a origem das diferentes perspectivas e também o período da constituição dos diferentes conhecimentos frátricos e do sonho como meio de comunicação.

O período seguinte seria a era atual, que ele chama de *Pandzetta*, na qual existem poucos pajés, e os índios entraram em contato com os brancos. Esse momento, de acordo com Juvêncio, seria marcado pela utilização das tecnologias pelos índios, como a câmera de vídeo, o registro escrito em livros, o gravador para entrevistar os velhos e registrar suas histórias, além do computador. Os lugares “sagrados” continuam a existir, mas foi quase completamente perdida a comunicação com eles. O uso das tecnologias, nesse momento, teria o objetivo de buscar a recuperação dos conhecimentos baniwa.

A próxima era, que Juvêncio supõe que seguirá a atual, é chamada de *Watsaperi*, e seria a “era o microscópio”, que chegará quando as pessoas tiverem familiaridade com a tecnologia e os conhecimentos da ecologia, que contribuirão para a recuperação dos conhecimentos que existiam desde a era em que os homens, animais, plantas e espíritos se comunicavam. Para ele, portanto, a ciência é entendida como um meio de aproximação com os conhecimentos dos antepassados – que foram se perdendo ao longo do tempo,

especialmente devido à atuação dos missionários evangélicos e à quase extinção dos grandes pajés na região – e não como uma forma de dominação ou destruição dos conhecimentos tradicionais. A ciência, portanto, é entendida como o meio de reatar a comunicação com os não humanos.

A comunicação entre todos os seres humanos e não humanos dos tempos primordiais foi interrompida na era da diferenciação corporal entre humanos, animais, plantas e espíritos e, a partir desse momento, só pôde ser estabelecida por meio de sonhos e dos benzedores e pajés – os únicos capazes se comunicar diretamente com esses seres. Com a diminuição do número de pajés a partir da atuação missionária, Juvêncio interpreta o momento atual como uma era em que a utilização de tecnologias pelos índios seria uma nova possibilidade de comunicação com os conhecimentos dos antepassados e de “recuperação” dos conhecimentos sobre os animais e os outros seres, em busca da comunicação que existia nos tempos primordiais e que a ciência poderia ajudar a restabelecer, quando todos tiverem familiaridade com suas tecnologias.

Em relação à ideia de “manejo”, por exemplo, Juvêncio estabelece paralelos entre a comunicação xamânica e a comunicação científica com os não humanos. Transcrevo sua fala, um pouco longa, por sua relevância:

Manejo é tentar conduzir [uma atividade] de uma forma adequada. Tinha o pajé, nos tempos passados, que tinha comunicação com os seres de cada maloca, quer dizer, ele tinha uma linguagem com que ele podia conversar com os donos da maloca. Por exemplo, essa aqui [no terreno da escola] é maloca de *yóopinai*, mas é maloca de animais, certo? E esses animais são os peixes, são os animais terrestres. Então, quando esses pajés fortes somem, vão morrendo, não tem mais o que controla esse sistema de comunicação... Por exemplo, nesse ano o pajé vai abrir a porta dos *yóopinai*, então naquele ano vai ter muitos animais. Mas vai ter o ano em que ele fecha a porta dos animais, é uma época em que não vai ter muito, então ele tem esse sistema de controle, ou sistema de manejo, ou sistema de comunicação com eles. Sem ele, o sistema é aquela coisa que eu falei, cada um se acha diferente do outro, se torna egoísta. Tipo: “eu sou esse e eu não tenho nada a ver com aquilo”. Então as coisas vão perdendo os valores e o respeito.

Daí surge a importância do papel da escola, com as práticas de piscicultura. Ou seja, a partir do momento em que não existirão esses pajés para se comunicar com essas malocas, vão ter que surgir novos atores e, no caso, os técnicos, que terão conhecimento para reproduzir peixes, que terão conhecimento de como cuidar daquele ambiente, por exemplo, que será o conhecimento da ecologia, baseado a partir dos livros. Então, tem que cuidar disso aqui e criar uma reserva; só será possível a partir disso. Enquanto que, nesse sistema atual em que estamos, vai ser meio complicado, porque vai ter outros que vão querer respeitar aquilo e vai ter outras pessoas que não vão querer nem saber daquilo: metem malhadeira de qualquer jeito ou pescam com outras ferramentas que não deveriam ser. Então esse sistema de manejo

na região do Içana vai demorar um pouco pra que todos consigam entender sua importância.

Porque é esse pajé que fazia o papel de técnico, de saber como fazer aparecer mais peixe, pra ter mais peixe no rio, só que através do sistema de conhecimento dele, com esses ambientes aqui, com essas malocas. Mas, a partir do momento que esses [os pajés] somem, não vai ter pessoa que vai se comunicar com eles. Vai ter que ser de um contato direto de técnico com o peixe, então ele vai ter que ter matrizes, ele mesmo vai ter que fazer o processo pra produzir bastantes alevinos, ele vai ter que reservar uma área determinada onde a pesca será controlada, por exemplo. É o papel que ele fazia aqui, o pajé. [...] [O pajé] fazia um trabalho abstrato, era invisível a ação dele. Agora, o técnico com o peixe é um trabalho visível, porque ele manuseia as coisas. O pajé usa, não sei o que é, a inteligência, o raciocínio, ou um sistema de comunicação aqui que eles têm, como o sistema de comunicação através da internet. Não dá pra se comunicar [pela internet] com Tunuí, São Gabriel, onde existe a antena? Então, o pajé usava esse tipo de comunicação. Por exemplo, ele tinha um representante, do tipo ali chefe deles, aí ele se comunica com ele: “Esse ano você vai liberar a sua galera aí”. Certo, ele libera. “Esse ano também você vai liberar sua galera aí”. Tá bom, ele libera. Ou: “Esse ano você não deixa sua galera sair”. Tá bom, então ele não deixa. A partir do momento em que esse mediador não existe, então elas continuam se comunicando [as malocas entre si], mas não tem gente humana se comunicando diretamente com elas. É por isso que os animais nos atacam. [...] Então, aí o técnico vai ter que ser bom, porque ele vai ter que meter a mão na massa e não como era o pajé, que só se comunicava virtualmente, como se fosse eu aqui no computador tomando conta de um sistema de produção ali: “Olha, já saiu tanta produção, eu clico pum, pum, pum, pum pra controlar X produção”. Não, eu vou ter que mandar alguém lá pra botar a mão na massa pra produzir aquilo. Hoje a gente tem que colocar a mão mesmo sobre o peixe pra poder ter. Eu entendo desse jeito, pode ser que outros entendam de outro jeito. [...] Então nesse momento aqui [aponta a era atual em seu esquema], temos que filmar, gravar todas essas coisas, registrar toda essa história pra que a futura geração ou a geração daqui 50 anos vá estar nessa era aqui [aponta para a era que seguirá a atual], onde vão precisar de todo esse conhecimento que sistematizamos pra tentar entender um pouco como era o sistema de manejo do passado. Então, pra tentar evitar isso, vão chegar de novo aqui [aponta para a primeira era, em que todos os seres se comunicavam] (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 14/05/2011).

É possível dividir a reflexão de Juvêncio em três momentos. No primeiro, o técnico indígena define as atividades dos pajés como “manejo”, que, para ele, seria uma forma de comunicação com os animais nas suas malocas (como no exemplo da maloca existente sob o terreno da escola Pamáali). Com a diminuição do número de pajés, a comunicação se perde e, junto com ela, “os valores” e o “respeito” que, como vimos, estariam entre as causas da “escassez” de peixes, segundo a teoria baniwa. No segundo momento, Juvêncio identifica a escola e as técnicas de piscicultura e manejo da pesca como possíveis alternativas para o restabelecimento da comunicação com peixes e animais. É aí que os conhecimentos da

ecologia e das ciências dos brancos poderiam ajudar, contanto que os próprios indígenas entendessem a importância do novo tipo de “manejo”.

No terceiro momento, por fim, o técnico compara as duas formas de comunicação ou “manejo”. A grande diferença seria que, enquanto os pajés se comunicariam diretamente com os peixes de forma “abstrata”, “virtual” ou “invisível” – como faria atualmente a internet e os sistemas de produção controlados à distância, via computadores – os técnicos indígenas só poderiam se comunicar com eles indiretamente, já que não dominam sua “língua”, colocando “a mão na massa” por meio do contato físico com os peixes durante os processos de reprodução e armazenamento nos laboratório, viveiros e outros recintos.

Essa nova forma de comunicação com os não humanos seria possibilitada não somente pela piscicultura e pelas ideias da ecologia, mas também pelos meios de registro e comunicação como filmadoras e gravadores de voz – poderíamos acrescentar também os livros, que no alto rio Negro se tornaram meios de registro (e competição), por excelência, das populações indígenas (cf. ANDRELLO, 2009; HUGH-JONES, 2012). Todo esse registro e sistematização de conhecimentos, por sua vez, teria o objetivo de permitir que as novas gerações chegassem próximas a um ponto de equivalência em relação às formas de manejo “do passado”, e não sofressem mais com problemas de escassez como na atualidade.

No momento atual, segundo Juvêncio, o conhecimento dos brancos estaria mais forte, já que a concentração da população, as novas formas de pesca e a “escassez” de pajés não colocariam alternativas a não ser a busca por uma associação com os conhecimentos dos brancos. Para ele, os dois conhecimentos só poderiam “dar certo” em conjunto, de forma simétrica, se os pajés também voltassem a se comunicar com as malocas dos animais. No entanto, estaria cada vez mais difícil encontrar pessoas dispostas a passar por todo o processo de aprendizado e abstinência envolvido na formação dos pajés.

Nesse ponto, Juvêncio é pessimista, dando a impressão de que os conhecimentos dos pajés fariam parte de um passado quase em extinção, talvez porque ele mesmo seja jovem e esteja mais interessado nas novas técnicas dos brancos. Isso porque a alegação da “escassez” de pajés é algo recorrente na região há muito tempo – desde os primeiros contatos com as missões no fim da década de 1940 alega-se que os pajés estariam em vias de desaparecimento, mas até hoje parecem não ter desaparecido por completo.

Portanto, segundo Juvêncio, as técnicas poderiam ser alternativas à comunicação xamânica porque, assim como ela, constituiriam uma “linguagem” que o técnico pode aprender e que lhe permitiria “tentar conversar com aquela espécie que não é da sua espécie” (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 18/05/2011). Usando o exemplo das tentativas de

comunicação com os peixes por meio das técnicas de piscicultura, ele diz: “eu vou fazer de tudo possível pra tentar me comunicar com ele, pra pedir a reprodução dele, por exemplo, quando trabalho no laboratório” (Juvêncio Cardoso, entrevista realizada em 18/05/2011). Trata-se, portanto, de “comunicação” entre homem e peixe, de “pedir” a reprodução dele, e não de uma imposição da técnica sobre uma natureza inerte que, aliás, está longe de existir mesmo para o mais moderno dos cientistas. O ponto fundamental, portanto, diz respeito ao “controle” e à “comunicação”, existentes tanto no manejo “antigo” quanto no manejo atual – o primeiro praticado pelos pajés por meio de seu conhecimento e sua comunicação com os donos e mães dos animais, e o segundo – domínio dos jovens técnicos – por meio da comunicação direta entre técnicos indígenas e peixes, possibilitada pelos recintos, equipamentos e técnicas.

Considerações Finais

Este trabalho foi o resultado de uma primeira aproximação com a literatura e com a pesquisa de campo entre os Baniwa e Coripaco no alto rio Negro, que pretendo desenvolver e aprofundar em pesquisas futuras. A tentativa, nesse primeiro momento, foi a de fazer dialogar dois campos de estudos dentro da disciplina antropológica: o da etnologia indígena e o da antropologia da ciência e da tecnologia. Apesar de estarem geralmente separadas e restritas a seus próprios objetos de pesquisa, essas duas áreas de estudos possuem muitos pontos de diálogo, especialmente no que se refere ao interesse pelas relações entre humanos e não humanos e entre eles e o que se costumou chamar, no Ocidente moderno, de natureza. Discutindo a rentabilidade teórica e prática da separação entre natureza e sociedade/cultura tanto para os povos indígenas quanto para cientistas, as duas áreas, em conjunto, possibilitam entender melhor o que acontece quando os próprios indígenas passam a trabalhar com e como cientistas, articulando formas de conhecimento que, a nossos olhos, podem parecer contraditórias.

O próprio objeto de pesquisa – a piscicultura praticada pelos indígenas no noroeste amazônico – nesse sentido, é ele próprio um objeto híbrido. Por essa mesma razão, o tema da pesquisa pode ser enquadrado dentro do que se costuma chamar de estudos do “contato interétnico”, para o qual é possível as mais diversas abordagens, das mais históricas e focadas no Estado, às mais “internalistas”, que partem das interpretações dos próprios indígenas acerca do contato. O que se tentou aqui, no entanto, foi um enfoque do tema a partir dos pontos de vista, das interpretações e das teorias dos diferentes atores envolvidos nos projetos de piscicultura – indígenas e não indígenas – acreditando que, ao iluminar por diferentes lados os temas e problemas que eles próprios identificam ao discorrerem sobre a piscicultura que realizam – e acrescentando a eles minhas próprias conclusões em diálogo com a teoria antropológica – seria possível trazer ao leitor interessado no tema uma imagem mais completa e rica, já que multifacetada.

Entre esses atores, os que menos aparecem no texto são os antropólogos – devido à própria ausência de assessoria antropológica atuando junto ao projeto de piscicultura no Içana, que foi o foco de minha pesquisa de campo – apesar de esses profissionais marcarem presença na região, participando de eventos, atuando nos projetos e disseminando suas teorias e ideias, que são, por sua vez, absorvidas e traduzidas pelos indígenas e assessores técnicos. É interessante apontar que, duas vezes ao longo da pesquisa, os “nativos” utilizaram as mesmas

referências teóricas com as quais eu mesma, como antropóloga, tinha contato antes de iniciar a pesquisa. A primeira vez ocorreu com Juvêncio, técnico baniwa de piscicultura, que conhecia o perspectivismo ameríndio tal como formulado por Eduardo Viveiros de Castro e utilizava a teoria para refletir a respeito das teorias baniwa sobre o processo de surgimento e diferenciação de humanos e animais. A segunda vez ocorreu durante uma entrevista com um engenheiro de pesca, ex-assessor do ISA, que utilizou a sociologia da tradução de Michel Callon para me explicar a importância da expansão das redes formadas pelos projetos e seus parceiros e, inclusive, sugeriu que eu utilizasse essa abordagem para tratar do projeto de piscicultura.

A meu ver, a grande vantagem do compartilhamento de referências entre antropólogos e nativos seria a possibilidade de elas gerarem diálogos mais claros entre as partes e tornarem a discussão mais simétrica, já que os “nativos” podem contestar ou endossar aspectos das teorias que consideram se relacionar ou não com a realidade em que vivem – tarefa de (auto)reflexão que anteriormente era um privilégio dos antropólogos. Algumas referências utilizadas na pesquisa, dessa forma, partiram de sugestões dos próprios “nativos”.

Apesar das diversas questões discutidas no trabalho, o tema que perpassa todas elas é o da tradução. No decorrer da argumentação, tentei conjugar dois diferentes conceitos de tradução: de um lado, o formulado pelos estudiosos da ciência, Michel Callon e Bruno Latour, para os quais a tradução é um movimento de definição, associação e dissociação de atores e de seus interesses e objetivos – um processo de constante deslocamento que modifica temporariamente a constituição de certo agrupamento entre humanos e não humanos. Traduzir, para eles, além disso, seria estabelecer-se como porta-voz, ou seja, expressar na própria linguagem o que supostamente os outros dizem e querem. Esses porta-vozes, caso não sejam desafiados e questionados, seriam capazes de definir e delimitar seres ou fenômenos como pertencendo ao domínio social ou natural, em um processo chamado por Latour de purificação.

De outro lado, e para dar conta de aspectos que a noção anterior de tradução não abrangia, também lancei mão da noção de tradução tal como elaborada pelos antropólogos Roy Wagner e Eduardo Viveiros de Castro, para os quais a própria noção de cultura estaria intimamente relacionada à noção de tradução. De forma geral, os autores definem cultura como as formas pelas quais as pessoas traçam analogias entre diferentes domínios de seus mundos, ou seja, quais comparações estabelecem para compreender os mais variados aspectos do universo no qual vivem. A antropologia, a partir dessa definição, seria a arte de comparar outras comparações ou traduções – noção ampla e que pode ser aplicada tanto para definir o

que fazem os antropólogos acadêmicos, quanto para descrever o que fazem os “nativos” quando se relacionam com outros, entre eles os próprios antropólogos e outros “brancos”.

Nesses procedimentos de tradução, as “equivocações” – ou disjunções comunicativas nas quais as mesmas palavras e conceitos denotam coisas distintas – seriam inevitáveis, posto que cada parte entende uma determinada situação a partir de sua própria linguagem conceitual, ou seja, as comparações que são possíveis de serem estabelecidas dentro de seu próprio universo de significados, que passam a transformar as próprias coisas a que se referem. No caso dos projetos de piscicultura, vimos como, de um lado, tanto as lideranças de associações indígenas e, posteriormente, os técnicos de piscicultura e assessores da ONG fizeram um esforço de tradução de interesses e objetivos ao tentarem definir a “criação de peixes” e, posteriormente, a “piscicultura” como uma saída para, respectivamente, os problemas da “dificuldade de captura” e da “escassez” de peixes. Assim, esses diferentes atores tentavam estabelecer-se como porta-vozes, definindo as causas dos problemas e suas possíveis soluções e, com isso, ajudavam a definir os grupos de humanos e não humanos associados à questão que queriam resolver.

Por outro lado, tentei mostrar que, ao fazerem isso, os técnicos e assessores “brancos” geralmente não estavam falando das mesmas coisas que os técnicos indígenas, lideranças de associação e moradores das comunidades e, por isso, os projetos de piscicultura estavam repletos de equivocações. Neste projeto especificamente – e diferente do que aconteceu em muitos outros que fracassaram e foram interrompidos – apesar das equivocações, muitos “acordos tácitos” foram estabelecidos e permitiram que índios e assessores técnicos, mesmo sem compartilharem as mesmas teorias e pressupostos, pudessem atuar em conjunto no objetivo comum de produzir peixes em laboratório.

As motivações que alimentavam esse objetivo comum, porém, eram distintas: do lado dos técnicos brancos, a preocupação era com o aumento da produção e do consumo de peixes pelas comunidades abrangidas pelo projeto de piscicultura – a chamada “segurança alimentar” – enquanto que, para os técnicos indígenas e moradores das comunidades, não se tratava de um problema de fome, mas de outras preocupações entre as quais estavam as disputas internas entre grupos de parentesco, religião e associações indígenas, além de uma vontade de dominar e domesticar o universo do conhecimento dos brancos e fazer circular bens e pessoas, atendendo às regras de reciprocidade entre parentes.

Algumas equivocações, como vimos, estavam ligadas às próprias definições de “peixes”, “meio ambiente”, “escassez”, e das diferentes expectativas e motivações relativas à atuação do projeto e ao que poderia torná-lo bem sucedido. Assim, se a escassez dos

assessores estaria baseada na superexploração de um ambiente pobre de águas pretas – cuja produção de peixes seria naturalmente baixa devido a razões como a acidez da água, a falta de nutrientes dos solos, e a presença de cachoeiras – a escassez dos indígenas estaria baseada mais no desrespeito às regras e etiquetas de pesca tradicionais, na quase ausência de pajés para negociarem os peixes com os donos dos animais, na ira das grandes cobras progenitoras dos peixes, que se recusam a liberá-los para os humanos e em motivos como o castigo de Deus e a fuga dos peixes para outros locais longe das armadilhas dos pescadores.

Em relação aos peixes, procurei abordar as diferenças entre as definições e as teorias dos povos tukano e baniwa, apesar das relações de proximidade entre eles e do compartilhamento de algumas práticas e rituais relativos à pesca e à alimentação. Apesar de as explicações sobre as origens dos peixes e de seu tratamento adequado estarem contidas nas narrativas mitológicas, também procurei mostrar como elas são atualizadas nas práticas cotidianas, que apontam para a existência de um ambiente altamente plástico, formado por gentes, no qual se corre o risco de metamorfoses e trocas de perspectiva. No que toca às definições dos peixes para os técnicos brancos, eu poderia ter me aprofundado nos estudos de ictiologia e mostrado a versão ocidental das origens dos peixes como contrapartida às versões indígenas. No entanto, optei por não estabilizar as definições dos cientistas ao me basear em sua “ciência pronta”, para evitar causar uma impressão no leitor de que, diferentes das teorias indígenas, as teorias científicas seriam mais consistentes ou menos controversas.

Ao invés disso, procurei mostrar, na situação concreta dos primeiros experimentos científicos relativos à reprodução e à alimentação dos peixes nativos do alto rio Negro, como sua “natureza”, seus hábitos e características eram ainda desconhecidos, indefinidos e tiveram que ser negociados nos laboratórios para que pudessem, na medida do possível, atuar conforme os objetivos do projeto de piscicultura. O que ocorreu, em muitas dessas situações, foi uma resistência dos peixes e de outros seres como os solos, as águas, os instrumentos de laboratório e as plantas, além dos próprios técnicos e membros de comunidades, em atuarem conforme os desejos da ONG e de seus assessores. Quando se focaliza, portanto, a ciência cotidiana, em construção, percebe-se igualmente uma plasticidade dos seres e do ambiente. As negociações com humanos e não humanos, no laboratório, portanto, não diferem radicalmente das negociações, também travadas cotidianamente, pelos indígenas com as gentes que os rodeiam, sejam eles especialistas ou não.

As diferenças, nesse sentido, são mais sutis do que a Grande Divisão – alegada pelos modernos mais radicais – entre aqueles que sabem como é a natureza e aqueles que possuem uma visão cultural mais ou menos distorcida sobre ela, e que a ciência pode aproveitar desde

que decante o que é produto da observação empírica dos indígenas daquilo que provêm de suas “interpretações culturais”. Se procurarmos estudos mais recentes acerca do comportamento e da cognição em peixes – em um momento no qual cientistas renomados vêm declarando a existência de consciência em mamíferos, aves e outros animais – é possível observar que os especialistas têm chegado a conclusões muito semelhantes àquelas defendidas por muitos povos ameríndios de que as diferenças entre humanos e animais seriam mais de grau que de natureza, mesmo que os critérios para definir o é ser “gente” sejam diferentes em cada caso – para os ameríndios, alguns animais seriam “mais sujeito” que outros por suas capacidades “culturais” diferenciadas; enquanto que, para os cientistas, a capacidade dos animais podem se assemelhar às humanas dependendo do grau de desenvolvimento neuroanatômico, ou seja, de diferenças “naturais”.

Nesse sentido, alguns antropólogos, quando procuram mostrar as diferenças entre os modos de conhecimento de indígenas e não indígenas, geralmente defendem que eles estariam pautados por uma distinção fundamental entre o que consistiriam os domínios do inato e do construído – o que chamamos de natureza sendo inata para o ocidente e construída para os povos indígenas; e o que chamados de cultura sendo construída para o ocidente e inata para os povos indígenas, para usar os conceitos de Wagner (2010). Nas palavras de Viveiros de Castro,

aquilo que para nós divide o mundo, a saber, o mundo da física e o mundo da semântica, o mundo da natureza e o mundo da cultura, o mundo dos biólogos e o mundo dos antropólogos sociais, no caso indígena são coextensivas, não há como separá-las; elas são epistemologicamente idênticas, não há como distinguir uma da outra. A natureza não é natural, isto é, *passiva, objetiva, neutra e muda, como o é para nós*; os humanos não têm o monopólio da posição de agente e de sujeito. Nós não somos os únicos a conhecer algo que é essencialmente ignorante de si mesmo – que é como nós concebemos a natureza – enquanto temos o dom ou a maldição – depende como consideremos – de, ao contrário, sabermos que sabemos de alguma coisa enquanto que os animais, as plantas, as pedras não sabem nada, e os que sabem de alguma coisa não sabem que sabem – os pobres dos macacos, dos primatas superiores, que sabem alguma coisa, como admitimos, *mas não sabem que sabem como nós sabemos e assim, portanto, nós somos naturalmente especiais*. Esse é o ponto: no saber indígena sobre a natureza, os humanos não são o único foco da voz ativa no discurso cosmológico (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 87, grifos nossos).

No entanto, os estudos da ciência em ação e pesquisas recentes a respeito de questões envolvendo cognição, consciência e aprendizado animais – em peixes, inclusive – permitem questionar alguns dos pontos presentes neste trecho em que Viveiros de Castro (2008) esquematiza as diferenças entre as atitudes de ocidentais e ameríndios em relação aos não humanos. Em primeiro lugar, quando o autor distingue os saberes indígenas dos ocidentais

alegando que, para os primeiros, os domínios da natureza e da cultura são coextensivos, sendo impossível separá-los, é importante lembrar que isso também ocorre com a ciência nos momentos em que as controvérsias a respeito de determinado tema estão abertas e ainda não é possível saber se uma hipótese científica a respeito do que define ou caracteriza determinado fenômeno ou ente pode ser considerada como parte da “natureza objetiva” ou é produto de algum erro no experimento, ou seja, quando não é possível afirmar de antemão se alguma coisa é “fato” ou “artefato” – como procurei mostrar ao focalizar os experimentos relativos às espécies de peixes nativas do alto rio Negro.

Quanto ao caráter “especial” dos humanos em relação aos animais, que “não sabem que sabem como nós sabemos”, isso vem se tornando um ponto controverso, tanto entre cientistas quanto para movimentos de militância em defesa dos animais. Ingold (1994), nesse sentido, identifica duas principais concepções do que seria a humanidade para o Ocidente, afirmando que haveria uma ambiguidade entre elas: ao mesmo tempo em que se define o homem como uma espécie de animal como todas as outras, introduz-se o significado de ser humano como uma condição oposta à de animal, diferenciando-nos pela riqueza e diversidade de nossas formas culturais. A relação entre humano e animal é, portanto, inclusiva na primeira concepção, com a humanidade definida como província dentro do reino animal, e exclusiva na segunda, com a humanidade definida como um estado alternativo do ser, se comparada à animalidade em geral.

Recentemente, no entanto, tanto as pesquisas científicas quanto os movimentos em defesa dos animais estariam questionando essa segunda definição, ao atribuir o mesmo estatuto moral a algumas espécies de animais. Nesses movimentos, grupos de vegetarianos, veganos, abolicionistas animais e defensores dos direitos dos animais estariam ganhando crescente destaque nos grandes centros urbanos. Para muitos deles – e apesar da heterogeneidade que apresentam entre si²³⁰ – o argumento a favor da proteção ou da extensão de direitos aos animais, como o direito à vida e ao bem-estar, estaria baseado na ideia de que os animais seriam sencientes, ou seja, capazes de sentir dor e prazer, assim como os humanos²³¹.

²³⁰ Sobre as diferenças entre os argumentos de alguns movimentos de militância a favor dos animais, como o bem-estarismo e o abolicionismo animal, ver Sordi (2011).

²³¹ No entanto, “a noção (ou constatação) de sofrimento é indexado, neste discurso, ao símbolo do animal, pois em nossa cultura não se crê que plantas sintam dor – a biologia explicaria isso pela ausência de um sistema nervoso” (FERRIGNO, 2011, p. 5).

A própria disciplina antropológica, por sua vez, também estaria dando um novo estatuto aos animais, ao tratá-los não somente como símbolos (como nas análises representacionais), ou como parte de uma economia utilitária (como nas análises funcionais), mas de modo a privilegiar perspectivas mais interacionistas, que passam a problematizar operadores clássicos como natureza/cultura e animalidade/humanidade. Exemplos dessa “guinada epistemológica” seriam, como vimos, os trabalhos de Bruno Latour e Michel Callon na área de antropologia da ciência e tecnologia; as antropologias ecológicas de Tim Ingold e Gísli Pálsson; os trabalhos de Philippe Descola na etnologia indígena; e a proliferação de uma antropologia das relações humanos-animais (cf. SORDI, 2011).

Como nota Ferrigno (2011), para nós Ocidentais, os animais podem assumir um caráter mais ou menos individualizado e humanizado de acordo com diferentes situações. Por exemplo, os animais de estimação seriam mais individualizados e mais próximos de serem considerados sujeitos ou pessoas do que os animais usados na alimentação, vestuário e em experimentos científicos, contextos nos quais seriam tratados como objetos. Dessa forma, a proximidade afetiva em relação a diferentes espécies de animais variaria de forma direta ao grau de convivência que os humanos manteriam com eles – como é o caso dos animais domésticos e dos animais de criação em contextos rurais – ou do grau de parentesco que se considera ter com eles – como é o caso dos primatas, considerados física e comportamentalmente semelhantes aos humanos, nossos “parentes mais próximos” na classificação ocidental.

Em relação a essa ambiguidade, Descola também observa a reprovação crescente das opiniões públicas ocidentais sobre a violência exercida contra os animais, que teve início com os maus tratos infligidos aos animais domésticos e de estimação e, atualmente, ter-se-ia estendido a “seres com os quais os amigos dos animais, urbanos em sua maioria, não têm nenhuma proximidade física” (DESCOLA, 1998, p. 23) como o gado de corte, pequenos e grandes animais de caça, os touros das touradas, as cobaias de laboratório, os animais fornecedores de pele, as baleias e as focas, as espécies selvagens ameaçadas pela caça predatória ou pela deterioração de seu *habitat*, ocorrendo variação nas atitudes de simpatia para com os animais em diferentes tradições nacionais.

Ele nota, apesar disso, que, na prática, essas manifestações de simpatia pelos animais seriam ordenadas por uma escala de valor, muitas vezes inconsciente, cujo ápice seria ocupado pelas espécies percebidas como as mais próximas do homem em função de características como fisiologia, faculdades cognitivas, e capacidade de sentir emoções. Os

mamíferos, nesse sentido, seriam os animais privilegiados na hierarquia²³², independente de seu meio de vida, o que o autor define como uma atitude antropocêntrica, já que baseada na identificação com não humanos “em função de seu suposto grau de proximidade com a espécie humana” (DESCOLA, 1998, p. 24).

Para o autor, proteger os animais outorgando-lhes direitos ou impondo aos humanos deveres para com eles seria apenas uma nova maneira de “estender a uma nova classe de seres os princípios jurídicos que regem as pessoas, sem colocar em causa de maneira fundamental a separação [oficial] moderna entre natureza e sociedade” (DESCOLA, 1998, p. 25). Assim, Descola defende que, nesse tipo de atitude, para que se decida tratar a natureza com respeito e benevolência, supõe-se primeiro que a natureza exista e que tenha sido maltratada. Quando a natureza não existe sob a forma de uma esfera autônoma, defende o autor, a relação com os animais só pode ser diferente da nossa, e a questão, por exemplo, sobre matar um animal, só pode se colocar em termos muito distintos daqueles que nos são familiares.

Colocando ou não em causa a separação oficial moderna entre natureza e sociedade, tema ainda controverso entre antropólogos e outros cientistas, o crescimento dos movimentos de militância começa a afetar cada vez mais significativamente os mercados da carne e de produtos derivados de animais silvestres, além das práticas de criação de animais, entre elas a aquicultura, o que estaria levando muitos cientistas (militantes ou não) a se dedicarem aos estudos sobre bem-estar animal e cognição em várias espécies, de forma a medir, por exemplo, sua capacidade de sentir dor e prazer. No caso das pesquisas envolvendo peixes, por exemplo, o artigo de Galhardo e Oliveira (2006), pesquisadores da área de eco-etologia, trata da controvérsia a respeito da aplicação do conceito de bem-estar para peixes, no que tange à sua capacidade de sofrimento.

Segundo os autores, a formação de “representações mentais declarativas” seria um pré-requisito, entre cientistas, para a existência de senciência²³³, que vem sendo descrita em

²³² Curiosamente, na “Grande Cadeia da Vida” retratada por Didacus Valades em 1579, os peixes foram representados abaixo dos pássaros e acima dos animais terrestres; ar e água sendo elementos mais nobres que a terra. Assim, a proximidade da divindade nem sempre foi uma simples questão de semelhança física com o homem (ALLEN, 2011).

²³³ Segundo Galhardo e Oliveira (2006), a senciência seria um critério fundamental, apesar de não ser o único, para a atribuição de um estatuto moral aos animais. Os autores citam a abordagem utilitarista do filósofo australiano Peter Singer em seu livro **Animal Liberation**, de 1975, para o qual deve existir igualdade de consideração de interesses dos seres sencientes, independentemente da espécie; e o trabalho do filósofo norte-americano Tom Regan, **The case for animal rights**, de 1984, que alarga a ética deontológica aos animais, atribuindo estatuto moral a todos os que para além de sencientes, possuem determinadas características cognitivas, tais como intencionalidade, alguma forma de autoconsciência, crenças, desejos e sentido de futuro (“sujeitos-de-uma-vida”). A esses deveriam ser reconhecidos direitos e, em consequência disso, o seu uso como recurso, seja qual for o fim, não seria considerado ético (cf. GALHARDO; OLIVEIRA, 2006, p. 52).

peixes em contextos de interação social, memória espacial e aprendizagem. Estudos recentes acerca da fisiologia do *stress*, percepção de dor e medo em peixes estariam mostrando que eles possuem características neuroanatômicas, fisiológicas e comportamentais semelhantes às dos tetrápodes. Segundo os pesquisadores, a complexidade cognitiva dos peixes teria implicações relevantes para o seu estatuto moral, com consequentes recomendações relacionadas à manutenção desses animais em cativeiro (GALHARDO; OLIVEIRA, 2006).

Uma versão menos entusiasmada é apresentada no artigo de Allen (2011), pesquisador em ciência cognitiva, no qual o autor se dedica a explicar as razões pelas quais seria necessário tomar muito cuidado antes de estabelecer conclusões generalizantes a respeito dos peixes, tendo em vista que essa categoria envolveria uma série muito variada de espécies²³⁴. O autor cita o trabalho de Cabanac et al. (2009), cujo argumento é o de que a consciência não teria emergido nos animais até os primeiros *Amniota*, grupo de espécies que incluem os mamíferos, aves e répteis, caracterizados pela presença de membrana embrionária que permite a reprodução terrestre – afirmação que também estaria longe de ser consensual entre os cientistas.

O problema, para Allen, seria o da apropriação abusiva e distorcida de conceitos filosóficos, tais como “emoção” e “consciência” pelos cientistas. De acordo com o autor, os estudos sobre o tema da cognição e da consciência em peixes, além de escassos, seriam muito controversos. Apesar disso, muitos estudos vêm trazendo evidências, tanto laboratoriais quanto de campo, de que muitas espécies de peixes seriam capazes de aprendizado social – definido como a capacidade de adquirir habilidades e conhecimento com outros animais – que incluem o aprendizado de como encontrar alimentos, qual alimento comer, como reconhecer predadores e acessar parceiros e rivais. No entanto, como argumenta Allen (2011), seria preciso cuidado ao derivar “consciência” de “cognição” e “cognição” de “aprendizado”, cujas definições estariam longe de ser consensuais entre cientistas e filósofos.

Assim, uma conclusão possível de ser tirada dessas controvérsias científicas e das diferenças de estatuto moral que os não humanos apresentariam para ocidentais e para povos indígenas seria menos uma que defende a separação total entre humanos e não humanos para os ocidentais, e a inseparabilidade entre eles para os povos indígenas, do que uma em que tanto ocidentais quanto ameríndios explicariam uma relativa proximidade entre humanos e

²³⁴ O autor explica que a categoria “peixes”, para a ciência, seria um exemplo de grupo parafilético (cf. ALLEN, 2011), ou seja, que não contém todos os descendentes do ancestral comum a diferentes grupos. Por isso, o grupo “peixes” não seria reconhecido como uma categoria biológica. O mesmo ocorreria para o grupo dos “répteis”, que seria também parafilético por não incluir as aves, que apresentam um ancestral comum extinto (cf. POUGH; JANIS; HEISER, 2008, p. 10).

não humanos, mas por razões muito distintas. Para muitos povos ameríndios – entre eles os Baniwa – as espécies de peixes seriam mais ou menos próximas aos humanos porque, como eles, possuem chefes, fazem festas e rituais, casam-se, possuem instrumentos, armas, pinturas corporais, e hábitos variáveis de moradia e convivência com outras espécies – o que nós chamaríamos de uma “cultura” relativamente compartilhada.

Os ocidentais, por sua vez – como começam a demonstrar os movimentos de militância e as pesquisas científicas recentes acerca das capacidades cognitivas de peixes e outros animais – não mais poderiam ser considerados como possuindo uma condição moral radicalmente distinta da dos não humanos. No entanto, diferente dos ameríndios, essa relativa proximidade não seria evidenciada por semelhanças que rotularíamos de “culturais”, mas por características neuroanatômicas, fisiológicas e comportamentais mais ou menos compartilhadas, que diferem em grau das possuídas pelos humanos, e seriam redutíveis ao que chamamos oficialmente de “natureza”, mesmo que ela ainda esteja em disputa quando se trata de questões como autoconsciência, por exemplo. Os atributos morais e a capacidade de autoconsciência, aqui, aparecem como derivadas de estruturas neuroanatômicas e fisiológicas.

Os peixes, conseqüentemente, seriam agentes – no sentido latouriano, para o qual um ator é definido como qualquer coisa que modifica um estado de coisas ao fazer alguma diferença (cf. LATOUR, 2007, p. 71) – tanto para ocidentais modernos quanto para ameríndios. A diferença recairia na questão de os peixes serem, além de agentes, gente. Entre os povos Makuna estudados por Arhem (1996), os peixes parecem ser menos gente que os humanos e outros animais; no entanto, entre os Baniwa e alguns povos tukano, os peixes são tão gente quanto os humanos, contato que se tome como referências seus próprios mundos ou pontos de vista. Para os ocidentais, como acabamos de ver, assim como no caso dos Makuna estudados por Arhem, os peixes parecem ser menos gente que os humanos, assim como aves e mamíferos parecem ser mais gente que os peixes. Os critérios para definir “gente” é que são diferentes nesses dois casos – critérios que rotularíamos como “culturais” para os Makuna e “naturais” ou “físicos” para ocidentais modernos.

Mistura e separação entre o que chamamos de natureza e sociedade, portanto, seriam dois conjuntos de práticas que tanto modernos quanto ameríndios realizam. Os modernos separando natureza e cultura/sociedade em suas práticas oficiais, na ciência pronta, para misturá-los ainda mais nas práticas de tradução da ciência em ação, criando, com isso, outros seres e agentes antes não imaginados. Para os ameríndios, por sua vez, o problema não parece ser o da diferença entre práticas oficiais ou oficiosas, mas de referenciais distintos a partir dos quais são afirmadas a continuidade ou a descontinuidade entre humanos e não humanos. Por

exemplo, se considerarmos o ponto de vista dos peixes, eles são gente como os humanos, pois possuem casas, parentes, enfeites, armas, pajés, fazem festas, guerras, são passíveis de serem seduzidos na pesca, etc. Contrariamente, de um ponto de vista de um tukano ou baniwa em condições normais, as atitudes cotidianas devem lutar contra a afirmação dos peixes como gente – eles precisam ser diferenciados, transformados em comida por meio dos benzimentos, da pimenta e do fogo culinário; as prescrições alimentares e comportamentos adequados devem ser seguidos por doentes, mulheres menstruadas, recém-nascidos e familiares, jovens iniciandos, homens que vão caçar ou pescar, etc. Dessa forma, como argumenta Latour,

A partir do momento em que levamos em conta tanto as práticas de mediação quanto as práticas de purificação, percebemos que nem bem os modernos separam os humanos dos não humanos nem bem os “outros” superpõem os signos e as coisas (LATOURE, 2005, p.102).

Assim como as práticas das ciências produzem novos seres quando os submetem às condições laboratoriais ou os confinam e separam do “mundo exterior” por meio dos recintos (cf. MARRAS, 2009), uma conclusão a que se pode chegar observando a reprodução de peixes nas estações de piscicultura do alto rio Negro é que as novas relações e o novo ambiente a que são submetidos os peixes promovem uma mudança em sua própria natureza. Dessa forma, os peixes criados em cativeiro são considerados diferentes dos peixes do rio, o que fica claro quando alguns baniwa afirmam que os peixes criados não têm o mesmo sabor, tornam-se mais mansos (como no período de sua criação por Ñapirikoli), não precisam ser seduzidos ou temidos, e passam a ser tratados como filhos e não como inimigos. A ideia proposta por mim, que ainda precisa ser aprofundada com mais pesquisa de campo, é a de que o estabelecimento de novas relações com o ambiente de laboratório desvincula ou afasta os peixes das relações que estabeleciam com o ambiente do rio e com os entes que o povoam, como as mães ou donos dos peixes, por exemplo.

Nesse sentido, os laboratórios de piscicultura estariam associados à figura ambígua dos brancos para esses povos indígenas, em especial os Baniwa. Em suas teorias, os brancos estão relacionados, de um lado, à destruição e à falta de poder “espiritual” (na questão dos nomes e das almas, por exemplo) e, de outro, à criatividade, à fartura e à abundância sem trabalho. Defendo aqui que essas ideias a respeito do universo dos brancos geraram consequências para os projetos de piscicultura, em primeiro lugar, porque os indígenas – que já consideravam os peixes como tema de interesse investigativo – se entusiasmaram em aprender as técnicas de piscicultura acreditando que os laboratórios, os recintos, as técnicas e

as rações dos brancos produziram facilmente peixes – tarefa antes impensável para os Baniwa.

Em segundo lugar, e apesar disso, os recintos e as rações dos brancos foram incapazes de produzir peixes como os que existiam no rio – eles passaram a ter menos sabor e perderam algumas de suas características porque teriam também perdido o contato com forças vitais produzidas somente no contexto de relações ligado ao rio, e que os brancos não seriam capazes de reproduzir. Por desfazerem de alguma forma as relações com as casas e mães dos peixes e por serem controlados pelos técnicos no laboratório, os recintos fizeram com que os peixes não precisassem mais ser seduzidos pelos pescadores; no entanto, os peixes passaram a fugir e a se reproduzir com dificuldade por não se sentirem mais em “casa” – o que poderia ser revertido caso os pajés atuassem em conjunto com os técnicos de piscicultura. Martini (2008, p. 103-4) é bem claro em relação a este ponto, ao tratar da piscicultura praticada em Iauaretê:

De acordo com o *kumu*, a construção física de viveiros, os instrumentos de laboratório, tubos e incubadoras, e também a ração industrializada, não são suficientes para garantir a reprodução dos peixes. Todos estes materiais seriam inertes do ponto de vista xamânico: o viveiro apenas aprisiona os peixes, mas não contém uma casa (*wi'í*, também glosado como maloca) para que eles possam viver, receber a cobra mãe dos peixes para se multiplicarem e construírem suas roças invisíveis; os instrumentos de laboratório, apesar de forçarem a reprodução física dos peixes, não são capazes de fortalecer seu *he'ri porã*, sua essência espiritual, o que só pode ser feito através de procedimentos xamânicos, como o benzimento de nomeação para os humanos. Mais grave seria a questão da alimentação. De acordo com o *kumu* [...] ração não é comida dos *wai-masã*, porque não é capaz de fortalecer seu espírito, fazer crescer seu corpo. [...] Somente o xamã, com suas habilidades especializadas, poderia inserir este alimento nos viveiros, por meio do uso de tabaco. Quando este tipo de *basesehe* não é feito regularmente, os peixes dos viveiros ficam sem sua alimentação própria e, percebendo os alimentos nas casas dos rios ou em terra, se transformam em outros animais ou fogem em forma de peixes para se alimentarem.

Apesar de os instrumentos dos brancos serem incapazes de fortalecer a “essência espiritual” dos peixes e fornecer a eles casas e alimentação adequadas, os técnicos indígenas de piscicultura e alguns membros de comunidades parecem ver nas práticas de reprodução de peixes em laboratório uma alternativa para o “manejo” xamânico, em um momento caracterizado por eles como marcado pela “escassez” de pajés e pelo desinteresse dos jovens pelos conhecimentos dos “antigos”. Dessa forma, procurou-se mostrar os paralelos traçados pelo técnico baniwa de piscicultura entre os dois tipos de “manejo”: o da piscicultura e o da comunicação xamânica. As duas formas de manejo, tais como entendidas por ele, seriam definidas pelas ideias de “comunicação”/“linguagem” e “controle”. A diferença residiria no

fato de o trabalho dos pajés ser direto – a comunicação e o controle, via troca temporária de perspectiva pelos pajés, permitiriam a negociação da liberação de peixes nas malocas dos animais diretamente com seus donos – enquanto, na piscicultura, a comunicação seria indireta – incapazes de trocar controladamente de perspectiva, os técnicos se comunicariam com os peixes, “pediriam” sua reprodução e os controlariam indiretamente, por meio das técnicas.

Ciência e conhecimentos tradicionais, dessa forma, não seriam considerados excludentes ou contraditórios pelos indígenas e, portanto, não haveria, para eles, o perigo de os conhecimentos científicos substituírem os conhecimentos indígenas ou causarem “traumas” e “choques” culturais – como temia um dos assessores da ONG – ou de os conhecimentos indígenas passarem a ser algo minoritário, utilizado somente instrumentalmente dentro dos projetos – como temeriam alguns antropólogos, eu mesma incluída entre eles. O técnico indígena e a liderança baniwa entrevistados defendem, contrariamente, que as duas formas de conhecimento poderiam atuar em conjunto na busca pela comunicação com os não humanos, que teria diminuído junto com o número de pajés atuantes e com o aumento do desrespeito às regras e etiquetas de pesca tradicionais.

A aposta dos Baniwa, nesse momento, e que transparece na interpretação de Juvêncio sobre o papel da ciência e das técnicas, parece ser a do investimento no caráter criativo dos conhecimentos dos brancos que, apesar de não possuírem a mesma capacidade para lidar com os não humanos possuída pelo conhecimento xamânico, conseguiria, mesmo assim, ajudar a alcançar os objetivos e os desejos das comunidades baniwa na atualidade. Essa criatividade dos brancos, no entanto, não viria sem sua contrapartida destrutiva, já que, com os projetos, as lideranças se afastam da vida comunitária, passam a ser mais frequentemente vítimas de envenenamento, e alguns técnicos e professores indígenas acabam se afastando de suas famílias e dos deveres tradicionais de manterem suas roças e casas nas comunidades.

Apesar dos problemas, os povos indígenas no alto rio Negro continuam desejando e buscando a participação em projetos de sustentabilidade. No interesse pela domesticação de peixes está, portanto, também o interesse em domesticar os conhecimentos alheios para se afirmar nesse novo mundo do qual não seria mais possível se isolar. Trata-se de um processo de abertura a um outro – branco, não indígena – que mesmo estando disposto a estabelecer relações – por meio da positivação ecológica dos índios e do financiamento a projetos, por exemplo – ainda parece insistir sub-repticiamente em se fechar, em não tratar os conhecimentos indígenas no mesmo patamar em que tratam os seus próprios conhecimentos, em considerar atrasado o que é diferente de seus padrões de produção, lucro e consumo desenfreados, em acreditar que é desinteresse, desperdício ou falta de preocupação com o

futuro o que os impede de atuar devidamente nos projetos de piscicultura. Neste ponto, parece que ainda temos muito a aprender com os indígenas.

Referências Bibliográficas

- ABREU, Stela Azevedo. **Aleluia**: O banco de luz. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas-SP, 1995.
- ALBERT, Bruce. Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira. In: **Povos Indígenas no Brasil 1996/2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.
- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (orgs.). **Pacificando o branco**. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- ALLEN, Colin. Fish Cognition and Consciousness. **Agricultural and Environmental Ethics** (no prelo), 2011.
Disponível em:
<https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/14384/JAGE-A691-postprint-1.pdf?sequence=1>. Acesso em 24 Set. 2012.
- ALMEIDA, Mauro W. B. de. Relativismo Antropológico e Objetividade Etnográfica. **Campos**, vol. 3, p. 9-29, 2003.
- ANDRELLO, Geraldo. **Os Taurepang**: Memória e profetismo no século XX. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas-SP, 1993.
- _____. **Iauaretê**: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas). Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas-SP, 2004.
- _____. **Cidade do Índio**: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: UNESP e ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.
- _____. Narradores Indígenas do Rio Negro (ou antropologia “faça você mesmo”). **Texto apresentado no 32º Encontro Anual da ANPOCS**, GT 26 – Novos modelos comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social. Caxambu-MG, outubro de 2009.
- ÅRHEM, Kaj. The Cosmic Food Web. Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon. In: P. Descola e G. Pálsson (eds.), **Nature and Society**. Anthropological Perspectives. London: Routledge. p. 185-203, 1996.
- ARVELO, Martin Matos. **Vida Indiana**. Barcelona: Casa Editorial Mauci, 1912.
- ASSOCIAÇÃO DAS TRIBOS INDÍGENAS DO ALTO TIQUIÉ (ATRIART) et al. **Projeto de Piscicultura Alto Tiquié. Informativo nº2**. São Gabriel da Cachoeira (AM), maio de 2000a.

- _____. **Projeto de Piscicultura Alto Tiquié. Informativo nº3.** São Gabriel da Cachoeira (AM), outubro de 2000b.
- _____. **Projeto de Piscicultura Alto Tiquié. Informativo nº4.** São Gabriel da Cachoeira (AM), maio de 2001a.
- _____. **Projeto de Piscicultura Alto Tiquié. Informativo nº5.** São Gabriel da Cachoeira (AM), outubro de 2001b.
- _____. **Projeto de Piscicultura Alto Tiquié. Informativo nº6.** São Gabriel da Cachoeira (AM), julho de 2002.
- _____. **Projeto de Piscicultura Alto Tiquié. Informativo nº7.** São Gabriel da Cachoeira (AM), julho de 2003.
- BARRETO, João Paulo Lima; MENDES DOS SANTOS, Gilton. **A natureza, as espécies-pessoa e os humanos na teoria Tukano (*Yupuri Huremeri Sararó Buberaporã*) do noroeste da Amazônia brasileira.** Trabalho não publicado [s.d.].
- BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Os predicados do desenvolvimento e a noção de autoctonia. **Tellus**, ano 6, n. 10, p. 11-21, 2006.
- BÉRARD, Laurence. La culture du poisson. **Études Rurales**, n. 129-130, p. 147-156, 1993.
- BLASER, Mario. The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program. **American Anthropologist**, vol. 111, n. 1, 2009. Disponível em: <http://www.ram-wan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/3.%20mario%20blaser.pdf> (as páginas citadas referem-se à versão traduzida para o espanhol). Acesso em: 20 Set. 2012.
- BOYER, Véronique. Les Baniwa évangéliques parlent des missionnaires protestants: Sofia e sés sucesseurs. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, 2009. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/58111#tocto1n1>>. Acesso em: 25 ago. 2012.
- BRANDHUBER, G. **Le Dabucuri:** A propos d'un rituel d'échange dans le Nord-ouest amazonien. Mémoire d'Études Approfondies em Anthropologie Sociale et Ethnologie, École des Hautes Études em Science Sociales, Paris, 1999.
- BRAZÃO, Alfredo Feliciano et al. Apresentação, in: Instituto Socioambiental, **O que a gente precisa para viver e estar bem no mundo.** São Gabriel da Cachoeira-AM: ISA; ACEP – Associação do Conselho da Escola Pamáali, 2011.
- BUCHILLET, Dominique. **Maladie et mémoire des origines chez lês Desana Du Uaupés.** Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne. Teses de doutorado. Université de Paris-X Nanterre, 1983.
- _____. Pari Cachoeira: o laboratório Tukano do Projeto Calha Norte. In: Carlos Alberto Ricardo (Ed.). **Povos Indígenas no Brasil: 1987/88/89/90** (Aconteceu Especial, 18). São Paulo: CEDI, 1991.

- CABALZAR, Aloísio (org.). **Peixe e gente no Alto Tiquié**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.
- _____. (Org.). **Manejo do Mundo** – Conhecimentos e Práticas dos Povos Indígenas do Rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental/ FOIRN, 2010.
- CABANAC, M. et al. The emergence of consciousness in phylogeny. **Behavioral Brain Research**, n. 198, p. 267-272, 2009.
- CALLON, Michel. Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay. In: Law, John. **Power, action and belief: a new sociology of knowledge?** London: Routledge, p. 196-223, 1986.
- CANTARINO, Carolina; CUNHA, Rodrigo. Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. **Com Ciência. Revista Eletrônica de Jornalismo Científico**, n. 108, 10/05/2009. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/comciencia/handler.php?section=8&tipo=entrevista&editacao=46>>. Acesso em: 25 ago. 2012.
- CARDOSO, Juvêncio. **Relatório anual de atividades pedagógicas**: um rico aprendizado através de pesquisa intercultural e ensino-aprendizagem na Escola Pamáali. São Gabriel da Cachoeira-AM, EIBC Pamáali, dezembro de 2010.
- CARDOSO, Juvêncio; SILVA, Adeilson Lopes da. **Diálogos sobre manejo ambiental no Içana**. Texto não publicado, Junho de 2011.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Populações tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. **Estudos Avançados**, vol. 13, n. 36, 1999.
- _____. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico, in: _____. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009a.
- _____. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais, in: _____. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009b.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro W. B. de. Populações Tradicionais e Conservação Ambiental. In: Carneiro da Cunha, Manuela. **Cultura com Aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CAYÓN, Luis. Vivendo entre o ‘doce’ e o ‘forte’. Natureza e sociedade entre os makuna. **Anuário Antropológico**, Sumário 2005, p. 51-90, 2006.
- CHAUMEIL, Josette; CHAUMEIL, Jean-Pierre. “El rol de los instrumentos de música sagrados en la producción alimenticia de los Yagua del nor-este peruano”. **Amazonía Peruana**, vol. 1, n. 2, p. 101-120, 1977.
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**. Ensaio de Antropologia Política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

- _____. **A Sociedade contra o Estado**: pesquisas de Antropologia Política. São Paulo-SP: Ed. Brasiliense, 1990.
- COHN, Clarice. Culturas em transformação. Os índios e a civilização. **São Paulo em Perspectiva** 15(2), 2001.
- CONKLIN, Beth A.; GRAHAM, Laura R. The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. **American Anthropologist**, vol. 97, n.4, p. 695-710, 1995.
- CONSELHO REGIONAL DAS TRIBOS INDÍGENAS DO ALTO TIQUIÉ (CRETIART) et al. **Projeto de Piscicultura Alto Tiquié. Informativo nº 1**. São Gabriel da Cachoeira (AM), dezembro de 1999. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pisci/public.shtm>>. Acesso em: 30 Ago. 2012.
- DAL POZ, João. Homens, animais e inimigos: simetrias entre mito e rito nos Cinta Larga. **Revista de Antropologia**, vol. 36, p. 177-206, 1993.
- DE OLIVEIRA, Adélia. **A terminologia de Parentesco Baniwa – 1971**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. N.S. Antropologia, vol. 56, p. 1-36, 1975.
- _____. **Depoimentos Baniwa sobre as Relações entre Índios e ‘Civilizados’ no Rio Negro**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, vol. 72, p. 1-31, 1979.
- DESCOLA, Philippe. Societies of nature and the nature of society. In: KUPER, A. **Conceptualizing Society**. London: Routledge, 1992.
- _____. Estrutura ou sentimento: a relação com os animais na Amazônia. **Mana**, vol. 4, n. 1, p. 23-45, 1998.
- _____. Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. **Horizontes Antropológicos**, ano 8, n. 18, p. 93-112, 2002.
- DESCOLA, Phillippe; PÁLSSON, Gísli. **Nature and Society**. Anthropological Perspectives. London: Routledge, 1996.
- DIAKURU (Américo Fernandes); KISIBI (Dorvalino Fernandes). **A mitologia sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Põrã**. São Gabriel da Cachoeira: Unirt/Foirn, 1996.
- DINIZ, Laíse Lopes. **Relações e trajetórias sociais de jovens baniwa na escola Pamáali no médio rio Içana – Noroeste Amazônico**. Dissertação apresentada à Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus-AM, 2012.
- DOYLE, Michel. **Aspects of Baniwa Medicinal Flora and Ethnoecology**. Manaus: Fundação Universidade do Amazoans, manuscrito, [s. d].
- ELLEN, Roy; HARRIS, Holly. Concepts of indigenous environmental knowledge in scientific and development studies literature: a critical assessment. **East-West Environmental Linkages Network Workshop 3, Canterbury, 8-10 May 1996: draft paper**. Extraído de: Avenir des Peuples des Forêts Tropicales / APFT.

Disponível em:

<http://lucy.ukc.ac.uk/rainforest/SML_files/Occpap/indigknow.occpap_1.html>.

Acesso em: 24 Dez. 2012.

ELOY, Ludivine; LASMAR, Cristiane. Urbanização e transformação dos sistemas indígenas de manejo de recursos naturais: o caso do alto rio Negro (Brasil). **Acta Amazonica** vol. 41, n. 1, p. 91-102, 2011.

ERIKSON, Philippe. De l'approvisionnement a l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne. **Techniques & culture**, n. 9, p. 105-140, Janvier-juin, 1987.

_____. On Native American Conservation and the Status of Amazonian Pets. **Current Anthropology**, vol. 38, n. 3, p. 445-446, June 1997.

_____. The social significance of pet-keeping among Amazonian Indians. In: A. L. Podberscek, E. S. Paul e J. A. Serpell (eds.) **Companion Animals and Us**. Exploring the Relationships Between People and Pets. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

ESCOBAR, Arturo. El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. In: Mato, Daniel (coord.), **Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización**. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 2005.

ESCOLA INDÍGENA BANIWA E CORIPACO (EIBC) PAMÁALI. **Relatório de atividades de piscicultura nas comunidades de Trindade, Aracu Cachoeira e Siuci Cachoeira**. São Gabriel da Cachoeira-AM, maio de 2003.

_____. **Relatório de Atividades da Estação de Piscicultura EIBC Pamáali**. São Gabriel da Cachoeira-AM, 2004.

_____. **Relatório Anual de Atividades da Área Técnica**. São Gabriel da Cachoeira-AM, dezembro de 2006a.

_____. **Relatório técnico de levantamento de novos locais para piscicultura**. São Gabriel da Cachoeira-AM, junho de 2006b.

_____. **Relatório anual da coordenação geral, ano de 2006**. São Gabriel da Cachoeira-AM, janeiro de 2007a.

_____. **Relatório de Agrozootecnia na escola Pamáali**. Segunda etapa de 2007. São Gabriel da Cachoeira-AM, 2007b.

_____. **Viagem de visita e avaliação das condições socioambientais na região do rio Aiari**. São Gabriel da Cachoeira-AM, maio de 2007c.

_____. **Relatório pedagógico de atividades de manejo ambiental e piscicultura**. São Gabriel da Cachoeira-AM, junho de 2007d.

- _____. **Situação da piscicultura no rio Içana**. São Gabriel da Cachoeira-AM, julho de 2010.
- _____. **Relatório de atividades gerais da Escola Pamáali em 2010**. São Gabriel da Cachoeira-AM, janeiro de 2011.
- ESTORNIOLO, Milena. Pontos de vista indígenas sobre as ciências e as técnicas. O caso da piscicultura na Escola Indígena Baniwa e Coripaco Pamáali (médio rio Içana – AM). **Paper apresentado na III Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia**, Brasília, 2011.
- FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana**, v. 8, n. 2, p. 2-44, 2002.
- _____. Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia. **Current Anthropology**, vol. 48, n. 4, p. 497-530, 2007.
- _____. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.
- FAUSTO, Carlos; RODGERS, David. Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia. **American Ethnologist**, vol. 26, n. 4, p. 933-956, November, 1999.
- FERRIGNO, Mayra Vergotti. **Direitos animais e o remodelamento das fronteiras políticas entre os mundos humano e não humano**. Trabalho não publicado, 2011.
Disponível em:
http://antropologias.descentro.org/seminarioppgas/files/2011/10/VERGOTTI_Mayra_trabalhocompleto.pdf, 2011. Acesso em 24 Set. 2012.
- FRANK, Erwin. Das Tapirfest der Uni: Eine funktionale Analyse. **Anthropos**, vol. 82, p. 151–81, 1987.
- GALHARDO, Leonor; OLIVEIRA, Rui. Bem-estar Animal: um Coneito Legítimo para Peixes? **Revista de Etologia**, vol. 8, n. 1, p. 51-61, 2006. Disponível em:
http://www.prp.ufla.br/nintec/forms_bioetica/legislacao/bem%20estar%20em%20peixes2.PDF. Acesso em 24 Set. 2012.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. Sociedades indígenas e desenvolvimento: discursos e práticas, para pensar a tolerância, in: Luís Donisete B. Grupioni, Lux B. Vidal, Roseli Fischmann (Orgs.), **Povos Indígenas e Tolerância: Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- _____. Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v. 4, n. 2, p. 95-116, dez. 2007.
- _____. Donos, detentores e usuários da arte gráfica *kusiwa*. **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 1, São Paulo, USP, 2012.
- GALLOIS, Dominique T.; GRUPIONI, Luis Donisete B. O índio na Missão Novas Tribos. In: Wright, Robin M. (org.). **Transformando os Deuses**. Os múltiplos sentidos de conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.

- GALVÃO, Eduardo. Aculturação Indígena no Rio Negro. In: **Encontro de Sociedades: Índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GALVÃO, Wenceslau Sampaio; GALVÃO, Raimundo Castro. **Livro dos Antigos Desana – Guahari Diputiro Porã**. São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN; Comunidade do Pato no Médio Rio Papuri, AM: ONIMRP, 2004.
- GARCIA, Fabiana. Produção de salmonídeos no Chile: o que podemos aprender e aplicar na aquicultura brasileira? **Pesquisa & Tecnologia**, v. 8, n. 91, dezembro de 2011.
- GARNELO, Maria Luiza (Org.) **Manual de Doenças Tradicionais Baniwa**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2001.
- _____. **Poder, hierarquia e reciprocidade: os caminhos da política e da saúde no Alto Rio Negro**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2002.
- _____. Cosmologia, ambiente e saúde: mitos e ritos alimentares Baniwa. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 14, p. 191-212. Rio de Janeiro, 2007.
- _____. Comendo e Bebendo entre os Baniwa. In: GarneLO, Luiza; Baré, Gilda B. (Orgs.). **Comidas Tradicionais Indígenas do Alto Rio Negro**. 1a. ed. Manaus: EDUA, 2009.
- _____. Reinventando o Cotidiano: Trajetórias Familiares e Estratégias de Territorialização Baniwa. In: Almeida, M. W. B.; Farias Jr, E. A. (Orgs.), **Mobilizações Étnicas e Transformações Sociais no Alto Rio Negro**. Manaus: Editora da Universidade Estadual do Amazonas, p. 21-49, 2011.
- GARNELO, Luiza; BUCHILLET, Dominique. Taxonomias das doenças entre os índios Baniwa (arawak) e Desana (tukano oriental) do Alto Rio Negro (Brasil). **Horizontes Antropológicos** (UFRGS), v. 12, p. 231-260, 2006.
- GARNELO, Luiza; WRIGHT, Robin. Doença, cura e serviços de saúde. Representações, práticas e demandas Baniwa. **Cadernos de Saúde Pública (FIOCRUZ)**, v. 17, n. 2, p. 273-284. Rio de Janeiro, 2001.
- GARNELO, Luiza; DINIZ, Laíse; SAMPAIO, Sully. Ambiente, Saúde e Estratégias de Territorialização entre os índios Baniwa do Alto Rio Negro. **Tellus (UCDB)**, v. 18, p. 39-63, 2010.
- GARNELO, Luiza, et al. Medicina tradicional Baniwa: uma experiência de intervenção social em busca de uma teoria. In: Langdon, Esther Jean; GarneLO, Luiza (Orgs.). **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. 1 ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.
- _____. (Orgs.). **Cultura, Escola, Tradição: Mitoteca na Escola Baniwa**. São Gabriel da Cachoeira: EIBC Pamáali, FOIRN, ISA, FIOCRUZ, 2004/2005.

- _____. Medicina Tradicional Baniwa: doença, poder, conflito e cura. **Somanlu (UFAM)**, v. 6, p. 151-170, 2006.
- GOLDMAN, Irving. **The Cubeo**: Indians of the Northwest Amazon. Urbana: University of Illinois Press, 1979.
- _____. **Cubeo Hehénewa, Religious Thought**. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People. New York: Columbia University Press, 2004.
- HARMAN, Graham. **Prince of networks**: Bruno Latour and metaphysics. Melbourne, Australia: re.press, 2009.
- HILL, Jonathan. **Music, Myth and Communication in Wakuenai Society**. Indiana: Indiana University (PhD Anthropology), 1983.
- _____. Los Misioneros y las Fronteras. **América Indígena**, vol. 44, n. 1, p. 183-90, 1984a.
- _____. Social equality and Ritual Hierarchy: The Arawakan Wakuenai of Venezuela. **American Ethnologist**, vol 11, p. 528-44, 1984b.
- _____. Mith, Spirit-naming, and the Art of Microtonal Rising: Childbirth Rituals of the Arawakan Wakuenai. **Latin American Music Review**, vol. 6, n. 1, p. 1-30, 1985a.
- _____. Agnatic Sibling Relations and Rank in Northern Arawakan Mith and Social Life. In: Shapiro, Judith (org.), **Working Papers on South American Indians**. Bennington: Bennington College, 1985b.
- _____. Representaciones Musicales como Estructuras Adaptativas. **Montalban**, vol. 17, p. 67-101, 1987a.
- _____. Wakuenai Cerimonial Exchange in the Northwest Amazon. **Journal of Latin American Lore**, vol. 13, n. 2, p. 183-224, 1987b.
- _____. **Keepers of the Sacred Chants**: The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society. Tucson: University of Arizona Press, 1993.
- HILL, Jonathan; MORAN, Emilio. Adaptative Strategies of Wakuenai People to the Oligotrophic Rain Forest of the Rio Negro Basin. In: Vickers, William; Hames, Raymond (orgs.). **Adaptative Responses of Native Amazonians**. New York: Academic Press, 1983.
- HILL, Jonathan; WRIGHT, Robin. Time, Narrative and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society. In: Hill, Jonathan (org.), **Rethinking History and Mith**: Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- HUGH-JONES, Christine. **From the Milk River**: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia. London: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. **The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____. Historia del Vaupés. **Maguaré**, vol. 1, p. 29-51. Bogotá, 1981.

_____. The gun and the bow: myths of white men and Indians. **L'Homme**, v. 106-107, p. 138-56, 1988.

_____. Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-Examination of Tukanoan Social Organization. **L'Homme**, n. 126-128. Paris: Laboratoire d'Anthropologie Sociale, 1993.

_____. Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains amazoniens envers la consommation de viande. **Terrain**, vol. 26, p. 123-148, 1996.

_____. **Escrever na pedra, escrever no papel** (tradução de Renato Sztutman). Mimeo, 2012.

HUMBOLDT, Alexander von; BONPLAND, Aimé. **Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions of America during the years 1799-1804**. Traduzido e organizado por Thomasina Ross, 3 v. Londres, 1907.

INGOLD, Tim. Humanidade e Animalidade, **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 28, ano 10, p. 39-54, 1994.

_____. **The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill**. London: Routledge, 2000.

_____. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, vol. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Relatório de atividades da primeira viagem de campo**. Projeto de Piscicultura, Estação Caruru Cachoeira, março a novembro de 1999.

_____. **Progress Report of the Pilot Project in the Alto Rio Negro**. Projeto Manejo sustentável de recursos naturais na região do alto rio Negro, Experiência piloto de manejo agroflorestal e de recursos pesqueiros em comunidades indígenas do rio Tiquié. São Gabriel da Cachoeira (AM), julho de 2000a.

_____. **Relatório de atividades do primeiro trimestre de 2000**. Projeto Manejo sustentável de recursos naturais na região do alto rio Negro, Experiência piloto de manejo agroflorestal e de recursos pesqueiros em comunidades indígenas do rio Tiquié, 2000b.

_____. **Por que criar peixes no alto rio Negro?**. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pisci/index.shtm>>. Acesso em: 30 Ago. 2012. 2007a.

_____. **Objetivos**. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pisci/objetivos.shtm>>. Acesso em: 30 Ago. 2012. 2007b.

- _____. **Espécies Criadas**. Disponível em:
<<http://www.socioambiental.org/pisci/especies.shtm>>. Acesso em: 30 Ago. 2012.
2007c.
- _____. **Manejo de Peixes**. Disponível em:
<<http://www.socioambiental.org/pisci/manejo.shtm>>. Acesso em: 30 Ago. 2012.
2007d.
- JACKSON, Jean. **The Fish People**: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia. New York: Cambridge University Press, 1983.
- JOURNET, Nicolas. Los Curripaco del Rio Isana: Economia y Sociedad. **Revista Colombiana de Antropologia**, vol. XXIII, p. 125-81, Bogotá, 1980/81.
- _____. **La paix des jardins**. Structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie). Paris: Institut d'ethnologie, 1995.
- KEDALI (Manuel Marcos Barbosa); KALI (Adriano Manuel Garcia). **Upíperi Kalísi**. Histórias de Antigamente. História dos antigos Teleaseri-Phukurana (versão do clã *Kabana-idakena-yanapere*). São Gabriel da Cachoeira-AM: Unirva/Foirn, 2000.
- KIRSCH, Stuart. **Reverse anthropology**: indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea. Stanford, California: Stanford University Press, 2006.
- KNOBLOCH, Franz. The Baniwa Indians and Their Reaction against Integration. **Mankind**, vol. XV, n. 2, p. 83-91, 1974.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Südamerikanische Felszeichnungen** (Petroglifos Sulamericanos), Berlin, 1907.
- _____. Aruak-sprachen Nordwestbrasilien. **Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaften**, vol. 41, p. 33-267, 1911.
- LATOUR, Bruno. **Ciência em Ação**. Como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- _____. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.
- _____. **Reassembling the Social**. An Introduction to Actor-Network-Theory. New York: Oxford University Press, 2007.
- LENCLUD, Gérard. La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie. **Terrain** [online] n. 9, 1987. Disponível em:
<<http://terrain.revues.org/index3195.html>>. Acesso em: 23/12/2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papirus, 8ª edição, 2008.

- LIMA, Antonio Carlos de Souza; BARROSO-HOFFMANN, Maria. Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas, uma apresentação. In: _____ (orgs.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa; LACED, 2002.
- LIMA, Flávio C. T. Do rio Negro ao Alto Tiquié: ictiologia. In: Aloísio Cabalzar (org.), **Peixe e gente no Alto Tiquié**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.
- LIMA, Tânia S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, vol. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- _____. Para uma teoria etnográfica da distinção entre natureza e cultura na cosmologia juruna. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 14, n. 40, p. 43-52, 1999.
- _____. **Um peixe olhou pra mim**. O povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Editora UNESP, Instituto Socioambiental e NUTI, 2006.
- LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Projeto é como o branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar**: experiências dos povos indígenas do alto rio Negro. Dissertação de mestrado entregue ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB), Brasília-DF, 2006.
- MACEDO, Valéria Mendonça de. **Nexos da diferença**. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo-SP, 2009.
- MAIA, Moisés; MAIA, Tiago. **O conhecimento de nossos antepassados** – uma narrativa Oyé. Iauaretê, AM: COIDI; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2004.
- MARRAS, Stelio. **Recintos e evolução**: capítulos de antropologia da ciência e da modernidade. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (USP). São Paulo-SP, 2009.
- MARTINI, André Luiz. **Filhos do Homem**: A Introdução da Piscicultura entre Populações Indígenas no Povoado de Iauaretê, Rio Uaupés. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas-SP, 2008.
- MORAN, Emilio F. Human Adaptive Strategies in Amazonian Blackwater Ecosystems. **American Anthropologist**, vol. 93, n. 2, p. 361-382, jun. 1991.
- NADASDY, Paul. **Hunters and Bureaucrats**: Power, Knowledge, and Aboriginal State Relations in the Southwest Yukon. Vancouver: UBC Press, 2003.
- ÑAHURI (Miguel Azevedo); KUMARÕ (Antenor Nascimento Azevedo). **Dahsea Hausirõ Porã uk~ushe wiophesase mera bueri turi**. Mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã. São Gabriel da Cachoeira-AM: Unirt/Forin, 2003.

- NIMUENDAJÚ, Curt. Reconhecimento dos rios Içana, Ayarí e Uaupés. Relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e Acre, 1927. **Journal de la Société des Américanistes**, vol. 39, n. 1, p. 125-182, 1950. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1950_num_39_1_2385>. Acesso em: 25 Ago. 2012.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT-CNPq, 1988.
- _____. Segurança das Fronteiras e Novo Indigenismo: Formas e Linhagem do Projeto Calha Norte. In: _____ (org.). **Projeto Calha Norte**. Militares, índios e fronteiras. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1990.
- ORGANIZAÇÃO INDÍGENA DA BACIA DO IÇANA (OIBI). **Inauguração da Estação de Piscicultura e encerramento do ano letivo de 2003 da Escola Indígena Baniwa e Coripaco Pamáali**. São Gabriel da Cachoeira-AM, 2003a.
- _____. **Relatório de articulação de piscicultura nas comunidades**. São Gabriel da Cachoeira-AM, junho de 2003b.
- PÃRÕKUMU (Firmiano Arantes Lana); KEHÍRI (Luis Gomes Lana). **Antes o mundo não existia**. Mitologia dos antigos Desana-Kehíripõrã. São João Batista do Rio Tiquié: Unirt; São Gabriel da Cachoeira: Foirn, 2005. Primeira edição de 1980, com introdução de B. G. Ribeiro. São Paulo: Livraria Cultura Editora.
- PERROT, Dominique. Quem impede o desenvolvimento circular? Desenvolvimento e povos autóctones, paradoxos e alternativas. **Revista Cadernos de Campo**, n. 17, 2008.
- PORRO, Antonio. Mitologia heroica e messianismo na Amazônia seiscentista. **Revista de Antropologia**, v. 30-32, p. 383-9, 1987-1989.
- POUGH, Harvey F.; JANIS, Christine M.; HEISER, John B. **A vida dos vertebrados** (4a ed.). São Paulo: Atheneu Editora, 2008.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Amazonian Cosmos: the Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians**. Chicago: Chicago University Press, 1971.
- _____. Desana animal categories, food restrictions and the concept of color energies. **Journal of Latin American Lore**, vol. 4, p. 243-291, 1978.
- RIBEIRO, Berta. **A Civilização de Palha**. A Arte do Trançado dos Índios do Brasil. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo-SP, 1980.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. Poder, redes e ideologias no campo do desenvolvimento. **Novos Estudos**, vol. 80, CEBRAP, 2008.
- ROE, Peter. **The cosmic zygote: Cosmology in the Amazon Basin**. New Brunswick: Rutgers University Press, 1982.

- ROUÉ, Marie. Novas perspectivas em etnoecologia: “saberes tradicionais” e gestão de recursos naturais. In: Castro, Edna; Pinton, Florence (orgs.). **Faces do Trópico Úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente**. Belém: Cejup-UFPA-NAEA, 1997.
- SAAKE, Wilhelm. Die Juruparilegende bei den Baniwa des Rio Issana. **Proceedingd of the 32nd International Congresso d Americanists**, Copenhagen, 1958a.
- _____. Aus der Überlieferungen der Baniwa. **Staden-Jahrbuch**, vol. VI, p. 83-91, 1958b.
- _____. Mythen uber Inapirikuli, des Kulturheros der Baniwa. **Zeitschrift für Ethnologie**, vol. 93, p. 260-73, 1958c.
- _____. Kari, der Kulturheros, feiert mit den Baniwa-Indianern das erste Dabukurifest. **Staden-Jahrbuch 7-8**, p. 193-201, 1959-60a.
- _____. Iniciação de um pajé entre os Baniwa e a Cura de Marecaimbara. **Sociologia** 6, p. 424-42, 1959-60b.
- SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics**. Chicago: Aldine, 1972.
- _____. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2^a edição, 2007.
- SAMPAIO, Sully. **Conferências Bíblicas**. Religião e Estratégias Políticas no Mundo Baniwa. Monografia de graduação em Ciências Sociais apresentada à Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus-AM, 2000.
- SANTOS, Vander B. dos; FIRETTI, Ricardo; SALES, Dalton S. As tilápias não são todas iguais. **Anualpec 2006** – Anuário da Pecuária Brasileira, Informa Economics FNP, 2006.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia. **American Ethnologist**, vol. 25, n. 2, p. 128-148, 1998.
- SCHADEN, Egon. Le messianisme em Amérique de Sud. In: Puech, Henri-Charles (org.), **Histoire des religions**, v. 3 (Encyclopédie de La Pléiade). Paris: Gallimard, 1976.
- SILVA, Adeilson Lopes da. **No Rastro da Roça: Ecologia, Extrativismo e Manejo de Arumãs (*Ischnosiphon* spp., Marantaceae) nas Capoeiras dos Índios Baniwa do Rio Içana, Alto Rio Negro**. Dissertação de Mestrado em Ecologia pelo INPA/UFAM. Manaus-AM, 2004.
- _____. Assembleia da OIBI elabora propostas para o manejo pesqueiro na Bacia do Içana. **Manchetes Socioambientais**, 30 Jul. 2008. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=2721&fb_source=message>. Acesso em: 12 Set. 2012.
- SILVA, Adeilson Lopes da et al. Manejo ambiental na rede de escolas Baniwa e Coripaco. Para viver e estar bem no mundo. In: Aloisio Cabalzar (Org.). **Manejo do Mundo:**

- conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste Amazônico. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2010.
- SILVA, Orlando Sampaio. **Eduardo Galvão: índios e caboclos**. São Paulo: Annablume, 1997.
- SILVEIRA, Diego Soares da. **Redes Sociotécnicas na Amazônia**. Tradução de saberes no campo da biodiversidade. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2011.
- SORDI, Caetano. O animal como próximo: por uma antropologia dos movimentos de defesa dos direitos animais. **Caderno IHU Ideias**, ano 9, n. 147, p. 3-28, 2011.
- SOUSA, Cássio Noronha Inglês de, et al. (orgs.). **Povos indígenas: projetos e desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2007.
- _____. **Povos indígenas: projetos e desenvolvimento II**. Rio de Janeiro: Laced; Brasília: Paralelo 15, 2010.
- STENGERS, Isabelle. **A Invenção das Ciências Modernas**. São Paulo-SP: Editora 34, 2002.
- SWEET, David Graham. **A Rich Realm of Nature Destroyed**. The Middle Amazon Valley, 1640-1750. Tese de doutorado (PhD Thesis). Madison, University of Wisconsin, 1974.
- TAYLOR, Gerald. **Introdução à Língua Baniwa do Içana**. Campinas: Editora UNICAMP, 1991.
- _____. Breve léxico da língua Baniwa do Içana. **Document du Travail**. URA 1026 du CNRS Ethnolinguistique amérindiennes. Paris: CNRS, 1993.
- TESTA, Adriana Queiroz. Entre o canto e a caneta: oralidade, escrita e conhecimento entre os Guarani Mbya. **Educação e Pesquisa**, v. 34, n. 2, p. 291-307, São Paulo-SP, maio/ago. 2008.
- TURNER, Terence. De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: Viveiros de Castro, Eduardo; Carneiro da Cunha, Manuela (orgs.). **Amazônia: etnologia e história indígenas**. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP; FAPESP, 1993.
- VELDEN, Felipe Ferreira Vander. **Inquietas companhias**. Sobre os animais de criação entre os Karitiana. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas-SP, 2010.
- VENTURINI, Tommaso. Diving in Magma: How to Explore Controversies With Actor-Network-Theory. In: **Public Understanding of Science** (Draft version), 2010. Disponível em: <www.tommasoventurini.it>. Acesso em: 08 Fev. 2012.
- VIANNA, João Jackson Bezerra. **De volta ao caos primordial**. Alteridade, indiferenciação e adoecimento entre os Baniwa. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de

Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus-AM, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, vol. 2, n. 2, p.115-144, 1996.

_____. A história em outros termos. In: Carlos Alberto Ricardo (org.). **Povos Indígenas no Brasil (1996-2000)**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000a.

_____. Os termos da outra história. In: Carlos Alberto Ricardo (org.). **Povos Indígenas no Brasil (1996-2000)**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000b.

_____. Esboço de cosmologia yawalapíti. In: _____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a, p. 25-86.

_____. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b, p. 181-264.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: _____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002c, p. 345-400.

_____. O nativo relativo. **Mana**, vol. 8, n.1, p. 113-148, 2002d.

_____. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipiti**, v. 2, n. 2, 2004.

_____. Palestra Especial – Perspectivismo indígena. In: Beto Ricardo e Marina Antongiovanni (orgs.), **Visões do Rio Negro: construindo uma rede socioambiental na maior bacia [cuenca] de águas pretas do mundo**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2008.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WALLACE, A. R. **Peixes do rio Negro: Alfred Russel Wallace (1850-1852)**. Organização, texto introdutório e traduções de M. Toledo-Pizza Rigazzo. São Paulo: EDUSP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

WEIGEL, Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros. **Escolas de branco em malokas de índio**. Formas e significados da educação dos Baniwa no rio Içana. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). São Paulo-SP, 1998.

WRIGHT, Robin M. **The History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley**. Tese de Doutorado, Stanford University, 1981.

_____. Uma História de Resistência: Os Heróis Baniwa e Suas Lutas. **Revista de Antropologia** 30/31/32, p. 355-81, 1987/88/89.

- _____. Uma política de dividir-e-conquistar: Os Baniwa, a Mineração e o Projeto Calha Norte. **Texto apresentado no 13º Encontro Anual da ANPOCS**, GT de Política Indigenista. Caxambu-MG, 1989.
- _____. Uma Conspiração contra os Civilizados. História, Política e Ideologias dos Movimentos Milenaristas dos Arawak e Tukano do Noroeste da Amazônia. **Anuário Antropológico** 89, p. 191-234, 1992.
- _____. Pursuing the spirit. Semantic construction in Hohodene kalidzamai chants for initiation. **Amerindia**, vol. 18, 1993.
- _____. Umawali. Hohodene Myths of the Anaconda, Father os the Fish. **Bulletin Suisse des Américanistes** 57-58, p. 37-48, 1993-1994.
- _____. Guardiões do cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa. In: Jean M. Langdon (org.). **Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- _____. **Cosmos, Self and History in Baniwa Religion**. For Those Unborn. Austin: University of Texas Press, 1998.
- _____. (org.). Waferinaipe Ianheke. A Sabedoria dos Nossos Antepassados. História dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari. **Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro**, v. 3. Rio Aiari, AM: ACIRA – Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 1999.
- _____. Ialanawinai. O branco na história e mito Baniwa. In: Albert, Bruce; Ramos, Alcida (orgs.), **Pacificando o branco**. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do estado, 2002.
- _____. As tradições proféticas e cosmologias “cristãs” entre os Baniwa. In: _____ (org.). **Transformando os Deuses, Volume 2**. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora UNICAMP, 2004.
- _____. **História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas-SP: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA, 2005.
- _____. The Art of Being *Crente*: The Baniwa Protestant Ethic and the Spirit of Sustainable Development. **Identities: Global Studies in Culture and Power** 16: 202-216, 2009.
- WRIGHT, Robin; HILL, Jonathan. History, Ritual and Myth: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Noethwest Amazon. **Ethnohistory**, vol 33, n. 1, p. 31-54, 1986.
- WRIGHT, Robin M.; KAPFHAMMER, Wolfgang; WIIK, Flavio Braune. The Clash of Cosmographies. Indigenous Societies and Project Collaboration – Three ethnographic cases (Kaingang, Sateré-Mawé, Baniwa). **Vibrant**, vol. 9, n.1, p. 384-450, 2012.

XAVIER, Carlos Cesar Leal. **A cidade grande de Ñapirikoli e os petroglifos do Içana** – uma etnografia de signos baniwa. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional – UFRJ, Rio de Janeiro-RJ, 2008.

Anexo A

Alguns peixes criados no projeto de piscicultura do alto rio Negro

<p>Nome regional: Aracu-riscado Nome científico: <i>Leporinus agassizi</i> Nome em baniwa: -- Nome em tukano: Nítmaritig# botéa</p>	<p>Nome regional: Aracu-três-pintas Nome científico: <i>Leporinus friderici</i> Nome em baniwa: Táali Nome em tukano: Nítperitig# botéa</p>

<p>Nome regional: Aracu-quatro-pintas Nome científico: <i>Leporinus klausewitzii</i> Nome em baniwa: Dóome Nome em tukano: Y#k# botéa</p>	<p>Nome regional: Araripirá Nome científico: <i>Chalceus macrolepidotus</i> Nome em baniwa: Dópali Nome em tukano: Di' parea</p>

<p>Nome regional: Jandiá-preto Nome científico: <i>Rhandia laukidi</i> Nome em baniwa: Dawáki Nome em tukano/ tuyuca: Pawá</p>	<p>Nome regional: Jandiá-amarelo/ Mandi Nome científico: <i>Rhandia</i> sp. Nome em baniwa: -- Nome em tukano/ tuyuca: Saí</p>

<p> Nome regional: Acará verdadeiro Nome científico: <i>Aequidens</i> spp. Nome em baniwa: <i>Dzawíra</i> Nome em tuyuca: <i>Warî</i> </p>	<p> Nome regional: Acará-trovão Nome científico: <i>Satanoperca jurupari</i> Nome em baniwa: <i>Dzawáto</i> Nome em tukano: <i>B#pó</i> </p>

<p> Nome regional: Acará-pintado Nome científico: <i>Heros</i> sp. Nome em baniwa: <i>Eerító</i> Nome em tukano: <i>Nimat#</i> </p>	<p> Nome regional: Acará-bauari Nome científico: <i>Mesonauta insignis</i> Nome em baniwa: <i>Mháitaro</i> Nome em tukano: <i>D#p#tithero</i> </p>

<p> Nome regional: Matrinxã Nome científico: <i>Brycon melanopterus</i> Nome em baniwa: <i>Adápenaita</i> Nome em tukano: <i>Miõ wi</i> </p>	<p> Nome regional: Trairão Nome científico: <i>Hoplias</i> aff. <i>lacerdae</i> Nome em baniwa: -- Nome em tukano: <i>A poaro</i> </p>

Ilustrações: Mauro Lopes

Compilação de informações a partir de: ISA, 2007c²³⁵; CABALZAR, 2005; PROJETO KOPHE KOYAANALE, s.d.^{236 237}

²³⁵ Informações disponíveis em: <http://www.socioambiental.org/pisci/especies.shtm>. Acesso em: 26 Ago. 2012.

²³⁶ PROJETO KOPHÉ KOYAANALE: Manejo de Recursos Pesqueiros no Médio Içana - Pesquisa sobre época e local de aparecimento de peixes realizada em 13 comunidades do Médio Içana. Tabela não publicada. Os nomes dos peixes em Baniwa foram obtidos pelos Agentes Indígenas de Manejo Ambiental no período de outubro/2006 a janeiro/2007. A indicação taxonômica dos peixes listados deve ser encarada apenas como uma tentativa dos assessores técnicos do projeto.

²³⁷ Ressalto, aqui, que essa tabela serve como uma forma de identificar os nomes dos peixes em diferentes linguagens, não devendo ser concluído com isso, que as formas de classificação indígenas e não indígenas se sobrepõem, já que as formas de agrupar os seres e os critérios utilizados para isso são muito distintos. Por outro lado, a ciência e os conhecimentos indígenas se influenciam mutuamente durante as pesquisas, não podendo ser feita uma separação radical. O trabalho de Ellen e Harris (1996) traz uma reflexão interessante acerca dessas apropriações mútuas entre saberes distintos.

Anexo B

Fases da piscicultura no alto rio Negro:

Fonte: ISA, 2007²³⁸

²³⁸ Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pisci/manejo.shtm>. Acesso em: 28 Ago. 2012.

Imagens

Foto 1: Sede do Instituto Socioambiental (ISA) em São Gabriel da Cachoeira-AM (foto: Milena Estorniolo)

Foto 2: Pôr-do-sol no rio Içana, comunidade de Tunuí Cachoeira (foto: Milena Estorniolo)

Foto 3: Entrada da Escola Indígena Baniwa e Coripaco (EIBC) Pamáali, com boas-vindas em baniwa, português e espanhol (foto: Milena Estorniolo)

Foto 4: Alojamentos da EIBC Pamáali e praça central (foto: Ísis Valle)

Foto 5: Viveiro de mudas da EIBC Pamáali (foto: Milena Estorniolo)

Foto 6: Estação de piscicultura da EIBC Pamáali (foto: Milena Estorniolo)

Foto 7: Preparação dos tanques no laboratório da estação pelos monitores técnicos (foto: Milena Estorniolo)

Foto 8: Primeiro viveiro de engorda de peixes, EIBC Pamáali (foto: Milena Estorniolo)

Foto 9: Segundo viveiro de engorda de peixes, EIBC Pamáali (foto: Milena Estorniolo)

Foto 10: Terceiro viveiro de engorda de peixes, EIBC Pamáali (foto: Milena Estorniolo)

Foto 11: Captura de matrizes e reprodutores no viveiro de engorda (foto: Milena Estorniolo)

Foto 12: Seleção das matrizes e reprodutores capturados (foto: Milena Estorniolo)

Foto 13: Transferência das matrizes e reprodutores para os tanques do laboratório (foto: Milena Estorniolo)

Foto 14: Utilização de telas para imitar o ambiente natural dos peixes no laboratório (foto: Milena Estorniolo)

Foto 15: Aula sobre cálculo da dosagem de hormônio em função do peso do peixe (foto: Milena Estornio)

Foto 16: Pesagem dos peixes nos tanques do laboratório (foto: Milena Estornio)

Foto 17: Arames coloridos para marcação dos peixes e seringas para aplicação de hormônio (foto: Milena Estorniolo)

Foto 18: Preparação das seringas com hormônio (foto: Milena Estorniolo)

Foto 19: Aplicação de injeção com hormônio no tanque do laboratório (foto: Milena Estorniolo)

Foto 20: Extrusão de gametas (foto: Milena Estorniolo)

Foto 21: Incubadoras do laboratório da estação de piscicultura, EIBC Pamáali (foto: Milena Estorniolio)

Foto 22: Viveiros berçários na EIBC Pamáali (foto: Milena Estorniolio)

Foto 23: Amostragem dos alevinos produzidos nas incubadoras (foto: Milena Estorniolo)

Foto 24: Transferência dos alevinos das incubadoras para os viveiros berçários (foto: Milena Estorniolo)

Foto 25: Desenho de um aluno indicando a maloca dos animais sob o terreno da EIBC Pamáli e, ao lado, a estação de piscicultura, os viveiros berçários e os viveiros de engorda. Cedido por Juvêncio Cardoso

Foto 26: Desenho de um aluno mostrando a piracema como *pudali* do ponto de vista dos peixes. Cedido por Juvêncio Cardoso