

Traduções, equivocações e a indigenização da Modernidade

 o 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 os 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 a atenção para algumas equivocações e outros 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) posiciona-se 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: 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: 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: 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 politicar, do subsidiar o parentesco e outras atividades que compõem a concepção local de uma existência humana (Sahlins, 2007: 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 intercêntricas – instituição que é um marco na cultura das terras altas – floresceram como nunca nas últimas décadas. Entre os engá, 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: 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: 547-548).

O que é caracterizado por Sahlins como “indigenização da modernidade” parece estar relacionado ao que Wagnér (2010) aponta como a existência de uma “antropologia reversa”¹ 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: 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: 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: 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 sé-

1 Outro trabalho que vale a pena ser citado é o de Stuart Kirsch (*Reverse anthropology: indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea*, Stanford, California: Stanford University Press, 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.

culo 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 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: 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: 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 ultrapassarem seus criadores (Wagner, 2010: 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 como 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 relatório da época em que presidia a Associação Indígena da Bacia do Içana (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 há pouco tempo, “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 há 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 de maio de 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 a criação de animais como fonte de alimentação. No entanto, essa aceitação da piscicultura como 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 de maio de 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 de maio de 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 de maio de 2011).

Juvêncio relativiza a dificuldade de algumas pessoas em entenderem que é possível criar peixes, comparando mesmo 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 ale-

vinos, 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 descrença em curiosidade, o que é atestado pelo interesse de diversas famílias, escolas e comunidades em construir 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 Pámáali 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 de maio de 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 de 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 respondeu 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 de maio de 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 peixes.² 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

2 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.

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 4 de outubro de 2011).

O agrônomo explica ainda que mesmo as famílias que passaram a alimentar os peixes, ofereciam a elas a mandioca que elas próprias comiam, e que é pobre em proteínas, o que faria com que o crescimento dos peixes fosse menor. Tendo em vista essas adversidades, o projeto de piscicultura realizou pesquisas junto aos indígenas no sentido de realizar um levantamento das plantas e frutas nativas com as 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 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. Sobre o tema, 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 dois 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 4 de outubro de 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 sair em busca de 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 de maio de 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.³ 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

3 Cf. Martini, 2008 e o Capítulo 3 acima.

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 de maio de 2011).

Um ponto sobre o qual Juvêncio insiste é também 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: 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 keehê*”, 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 de maio de 11).

Outros relatos referem-se à criação de galinhas e a comiseração que causa comê-las, sendo preferível a venda ou a troca das aves por produtos ou outros animais. 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 ela 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 de maio de 2011).⁴

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

4 A entrevista foi realizada com tradução simultânea de Abílio Júlio. Por esse motivo, a fala transcrita aparece em terceira pessoa.

como um problema. Você alimenta 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 4 de outubro de 2011).

Além das questões de alimentar os peixes e de 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 externarem os mesmos sentimentos 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 despesas 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 cui-

dado 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 de maio de 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: 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: 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: 70).

Cultivar é condicionar. Mas não há condicionamento sem efeitos diretos no que se quer purificar, controlar, estabilizar ou padronizar (Marras, 2009: 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: 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: 396).

PREDACÃO, FAMILIARIZAÇÃO E CRIAÇÃO DE ANIMAIS NA AMAZÔNIA

A questão de alimentar os peixes e de não se alimentar deles, bem como 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 trata das relações entre predacão e familiarização.

A predacão na Amazônia, de acordo com Fausto (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, 1999: 937). O autor propõe o conceito de “predação familiarizante” para referir-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: 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, 1999: 939, tradução nossa).

Assim, os humanos, os animais ou os espíritos familiarizados seriam inimigos que “perderam a consciência de sua condição de inimigos e assumiram o ponto de vista de seus mestres” (Fausto, 1999: 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, 1999: 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: 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: 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: 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 atuavam no reverso do papel destrutivo de seus maridos caçadores (Erikson, 2000: 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: 105), que defende que a criação de animais amansados estaria longe de ser uma espécie de “má consciência”, seria sim 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 (1999).

Hugh-Jones (1996), por sua vez, considera as explicações de Descola como racionalizantes e exotizantes 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: 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: 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, 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 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: 503-504, tradução nossa).

Portanto, diferentemente 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, 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 posicionar-se contra as análises que consideram a criação de animais domésticos como 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 situação de escassez de alimentos ou outros contextos mais recentes, mas, mesmo assim, seriam episódios considerados tristes e sentimentais (cf. Erikson, 2000: 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: 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: 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, diferentemente 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: 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: 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, seriam 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: 175-176).

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: 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: 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: 201).

Por fim, 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: 201-202).

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 número (Velden, 2010: 204).⁵

Alguns paralelos podem ser traçados entre as galinhas criadas pelos Karitiana e os peixes criados pelos Baniwa: tanto as galinhas como 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: 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:

5 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.

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: 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 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 pletora de donos, e por isso ‘se aguentam’”? (Velden, 2010: 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 quantidades.⁶

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

6 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.

comestibilidade estaria no animal caçado (Velden, 2010: 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 predar 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 rôçados e capoeiras que, circundando o espaço habitado, fazem a mediação entre o universo da sociedade e o domínio não humano do mato (Velden, 2010: 266-267).

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 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 (mas-

cotes, *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 criação, 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 polos, o da caça (Velden, 2010: 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 n.º 6.938 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 30 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: 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 Painai-waaka 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 a que se chegou a partir das discussões na Escola Pamáali 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 convivi-do por diversas gentes e agentes (Cardoso, 2010: 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 gentes,⁷ considerando-se humanos quando

7 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.

se toma como referência seus próprios pontos de vista, que, por sua vez, constituem mundos distintos daqueles que os Baniwa conseguem ver.

Mesmo os 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 os chefes e os donos dos animais. Essa definição de meio ambiente reforça, ainda, 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.

Outra tradução 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 “biodiversidade”,⁸ um termo ainda recente para os não indígenas, mas muito utilizado e associado aos povos e terras indígenas na atualidade. Segundo Brazão *et alii* (2011), a palavra “biodiversidade”, entre os povos não indígenas, ficou 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

8 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.

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 n.º 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 alii*, 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 alii*, 2010: 210).

Yodzawaaka, por sua vez, incorpora o sentido de “todos em relação”, ou de “vocês para mim”, “de mim para outros” e “de outros para outros”. Outra expressão – *Kaawhiperi Nodzawaaka* – parece significar literalmente “diversidade daquilo que contém/está em 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 alii*, 2010: 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 alii*, 2011), os professores da Escola Pamáali destacam – a partir da observação de diferenças em rela-

ção 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 *Kaarwhiperi 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 exemplos, não resulta de as partes pensarem que estão falando das mesmas coisas, mas na verdade de não estarem – já que 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*⁹ 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 nor-

9 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.

te do Paraguai, cita o trabalho de Paul Nadasdy (2003: 114-221), no qual este último demonstra que, no contexto dos arranjos de manejo 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 os 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 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 moderna¹⁰ colapsaria (Blaser, 2009: 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.

Ademais, essas equivações geram consequências concretas para o andamento dos projetos, que, geralmente, são formulados a partir de motivações e expectativas distintas das que possuem os indígenas. No caso dos 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 rela-

10 Para uma discussão sobre a “constituição moderna” a que Blaser se refere, cf. o trabalho de Latour (2005).

cionadas 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 destacam¹¹ – e ao afastamento dos indígenas ligados aos projetos em relação à vida familiar e comunitária.¹² A partir do próximo item, apresento outras fontes de equivocações 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 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 seria ela a responsável por seu acompanhamento e execução. 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 a uma demanda, estava lá pra atender a 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

11 Para o caso do envenenamento de André Fernando, liderança Baniwa, durante um dos projetos desenvolvidos na região, cf. Wright (2009) e Garnelo (2002).

12 Para casos de afastamentos da vida familiar sofridos por alguns professores indígenas da Escola Pamáali, cf. Diniz (2012).

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 5 de junho de 2011).

Essa impressão de que os indígenas consideram os projetos como problema dos técnicos deve-se possivelmente 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 Garnelo 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 comunais do que a 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: 429-430).

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 de outubro de 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 e abundantes, segundo a ideia existente no pensamento Baniwa de que os brancos viveriam em um mundo de abundância, sem trabalho (cf. Wright, 2002: 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 4 de outubro de 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 de outubro de 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 de outubro de 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 de outubro de 2011).

Não emprestar os equipamentos “pegaria mal” para os Baniwa, provavelmente devido ao que Viveiros de Castro (2008) caracterizou como a lógica da reciprocidade ameríndia em oposição à 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 de manterem 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: 236-237). Portanto, como observou Blaser (2009) no caso dos Yshiro no 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 os 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: 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: 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: 129). Entre os Baniwa, portanto, ser *sakatima* (egoísta) é um defeito realmente grave (Luciano, 2006: 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”, pelo fato de 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 três ou quatro 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 5 de junho de 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 desenvolvem 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 de maio de 2011 por Ísis Valle).¹³

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: 204).

O autor menciona, em diferentes textos (Wright, 2009; Wright, Kaphammer & Wiik, 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 excluí-

13 Agradeço à pesquisadora em comunicação Ísis Valle por ceder a gravação de suas entrevistas para utilização nesta pesquisa.

das do movimento político crescente coordenado predominantemente pelas comunidades evangélicas (Wright, 2009: 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 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 Associação das Comunidades Indígenas da Bacia do Rio Içana (Acibri) – 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 alertado que os contatos com os brancos poderiam levar à condenação das almas dos Baniwa (Wright, 2009: 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: 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 do cosmos”, “protetores contra ameaças às fontes de alimentos” e “reguladores do equilíbrio ecológico” (Wright, Kapfhammer & Wiik, 2012: 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: 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 dez 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 teria 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: 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: 135).

A LÓGICA DOS PROJETOS E A QUESTÃO DA CAPACITAÇÃO

Outro problema a ser considerado diz respeito à burocracia envolvida na atuação dos projetos. André Fernando, liderança Baniwa entrevistado 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 ainda 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 de maio de 2011).

O desconhecimento das especificidades 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: 297-298), dominados somente pelas lideranças de associação, e muito pouco pelas lideranças tradicionais.¹⁴ 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: 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

14 De acordo com Luciano (2006: 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”.

na arena política, ampliando sua capacidade de mobilização social e de conquistas sociais (Garnelo 2002: 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: 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 um leque importante 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.

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: 422).

Muitos conceitos utilizados pelas organizações indígenas seriam estranhos e desconhecidos das lideranças tradicionais e dos 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: 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: 128-129).

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 – interpretação que constitui 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 ela-

boradas e encaminhadas como [se fossem] projetos” (Luciano, 2006: 126), que remeteriam a resquícios 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: 126-127):

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 responsabilizadas 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: 132-133).

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: 135) Os índios continuam desejando participar de projetos, segundo Luciano, por adotarem a

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: 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: 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: 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 quando 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 Pamáali, 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 Guaraní 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: 175).

Assim, os indígenas, ao lidarem com os projetos, colocariam mais ênfase no “envolvimento” do que propriamente no “desenvolvimento” (Macedo, 2009: 176).

Baseada em pressupostos distintos, a importância da ampliação do leque de relações também foi considerada muito importante pelo enge-

nheiro 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, 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 tem 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 po-

der 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 0 a 3, a sustentabilidade desse projeto é: social = 2, ecológica = 3; econômica = 1; e institucional também sofrível, por conta disso (engenheiro de pesca, entrevista realizada em 28 de outubro de 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 Instituto Nacional de Pesquisas Amazônicas (Inpa) e o Instituto Federal do Amazonas (Ifam), 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 um 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 tem controvérsias, mas não tem 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 de outubro de 2011).

A INDIGENIZAÇÃO DAS CIÊNCIAS E DAS TÉCNICAS

A CIÊNCIA E

A GRANDE DIVISÃO NÓS/ELES

Com a proposta de estudar antropológicamente 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 – *Jamais fomos modernos*, Rio de Janeiro: Editora 34, 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 híbridos,¹⁵ 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 mú-

15 Segundo Harman (2009: 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.

tuas 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, diferentemente 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, 1962: 353).¹⁶ 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: 46).

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 fardo, outras como missão e outras ainda como tragédia, mas sempre como destino. Os modernos, como diz o autor,

16 Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris: Plon, 1962.

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 (Latour, 2005: 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 (Latour, 2005: 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. Latour, 2000: 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: 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 recombinar o mundo (Latour, 2000: 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 litera-

tura (por exemplo, em Descola, 1998: 27-28; Viveiros de Castro, 2002c: 374-377; Wagner, 2010: 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: 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: 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 definição e o 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 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 humanos e peixes ou entre os humanos entre si do que propriamente as 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 ONG¹⁷ nem pelos 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: 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

17 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.

o interesse dos ocidentais apenas nos conteúdos destes conhecimentos, tentando separá-los das formas em que 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: 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: 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 no 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 forma passiva como de 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: 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: 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: 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: 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 episte-

mológica 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 (Vieiros de Castro, 2008: 86).

Felizmente, os próprios indígenas – e particularmente os Baniwa engajados com o projeto de articulação entre conhecimentos indígenas e científicos – não consideram as duas formas de conhecimento como contraditórias entre si, 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 de maio de 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 de maio de 2011).

André também se refere a técnicos brancos que não foram selecionados para trabalharem no projeto porque pensariam no conhecimento indígena como coisa “arcaica”, “que não funciona”. Nesse sentido, para ele, a vantagem dos técnicos indígenas é de que seriam mais observadores e estariam 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 de maio de 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 de maio de 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.

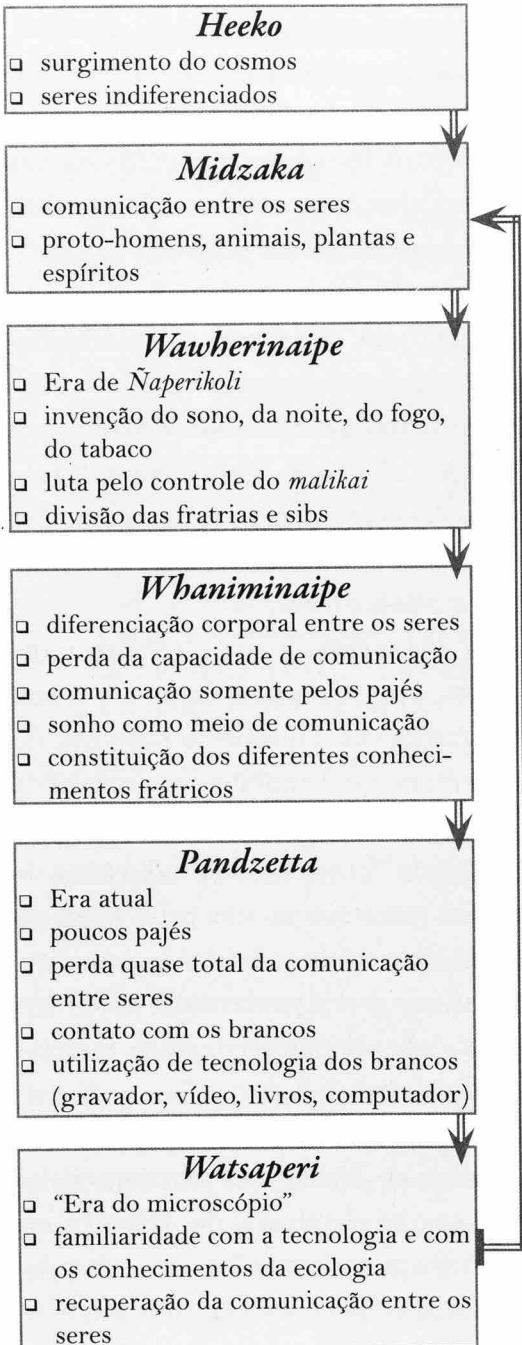
A questão que se coloca para os técnicos indígenas, portanto, não parece ser a do conflito entre indígenas e técnicos “brancos” (como em Martini, 2008) – já que, na estação de piscicultura da EIBC Pamáali, os primeiros trabalham atualmente sem o auxílio dos segundos e não consideram as duas formas de 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 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. Durante a pesquisa de campo, Juvêncio mostrou-me 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. No Quadro 6.1, a seguir, apresento um esquema, adaptado por mim, realizado a partir do desenho do caderno de Juvêncio.

Ao acompanhar 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, os homens, as plantas e os espíritos se comunicavam sem problemas; não eram como são hoje em sua aparência, mas eram como proto-homens, animais, plantas e espíritos. Nessa era, portanto, não havia

QUADRO 6.1
COSMOGONIA BANIWA



Elaboração da autora, a partir de esquema realizado por Juvêncio.

“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 inventados e descobertos vários entes 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, chamada 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 do 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, os animais, as plantas e os espíritos comunicavam-se. Para ele, portanto, a ciência é entendida como 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 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 na qual 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, mas que, por sua relevância, deve ser observada:

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 de maio de 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 a ela, perdem-se 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 comunicar-se 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 poderiam “dar certo” em conjunto, de forma simétrica, somente se os pajés também voltassem a se comunicar com as malocas dos animais. No entanto, estaria cada vez mais difícil encontrar

peessoas 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 de maio de 2011).

Ao recorrer ao 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 de maio de 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” como no manejo atual – o primeiro praticado pelos pajés por meio de seu conhecimento e sua comunicação com os donos e as 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.



