

Considerações finais



Este trabalho foi o resultado de uma primeira aproximação com a literatura e com a pesquisa de campo entre os Baniwa e Coripaco no alto rio Negro, que pretendo desenvolver e aprofundar em pesquisas futuras. A tentativa, nesse primeiro momento, foi a de fazer dialogar dois campos de estudos dentro da disciplina antropológica: o da etnologia indígena e o da antropologia da ciência e da tecnologia.

Apesar de estarem geralmente separadas e restritas a seus próprios objetos de pesquisa, essas duas áreas de estudos possuem muitos pontos de diálogo, especialmente no que se refere ao interesse pelas relações entre humanos e não humanos e entre eles e o que se costumou chamar, no Ocidente moderno, de natureza.

Ao focar a rentabilidade teórica e prática da separação entre natureza e sociedade/cultura tanto para os povos indígenas quanto para cientistas, as duas áreas, em conjunto, possibilitam entender melhor o que acontece quando os próprios indígenas passam a trabalhar com e como cientistas, articulando formas de conhecimento que, a nossos olhos, podem parecer contraditórias.

O próprio objeto de pesquisa – a piscicultura praticada pelos indígenas no noroeste amazônico –, nesse sentido, é ele próprio um objeto híbrido. Por essa mesma razão, o tema da pesquisa pode ser enquadrado dentro do que se costuma chamar de estudos do “contato interétnico”, para o qual é possível as mais diversas abordagens, das mais históricas e focadas no Estado, às mais “internalistas”, que partem das interpretações dos próprios indígenas acerca do contato.

O que se tentou aqui, no entanto, foi um enfoque do tema a partir dos pontos de vista, das interpretações e das teorias dos diferentes atores

envolvidos nos projetos de piscicultura – indígenas e não indígenas – acreditando que, ao iluminar por diferentes lados os temas e problemas que eles próprios identificam ao discorrerem sobre a piscicultura que realizam – e acrescentando a eles minhas próprias conclusões em diálogo com a teoria antropológica – seria possível trazer ao leitor interessado no tema uma imagem mais completa e rica, já que multifacetada.

Entre esses atores, os que menos aparecem no texto são os antropólogos – devido à própria ausência de assessoria antropológica atuando junto ao projeto de piscicultura no Içana, que foi o foco de minha pesquisa de campo – apesar de esses profissionais marcarem presença na região, participando de eventos, atuando nos projetos e disseminando suas teorias e ideias, que são, por sua vez, absorvidas e traduzidas pelos indígenas e assessores técnicos. É interessante apontar que, duas vezes ao longo da pesquisa, os “nativos” utilizaram as mesmas referências teóricas com as quais eu mesma, como antropóloga, tinha contato antes de iniciar a pesquisa.

A primeira vez ocorreu com Juvêncio, técnico Baniwa de piscicultura, que conhecia o perspectivismo ameríndio tal como formulado por Eduardo Viveiros de Castro e utilizava a teoria para refletir a respeito das teorias Baniwa sobre o processo de surgimento e diferenciação de humanos e animais. A segunda vez ocorreu durante uma entrevista com um engenheiro de pesca, ex-assessor do ISA, que utilizou a sociologia da tradução de Michel Callon para explicar-me a importância da expansão das redes formadas pelos projetos e seus parceiros e sugeriu mesmo que eu utilizasse essa abordagem para tratar do projeto de piscicultura.

A meu ver, a grande vantagem do compartilhamento de referências entre antropólogos e nativos seria a possibilidade de elas gerarem diálogos mais claros entre as partes e tornarem a discussão mais simétrica, já que os “nativos” podem contestar ou endossar aspectos das teorias que consideram se relacionar ou não com a realidade em que vivem – tarefa de (auto)reflexão que anteriormente era um privilégio dos antropólogos. Algumas referências utilizadas na pesquisa, dessa forma, partiram de sugestões dos próprios “nativos”.

Apesar das diversas questões discutidas no trabalho, o tema que perpassa todas elas é o da tradução. No decorrer da argumentação, tentei conjugar dois diferentes conceitos de tradução: de um lado, o formulado pelos estudiosos da ciência, Michel Callon e Bruno Latour, para os quais a tradução é um movimento de definição, associação e dissociação de atores e de seus interesses e objetivos – um processo de constante deslocamento que modifica temporariamente a constituição de certo agrupamento entre humanos e não humanos. Traduzir, para eles, além disso, seria estabelecer-se como porta-voz, ou seja, expressar na própria linguagem o que supostamente os outros dizem e querem. Esses porta-vozes, caso não sejam desafiados e questionados, seriam capazes de definir e delimitar seres ou fenômenos como pertencendo ao domínio social ou natural, em um processo chamado por Latour de purificação.

De outro lado, e para dar conta de aspectos que a noção anterior de tradução não abrangia, também lancei mão da noção de tradução tal como elaborada pelos antropólogos Roy Wagner e Eduardo Viveiros de Castro, para os quais a própria noção de cultura estaria intimamente relacionada à noção de tradução. De forma geral, os autores definem cultura como as formas pelas quais as pessoas traçam analogias entre diferentes domínios de seus mundos, ou seja, quais comparações estabelecem para compreender os mais variados aspectos do universo no qual vivem. A antropologia, a partir dessa definição, seria a arte de comparar outras comparações ou traduções – noção ampla e que pode ser aplicada tanto para definir o que fazem os antropólogos acadêmicos, quanto para descrever o que fazem os “nativos” quando se relacionam com outros, entre eles os próprios antropólogos e outros “brancos”.

Nesses procedimentos de tradução, as “equivocações” – ou disjunções comunicativas nas quais as mesmas palavras e conceitos denotam coisas distintas – seriam inevitáveis, posto que cada parte entende uma determinada situação a partir de sua própria linguagem conceitual, ou seja, as comparações que são possíveis de serem estabelecidas dentro de seu próprio universo de significados, que passam a transformar as próprias coisas a que se referem.

No caso dos projetos de piscicultura, vimos como, de um lado, tanto as lideranças de associações indígenas e, posteriormente, os técnicos de piscicultura e assessores da ONG fizeram um esforço de tradução de interesses e objetivos ao tentarem definir a “criação de peixes” e, posteriormente, a “piscicultura” como saída para, respectivamente, os problemas da “dificuldade de captura” e da “escassez” de peixes. Assim, esses diferentes atores tentavam estabelecer-se como porta-vozes, definindo as causas dos problemas e suas possíveis soluções e, com isso, ajudavam a definir os grupos de humanos e não humanos associados à questão que queriam resolver.

Por outro lado, tentei mostrar que, ao fazerem isso, os técnicos e assessores “brancos” não estavam falando, boa parte do tempo, das mesmas coisas que os técnicos indígenas, lideranças de associação e moradores das comunidades e, por isso, os projetos de piscicultura estavam repletos de equivocações. Neste projeto especificamente – e diferente do que aconteceu em muitos outros que fracassaram e foram interrompidos –, apesar das equivocações, muitos “acordos tácitos” foram estabelecidos e permitiram que indígenas e assessores técnicos, mesmo sem compartilhar as mesmas teorias e pressupostos, pudessem validar o objetivo de produção de peixes em laboratório.

As motivações que alimentavam esse objetivo comum, porém, eram distintas: do lado dos técnicos brancos, a preocupação era com o aumento da produção e do consumo de peixes pelas comunidades contempladas pelo projeto de piscicultura – a chamada “segurança alimentar” – enquanto que, para os técnicos indígenas e moradores das comunidades, não se tratava de um problema de fome, mas de outras preocupações, entre as quais estavam as disputas internas entre grupos de parentesco, a religião e as associações indígenas, além de uma vontade de dominar e domesticar o universo do conhecimento dos brancos e fazer circular bens e pessoas, atendendo às regras de reciprocidade entre parentes.

Algumas equivocações, como vimos, estavam ligadas às próprias definições de “peixe”, “meio ambiente”, “escassez”, e das diferentes expectativas e motivações relativas à atuação do projeto e ao que poderia torná-lo bem sucedido. Assim, se a escassez dos assessores estaria baseada na

superexploração de um ambiente pobre de águas pretas – cuja produção de peixes seria naturalmente baixa devido a razões como acidez da água, falta de nutrientes dos solos, e presença de cachoeiras –, a escassez dos indígenas estaria baseada mais no desrespeito às regras e etiquetas de pesca tradicionais, na quase ausência de pajés para negociarem os peixes com os donos dos animais, na ira das grandes cobras progenitoras dos peixes, que se recusam a liberá-los para os humanos e em motivos como o castigo de Deus e a fuga dos peixes para outros locais longe das armadilhas dos pescadores.

Em relação aos peixes, procurei abordar as diferenças entre as definições e as teorias dos povos Tukano e Baniwa, apesar das relações de proximidade entre eles e do compartilhamento de algumas práticas e rituais relativos à pesca e à alimentação. Apesar de as explicações sobre as origens dos peixes e de seu tratamento adequado estarem contidas nas narrativas mitológicas, também procurei mostrar como elas são atualizadas nas práticas cotidianas, que apontam para a existência de um ambiente altamente plástico, formado por gentes, no qual se corre o risco de metamorfoses e trocas de perspectiva.

No que toca às definições dos peixes para os técnicos brancos, eu poderia ter me aprofundado nos estudos de ictiologia e mostrado a versão ocidental das origens dos peixes como contrapartida às versões indígenas. No entanto, optei por não estabilizar as definições dos cientistas ao me basear em sua “ciência pronta”, para evitar a impressão de que, diferentemente das teorias indígenas, as teorias científicas seriam mais consistentes ou menos controversas.

Ao invés disso, procurei mostrar, na situação concreta dos primeiros experimentos científicos relativos à reprodução e à alimentação dos peixes nativos do alto rio Negro, como sua “natureza”, seus hábitos e características eram ainda desconhecidos, indefinidos e tiveram de ser negociados nos laboratórios para que pudessem, na medida do possível, atuar conforme os objetivos do projeto de piscicultura. O que ocorreu, em muitas dessas situações, foi uma resistência dos peixes e de outros seres como os solos, as águas, os instrumentos de laboratório e as plan-

tas, além dos próprios técnicos e membros de comunidades, em atuarem conforme os desejos da ONG e de seus assessores.

Quando se focaliza, portanto, a ciência cotidiana, em construção, percebe-se igualmente uma plasticidade dos seres e do ambiente. As negociações com humanos e não humanos, no laboratório, assim, não diferem radicalmente das negociações, também travadas cotidianamente, pelos indígenas com as gentes que os rodeiam, sejam eles especialistas ou não.

As diferenças, nesse sentido, são mais sutis do que a Grande Divisão – alegada pelos modernos mais radicais – entre aqueles que sabem como é a natureza e aqueles que possuem uma visão cultural mais ou menos distorcida sobre ela, e que a ciência pode aproveitar desde que decante o que é produto da observação empírica dos indígenas daquilo que provém de suas “interpretações culturais”.

Se procurarmos estudos mais recentes acerca do comportamento e da cognição em peixes – em um momento no qual cientistas renomados vêm declarando a existência de consciência em mamíferos, aves e outros animais –, é possível observar que os especialistas têm chegado a conclusões muito semelhantes àquelas defendidas por muitos povos ameríndios de que as diferenças entre humanos e animais seriam mais de grau que de natureza, mesmo que os critérios para definir o “ser gente” sejam diferentes em cada caso – para os ameríndios, alguns animais seriam “mais sujeito” que outros por suas capacidades “culturais” diferenciadas; já para os cientistas, a capacidade dos animais podem assemelhar-se às humanas, dependendo do grau de desenvolvimento neuroanatômico, ou seja, de diferenças “naturais”.

Nesse sentido, alguns antropólogos, quando procuram mostrar as diferenças entre os modos de conhecimento de indígenas e não indígenas, geralmente defendem que eles estariam pautados por uma distinção fundamental entre o que consistiriam os domínios do inato e do construído – o que chamamos de natureza sendo inata para o Ocidente e construída para os povos indígenas; e o que chamados de cultura sendo construída para o Ocidente e inata para os povos indígenas, para usar os conceitos de Wagner (2010). Nas palavras de Viveiros de Castro,

aquilo que para nós divide o mundo, a saber, o mundo da física e o mundo da semântica, o mundo da natureza e o mundo da cultura, o mundo dos biólogos e o mundo dos antropólogos sociais, no caso indígena são coextensivas, não há como separá-las; elas são epistemologicamente idênticas, não há como distinguir uma da outra. A natureza não é natural, isto é, *passiva, objetiva, neutra e muda, como o é para nós*; os humanos não têm o monopólio da posição de agente e de sujeito. Nós não somos os únicos a conhecer algo que é essencialmente ignorante de si mesmo – que é como nós concebemos a natureza – enquanto temos o dom ou a maldição – depende como consideremos – de, ao contrário, sabermos que sabemos de alguma coisa enquanto que os animais, as plantas, as pedras não sabem nada, e os que sabem de alguma coisa não sabem que sabem – os pobres dos macacos, dos primatas superiores, que sabem alguma coisa, como admitimos, *mas não sabem que sabem como nós sabemos e assim, portanto, nós somos naturalmente especiais*. Esse é o ponto: no saber indígena sobre a natureza, os humanos não são o único foco da voz ativa no discurso cosmológico (Viveiros de Castro, 2008: 87, grifos nossos).

No entanto, os estudos da ciência em ação e pesquisas recentes a respeito de questões envolvendo cognição, consciência e aprendizado animais – até mesmo em peixes – permitem questionar alguns dos pontos presentes neste trecho em que Viveiros de Castro (2008) esquematiza as diferenças entre as atitudes de ocidentais e ameríndios em relação aos não humanos. Em primeiro lugar, quando o autor distingue os saberes indígenas dos ocidentais alegando que, para os primeiros, os domínios da natureza e da cultura são coextensivos, sendo impossível separá-los. É importante lembrar que isso também ocorre com a ciência nos momentos em que as controvérsias a respeito de determinado tema estão abertas e ainda não é possível saber se uma hipótese científica a respeito do que define ou caracteriza determinado fenômeno ou ente pode ser considerada como parte da “natureza objetiva” ou é produto de algum erro no experimento, ou seja, quando não é possível afirmar de antemão se alguma coisa é “fato” ou “artefato” – como procurei mostrar ao focalizar os experimentos relativos às espécies de peixes nativas do alto rio Negro.

Quanto ao caráter “especial” dos humanos em relação aos animais, que “não sabem que sabem como nós sabemos”, isso vem se tornando um

ponto controverso, tanto entre cientistas quanto para movimentos de militância em defesa dos animais.

Ingold (1994), nesse sentido, identifica duas principais concepções do que seria a humanidade para o Ocidente, ao afirmar que haveria uma ambiguidade entre elas: ao mesmo tempo em que se define o homem como uma espécie de animal como todas as outras, introduz-se o significado de ser humano como uma condição oposta à de animal, diferenciando-nos pela riqueza e diversidade de nossas formas culturais. A relação entre humano e animal é, portanto, inclusiva na primeira concepção, com a humanidade definida como província dentro do reino animal, e exclusiva na segunda, com a humanidade definida como um estado alternativo do ser, se comparada à animalidade em geral.

Recentemente, no entanto, tanto as pesquisas científicas como os movimentos em defesa dos animais estariam questionando essa segunda definição, ao atribuir o mesmo estatuto moral a algumas espécies de animais. Nesses movimentos, grupos de vegetarianos, veganos, abolicionistas animais e defensores dos direitos dos animais estariam ganhando crescente destaque nos grandes centros urbanos. Para muitos deles – e apesar da heterogeneidade que apresentam entre si¹ – o argumento a favor da proteção ou da extensão de direitos aos animais, como o direito à vida e ao bem-estar, estaria baseado na ideia de que os animais seriam sencientes, ou seja, capazes de sentir dor e prazer, assim como os humanos.²

A própria disciplina antropológica também estaria dando um novo estatuto aos animais, ao tratá-los não apenas como símbolos (como nas análises representacionais), ou como parte de uma economia utilitária (como nas análises funcionais), mas de modo a privilegiar perspectivas mais interacionistas, que passam a problematizar operadores clássicos

1 Sobre as diferenças entre os argumentos de alguns movimentos de militância a favor dos animais, como o bem-estarismo e o abolicionismo animal, cf. Sordi (2011).

2 No entanto, “a noção (ou constatação) de sofrimento é indexada, neste discurso, ao símbolo do animal, pois em nossa cultura não se crê que plantas sintam dor – a biologia explicaria isso pela ausência de um sistema nervoso” (Ferrigno, 2011: 5).

como natureza/cultura e animalidade/humanidade. Exemplos dessa “guinada epistemológica” seriam, como vimos, os trabalhos de Bruno Latour e Michel Callon na área de antropologia da ciência e tecnologia; as antropologias ecológicas de Tim Ingold e Gísli Pálsson; os trabalhos de Philippe Descola na etnologia indígena; e a proliferação de uma antropologia das relações humanos-animais (cf. Sordi, 2011).

Como nota Ferrigno (2011), para nós, Ocidentais, os animais podem assumir um caráter mais ou menos individualizado e humanizado, de acordo com diferentes situações. Por exemplo, os animais de estimação seriam mais individualizados e mais próximos de serem considerados sujeitos ou pessoas do que os animais usados na alimentação, no vestuário e em experimentos científicos, contextos nos quais seriam tratados como objetos. Dessa forma, a proximidade afetiva em relação a diferentes espécies de animais variaria de forma direta ao grau de convivência que os humanos manteriam com eles – como é o caso dos animais domésticos e dos animais de criação em contextos rurais – ou do grau de parentesco que se considera ter com eles – como é o caso dos primatas, considerados física e comportamentalmente semelhantes aos humanos, nossos “parentes mais próximos” na classificação ocidental.

Em relação a essa ambiguidade, Descola também observa a reprovação crescente das opiniões públicas ocidentais sobre a violência exercida contra os animais, que teve início com os maus tratos infligidos aos animais domésticos e de estimação e, atualmente, ter-se-ia estendido a “seres com os quais os amigos dos animais, urbanos em sua maioria, não têm nenhuma proximidade física” (Descola, 1998: 23) como o gado de corte, pequenos e grandes animais de caça, os touros das touradas, as cobaias de laboratório, os animais fornecedores de pele, as baleias e as focas, as espécies selvagens ameaçadas pela caça predatória ou pela deterioração de seu *habitat*, ocorrendo variação nas atitudes de simpatia para com os animais em diferentes tradições nacionais.

O autor nota, apesar disso, que, na prática, essas manifestações de simpatia pelos animais seriam ordenadas por uma escala de valor, muitas vezes inconsciente, cujo ápice seria ocupado pelas espécies perce-

bidas como as mais próximas do homem em função de características como fisiologia, faculdades cognitivas, e capacidade de sentir emoções. Os mamíferos, nesse sentido, seriam os animais privilegiados na hierarquia,³ independente de seu meio de vida, o que o autor define como atitude antropocêntrica, já que baseada na identificação com não humanos “em função de seu suposto grau de proximidade com a espécie humana” (Descola, 1998: 24).

Para Descola, proteger os animais outorgando-lhes direitos ou impondo aos humanos deveres para com eles seria apenas uma nova maneira de

estender a uma nova classe de seres os princípios jurídicos que regem as pessoas, sem colocar em causa de maneira fundamental a separação [oficial] moderna entre natureza e sociedade (Descola, 1998: 25).

Assim, defende que, nesse tipo de atitude, para que se decida tratar a natureza com respeito e benevolência, supõe-se primeiro que a natureza exista e que tenha sido maltratada. Quando a natureza não existe sob a forma de uma esfera autônoma, defende o autor, a relação com os animais só pode ser diferente da nossa, e questões como matar um animal só podem ser colocadas em termos muito distintos daqueles que nos são familiares.

Ao questionar, ou não, a separação oficial moderna entre natureza e sociedade, tema ainda controverso entre antropólogos e outros cientistas, o crescimento dos movimentos de militância começa a afetar cada vez mais significativamente os mercados da carne e de produtos derivados de animais silvestres, além das práticas de criação de animais, entre elas a aquicultura, o que estaria levando muitos cientistas (militantes ou não) a se dedicarem aos estudos sobre bem-estar animal e cognição em várias espécies, de forma a medir, por exemplo, sua capacidade de sentir dor e prazer.

No caso das pesquisas envolvendo peixes, o artigo de Galhardo e Oliveira (2006), pesquisadores da área de ecoetologia, por exemplo, trata

3 Curiosamente, na “Grande Cadeia da Vida” retratada por Didacus Valades em 1579, os peixes foram representados abaixo dos pássaros e acima dos animais terrestres; ar e água sendo elementos mais nobres que a terra. Assim, a proximidade da divindade nem sempre foi uma simples questão de semelhança física com o homem (Allen, 2011).

da controvérsia a respeito da aplicação do conceito de bem-estar para peixes, no que tange à sua capacidade de sofrimento.

Segundo os autores, a formação de “representações mentais declarativas” seria um pré-requisito, entre cientistas, para a existência de senciência,⁴ que vem sendo descrita em peixes em contextos de interação social, memória espacial e aprendizagem. Estudos recentes acerca da fisiologia do estresse, da percepção de dor e medo em peixes estariam mostrando que eles possuem características neuroanatômicas, fisiológicas e comportamentais semelhantes às dos tetrápodes. Segundo os pesquisadores, a complexidade cognitiva dos peixes teria implicações relevantes para o seu estatuto moral, com consequentes recomendações relacionadas à manutenção desses animais em cativeiro (Galhardo & Oliveira, 2006).

Uma versão menos entusiasmada é apresentada no artigo de Allen (2011), pesquisador em ciência cognitiva, no qual o autor se dedica a explicar as razões pelas quais seria necessário tomar muito cuidado antes de estabelecer conclusões generalizantes a respeito dos peixes, tendo em vista que essa categoria envolveria uma série muito variada de espécies.⁵

4 Segundo Galhardo e Oliveira (2006), a senciência seria um critério fundamental, apesar de não ser o único, para a atribuição de um estatuto moral aos animais. Os autores citam a abordagem utilitarista do filósofo australiano Peter Singer em seu livro *Animal liberation*, de 1975, para o qual deve existir igualdade de consideração de interesses dos seres sencientes, independentemente da espécie; e o trabalho do filósofo norte-americano Tom Regan, *The case for animal rights*, de 1984, que alarga a deontologia acerca dos animais, atribuindo estatuto moral a todos os que, para além de sencientes, apresentam determinadas características cognitivas, tais como intencionalidade, alguma forma de autoconsciência, crenças, desejos e sentido de futuro (“sujeitos-de-uma-vida”). A esses deveriam ser reconhecidos direitos e, em consequência, a sua utilização como mero recurso, seja qual for o fim, não seria considerado ético (cf. Galhardo & Oliveira, 2006: 52).

5 O autor explica que a categoria “peixes”, para a ciência, seria um exemplo de grupo parafilético (cf. Allen, 2011), ou seja, que não contém todos os descendentes do ancestral comum a diferentes grupos. Por isso, o grupo “peixes” não seria reconhecido como categoria biológica. O mesmo ocorreria para o grupo dos “répteis”, que seria também parafilético por não incluir as aves, que apresentam um ancestral comum extinto (cf. Pough, Janis & Heiser, 2008: 10).

O autor cita o trabalho de Cabanac *et alii* (2009), cujo argumento é o de que a consciência não teria emergido nos animais até os primeiros *Amniota*, grupo de espécies que incluem os mamíferos, as aves e os répteis, caracterizados pela presença de membrana embrionária que permite a reprodução terrestre – afirmação que também estaria longe de ser consensual entre os cientistas.

O problema, para Allen, seria o da apropriação abusiva e distorcida de conceitos filosóficos, tais como “emoção” e “consciência” pelos cientistas. De acordo com o autor, os estudos sobre o tema da cognição e da consciência em peixes, além de escassos, seriam muito controversos. Apesar disso, muitos estudos vêm trazendo evidências, tanto laboratoriais como de campo, de que muitas espécies de peixes seriam capazes de aprendizado social – definido como a capacidade de adquirir habilidades e conhecimento com outros animais – que incluem o aprendizado de como encontrar alimentos, qual alimento comer, como reconhecer predadores e acessar parceiros e rivais. No entanto, como argumenta Allen (2011), seria preciso cuidado ao derivar “consciência” de “cognição” e “cognição” de “aprendizado”, cujas definições estariam longe de ser consensuais entre cientistas e filósofos.

Assim, uma conclusão possível de ser tirada dessas controvérsias científicas e das diferenças de estatuto moral que os não humanos apresentariam para ocidentais e para povos indígenas seria menos uma que defende a separação total entre humanos e não humanos para os ocidentais, e a inseparabilidade entre eles para os povos indígenas, do que uma em que tanto ocidentais quanto ameríndios explicariam uma relativa proximidade entre humanos e não humanos, mas por razões muito distintas. Para muitos povos ameríndios – entre eles os Baniwa – as espécies de peixes seriam mais ou menos próximas aos humanos porque, como eles, possuem chefes, fazem festas e rituais, casam-se, possuem instrumentos, armas, pinturas corporais, e hábitos variáveis de moradia e convivência com outras espécies – o que nós chamaríamos de uma “cultura” relativamente compartilhada.

Para muitos povos ameríndios – entre eles os Baniwa – as espécies de peixes seriam mais ou menos próximas aos humanos porque, como eles,

possuem chefes, fazem festas e rituais, casam-se, possuem instrumentos, armas, pinturas corporais, e hábitos variáveis de moradia e convivência com outras espécies – o que nós chamaríamos de uma “cultura” relativamente compartilhada.

Os ocidentais, por sua vez – como começam a demonstrar os movimentos de militância e as pesquisas científicas recentes acerca das capacidades cognitivas de peixes e outros animais – não mais poderiam ser considerados como detentores de uma condição moral radicalmente distinta da dos não humanos. No entanto, diferentemente dos ameríndios, essa relativa proximidade não seria evidenciada por semelhanças que rotularíamos de “culturais”, mas por características neuroanatômicas, fisiológicas e comportamentais mais ou menos compartilhadas, que diferem em grau daquelas que caracterizam os humanos, e seriam redutíveis ao que chamamos oficialmente de “natureza”, mesmo que ela ainda esteja em disputa quando se trata de questões como autoconsciência, por exemplo. Os atributos morais e a capacidade de autoconsciência, aqui, aparecem como derivadas de estruturas neuroanatômicas e fisiológicas.

Os peixes, conseqüentemente, seriam agentes – no sentido latouriano, para o qual um ator é definido como qualquer coisa que modifica um estado de coisas ao fazer alguma diferença (cf. Latour, 2007: 71) – tanto para ocidentais modernos como para ameríndios. A diferença recairia na questão de os peixes serem, além de agentes, gente. Entre os povos Makuna estudados por Arhem (1996), os peixes parecem ser menos gente que os humanos e outros animais; no entanto, entre os Baniwa e alguns povos Tukano, os peixes são tão gente quanto os humanos, contanto que se tome como referências seus próprios mundos ou pontos de vista.

Para os ocidentais, como acabamos de ver, assim como no caso dos Makuna estudados por Arhem, os peixes parecem ser menos gente que os humanos, assim como aves e mamíferos parecem ser mais gente que os peixes. Os critérios para definir “gente” é que são diferentes nesses dois casos – critérios que rotularíamos como “culturais” para os Makuna e “naturais” ou “físicos” para ocidentais modernos.

Mistura e separação entre o que chamamos de natureza e sociedade, portanto, seriam dois conjuntos de práticas que tanto modernos quanto ameríndios realizam. Os modernos separando natureza e cultura/sociedade em suas práticas oficiais, na ciência pronta, para misturá-los ainda mais nas práticas de tradução da ciência em ação, criando, com isso, outros seres e agentes antes não imaginados. Para os ameríndios, por sua vez, o problema não parece ser o da diferença entre práticas oficiais ou oficiosas, mas de referenciais distintos a partir dos quais são afirmadas a continuidade ou a descontinuidade entre humanos e não humanos.

Se considerarmos, por exemplo, o ponto de vista dos peixes, eles são gente como os humanos, pois possuem casas, parentes, enfeites, armas, pajés, fazem festas, guerras, são passíveis de serem seduzidos na pesca etc. Ao inverso, do ponto de vista de um Tukano ou Baniwa em condições normais, as atitudes cotidianas devem lutar contra a afirmação dos peixes como gente – eles precisam ser diferenciados, transformados em comida por meio dos benzimentos, da pimenta e do fogo culinário; as prescrições alimentares e comportamentos adequados devem ser seguidos por doentes, mulheres menstruadas, recém-nascidos e familiares, jovens iniciandos, homens que vão caçar ou pescar etc. Dessa forma, como argumenta Latour,

a partir do momento em que levamos em conta tanto as práticas de mediação quanto as práticas de purificação, percebemos que nem bem os modernos separam os humanos dos não humanos nem bem os “outros” superpõem os signos e as coisas (Latour, 2005:102).

Assim como as práticas das ciências produzem novos seres quando os submetem às condições laboratoriais ou os confinam e separam do “mundo exterior” por meio dos recintos (cf. Marras, 2009), uma conclusão a que se pode chegar observando a reprodução de peixes nas estações de piscicultura do alto rio Negro é que as novas relações e o novo ambiente a que são submetidos os peixes promovem uma mudança em sua própria natureza.

Os peixes criados em cativeiro são considerados diferentes dos peixes do rio, o que fica claro quando alguns Baniwa afirmam que os peixes

criados não têm o mesmo sabor, tornam-se mais mansos (como no período de sua criação por Ñapirikoli), não precisam ser seduzidos ou temidos, e passam a ser tratados como filhos e não como inimigos.

A ideia que proponho – e que certamente ainda precisa ser trabalhada e aprofundada com mais pesquisa de campo – é a de que o estabelecimento de novas relações com o ambiente de laboratório desvincula ou afasta os peixes das relações que estabeleciam com o ambiente do rio e com os entes que o povoam, como as mães ou donos dos peixes, por exemplo.

Nesse sentido, os laboratórios de piscicultura estariam associados à figura ambígua dos brancos para esses povos indígenas, em especial os Baniwa. Em suas teorias, os brancos estão relacionados, de um lado, à destruição e à falta de poder “espiritual” (na questão dos nomes e das almas, por exemplo) e, de outro, à criatividade, à fartura e à abundância sem trabalho. Defendo aqui que essas ideias a respeito do universo dos brancos geraram consequências para os projetos de piscicultura, em primeiro lugar, porque os indígenas – que já consideravam os peixes como tema de interesse investigativo – se entusiasmaram em aprender as técnicas de piscicultura acreditando que os laboratórios, os recintos, as técnicas e as rações dos brancos produziram facilmente peixes – tarefa antes impensável para os Baniwa.

Em segundo lugar – e apesar disso –, os recintos e as rações dos brancos foram incapazes de produzir peixes como os que existiam no rio – eles passaram a ter menos sabor e perderam algumas de suas características porque teriam também perdido o contato com forças vitais produzidas somente no contexto de relações com o rio, e que os brancos não seriam capazes de reproduzir.

Por desfazerem de alguma forma as relações com as casas e mães dos peixes e por serem controlados pelos técnicos no laboratório, os recintos fizeram com que os peixes não precisassem mais ser seduzidos pelos pescadores; no entanto, os peixes passaram a fugir e a se reproduzir com dificuldade por não se sentirem mais em “casa” – o que poderia ser revertido caso os pajés atuassem em conjunto com os técnicos de piscicultura.

Martini (2008: 103-104) é bem claro em relação a este ponto, ao tratar da piscicultura praticada em Iauaretê:

De acordo com o *kumu*, a construção física de viveiros, os instrumentos de laboratório, tubos e incubadoras, e também a ração industrializada, não são suficientes para garantir a reprodução dos peixes. Todos estes materiais seriam inertes do ponto de vista xamânico: o viveiro apenas aprisiona os peixes, mas não contém uma casa (*wi'í*, também glosado como maloca) para que eles possam viver, receber a cobra mãe dos peixes para se multiplicarem e construírem suas roças invisíveis; os instrumentos de laboratório, apesar de forçarem a reprodução física dos peixes, não são capazes de fortalecer seu *he'ri porã*, sua essência espiritual, o que só pode ser feito através de procedimentos xamânicos, como o benzimento de nomeação para os humanos. Mais grave seria a questão da alimentação. De acordo com o *kumu* [...] ração não é comida dos *waî-masã*, porque não é capaz de fortalecer seu espírito, fazer crescer seu corpo. [...] Somente o xamã, com suas habilidades especializadas, poderia inserir este alimento nos viveiros, por meio do uso de tabaco. Quando este tipo de *baseshe* não é feito regularmente, os peixes dos viveiros ficam sem sua alimentação própria e, percebendo os alimentos nas casas dos rios ou em terra, se transformam em outros animais ou fogem em forma de peixes para se alimentarem.

Apesar de os instrumentos dos brancos serem incapazes de fortalecer a “essência espiritual” dos peixes e fornecer a eles casas e alimentação adequadas, os técnicos indígenas de piscicultura e alguns membros de comunidades parecem ver nas práticas de reprodução de peixes em laboratório uma alternativa para o “manejo” xamânico, em um momento caracterizado por eles como marcado pela “escassez” de pajés e pelo desinteresse dos jovens pelos conhecimentos dos “antigos”.

Dessa forma, procurou-se mostrar os paralelos traçados pelo técnico Baniwa de piscicultura entre os dois tipos de “manejo”: o da piscicultura e o da comunicação xamânica. As duas formas de manejo, tais como entendidas por ele, seriam definidas pelas ideias de “comunicação”/“linguagem” e “controle”. A diferença residiria no fato de o trabalho dos pajés ser direto – a comunicação e o controle, via troca temporária de perspectiva pelos pajés, permitiriam a negociação da liberação de peixes nas malocas dos animais diretamente com seus donos – enquanto, na

piscicultura, a comunicação seria indireta – incapazes de trocar controladamente de perspectiva, os técnicos se comunicariam com os peixes, “pediriam” sua reprodução e os controlariam indiretamente, por meio das técnicas.

Ciência e conhecimentos tradicionais, dessa forma, não seriam considerados excludentes ou contraditórios pelos indígenas e, portanto, não haveria, para eles, o perigo de os conhecimentos científicos substituírem os conhecimentos indígenas ou causarem “traumas” e “choques” culturais – como temia um dos assessores da ONG – ou de os conhecimentos indígenas passarem a ser algo minoritário, utilizado somente instrumentalmente dentro dos projetos – como temeriam alguns antropólogos, eu mesma incluída entre eles.

O técnico indígena e a liderança Baniwa entrevistados defendem que as duas formas de conhecimento poderiam atuar em conjunto na busca pela comunicação com os não humanos, que teria diminuído junto com o número de pajés atuantes e com o aumento do desrespeito às regras e etiquetas de pesca tradicionais.

A aposta dos Baniwa, nesse momento, e que transparece na interpretação de Juvêncio sobre o papel da ciência e das técnicas, parece ser a do investimento no caráter criativo dos conhecimentos dos brancos que, apesar de não apresentarem a mesma capacidade para lidar com os não humanos característica do conhecimento xamânico, conseguiria, mesmo assim, contribuir a alcançar os objetivos e os desejos das comunidades baniwa na atualidade.

Essa criatividade dos brancos, no entanto, não viria sem sua contrapartida destrutiva, já que, com os projetos, as lideranças se afastam da vida comunitária, passam a ser mais frequentemente vítimas de envenenamento, e alguns técnicos e professores indígenas acabam afastando-se de suas famílias e dos deveres tradicionais de manterem suas roças e casas nas comunidades.

Apesar dos problemas, os povos indígenas no alto rio Negro continuam desejando e buscando a participação em projetos de sustentabilidade. No interesse pela domesticação de peixes está, portanto, também o

interesse em domesticar os conhecimentos alheios para se afirmar nesse novo mundo do qual não seria mais possível se isolar.

Trata-se de um processo de abertura a um outro – branco, não indígena – que mesmo estando disposto a estabelecer relações – por meio da posituação ecológica dos índios e do financiamento a projetos, por exemplo – ainda parece insistir sub-repticiamente em se fechar, em não tratar os conhecimentos indígenas no mesmo patamar em que tratam os seus próprios conhecimentos, em considerar atrasado o que é diferente de seus padrões de produção, lucro e consumo desenfreados, em acreditar que é desinteresse, desperdício ou falta de preocupação com o futuro o que os impede de atuar devidamente nos projetos de piscicultura. Neste ponto, parece que ainda temos muito a aprender com os indígenas.

