3

Teorias Tukano sobre "gente-peixe" e a estação de piscicultura em Iauaretê

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

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

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

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

A diferença entre a transmissão oral e as sínteses produzidas por pesquisadores na forma de textos etnográficos seria que, nesse último formato, os etnógrafos geralmente

> enrijecem e transformam radicalmente, como sabemos, o teor de narrativas que, para os seus ouvintes indígenas, permitem tão somente acessar ideias e interpretações sobre a conformação do mundo, ou realidades distantes, cuja veracidade nunca é afirmada (Gallois, 2007: 113).

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

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

Por fim, a partir dos relatos etnográficos de Martini (2008), que estudou as práticas de reprodução de peixes em laboratório no povoado de Iauaretê (rio Uaupés), são fornecidos exemplos de equivocações e acordos tácitos que podem ocorrer em situações como essas; por exemplo, quando

o projeto de piscicultura e os novos conhecimentos técnicos tornam-se, para os técnicos indígenas, uma forma de diferenciação em relação aos especialistas dos conhecimentos tradicionais; e quando, ao contrário dos objetivos iniciais do projeto, os peixes alimentados nos viveiros acabam se tornando "filhos do homem" (Martini, 2008), o que geraria uma evitação dos piscicultores em se alimentarem dos peixes criados.

Teorias dos povos Tukano sobre os *Wai Masã*

Os *Wai Masã* e a diferenciação entre humanos e peixes

Cabalzar (2005), em um trabalho sobre a cosmologia dos povos Tukano orientais e suas relações com os peixes, demonstra a importância desses seres, já que, para os Tukano, a própria humanidade, antes de se transformar, era Gente-Peixe (*Wai Masã*), além de os peixes constituírem o principal item de sua dieta, depois da mandioca. Para esses povos, essa gente ainda existiria, mas uma parte dela ter-se-ia transformando e dado origem à humanidade atual, enquanto aqueles que não se transformaram teriam permanecido na camada das águas, iniciando uma relação de hostilidade com a humanidade. Por essa razão, as narrativas de origem desses povos seriam de grande relevância para entender as relações com os peixes (cf. Cabalzar, 2005: 51).

Assim como os povos do tronco linguístico arawak, os povos Tukano[1] dividem suas narrativas míticas em três grandes ciclos: a criação do mundo e os feitos de seus demiurgos fundadores; a origem da humanidade na água – no Lago de Leite – e sua trajetória rio acima no bojo da Cobra de Transformação, no caso dos povos Tukano, e nas corredeiras de Hipana, no caso dos Arawak; e a emergência da humanidade seguida de sua ocupação do território. Nesta parte, tratarei das narrativas e teorias de alguns povos Tukano a respeito dos peixes, deixando as teorias

1 Ao mencionar os "povos Tukano", refiro-me a todos os povos da família linguística Tukano Oriental, em número de dezenove; diferente de quando me refiro a "Tukano" como um dos grupos linguísticos específicos que a compõem.

e narrativas dos Baniwa para o capítulo seguinte, por elas diferirem em diversos aspectos – o que os próprios Baniwa entrevistados durante a pesquisa fazem questão de enfatizar – apesar dos pontos em comum.

Para os Tukano e Tuyuca, habitantes do rio Tiquié,[2] a criação do mundo é atribuída ao Avô e à Avó do Universo, que viviam na Maloca do Céu e possuíam (ou eram constituídos por) instrumentos rituais importantes como o lança-chocalho, a forquilha-de-cigarro, a cuia de ipadu, o suporte de cuia, o banco e o cabo-de-enxó.

Primeiro teriam criado o universo – as águas, as terras, as matas, o dia e o ar, as chuvas, as nuvens e os ventos – já pensando na futura humanidade, *Yepa Masã*, ou Gente-Terra, criada depois, tornando-se os seres humanos que apareceram na Maloca do Universo, feitos do sopro de cigarro. Naquele tempo, eles não seriam como os seres humanos de hoje, pois se casavam com qualquer ente não humano, ainda em estado de indiferenciação (Cabalzar, 2005: 52).

O Avô do Universo teria criado o mundo em camadas: a primeira era a camada das águas, deixadas na forma dos rios de água doce que existem até hoje. A partir daquele momento, apareceu o rio Umari – rio subterrâneo e destino das almas dos mortos – e as Malocas das Águas. O Avô do Universo dividiu os grandes mares e lagos onde hoje vivem os seres aquáticos como baleias, jacarés, tubarões, golfinhos, pirarucus e cobras grandes,[3] en-

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

3 Viveiros de Castro (2002a), referindo-se aos modificadores linguísticos entre os Yawalapíti (povo Arawak do Alto Xingu), identifica um deles (*-kumã*) que marca uma alteridade do referente face à essência do tipo – alteridade que significa exterioridade, mas também excesso, esquematizado pelas imagens da ferocidade e do tamanho. Assim, a classe *úi* ("cobra"), é passível de se especificar em *úi-tyumá* (uma alomorfe de *-kumã*), para identificar as "cobras-espírito", "grandes", "bravas", "invisíveis". Segundo Fausto (2007: 509-510, nota), por sua vez, a maioria das línguas carib possui um modificador nominal (*-imü*, *-imë*) que, quando sufixados a um nome animal, indicam um animal sobrenatural e predatório ao invés de um animal

quanto nos pequenos rios existiriam peixes menores dos quais os povos se alimentariam: piabas, aracus, tucunarés, traíras, surubins, piraíbas e outros. Em seguida, foram criadas as outras camadas: camada das terras e matas, camada de dia e de ar, camada de peneira de chuva, camada de nuvens, camada de ventos fortes e, acima, o espaço vazio.[4] O universo formado por camadas é uma noção fundamental na cosmologia e nas práticas rituais e xamanísticas dos povos Tukano. Apesar de separadas, elas possuiriam passagens entre elas, passíveis de serem utilizadas pelos benzimentos a fim de "jogar" elementos patogênicos para outras camadas, além de impedir agressões (Cabalzar, 2005: 53-54).

Formado o universo, o Avô e a Avó do universo voltam-se para a criação da humanidade, gerando a Gente do Aparecimento, cinco irmãos e três irmãs, que vão seguindo sua trajetória e deixando suas marcas e criações no mundo. O primeiro deles é traído pela esposa, filha de *Dia pirõ* (Cobra-do-rio), que namora *Bose pirõ* (Cobra-da-fartura). Ao descobrir a traição, ele mata o amante de sua esposa enquanto eles faziam sexo. A mulher, vendo o amante morto, joga-o no rio. O marido encontra o corpo no rio e arranca-lhe o pênis, embrulha-o com folhas e o leva para casa. Assa-o e o oferece para a esposa. Quando ela percebe o que se passava, corre para o porto e vomita; do vômito, surgem os peixes jeju, tubo, poa[5] e uñu (respectivamente, em nomenclatura científica: *Eryth-*

comum. Assim, é possível que a expressão traduzida pelos povos de língua tukano e arawak como "cobra grande" tenha o mesmo papel – o termo "grande", após o nome do animal, indicando seu caráter sobrenatural, predador, magnificado.

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

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

rinus erythrinus, *Erythrinus* sp. e *Hoplerythrinus unitaeniatus*)[6] (Cabalzar, 2005: 54).

A história do segundo filho conta a origem do jacaré e a do terceiro filho, a dos cultivos e das roças. O quarto filho, por sua vez, tem uma história tortuosa e importante para compreender como os peixes ficaram mais perigosos. Em uma parte da história, ele decide vingar-se das onças que haviam matado os seus parentes, exceto seus avós. Nas primeiras tentativas de matar as onças, é morto e devorado, mas seu avô chega a tempo de pegar um pedacinho da sua carne e jogar longe. Onde esse pedaço cai, originam-se dois peixinhos-espada (*Potamorhaphis guianensis*). Os avós levam-nos para casa e os colocam dentro de um moqueador de pimenta, onde eles se transformam em insetos e, depois, em dois meninos, chamados *Diroa* (Cabalzar, 2005: 55-56).

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

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

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

> metade dos peixes. O velho ficou admirado de ver tanto peixe (Ñahuri & Kumarõ, 2003: 117 apud Cabalzar, 2005: 56).

Eles conseguiram exterminar as onças nesse dabucuri e, em seguida, subiram para a Maloca do Céu.[7] O quinto e último irmão da Gente do Aparecimento, segundo a narrativa dos Tukano *Hausirõ Põra* sobre a transformação da humanidade, é quem protagoniza o surgimento da Gente da Transformação e vai guiá-la em sua trajetória de origem. Ao receber os conselhos do Avô do Universo, o quinto irmão consegue, através de benzimentos e de seus instrumentos rituais – como a forquilha-de-cigarro e o suporte da cuia com a cuia de ipadu – fazer surgir a Gente da Transformação. Das árvores, que teriam sangue como o nosso, ele dá origem ao ancestral dos brancos; das aves, dá origem a muitos outros povos. O primogênito foi Doetiro, seguido por Yupuri e Buu. Ao surgirem, precisavam descer da Maloca do Céu para o Lago de Leite:

> *Doetiro* reuniu-se com seus irmãos para escolher sob qual forma os seres vivos iniciariam a transformação. Todos eles decidiram pela forma de pássaros e peixes. [...] Mergulhando nas águas do lago, os pássaros se transformaram em peixes e os corpos dos próprios peixes se transformaram num grande barco, como os barcos de hoje, mas na verdade era uma cobra. Por isso os velhos rezadores (*kumua*) chamam de *Pamuri Pirõ*, Cobra da Transformação (Ñahuri & Kumarõ, 2003: 180-182 apud Cabalzar, 2005: 57-58).

Essa cobra vai subindo do Lago de Leite, através do Rio de Leite, até os locais de transformação. Nessa trajetória, vai parando em várias

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

Casas de Transformação, onde a Gente da Transformação realiza cerimônias e alcança bens e atributos culturais, adquirindo pouco a pouco a condição para se transformar. O quinto irmão da Gente do Aparecimento foi rezando e tirando cada uma das Gentes da Transformação – um maku, depois *Doetiro*, depois *Yupuri*, e muitos outros, que encheram de gente a praia, marcando o que, para nós, seria pedra. O último grupo que saiu foi *Nuhuirõ*, antes de fechar o buraco da canoa com os pés, pois outros *Wai Masã* queriam sair também (Cabalzar, 2005: 58).

Segundo Cabalzar, esse trecho da narrativa evidencia uma ruptura entre aqueles que se transformaram e aqueles que não completaram essa passagem. Assim, os Tukano *Hausirõ Põra* dizem que a primeira humanidade, a Gente do Aparecimento, casava-se e reproduzia-se com outros seres vivos. Com a transformação, no entanto, faz-se uma separação – os peixes continuam sendo gente e dizem que são como nós, mas agora estão separados dos que se transformaram em humanos. Dois outros mitos, não diretamente associados às narrativas da origem do universo e da trajetória de transformação da humanidade, também seriam importantes para entender a formação dos peixes. O primeiro deles é a história de *Kamaueni* e a outra a do Diabo sem Cu.[8]

A história de *Kamaueni*[9] diz que, quando os Tuyuca chegaram ao rio Tiquié, não conheciam a origem dos peixes dali, sabiam apenas que alguns não eram bons para as pessoas. Precisavam benzer esses peixes para alimentarem uma criança, mas encontravam dificuldade em fazê-lo. Por isso, procuraram os antigos habitantes desse rio e aprenderam com eles a história de *Kamaueni*. Conta-se que dois irmãos viviam pouco abaixo da corredeira chamada Jirau dos Fantasmas, e estavam fazendo

8 As duas histórias citadas são narradas com mais detalhes em Cabalzar (2005: 58-65) e também nos boletins informativos da Atriart que circularam entre as comunidades do Tiquié.
Disponíveis em: <http://www.socioambiental.org/pisci/public.shtm>.

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

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

Quando *Kamueni* foi fazer suas necessidades um pouco abaixo do porto, avistou mulheres "fantasmas" moqueando peixes e sentiu muita vontade de comer, pois estava há vários dias em jejum. Ele olhou, viu as mulheres rindo, e elas o convidaram para comer. Seduzido, não resistiu e comeu.[10] Imediatamente, o adorno que ele estava preparando e o banco onde se sentava para trabalhar ficaram pretos, impregnados de gordura, manchados. O irmão primogênito pensou que *Kamaueni* havia se dado mal, devia ter ingerido algo gorduroso. Quando *Kamaueni* voltou e viu, ficou triste porque tinha desobedecido às ordens, mas, ainda assim, terminou de preparar os adornos de plumas com o irmão.

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

10 Em uma versão tariana (Kedali & Kali, 2000: 153-159), quando seu irmão maior sai, sua mulher procura por *Kamaueni* e eles fazem sexo, o que acarreta o esmaecimento até a deterioração das penas e dos adornos que fabricava. Ao constatar o problema, *Kamaueni* come peixe assado com pimenta crua, buscando um motivo para explicar o fato ao irmão. Em outra versão, contada por um Tukano de Pari-Cachoeira, é a própria mãe de *Kamaueni* que oferece a comida que ele come (cf. Cabalzar, 2005: 62-63).

O irmão então percebeu que *Kamaueni* estava derretendo e sua gordura se transformando em peixes. "Maldição daquele peixe, maldição dos peixes. Esse peixe não vai servir, quem comer desse peixe vai ter inimigos, vai encontrar briga" – ouviu *Kamaueni* dizendo do alto do pau. De fato, sua carne caía aos pedaços transformando-se em peixes que ele amaldiçoava: quem comesse ia ser violento, agressivo. *Kamaueni* foi se deformando cada vez mais, caindo aos pedaços, até que sobrou somente sua cabeça. Os dois irmãos eram pajés e, quando *Kamaeuni* percebeu que seu irmão ia embora, abandonando-o, decidiu vingar-se desse desprezo e, por meio de sua força xamânica, veio como cabeça e se entranhou no buraco que existe entre a clavícula e o alto do ombro do grande irmão, que ficou com duas cabeças.

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

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

Segundo Cabalzar (2005: 61), de Watiakasa à foz do Abiu (*Kanepuya*), até recentemente não se pescava várias espécies de peixe, como aracu de pau (*Leporinus klausewitzi*), jandiá (*Rhamdia laukidi*), jeju (*Erythrinus* sp.) e traíra grande (*Hoplias* aff. *malabaricus*). Para as crianças, a proibição de

comer esses peixes era muito rígida, mas depois aprenderam a rezá-los e a limpá-los e as restrições se abrandaram. Outras espécies que vivem no segmento do Tiquié associado a esse episódio – como jandiás, pacus e outros aracus – também teriam sua formação atribuída a *Kamaueni* e, portanto, estariam sujeitos a interdições de consumo.

Em todas as versões da história de *Kamaueni*, haveria em comum a transgressão a uma regra social, o desrespeito a uma restrição importante – comer peixe ou fazer sexo – no período ritual. Outro aspecto comum seria que aquele que provoca a transgressão é uma mulher. O papel desintegrador da ordem social próprio às mulheres está fartamente documentado na literatura etnográfica sobre os povos do noroeste amazônico, associado aos conflitos relacionados à comida, ao sexo e à fala, o que decorreria, entre outras razões, pelo fato de as mulheres casadas, nesta região, não serem do grupo local nem do grupo de descendência do marido, mas sempre trazidas de fora.

A partir da transgressão, desenrolam-se outros episódios e, entre eles, a transformação do corpo de *Kamaueni* em peixes nocivos. Assim, Cabalzar traça um paralelo entre a desintegração social do personagem e sua progressiva fragmentação corporal, já que, mesmo quando só lhe resta a cabeça, ele continua a agir de forma antissocial, sendo guloso e comendo sozinho (Cabalzar, 2005: 63).

A história do Diabo sem Cu (*Watisitimanigu*) também trata do surgimento de peixes nocivos. Na narrativa,[11] o Diabo sem Cu e *Wasu* viviam bem, como amigos, trocando comida. Certo dia, na ausência de *Wasu*, o Diabo sem Cu, com raiva, queimou as crianças do amigo e fugiu para sua casa, num cerrado onde ninguém podia chegar. Sem poder ir até lá e querendo vingar-se, *Wasu* fez amizade com as saúvas da noite e outras formigas para que elas abrissem caminho até a casa dele. Depois de algumas tentativas fracassadas, as saúvas verdadeiras finalmente conseguiram abrir um caminho até lá.

11 Essa versão da história foi contada a Cabalzar (2005: 63-65) por Guilherme Tenório e Higino Tenório, da etnia Tuyuca, povoado de *Moõ Poea*, no alto Tiquié.

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

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

Cabalzar (2005: 65-66) aponta algumas semelhanças entre a história de *Kamaueni* e a do Diabo sem Cu: em ambas observa-se a transgressão de uma regra social – no último caso, o assassinato do filho de um "amigo", seguido da morte de seu agente e da transformação de seu corpo ou partes dele em peixes. O mesmo aconteceria no mito da criação da humanidade, relatado acima, quando o primeiro filho do Avô e da Avó do Universo, constatando a infidelidade de sua esposa, mata seu sócio[12] em

12 Segundo Cabalzar (2005: 65), "sócio" é a tradução corrente para o português de um termo de parentesco existente entre os grupos Tukano – *pesu* –, empregado entre dois homens casados com duas irmãs, ou entre duas mulheres casadas com

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

São, portanto, pedaços de gente (humana e não humana) que se transformaram em peixes, sem a necessidade de gestação e sem passar pela Cobra-Grande. Isso diferiria – de acordo com Cabalzar – das demais transformações entre seres, na quais corpos com uma aparência se transformam por inteiro em corpos com outra aparência, como no caso da transformação de peixes em "gente humana" através da gestação no bojo da Cobra-de-Transformação, ocorrida durante a viagem pelo Rio de Leite.

Outro traço comum aos relatos seria que os pedaços dos corpos das personagens ganham vida ao caírem na água, que é associada à vida e à fertilidade. Por exemplo, na versão barasana da criação do mundo, os objetos da maloca ganham vida depois de uma inundação. Na reza do kumu, a água é utilizada para anular o potencial destrutivo dos peixes. A própria humanidade, ao surgir, desce para o Lago de Leite, depois sobre o Rio de Leite, o que expressa a ideia de água como leite materno, cujos peixes, segundo os *kumua* Tuyuca, seriam bons, sem estragos e poderiam ser comidos (Cabalzar, 2005: 66).

Nas teorias dos Tukano do grupo *Yupuri Huremeri Sararó Buberaporã*, descrita por Barreto e Mendes dos Santos (s.d.), o "deus" *Buhpó* e seus filhos *Yepá-Oãkü* e *Yepálio* são os responsáveis pela construção e arquitetura do cosmos, e pela alocação das espécies-pessoa nos diversos ambientes – terra, árvores e águas – e nas distintas categorias, que seriam segmentadas e hierárquicas. O primeiro desafio de *Buhpó* e seus filhos

dois irmãos. Estende-se o uso desse termo, como referência, para o co-amante, quando duas pessoas se relacionam com um mesmo parceiro.

teria sido encontrar o ponto equidistante entre os dois polos do mundo primordial, o etéreo e o subaquático. Para isso, lançaram mão da força do *bahsessé* (traduzido geralmente como "benzimento") – poder especial de comunicação – e do *yaigü*, o bastão "mágico", conectando os dois domínios opostos. O bastão *yaigü* é constituído por dois importantes canais comunicantes, o *onpencondá* ("veia de leite") e o *karancodá* ("veia de mel"), responsáveis pela comunicação entre a plataforma terrestre e os domínios "etéreo" e subaquático do universo.

Ɣepá-Oãkü e *Ɣepálio* fizeram aparecer todas as espécies-pessoa, classificando-as e distribuindo-as em diferentes domínios e espaços: *dití-mahsã*,[13] os da terra; *wai-mahsã*, aquáticos; e *nuhkü-mahsã*, os seres da floresta.[14] Da classe dos *wai-mahsã*, pessoas da água (ou "gente-peixe"), fariam parte o grupo *piroã*, das cobras aquáticas (jiboia, sucuri), os *pamuri-mahsã*, seres humanos (Hupda, Tukano, Tuyuka etc.), os *waí*, peixes (tambaqui, botos, pacu, surubim etc.) e todos os outros seres que habitam o meio aquático ou que têm ou tiveram na água sua origem, sua morada e seu meio de procriação. Todos esses grupos, por sua vez, se organizariam em coletivos mais inclusivos, identificados e classificados hierarquicamente em irmão menor e irmão maior – esquema igualmente adotado para a organização da hierarquia entre os povos e suas unidades sociais segmentadas na região do alto rio Negro (Barreto & Mendes dos Santos, s.d.).

Segundo os autores, as espécies, tal como são vistas em sua forma física ou morfológica, para os Tukano seriam apenas o invólucro, a casca,

13 Os diferentes autores grafam a palavra de maneiras distintas: por exemplo, *masã* (no caso de Cabalzar, 2005), *mahsã* (no caso de Barreto e Mendes dos Santos, s.d.) e *mahsë* (no caso de Reichel-Dolmatoff, 1971), que significam igualmente a condição de "gente" (pessoas ou sujeitos) dos seres a que se referem.

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

a capa ou a roupa de um corpo essencial invisível – identificado somente pelos especialistas da comunicação extra-humana – que constituiria as diferentes pessoas habitantes dos distintos ambientes. Todas elas seriam, apesar dessa diferenciação corporal, pessoas – posto que seriam dotadas de intencionalidades, razão, memória, afetividade, sentimentos etc. Em seus mundos, organizar-se-iam em grupos de parentesco e hierarquia próprios, além de contarem com suas próprias organizações políticas, jurídicas, musicais, arquitetônicas, como ocorreria com os humanos (Barreto & Mendes dos Santos, s.d.).

As pessoas humanas – *pamuri-mahsã* – seriam uma subcategoria da classe dos *wai-mahsã*, isto é, um grupo que se destacou do meio aquático, tendo passado por um processo privilegiado de transformações, como o descrito acima por Cabalzar (2005). Para isso, a primeira atitude de *Ỹepá-Oãkü* e de sua irmã *Ỹepálio* foi a construção de *pamuri-yukussú*, embarcação especial, também conhecida como "canoa da transformação", "canoa da fermentação" ou simplesmente "cobra-canoa".

A embarcação partiu do Lago de Leite, situado no Oceano Atlântico, hoje Baía de Guanabara, no Rio de Janeiro, conduzindo as espécies escolhidas em direção às águas do rio Amazonas (*Ohpenkõdia*) até seu destino final na cachoeira de Ipanoré, no alto rio Negro (Barreto & Mendes dos Santos, s.d.).

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

Tomados de inveja, em razão da escolha de um pequeno grupo pelo herói *Yepá-Oãkü*, os *wai-mahsã* formam o grupo de gente mais belicoso e ameaçador que existe para os humanos e sua ação seria a causa das doenças e morte das pessoas. Embora o ataque desses sujeitos seja passível de acontecer em qualquer situação, alguns momentos seriam mais propícios, como o nascimento de uma criança e o período da primeira menstruação de uma menina. Para evitar a ação dos *wai-mahsã*, seria necessário que as pessoas – sobretudo aquelas em condições mais vulneráveis, a exemplo dos casos mencionados acima – fossem submetidas às sessões de *bahsessé*. O *bahsessé*, segundo os autores, é um repertório de palavras e expressões especiais que possibilitam a comunicação dos humanos com as outras espécies-pessoa, por meio da invocação de elementos e princípios curativos por especialistas.[15] As expressões e palavras do *bahsessé* versam sobre a história de criação do mundo, o surgimento dos seres humanos, a origem das casas históricas ou sagradas, o aparecimento das espécies, ou seja, sobre todo o complexo da interação entre humanos e não humanos desde os tempos primordiais até a atualidade (Barreto & Mendes dos Santos, s.d.).

O xamanismo Tuyuca, da mesma forma, operaria sobre relações entre os seres humanos e entre esses e outros seres do universo, a partir da noção de que o mundo é permeado de hostilidades entre seus seres, sendo necessária uma permanente observação e controle da relação das pessoas com seu "meio ambiente", povoado por outras gentes (Cabalzar, 2005: 67). Nesse sentido, segundo Cabalzar, seria mais correto dizer que o próprio meio ambiente é formado por gentes – e, por isso, não é simplesmente o lugar onde essas gentes se encontram, ou algo exterior a elas – já que tudo e todos têm vida e se relacionam entre si: sol, estrelas, trovão, floresta, animais e assim por diante.

Para se referirem aos não humanos, os Tuyuca, segundo o autor, possuem palavras para categorias animais amplas, como peixes (*wai*); ani-

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

mal de caça (*waikura*) e pássaros (*minipona*), mas não existiria um termo geral para "animal". Também não haveria uma palavra para "ser sobrenatural" ou "ser espiritual". *Wati*, de acordo com ele, poderia ser traduzido por "espírito", mas também designaria "alma", "fantasma", "diabo" (segundo tradução dos índios falantes de português) e abrangeria vários seres da floresta, que teriam também nomes específicos, como *boraro, saro wati, kape orero* etc. (Cabalzar, 2005: 67).

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

Wai Masã, por sua vez, seria Gente-Peixe, uma categoria importante para os povos do tronco linguístico tukano oriental. Segundo Cabalzar, não seriam os peixes como tal, mas seres com os quais a Gente da Transformação compartilhou a mesma condição antes de se transformar, e que usou em comum a aparência de peixes. Como dito acima, são aqueles que não se transformaram e preservaram seu caráter "sobrenatural", mas não menos real, continuando a interagir efetivamente com a humanidade. Segundo Cabalzar, a categoria *Wai Masã* parece englobar muitos "seres sobrenaturais", não somente associados aos rios e peixes, mas

também aos animais terrestres, insetos, ou sem uma associação animal direta (Cabalzar, 2005: 68).

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

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

A interpretação do *kumu* Tuyuca, segundo Cabalzar, indica aspectos relevantes para essa discussão: primeiro, a relação de predação entre a Gente da Transformação e a Gente-Peixe e, segundo, a associação da Gente-Peixe com as cobras.

Sobre o primeiro aspecto, a relação de predação seria recíproca: a Gente da Transformação mata e consome peixes (*wai*) e animais de caça (*waikura*), enquanto os *Wai Masã* e os animais de caça, por sua vez, também atacariam com suas armas (esporões, dentes, unhas, ferrões, espinhos) ou com venenos de sua carne. Essas agressões dos *Wai Masã* e dos animais de caça ocorreriam principalmente em alguns períodos específicos do ciclo de vida – nascimento, primeiro banho, iniciação masculina e feminina, cerimônias com flautas sagradas. O *kumu* protege as pessoas

nessas ocasiões, controlando os ataques dos *Wai Masã* através de encantamentos que visam esconder seu corpo e de restrições ao consumo de carne (Cabalzar, 2005: 69).

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

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

> Os velhos dizem que, para os peixes pequenos e médios, os couros das cobras são como canoas; para os grandes, são embarcações maiores. Assim como nós descemos no porto e embarcamos na canoa para ir pescar, eles vestem roupa de cobra para sair procurando comida (Ñahuri & Kumarõ, 2003: 164 apud Cabalzar, 2005: 70).
>
> A Gente-Peixe sempre se transforma, mudando de aparência entre peixe e cobra. Os velhos dizem que todos os peixes se transformam em cobras, diferentes cobras que variam na coloração (Ñahuri & Kumarõ, 2003: 167 apud Cabalzar, 2005: 70).
>
> Até hoje os peixes se transformam entre si, traíra em pacu, aracu em cobras que vivem na água. As cobras da terra como jararaca, surucucu e outras transformam-se em paca, cotia etc. Os macacos como guariba, macaco-barrigudo, uacari, macaco prego, caiarara são parentes da Gente-Peixe. Quando esses macacos guincham para os peixes ou para si próprios, são risadas. Quando comem frutas numa árvore do igapó, estão jogando para a Gente-Peixe, principalmente para os jovens pacus, matrinxãs, arauiris e aracus (Ñahuri & Kumarõ, 2003: 167, nota, apud Cabalzar, 2005: 70).

Para os Tukano, assim como para muitos ameríndios, a noção de roupa, de algo que se pode vestir e despir, é usada alternadamente à de pele,

couro, casco[16] (cf. Viveiros de Castro, 2002c). Outros relatos também dariam conta dessas metamorfoses entre animais; no entanto, o significado da cobra grande, para esses povos, seria singular, na medida em que este ente não só trocaria de pele com peixes e animais, como ainda operaria a transformação de outros seres. Como observa Cabalzar:

> No Tiquié, na boca do Umari Igarapé, há um estirão. Na época da piracema, o comprimento da cobra grande (literalmente Cobra Rio, *dia pirõ*) é do tamanho daquele estirão. O *kumu* e o pajé, durante o canto de uma cerimônia, são capazes de fazer essa cobra levantar-se (boiar na superfície do rio). [...] Na cerimônia, o *dia pirõ* fica erguido verticalmente, como árvore, e, antes da piracema, canta, imitando tucano e outros animais. Esses animais chegam perto dele e ele os come. Já barrigudo de tanto comer, inclina-se para a posição horizontal e dá o parto. Dele saem os peixes que formam a piracema (*turi wai*) (adaptado de Béksta, 1988:[17] 58-60, citando *kumua* do Tiquié, apud Cabalzar, 2005: 71).

Essa capacidade da cobra grande de operar transformações remeteria, segundo o autor, à transformação da humanidade no Lago de Leite e no Buraco da Transformação (*Pamuripe*), quando a Cobra da Transformação incorpora os peixes e põe para fora gente "humana". Portanto, assim como a piracema dos peixes seria, para esses povos, a transformação de

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

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

animais e pássaros em peixes, a emergência da Gente da Transformação nos buracos das cachoeiras seria a transformação de peixes em gente humana no bojo da cobra grande. Além disso, em ambos os casos, na transformação de Gente-Peixe em Gente da Transformação e na transformação de pássaros e animais em peixes, a cobra grande abriria uma passagem entre as camadas da terra e da água, o que caracterizaria as cobras grandes e também as sucuris, que transitam entre esses dois domínios (Cabalzar, 2005: 71).

Reichel-Dolmatoff (1971) também percebe a importância da posição das grandes cobras aquáticas em relação aos peixes ao escrever a respeito dos Desana. Segundo o autor,

> peixes e cobras pertencem, essencialmente, a uma única grande família, e as serpentes aquáticas são diretamente designadas como progenitoras dos peixes, um conceito refletido no motivo mítico da Cobra-Canoa (Reichel-Dolmatoff, 1971: 203).

Para os Desana, cada rio ou igarapé estaria sob a proteção de certa cobra, que seria responsável pela fertilidade de seus peixes e, por isso, "supriria" a região com eles. Chamadas de *vai-pagë*, ou pai dos peixes, essas cobras viveriam em certas corredeiras ou trechos do rio que possuiriam grandes pedras, permanecendo escondidas durante a maior parte do ano, até aparecerem no início da estação chuvosa, quando os peixes se dirigem às cabeceiras dos rios para desovarem. A desova dos peixes seria atribuída às cobras, que os guiariam em sua jornada (Reichel-Dolmatoff, 1971: 207).

Nas cabeceiras dos rios estariam as malocas dessas cobras, onde elas celebram grandes festas enquanto fertilizam os peixes. Segundo o autor, quando o nível do rio sobe devido às chuvas, as cobras retornam seguidas de muitos peixes pequenos. A vinda dessas cobras seria muito esperada pelos Desana, e os pajés, quando percebem seu atraso, invocam *Vaí-mahsë*, o "Mestre dos Animais" para enviá-la (Reichel-Dolmatoff, 1971: 208). Para esse povo, todos os animais estariam sujeitos a um "dono" (*këgë*), "chefe" (*dorëgë*, de *doréri*/dar ordens), que seriam seus protetores e mestres. O nome *Vaí-mahsë* seria derivado de *vaí* (peixe), mas seu

nome se aplicaria tanto para o Mestre dos Peixes como para o Mestre dos Animais da floresta, em sua maioria mamíferos (Reichel-Dolmatoff, 1971: 80).

De acordo com Reichel-Dolmatoff (1971: 208), as cobras, "pais dos peixes", nem sempre apareceriam sob a forma de cobra, mas também se transformariam e apareceriam sob a forma de grandes canoas tripuladas por "gente-peixe", que silenciosamente subiria os rios durante a noite.

O autor nota, no entanto, que as cobras consideradas progenitoras dos peixes não seriam anacondas, mas pertenceriam a outras espécies, não identificadas por ele. Sobre este ponto, parece haver alguma confusão na literatura, já que os autores não são claros em relação à natureza dessas cobras grandes – por exemplo, se elas seriam cobras invisíveis para os humanos em condições normais ou se poderiam ser confundidas com outras cobras; ou se somente algumas poucas cobras "sobrenaturais" seriam as progenitoras dos peixes ou se quaisquer cobras revestiriam tais atributos. Além disso, enquanto Reichel-Dolmatoff insiste na diferença entre as cobras progenitoras dos peixes e as anacondas, Cabalzar (2005) não parece fazer qualquer diferenciação, o que indica que pesquisas mais detalhadas ainda devem ser feitas em relação a esse tema.

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

A dessubjetivação dos peixes e sua transformação em alimento

Segundo Fausto (2007: 503-504), no universo ameríndio, os animais caçados e os peixes pescados devem ser transformados em objetos inertes, ou seja, produzidos enquanto comida antes de serem ingeridos, posto que não seriam "naturalmente" objetos, mas sujeitos dotados de capacidade agentiva e passíveis de causarem doenças e morte. Essa capacidade seria desigualmente distribuída pelo cosmos e, por isso, o cuidado requerido ao comer uma presa variaria em função da relativa atribuição de agência a cada categoria animal. Como a maioria dos animais comestíveis poderiam agir como sujeitos, eles deveriam ser transformados em comida antes de serem consumidos. Daí a importância do tratamento xamânico das presas na Amazônia, operação que neutralizaria e reduziria a capacidade agentiva-transformativa do animal. Além do tratamento xamânico dos alimentos, também seria necessária sua adequada preparação. Nesse sentido, a condição subjetiva dos animais também deveria ser neutralizada por meio do cozimento, no qual o fogo culinário ocuparia um papel central.

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

xes e seu grau de agentividade e periculosidade podem variar de acordo com a teoria indígena que é tomada como referência.

Cabalzar (2005: 75), referindo-se aos Tukano e Tuyuca, diz que a reza de comer peixe (*wai basere ekare* ou *wai basere*) é feita quando a criança está com seis meses de idade ou mais, e esse alimento[18] vai ser introduzido em sua dieta. Ela também ocorreria depois de rituais em que os humanos são colocados em contato com o mundo ancestral, quando são usados os adornos cerimoniais e as flautas sagradas. No entanto, é nesta primeira ocasião que se deve pronunciá-la de forma mais cuidadosa e completa, com a finalidade de neutralizar as potências patogênicas e destrutivas dos peixes,[19] já que, além do rompimento ocorrido na Transformação, algumas espécies de peixes – ou peixes de certas regiões – são consideradas impuras porque se formaram a partir de corpos em decomposição social e física de *Kamaueni* e do Diabo sem Cu.

Para a reza, seria necessária a citação exaustiva de todas as espécies de peixes segundo seu *habitat*, o tipo de substrato em que vivem, as iscas e outros itens que consomem, os seus parasitas internos e externos, as propriedades de sua carne (relacionadas à gordura e ao sangue). Também seria preciso limpar todos os desenhos ou pintas que existem no corpo dos peixes, porque estas são suas pinturas corporais, nas quais o vermelho é urucum (*musa*), preto é cinza de carvão ou *we*, amarelo é terra chamada *ewu* e branco é tabatinga (*pasi*). O pitiú do peixe é *bara* e

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

19 Entre os Cubeo, segundo Goldman (2004: 46-47), o recém-nascido é imediatamente besuntado com *we* (pintura preta feita com as folhas de um cipó) da cabeça aos pés. Essa é a coloração do aracu. Diz-se que isso torna a criança invisível aos peixes, uma vez que essa criança fica envolvida em sua pele original, do peixe ancestral. Segundo os Tuyuca do alto Tiquié, no passado também eles faziam uma pintura facial no recém-nascido (*we kuro*) com essa mesma tinta (Cabalzar, 2005: 75).

piapu, folhas aromáticas usadas nas festas. Tudo isso deve ser limpo para não provocar diarreia (Cabalzar, 2005: 75).

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

> o xamã sopra encantamentos em uma pequena amostra de comida pronta e manda embora os agentes causadores de doenças associados a todos os alimentos da categoria que a amostra representa. Assim, se a categoria é "peixes grandes" ele deve mencioná-los e lidar com todos os tipos de peixes grandes. O paciente come o alimento e está protegido, de forma a que possa se alimentar de qualquer membro da categoria no futuro (até que seu *status* ritual se modifique). Os agentes causadores de doenças não são mandados embora por completo; eles são apenas mandados embora em relação àqueles que comeram a amostra manuseada pelo xamã. Assim, os efeitos do processo xamânico são transferidos para o corpo do consumidor (C. Hugh-Jones, 1979: 120, tradução nossa).

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

> Os primeiros alimentos animais comidos após o *He House* [ritual de iniciação masculina, também chamado de *Jurupari*] são insetos muito pequenos que vivem no chão e são ditos não possuírem sangue em seus corpos. Depois, seguindo o sopro da pimenta, os tipos menores de peixes são comidos, seguidos progressivamente pelas espécies maiores e culminando na categoria dos peixes grandes. Depois os animais de caça menores são comidos, seguidos por espécies progressivamente maiores e culminando na maior de todas, a anta. Portanto, existe uma progressão do baixo para o alto, da água para a terra, do pequeno para o grande. Em vista disso, o fato de os Barasana chamarem os animais de caça de peixes maduros e velhos (*wai bukura*) parece menos surpreendente[20] (S. Hugh-Jones, 1979: 93, tradução nossa).

20 Os alimentos também seriam categorizados e soprados, segundo S. Hugh-Jones (1979: 93), de acordo com a maneira pela qual foram obtidos. Assim, os peixes capturados em armadilhas de funil ou em grandes armadilhas, com minhocas como isca, em troncos ocos, com peneiras, com redes, com veneno e com arco e flecha sofreriam todos uma intervenção do xamã e seriam considerados como categorias à parte. A maneira pela qual a comida é cozinhada também seria im-

Quando alguma espécie de peixe é esquecida na recitação, de acordo com Cabalzar (2005), podem surgir doenças específicas, relacionadas àquela espécie em particular; por exemplo, no caso dos Tukano e Tuyuca do rio Tiquié existiria a teoria de que surgem feridas nos cantos da boca quando o peixe *meperõ kamikuagu* não é mencionado, situação diante da qual o *kumu* refaz a parte da reza que faltou.

Nas rezas dos peixes e animais de caça, a regra seria começar citando as espécies menores e continuar até as maiores, o que significaria também citar os peixes dos menos gordurosos e com pouco sangue aos mais gordurosos e ricos em sangue (cf. S. Hugh-Jones, 1996), sendo que, na reza dos peixes, são citados os pequenos peixes dos igarapés até os grandes bagres. As espécies seriam citadas em grupos,[21] em geral da mesma família ou do mesmo gênero, e repetidas quando são encontradas em ambientes diversos.

"Debulha-se seus dentes, que provocam feridas; quebra-se seus esporões e espinhos, que causam feridas; lava-se seus micróbios[22] (sic), que são nocivos; corta-se seu veneno; joga-se fora o pitiú" (Cabalzar, 2005: 76) e, quando o peixe possui esporão, este é caracterizado na reza como sua arma e ele precisa ser desarmado.

Além das doenças provocadas pela ingestão de peixe sem estar bem rezado, existiria, no sistema etiológico dos povos Tukano, um grupo de enfermidades denominadas *Wai Masã diarige* (doenças da Gente-peixe) atribuídas, segundo Cabalzar, às agressões da Gente-Peixe quando a pessoa está mal protegida ou não segue as restrições alimentares e de

portante, de forma a que os alimentos fervidos, defumados, cozidos em cinzas e assados deveriam ser todos soprados separadamente.

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

22 O autor não entra em detalhes a respeito do que poderiam ser esses "micróbios" para os benzedores indígenas.

comportamento prescritas pelo *kumu*, resultando em dores e inchaços nas costas, pernas e braços (Cabalzar, 2005: 76).

Segundo Martini (2008: 37), que trata das concepções e práticas dos habitantes do povoado de Iauaretê em relação aos peixes, mesmo após o encantamento xamânico permitir que as crianças se alimentem de carnes e mercadorias, algumas espécies de animais e peixes ainda não são indicadas para consumo. No caso específico dos peixes, destacam-se os grandes de couro, como, por exemplo, o surubim (*Pseudoplatystoma fasciatum*), cujo consumo na infância levaria ao branqueamento precoce e exagerado dos cabelos, de forma a que a pessoa se assemelhasse ao animal, que possui o ventre totalmente branco. Além disso, aos peixes de couro é atribuída uma relação mais estreita com a mãe dos peixes, razão pela qual seriam seres excessivos em relação à espécie.

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

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

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

Martini relata um caso concreto para ilustrar essa discussão: logo abaixo de Iauaretê, próximo à comunidade da Ilha São João, existiria um local onde grandes pedras quadradas se destacam na paisagem. Ele é conhecido como *hiõn-wi'í* (casa de paricá). Durante a viagem da *Sucuriju* (Cobra-Canoa), os antepassados dos grupos indígenas teriam achado ali um tipo de paricá, cujos resquícios são, justamente, as pedras quadradas. Os *Wai Masã*, então, passaram a visitar a casa na forma de araripirás (*Chalseus macrolepidotus*) para lamber o paricá que ainda se encontra no lugar. Fariam isso, especialmente, quando o rio está bem cheio e as chuvas, que seriam vistas como o caxiri dos *Wai Masã*, são frequentes. Nos períodos de piracema, portanto, todos os *Wai Masã* que chegam em forma de pássaros, cobras e outros, mergulhariam na água e "trocariam suas roupas", vestindo as do araripirá (Martini, 2008: 38-39).

Os locais de piracema são descritos como grandes casas comunais (*wi'í*) subaquáticas, mas que, graças à transformação dos humanos, são vistas na atualidade somente como acidentes geográficos, na forma de pequenos montes, grandes pedras, depressões. Nessas festas, todos os *Wai Masã* entram, dançam e tomam caxiri, exatamente como se faz nas festas dos grupos indígenas da superfície.

Segundo Martini (2008: 39), nessas ocasiões aconteceria o encontro entre o princípio masculino, associado à criação, às regras e aos poderes

xamânicos, e o princípio feminino, associado à reprodução e à alimentação dos *Wai Masã*.

Às vezes, esses princípios seriam tomados como seres individualizados, como o Curupira (*Bisiu* ou *Boraró*, masculino) ou as grandes cobras (femininos); outras vezes como objetos mágicos, como o *waî-poié*, pedras preciosas com formato de cada espécie (masculino) e o *waî-toatî*, tronco oco adornado (feminino) (Martini, 2008: 39; S. Hugh-Jones, 1993).

Martini contrasta os seres que têm casas fixas, certo estoque de bens rituais e suas cerimônias próprias, com aqueles que não moram em lugar algum, porque não possuem casas, não tomam caxiri, nem usam ipadu e tabaco. Estes últimos seriam os peixes conhecidos como "residentes" na versão dos ictiólogos que trabalharam na região, e que não apresentam tantos perigos no consumo, como os acarás, para os indígenas. Estes pequenos peixes habitam igarapés, se reproduzem o ano todo, sem que para isso, precisem migrar.

Esse fato e os seus hábitos de vida não apareceriam como índices de grande preocupação por parte dos xamãs de Iauaretê, pelo menos no que tange às explicações sobre as doenças. Apesar de serem usados como alimento com muita frequência e, ainda que ofereçam certo grau de perigo, os princípios vitais e rituais limitados desses peixes que não realizam piracema fazem com que os perigos de suas influências corporais e xamânicas sejam bem pequenos. Assim, são alimentos consumidos por crianças e, até mesmo, por pessoas doentes (Martini, 2008: 39-40).

Em Iauaretê, os homens e mulheres estariam sujeitos a uma variedade de restrições alimentares e comportamentais em algumas fases da vida, mormente quando da gravidez, do parto e do aleitamento da esposa. Eles deveriam tomar estes cuidados devido à intenção dos peixes de atacarem xamanicamente aos seus filhos, para, assim, roubarem sua alma e consumarem a vingança por não terem se transformado em humanos. Por isso, a conduta dos pais durante os primeiros dias de vida da criança seria a mais cuidadosa possível – a mãe deve permanecer em repouso com a criança, amamentando-a e evitando esforços físicos, enquanto o pai deve privar-se de qualquer tipo de trabalho e, preferencialmente,

de relações com pessoas de fora do grupo doméstico. O bebê não pode transitar em hipótese alguma e, principalmente, nenhum dos pais deve chegar perto de água corrente ou de lugares considerados "casas" dos *Wai Masã* (Martini, 2008: 40-41).

Os *Wai Masã*, de acordo com o autor, procuram vingar-se, transformando humanos em peixes, ocupando seu corpo com uma alma de seu próprio estoque. Com a morte da criança, seu princípio vital retornaria às casas subaquáticas, de forma a aumentar a população dos *Wai Masã*, e não a do sib do pai da criança. Para evitar isso, o pai não pode aproximar-se dos *Wai Masã*, que usariam sua ligação com a criança para atingi-la, iniciando um processo incontrolável de transformação. Os sintomas deste tipo de ataque seriam o choro incessante, o inchaço do bebê, vermelhidão pelo corpo e febre, que não podem ser revertidos nem com o remédio dos brancos (Martini, 2008: 41-42).

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

No caso dos homens, a participação em rituais de dança, em especial os que envolvem a utilização de enfeites, bem como a confecção de armadilhas e outras práticas de pesca exigem a observação de resguardos sexuais e alimentares, sob a pena de ataques que resultam em doenças, enfraquecimento e até em morte. A fabricação de armadilhas de pesca, por exemplo, seria uma prática especializada e cercada de interditos, eminentemente sexuais e alimentares, e envolveria a mobilização de encantações para tornar sua função efetiva. Antes de colher a maté-

ria-prima que dará origem às armadilhas, o homem precisa obedecer ao resguardo sexual, pois é dito que os peixes podem sentir o odor de sexo nas armadilhas e, assim, perceber que o artefato pretende capturá-los. Durante a confecção da armadilha, seria ainda preciso seguir uma dieta semelhante à da criança antes do benzimento de alimentação, evitando especialmente a carne, uma vez que seu "odor" também pode ser percebido (Martini, 2008: 43).

Se todos os interditos forem observados, a parte final da confecção das armadilhas mobilizaria encantações, que teriam por objetivo conceder ao artefato o poder de influenciar a visão dos peixes. Tais encantações fariam das armadilhas objetos sexualmente marcados que, ao invés de aguardarem a chegada da presa passivamente, acabariam por atrair sua atenção. Assim, durante a construção do *matapi*, a fórmula mágica recitada pelo homem transformaria o cesto em uma vagina, que atrai os *Wai Masã*. A instalação de armadilhas também exigiria um vasto conhecimento ritual por parte do pescador, além do pertencimento a grupos com acesso a pontos de pesca específicos (Martini, 2008: 43).

Entre os Desana estudados por Reichel-Dolmatoff (1971: 228), os rituais de preparação para as pescas seriam os mesmos requeridos para a caça: os homens deveriam ser ritualmente purificados, além de seguirem uma rigorosa dieta e se tornarem atraentes para os peixes, que eles deveriam "seduzir". A pintura facial, composta por um pigmento vermelho e pela seiva de certas plantas, também seria utilizada, com motivos cobrindo as bochechas e representando as barbatanas dos peixes ou, algumas vezes, suas cabeças ou olhos. O pescador também carregaria, em um recipiente feito de osso de veado ou caititu, um suprimento desse pigmento de forma a poder mudar os motivos de acordo com o tipo de peixe que encontra.

Invocações dos pajés, por sua vez, seriam dirigidas a *Vaí-mahsë*, nesse caso as suas personificações como Mestre dos Peixes, em suas habitações localizadas nas cachoeiras. Ao mesmo tempo, também seria invocada a esposa de *Vaí-mahsë*, *Vaí-bogó*, que adquire as características de Mãe dos Peixes. Segundo o autor, *Vaí-bogó* algumas vezes se mostraria como uma

grande cobra aquática, a progenitora dos peixes, e quando tal cobra tentasse virar a canoa de um pescador, isso representaria um sinal inequívoco de que ele teria sorte, posto que o ato insinuaria uma carícia da Mãe dos Peixes. Ela e suas filhas constituiriam a categoria de *Vaí-nomé*, ou Mulheres Peixes, para a qual os pescadores deveriam parecer sexualmente atraentes, de forma a serem capazes de pescar (Reichel-Dolmatoff, 1971: 228).

Segundo Martini (2008: 43), a toponímia da região de Iauaretê seria totalmente marcada por episódios míticos e, assim como na narrativa Tukano, as casas visitadas durante a viagem da Cobra-Canoa seriam, atualmente, domínio dos *Wai Masã* e locais onde os peixes fazem piracema, ou os terrenos onde os animais da mata se encontram. Conhecendo tais pontos, ou sabendo decifrar os sinais ali colocados pelos antepassados, o pescador instalaria sua armadilha justamente nos caminhos entre estas casas. Tal estratégia, combinada à atração sexual que as armadilhas possuem, faria com que os peixes fossem facilmente capturados.

No entanto, quando os resguardos são desobedecidos, os peixes conseguem perceber os artefatos e, assim, escapar dos seus perigos. Isso, certamente, provocaria a ira dos *Wai Masã*, que procurarão vingar-se do pescador, lançando encantações que provocam doenças nele e em sua família. Assim, algo muito temido pelos pescadores seria, de acordo com o autor, que as grandes cobras – o princípio feminino de reprodução dos peixes – preparassem, elas mesmas, uma armadilha e os devorassem[23] (Martini, 2008: 43).

23 Neste ponto, Martini aponta que uma diferença marcante se revela entre a caça e a pesca: no caso da caça, o maior perigo reservado aos caçadores é o aparecimento do principio masculino dos *Wai Masã*, ligado à criação e aos poderes xamânicos – o pai dos animais, conhecido popularmente como Curupira – *Boraró* ou *Bisiu* em tukano. Ao empregar a forma de um grande humano peludo, quase sempre descrito como semelhante aos brancos, ele ataca e tira a vida do caçador. A caça, por ser mais próxima do princípio masculino de criação, parece ser ainda mais perigosa do que a pesca (Martini, 2008: 44-45).

No item a seguir, ver-se-á como essas teorias e práticas em relação aos peixes, e especialmente a ideia de vingança dos *Wai Masã*, levaram a "equivocações" (Viveiros de Castro, 2004) entre os assessores técnicos do projeto de piscicultura em Iauaretê e os técnicos indígenas, tais como relatadas pelo trabalho de Martini (2008).

"Equivocações" e "acordos tácitos"

No Capítulo 2, foram descritas as maneiras pelas quais os assessores técnicos do Instituto Socioambiental (ISA) iniciaram um processo de "interessamento" (Callon, 1986) visando à construção e implementação da primeira das três estações de piscicultura apoiadas pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn) e pelo ISA na região do alto rio Negro.

Seu primeiro passo foi arregimentar humanos – os técnicos indígenas, as comunidades e as lideranças do alto rio Tiquié – e não humanos – água, barragens, peixes, métodos de reprodução, alimentos, predadores etc. – para cumprirem os papéis e as expectativas do projeto de piscicultura, cujos princípios fundamentais eram o da diminuição da dependência de insumos externos, a reprodução em pequena escala de espécies locais e a formação de técnicos indígenas de piscicultura.

Apesar das diversas dificuldades descritas naquele capítulo para fazer humanos e não humanos aderirem aos papéis previstos e a necessidade de novos arranjos e adaptações em relação às ideias iniciais do projeto, as atividades da Estação Caruru tiveram continuidade, e foi dado início à construção e inauguração da segunda estação, em Iauaretê (rio Uaupés) e, posteriormente, à da estação da Escola Indígena Baniwa e Coripaco Pamáali (EIBC-Pamáali), no rio Içana.

Como argumenta Callon (1986), o processo de "interessamento" consiste em uma série de provas de força e negociações entre os atores humanos e não humanos, com vistas a um objetivo que, no caso estudado, era transformar as técnicas de piscicultura e a reprodução artificial de

peixes em laboratório em um ponto de passagem obrigatório para os projetos no alto rio Negro, por meio da construção de mecanismos colocados entre os assessores técnicos e todos os outros entes que, de alguma forma, se recusavam a aderir aos planos iniciais.

Essas recusas e questionamentos dos atores em relação aos porta-vozes estabelecidos levariam a controvérsias que só seriam fechadas após mais negociações, quando os porta-vozes (outros ou os mesmos, dependendo do caso) conseguissem se tornar inquestionáveis para o conjunto dos atores envolvidos. Como diz Latour (2000: 129),

> dependendo das provas de força, os porta-vozes se convertem em indivíduos subjetivos ou em representantes objetivos. Ser objetivo significa que, sejam quais forem os esforços dos discordantes para romper os elos entre o representante e aquilo em nome do que ele fala, os elos resistirão. Ser subjetivo significa que, quando alguém fala em nome de pessoas ou coisas, quem ouve entende que esse alguém representa apenas a si mesmo.

No âmbito das controvérsias e disputas entre cientistas, os discordantes de um porta-voz que tenta estabelecer-se não podem fazer menos que ele: precisam reunir forças para desatar o que prende o porta-voz às suas afirmações. É por isso, diz Latour, que eles criam contralaboratórios e contra-artigos científicos.

Uma primeira estratégia para a obtenção de um contralaboratório melhor seria arranjar muitas caixas-pretas, ou seja, pontos não mais questionados, e colocá-los no início do processo, baseando-o em fatos sólidos e adiando pontos questionáveis para o mais tarde possível. Outra estratégia, segundo Latour, seria o discordante reverter, por meio do contralaboratório, os aliados do opositor e transformá-los em seus próprios aliados, aliciando-os, além de encontrar outros aliados que sejam favoráveis a ele (Latour, 2000: 131).

A situação dos projetos de piscicultura no alto rio Negro, no entanto, não seria um desses casos em que há uma disputa entre laboratórios diferentes para definir como seria a verdadeira natureza de um fenômeno qualquer. Isso não significa que, nos laboratórios das estações de piscicultura, os técnicos indígenas e outros humanos, além dos não humanos,

não duvidem e questionem os métodos e as práticas dos assessores técnicos do ISA, mas que esse questionamento não pode ser definido como controvérsia, nos termos em que a noção é formulada por Latour.

Isso porque, diferente do caso de dois ou mais laboratórios com seus respectivos grupos de cientistas em disputa, os técnicos indígenas não compartilham com os engenheiros de pesca e agrônomos os mesmos pressupostos sobre: 1. o que seria e como funcionaria a ciência; 2. a validade de um experimento para explicar a totalidade dos fenômenos que ele representa; 3. a própria ideia de "natureza", "peixes", "meio ambiente" e outros inúmeros conceitos utilizados pelas técnicas de piscicultura para definir e trabalhar com a reprodução de peixes em laboratório e em viveiros comunitários.

Considero, portanto, que, no estudo desse tipo de situação em que há interação de diferentes formas de conhecimento – os conhecimentos indígenas e científicos, por exemplo – a noção de "equivocação" seria mais adequada para descrever as discordâncias e os questionamentos entre os atores do que a noção de "controvérsia". Além de não compartilharem pressupostos básicos de como funcionaria e no que consistiriam os seres que comporiam o(s) mundo(s), no caso dos indígenas não se observa a intenção ou o objetivo de impor suas próprias noções aos cientistas, diferentemente do que ocorre com estes últimos, já que a própria ciência funciona se distinguindo e se impondo ao domínio das crenças, opiniões e senso comum (cf. Stengers, 2002).

Como veremos nos capítulos posteriores, os conhecimentos indígenas e científicos não aparecem aos indígenas como contraditórios e, por isso, não existe a necessidade de que um suplante ou se imponha ao outro – em uma lógica na qual é possível a existência de um conhecimento *e* outro e não um conhecimento *ou* outro, o que, mais uma vez, caracteriza a "abertura ao outro" dos povos ameríndios (Lévi-Strauss, 1993).

Proponho, da mesma forma, a utilização da noção de "acordo tácito" (Almeida, 2003) para tratar de situações em que, mesmo considerando como ponto de partida diferentes conceitos e pressupostos, haja a união das partes em favor de um objetivo comum – noção que seria, por sua

vez, mais adequada que a ideia de "fechamento de controvérsia", pelos mesmos motivos arrolados acima.

A noção de "equivocação" foi formulada por Viveiros de Castro (2004) como forma de reconceituar, com a ajuda da teoria ameríndia do perspectivismo, o procedimento emblemático da antropologia acadêmica: a comparação. O autor cita a antropóloga Marilyn Strathern, para quem a cultura consistiria na "forma pela qual as pessoas traçam analogias entre diferentes domínios de seus mundos" (Strathern, 1992: 47) e segue as ideias de Roy Wagner (2010), para quem fazer antropologia significa comparar antropologias. Ou seja: o que o antropólogo compara seriam, necessariamente, outras comparações.

Nesse procedimento intelectual, antropólogo e nativo estariam engajados em procedimentos intelectuais comparáveis, o que não necessariamente significaria que eles são imediatamente traduzíveis. Para Viveiros de Castro, controlar essa tradução entre antropologias seria precisamente no que consistiria a "arte da antropologia". Pressupõe-se, então, que os procedimentos do investigador seriam conceitualmente equivalentes aos procedimentos dos investigados, o que não significa uma equivalência de tudo o mais, pois, como argumenta Viveiros de Castro (2002d), os problemas que os nativos colocam podem ser (e geralmente são) radicalmente diferentes dos colocados pelo antropólogo. Dessa forma, todos seríamos antropólogos "e não uns mais antropólogos que outros, mas apenas cada um a seu modo, isto é, de modos muito diferentes" (Viveiros de Castro, 2002d: 115).

Tendo isso em vista, ele introduz a ideia de "equivocação", que pode ser definida como "um tipo de disjunção comunicativa, em que os interlocutores não estão falando sobre a mesma coisa e não sabem disso" (Viveiros de Castro, 2004: 9), ou seja, a "alteridade referencial entre conceitos homonímicos" (Viveiros de Castro, 2004: 5), quando se dá "o mesmo nome para duas coisas completamente diferentes". Para o autor,

> a equivocação não é apenas uma entre outras patologias possíveis que ameaçam a comunicação entre o antropólogo e o "nativo" – tais como incompetência linguística, ignorância do contexto, falta de empatia pessoal, indiscrição, ingenuidade literalista, comercialização de informação,

> mentiras, manipulação, má-fé, esquecimento, e diversas outras deformações ou deficiências que podem afligir a discursividade antropológica em um nível empírico. [...] Ela não é meramente um facticidade negativa, mas uma condição de possibilidade do discurso antropológico – o que justifica a existência da antropologia. [...] Traduzir é situar-se no espaço da equivocação e insistir ali. Não é desfazer a equivocação (já que isso seria supor que ela nunca existiu), mas precisamente o oposto é verdadeiro. Traduzir é enfatizar ou potencializar a equivocação, isto é, abrir e ampliar o espaço que se imaginava não existir entre as linguagens conceituais em contato, um espaço que a equivocação justamente ocultava. Traduzir é presumir que uma equivocação sempre existe; é comunicar-se por diferenças, ao invés de silenciar o Outro ao presumir uma univocalidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e Nós estamos dizendo. [...] A incomensurabilidade das "noções" conflitantes, longe de ser um impedimento à sua comparabilidade, é precisamente o que a permite e justifica (Viveiros de Castro, 2004: 10-11, tradução nossa).

A equivocação, portanto, não seria uma "falha no entendimento", mas uma falha em entender que os entendimentos não são necessariamente os mesmos e que eles não se relacionam a formas imaginárias de "ver o mundo", mas aos diferentes mundos reais que são vistos. O autor define, então, o perspectivismo ameríndio como uma teoria da equivocação. Nessa teoria, a equivocação aparece como o modo de comunicação por excelência entre as diferentes posições perspectivas. Essa diferença de perspectiva não seria uma pluralidade de visões sobre um mundo único, derivada da alma, pois, para os ameríndios, é a alma o que os seres teriam em comum. Diferentemente, o que levaria às diferentes perspectivas seriam as diferenças corporais entre as espécies, já que o corpo e suas afecções – o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário – é o local e o instrumento da diferenciação ontológica e da disjunção ontológica referencial (Viveiros de Castro, 2004: 11; 2002c).

Portanto, enquanto a nossa ontologia "multiculturalista" antropológica moderna estaria fundada na mútua implicação da unidade da natureza e da pluralidade das culturas, a concepção ameríndia suporia uma unidade espiritual – em que os seres humanos e não humanos teriam em comum faculdades culturais – e uma diversidade corpórea ou, em outras

palavras, uma "cultura", múltiplas "naturezas", o que leva o autor a caracterizar essas concepções como multinaturalistas, em contraposição ao multiculturalismo ocidental moderno. Segundo Viveiros de Castro,

> todos os seres veem ("representam") o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles veem. Os animais utilizam as mesmas categorias e valores que os humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos etc. [...] Mas as coisas que eles veem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial (Viveiros de Castro, 2002c: 378-379).

Deste modo, o perspectivismo ou multinaturalismo ameríndio suporia, ao contrário do multiculturalismo moderno, uma epistemologia constante e ontologias variáveis; as mesmas representações, mas outros objetos; um único significado, mas múltiplos referentes. Nesse sentido, as ontologias ameríndias seriam um tipo de "antropologia invertida", ao localizarem as variações nas naturezas ao invés de fazê-lo em relação às culturas. Essas diferenças, no entanto, não impedem que indígenas e não indígenas atuem em conjunto em diferentes contextos, o que aconteceria cada vez mais no momento atual, em que ambos frequentam arenas de decisão acerca de questões territoriais, de meio ambiente e de direitos.

Contra a ideia de "mundos incomensuráveis", o antropólogo Mauro Almeida escreve um texto defendendo a possibilidade comunicação entre diferentes lógicas, mesmo se aparentemente incomunicáveis e contraditórias. Sua proposta é a de uma nova percepção "de que vivemos não em ilhas, mas em placas tectônicas – isoladas por profundezas abissais, mas conectadas por atritos e choques que provocam terremotos e fissuras continentais" (Almeida, 2003: 14).

O que ele defende é a possibilidade de se construir "uma maioria temporária, um consenso talvez permanente, mas em mudança, sobre um domínio também parcial de procedimentos para selecionar fatos e para afirmar juízos" (Almeida, 2003: 15).

Para tanto, ele cita o trabalho do filósofo curitibano Newton da Costa, para quem o conhecimento seria ontologicamente e logicamente pluralista, ou seja, haveria muitos sistemas cognitivos que divergiriam quanto aos objetos que admitem e quanto aos cânones lógicos que empregam. Apesar de divergirem e de serem inconciliáveis quando vistos como totalidades, em cada um deles se produziriam "quase-verdades", estas sim compatíveis umas com as outras e que poderiam até mesmo ser sustentadas por uma mesma pessoa.

Isso é o que parece acontecer no projeto de piscicultura indígena no alto rio Negro, onde "diferentes sistemas do mundo podem entrar em acordo sobre certas consequências pragmáticas de seus postulados, sem que haja correspondência entre esses postulados ou sobre as visões de mundo respectivas" (Almeida, 2003: 16), o que o autor chama de "acordo tácito".[24]

Durante as atividades e treinamentos dos técnicos indígenas na estação de piscicultura em Iauaretê (rio Uaupés), como veremos a seguir, as equivocações são muito comuns e foram acompanhadas por Martini (2008) em uma pesquisa de campo realizada entre os anos de 2006 e 2007. Apresento, no próximo item, alguns exemplos de equivocações ocorridas na segunda estação de piscicultura implantada pela parceria entre Foirn e ISA no alto rio Negro, decorrentes das diferentes linguagens conceituais ou sistemas de mundo dos assessores técnicos do ISA e dos técnicos indígenas locais.[25] Apesar de serem diferentes, eles apresen-

24 Como veremos nos capítulos seguintes, para o coordenador técnico indígena da estação de piscicultura da Escola Pamáali (rio Içana), os conhecimentos indígenas e científicos não seriam contraditórios. Isso não ocorreria somente com os indígenas, segundo Almeida, que dá um exemplo também em relação a um cientista ocidental moderno: "o físico é newtoniano de manhã cedo ao planejar lançamento de foguetes; à tardinha é quântico ao fazer experimentos de colisão de partículas; e à noite é relativista ao olhar as vastidões estreladas e sonhar com a expansão do universo. E muitos deles ainda encontram tempo para serem taoistas" (Almeida, 2003: 15).

25 As teorias dos assessores técnicos do ISA sobre a piscicultura e os peixes foram esboçadas no Capítulo 2, e as teorias dos Tukano no início deste capítulo. Sobre as teorias e práticas de piscicultura dos Baniwa, ver os próximos capítulos.

tam pontos em que o estabelecimento de "acordos pragmáticos" torna-se possível, o que permitiu a continuidade das atividades de reprodução de peixes, desejada por ambas as partes, mesmo que esse objetivo comum esteja fundamentado em pressupostos e motivos distintos.

"Equivocações" na estação de piscicultura em Iauaretê (rio Uaupés)

Durante a segunda metade do mês de julho de 2000, um engenheiro de pesca e um antropólogo da equipe do ISA realizaram os primeiros levantamentos em Iauaretê, no rio Uaupés, tendo como principais objetivos prestar assistência em piscicultura aos moradores do local e iniciar o processo de seleção das áreas adequadas à construção de uma estação de produção de alevinos, seguindo o modelo da Estação Caruru (rio Tiquié).

A assessoria e os levantamentos foram feitos a partir de visitas particulares a locais onde a atividade já tinha sido iniciada pelos moradores e foram feitas recomendações técnicas sobre a construção e a conservação dos viveiros e barragens, além de informações sobre os sistemas de cultivo mais viáveis a cada local. No total, foram atendidos, durante essas visitas, 58 piscicultores possuidores de viveiros familiares e comunitários construídos, em construção, ou a serem construídos. A existência de vários viveiros construídos por iniciativa própria dos moradores do Distrito de Iauaretê – assim como havia acontecido no Tiquié – comprovou o grande interesse da população em relação à atividade de piscicultura (Atriart *et alii*, 2000b: 15).

A inauguração da estação de piscicultura em Iauaretê foi anunciada para o mês de outubro do ano 2002, a partir da parceria entre a Foirn, o ISA e a associação local, a Coordenação das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê (Coidi), tendo a história do projeto no local partido da distribuição de material de construção, tubulações e ferramentas para a adequação dos viveiros familiares já existentes. Devido à experiência no Tiquié, antes da construção da estação foram considerados fatores como a topografia, o tipo de solo e a presença de uma nascente com va-

zão de água suficiente, a uma altura adequada para a captação de água por gravidade, e foram feitas medições para a elaboração de uma planta detalhada das unidades de produção (laboratório, viveiros etc.), trabalho que contou com a consultoria do mesmo engenheiro agrimensor que havia trabalhado na implantação do sistema de captação de água no Tiquié (Atriart *et alii*, 2002: 10).

A estação de piscicultura de Iauaretê foi instalada em uma quadra de pasto utilizada anteriormente pela Missão Salesiana para a criação de gado, próxima ao bairro Dom Bosco. Antes da inauguração, a estação já contava com uma represa para armazenamento de água, um laboratório de reprodução de peixes, dois viveiros berçários, um viveiro para matrizes e reprodutores, um viveiro de mudas, um depósito e um sistema de placas solares para o funcionamento de energia elétrica. O local contaria, ainda, com água e espaço suficientes para possibilitar uma expansão futura.

A estação começou a funcionar já em março de 2002, mesmo antes da previsão de sua inauguração, em outubro, ocasião em que teria sido realizada mais uma experiência pioneira: a reprodução de uma espécie de aracu, conhecida como aracu-quatro-pintas, chamada *dóome*, em tariana, e *yuku-botea*, em tukano – espécie nativa do alto rio Negro e que nunca havia sido reproduzida em cativeiro. Através da aplicação bem-sucedida do Método Piracema (cf. Capítulo 2), cerca de 600 peixes juvenis (medindo por volta de 10 cm) teriam sido produzidos. Apesar do número reduzido, esta primeira produção teria sido uma forma de treinamento para os técnicos nas atividades de manejo e na utilização de adubo nos viveiros-berçários (Atriart *et alii*, 2002: 10).

O trabalho da estação, naquele momento, contava com uma equipe formada por quatro técnicos indígenas, dos quais três eram técnicos de piscicultura Tukano e uma mulher Tariana era a técnica de manejo agroflorestal; a função desses técnicos, além de cuidar das atividades da estação de piscicultura, também seria a de fornecer assistência técnica conforme a solicitação dos piscicultores familiares.

Assim como no Tiquié, também em Iauaretê, após a abertura de contas bancárias específicas no ano de 2001, os recursos financeiros do pro-

jeto passaram a ser administrados pelas próprias associações locais (a Coidi, no caso de Iauaretê), que passaram a ser responsáveis pela supervisão dos serviços, compra de materiais de consumo, pagamento dos funcionários, elaboração de orçamentos e prestação de contas, contando com o apoio do ISA, em São Gabriel da Cachoeira.

A inauguração oficial da estação de piscicultura ocorreu no dia 16 de outubro de 2002 e contou com a presença de lideranças indígenas de diversas comunidades, além de convidados como representantes do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae), da Comunidade Europeia e da Funai. Entre os meses de fevereiro e março de 2003, vários experimentos de reprodução de peixes foram realizados na estação, assim como foram testados vários sistemas para a produção de alevinos: sistema extensivo, semi-intensivo e intensivo; e as principais espécies utilizadas foram o aracu-de-pau e jandiá[26] (Atriart *et alii*, 2003: 12-13).

Para o aracu-de-pau, tanto o método de obtenção de ovos na piracema, quanto os Métodos de Reprodução Induzida com aplicação de hormônio em laboratório foram experimentados, enquanto para o jandiá foram testados Métodos de Reprodução Induzida no laboratório e em tanques-redes instalados no próprio rio Uaupés. A produção total estimada de pós-larvas teria sido de 220 mil, sendo 202 mil de aracu-de-pau e 16 mil de jandiá.

Das pós-larvas de aracu-de-pau, cerca de 80 mil teriam sido distribuídas para 20 produtores de Iauaretê, para as quais se estimou uma produção de 2.000 alevinos a serem distribuídos a todos os piscicultores familiares. Os melhores métodos de produção de alevinos de aracus teriam sido o extensivo e o semi-intensivo, já que a espécie seria muito sensível para a criação intensiva.

O jandiá, por sua vez, teria revelado bom potencial de cultivo, por se alimentar de ração em forma de papa desde o primeiro dia. Em uma estocagem de até 20 pós-larvas por litro, a estação obteve um excelente

26 Cf. Anexo A.

índice de sobrevivência até o vigésimo dia de criação. O principal problema teria sido a variação de tamanho dos peixes (entre 1,5 e 3,0 cm no vigésimo dia), o que propiciou um intenso canibalismo dentro dos tanques, no qual os maiores começaram a comer os menores, diminuindo bastante a produção final. Segundo os técnicos, o problema poderia ser contornado com o aperfeiçoamento da técnica de manejo de alevinos (Atriart *et alii*, 2003: 13).

Em relação aos diversos métodos de reprodução testados, os técnicos concluíram que a utilização de práticas de pesca e armadilhas tradicionais, como o *cacuri*,[27] *jequi* e *matapi*[28] para capturar os peixes durante o Método Piracema seria muito mais eficiente que o emprego das não tradicionais, como a malhadeira. Isso porque as malhadeiras espantariam e apertariam os peixes causando uma grande perda de ovos no momento da captura, enquanto que os cacuris acumulariam peixes sem machucá-los, permitindo que eles fossem manipulados, com a devida calma, depois de horas após o término da piracema.

A utilização de tanques-rede flutuantes, feitos de tela de puçá[29] e armação leve de madeira, para indução hormonal no rio, seria outra nova

27 Feito de tala de paxiúba e instalado na beira do rio ou do igapó, o cacuri é usado para capturar peixes na ocasião de suas migrações rio acima, produzindo um remanso na correnteza e atraindo os peixes que nadam contra o fluxo d'água. Nisto, os peixes são guiados por um *pari* (esteira de talas de funciona como cerca) até a abertura do *cacuri*.
Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pisci/pesca.shtm>.

28 O dispositivo chamado de *jequi* em língua geral é igualmente usado para capturar os peixes na sua subida anual. Consiste de uma série de matapis (*covos*) instalados por detrás de uma barragem feita de varas e folhas. O *jequi* é sempre instalado nas corredeiras do rio ou de um igarapé, para que a sua barragem produza um remanso no local, atraindo assim os peixes que tentam vencer a correnteza. Nisto, a água escorre pela barragem através de aberturas, atrás das quais se posicionam os *matapis*. Estas aberturas simulam uma passagem por onde os peixes poderiam prosseguir a sua trajetória rio acima, sendo capturados assim que entram no *matapi*
Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pisci/pesca.shtm>.

29 Puçá é um tipo de peneira em formato de coador de café utilizada na piscicultura para pegar peixes.

técnica desenvolvida pela assessoria do ISA em conjunto com a equipe técnica indígena. Ela seria apropriada na medida em que evitaria o estresse dos peixes durante seu transporte para as estações de piscicultura, fazendo com que os casais de peixes ficassem calmos para a desova, já que não são retirados do rio.

Duas tentativas de reprodução com essa técnica foram experimentadas em Iauaretê, tanto para o aracu-riscado, quanto para o jandiá, ambas com sucesso. Essas informações a respeito das primeiras temporadas de reprodução em Iauaretê demonstram a continuidade em relação aos experimentos realizados na estação Caruru, no rio Tiquié, e as novas negociações e alianças entre humanos e não humanos, tendo em vista o aperfeiçoamento da técnica e sua adaptação às particularidades da região.

Ao trabalhar como avaliador do projeto de piscicultura em Iauaretê a convite do ISA, o antropólogo André Martini realizou sua pesquisa de campo de mestrado na estação de piscicultura desse povoado entre os anos de 2006 e 2007, quase cinco anos após o início de suas primeiras atividades. Em sua descrição e análise, a ênfase recai sobre a grande dificuldade de um diálogo amplo entre os assessores do ISA e os técnicos indígenas sobre o que são os peixes, "em um projeto que tem por objetivo criá-los como alimento". Esta relativa incomunicabilidade, na avaliação do autor, "não teria sido superada por acordos pragmáticos visando ao objetivo comum de produzir peixes em cativeiro" (Martini, 2008: 5-6).

No povoado de Iauaretê, destacam-se cinco bairros, considerados "tradicionais", habitados pelos Tariana da região – Santa Maria, São Pedro, São Miguel, Dom Bosco e Domingos Sávio – que, evocando sua anterioridade no local, reivindicam o controle de recursos, tal como o acesso privilegiado a terras para cultivo e a pontos de pesca por armadilha. Estes bairros são considerados "tradicionais", em oposição aos outros, justamente porque derivam das quatro malocas Tariana que existiam na região quando da chegada dos missionários, na segunda década do século XX (cf. Andrello, 2006: 145; Martini, 2008: 11).

Segundo Martini, apesar dos alto-rionegrinos partilharem princípios cosmológicos, os povos Arawak (entre eles os Tariana) seriam temidos

pelos Tukano ao sul por seu conhecimento e uso de diversos tipos de veneno, incluindo o curare – temor que acarreta, idealmente, entre eles a inexistência de trocas matrimoniais, embora, de fato, nesta área, os Tariana, Pira-tapuia, Arapaso, Desana e outros falantes tukano convivam estreitamente e se casem entre si.

As armadilhas de pesca apenas devem ser instaladas em pontos ritualmente demarcados nos rios, demarcação esta feita pelos demiurgos antes do advento da humanidade e indicada, em grande parte, pelos petróglifos e pela forma das pedras, que os mais velhos se dedicam a interpretar – ao contrário dos anzóis e malhadeiras que, por serem instrumentos dos brancos, podem ser instalados em qualquer altura da correnteza dos rios.

No caso da região de Iauaretê, o controle dos locais de pesca por armadilha seria reivindicado pelos sibs Tariana, que alegam ser a cachoeira de Iauaretê seu lugar de origem. Sua versão, embora contestada teoricamente pelos moradores Tukano, impõe-se na prática, já que, de acordo com o autor, estes últimos não utilizam armadilhas de pesca naqueles locais, por temor das pesadas retaliações que poderiam lhes advir da quebra do interdito, bem como pelo reconhecimento de que a competência ritual para o uso – habilidade para atrair os peixes e neutralizar os perigos de sua captura – pertence aos Tariana (Martini, 2008: 13).[30]

Ao final da década de 1980, dois professores indígenas do povoado de Iauaretê importaram duas centenas de alevinos de tilápia (*Oreochromis niloticus*) de Terezita, na Colômbia, para criarem-nas em pequenos poços escavados perto de suas casas e, assim, garantir peixes para alimentação e comércio. De acordo com estes professores, a iniciativa, acompanhada

30 Em relação a esse ponto, é interessante notar que o discurso atual sobre a "escassez" de peixes articula-se com o fato de certos povos e fratrias estarem associados a trechos específicos dos rios e locais de pesca. Essa geografia da pesca, que favorece o acesso de alguns segmentos indígenas aos peixes em detrimento de outros, pode ter causado, especialmente nos segmentos desfavorecidos, uma sensação de "escassez" muito antes da chegada dos não indígenas ou da sedentarização e aumento da população indígena em certos locais.

depois por outros moradores do povoado, baseou-se no contato com seus "parentes" colombianos, que falavam muito dos "peixes de branco" que se criavam sem dificuldades em viveiros escavados – de maneira semelhante à observada no alto Tiquié, como visto no Capítulo 2.

Os piscicultores desta fase, entrevistados por Martini, disseram que apenas providenciavam o poço para criação, e quanto à alimentação, "era o próprio bicho que cuidava". Ou seja, o trabalho envolvido na criação destes peixes era apenas o de preparar instalações para sua recepção, cavando um pequeno poço, com ferramentas manuais, próximo à casa do criador (Martini, 2008: 17).

Cerca de uma dúzia de grupos domésticos teriam permanecido, segundo o relato de Martini, totalmente vinculados ao projeto entre os anos de 2003 e 2006, participando das atividades no interior da estação, oferecendo ajuda aos especialistas do ISA no processo de adaptação técnica aos parâmetros ecológicos e ictiológicos locais, e através do fornecimento de peixes e mesmo de mão de obra em melhorias desejadas pelos engenheiros do projeto. No entanto, os investimentos em infraestrutura e mão de obra especializada não teriam gerado a mobilização de pessoas esperada pelos executores do projeto.

Assim, ao longo de seu desenvolvimento, o projeto de piscicultura teria, paulatinamente, se tornado responsabilidade quase exclusiva dos assessores técnicos do ISA (Martini, 2008: 24), situação, como já observado (cf. Capítulo 2), também experimentada pelos técnicos durante os primeiros anos de atuação da Estação Caruru no Tiquié.

A temporada de reprodução de 2006, em Iauaretê, ilustraria bem os dilemas pelos quais o projeto de piscicultura estaria passando, de acordo com os diferentes atores envolvidos:

> De um lado, os técnicos do ISA do projeto reclamavam da falta de estrutura para a realização das pesquisas, necessárias à compreensão do ambiente e das espécies locais, de forma a aumentar a produção de alevinos e suprir, assim, a demanda dos criadores. De outro, os técnicos indígenas argumentavam que grande parte dos esforços e investimentos da ONG era canalizada para a pesquisa, o que prejudicava resultados na produção; alegavam também que o sistema, como um todo, não estava

> adaptado à realidade social de Iauaretê, porque exigia tarefas inexequíveis pelos técnicos indígenas e pelos criadores. Os criadores, por sua vez, queixavam-se de terem sido abandonados à própria sorte, reclamavam da falta de insumos, da falta de "assistência técnica", do desaparecimento dos peixes dos viveiros, de roubos, de resultados parcos na criação e da falta de mão de obra para a ampliação de suas unidades. Por fim, os líderes indígenas se queixavam da grande autonomia do projeto e da relação direta dos técnicos indígenas com o ISA, o que dificultava em muito o seu controle social; os xamãs se queixavam do uso exclusivo dos métodos dos brancos e, principalmente, da desobediência às regras de pesca e convívio com os *waî-masã*, que se reproduzia no projeto de piscicultura (Martini, 2008: 25).

O projeto de piscicultura é, por isso, caracterizado por Martini como "o ponto de convergência de diferentes perspectivas", em que os peixes "tanto são tratados como sujeitos capazes de uma interação social através do xamanismo, quanto como objetos a serem produzidos e servirem de alimentos aos humanos, na perspectiva das técnicas de reprodução artificial", o que o faz dar atenção aos "novos significados atribuídos aos peixes criados em viveiros" (Martini, 2008: 2), que produziriam efeitos na própria prática do criatório. Ao analisar as práticas e concepções indígenas em relação aos peixes, e tendo em vista que a relação entre homens e peixes é regulada por um conjunto de regras e condutas rituais apropriadas – que, quando não são seguidas, podem abrir espaço para reivindicações de vingança por parte dos peixes – diversas equivocações são observadas ao longo de seu relato de campo, que apresento, resumidamente, a seguir.

A primeira equivocação que o autor observa refere-se à própria ideia de escassez que teria dado origem ao projeto de piscicultura. No povoado de Iauaretê, a chamada "escassez" era decorrente da dificuldade crescente da captura de peixes, o que se percebia por meio da utilização de todos os métodos de pesca. Ainda que o discurso corrente fosse o de que os peixes teriam desaparecido devido ao uso de métodos de pesca dos brancos – como as malhadeiras –, muitos xamãs faziam questão de afirmar que os peixes não estavam desaparecendo dos rios, e sim de locais onde as regras de pesca e conduta recíproca entre *Wai Masã* e humanos não es-

tariam mais sendo respeitadas. Segundo essa versão, "os peixes estariam mudando seus padrões de sociabilidade, indo para lugares distantes, daí a dificuldade em sua captura, sem que sua existência seja questionável" (Martini, 2008: 27). Para o autor, a distribuição desigual no acesso aos peixes também teria contribuído, em larga medida, para que os peixes fossem considerados escassos na região (Martini, 2008: 15-16).

As diferenças nos tipos de relação com os habitantes das águas seriam, segundo o autor, que, para os brancos e sua narrativa da "razão prática", os peixes apareceriam como objetos, alimento, ou mercadoria a ser convertida em dinheiro, e sua falta seria considerada como produto da ação do homem sobre o meio ambiente; para os índios, o peixe falta porque foge da predação excessiva. Um dos grandes pontos de clivagem das narrativas em questão seria, então, que, para os índios, os peixes atuam nessa mudança (Martini, 2008: 50). Assim, "se a teoria local postula que a ruptura social é a causa do que é chamado de escassez de peixes, já os assessores do projeto de piscicultura indígena entenderam que este era um problema ecológico" (Martini, 2008: 58).

Essa oposição extremada, proposta por Martini, de que, para os índios, os peixes seriam sujeitos, enquanto para os não indígenas seriam objetos pode, no entanto, ser questionada e matizada se pensarmos nas fases experimentais de adaptação das técnicas de piscicultura, tais como apresentadas no Capítulo 2.

Nessas fases de incerteza sobre a natureza dos peixes por parte dos assessores técnicos, pudemos ver como os peixes também agem limitando a margem de manobra dos técnicos e impondo exigências na sua manipulação. Essa agência dos peixes, no entanto, apesar de existir, não apresenta aos técnicos os mesmos problemas que apresentaria aos indígenas, por estes não compartilharem das mesmas teorias sobre os peixes e seus perigos. Assim, como nos lembra Latour acerca do funcionamento das ciências, seu discurso muda conforme se trata da ciência em ação, cheia de incertezas e controvérsias, ou da ciência pronta, essa sim capaz de afirmar a existência de objetos da natureza, pelo menos enquanto outras controvérsias não se abram (cf. Latour, 2000).

Outro caso de equivocação teria ocorrido acerca da piracema. A piracema, para a ciência pronta dos ambientalistas e profissionais da pesca, seria a migração dos peixes rumo às nascentes dos rios, seguindo seus instintos reprodutivos e suas habilidades sensitivas corporais, em busca de lugares propícios para a realização da desova e o cumprimento de seu programa de reprodução. De acordo com esta teoria, apenas a mudança dessas condições ambientais gerais – que são percebidas pelos peixes através de seus órgãos sensores, assim como a própria indisponibilidade de exemplares causada por fenômenos naturais ou por excesso de predação humana – pode modificar o ciclo da piracema.

Para Martini, este seria o campo de uma natureza que ora transcenderia a ação humana (via fenômenos naturais), ora seria imanente à própria dinâmica social (via sobrepesca, modificação do clima decorrente dos excessos da sociedade capitalista). No entanto, piracema, para os habitantes do distrito de Iauaretê, seria o *dabucuri* dos peixes. *Dabucuri*[31] é a festa de oferecimento de dádivas aos afins e aliados, ritual que reafirma esta relação. Isto porque, para os indígenas da região, os peixes são gente, com capacidade de enunciar sentenças, sejam elas palavras ou julgamentos, de interagir com outras "gentes", através de trocas que antigamente eram mediadas pelos *yaia* – xamãs – ou através dos ataques xamânicos que causam doenças e mortes (Martini, 2008: 50-51).[31]

Nesse sentido, os mais velhos diriam que, antes da chegada dos padres, o *yai* (xamã) negociava com a mãe dos peixes a quantidade de animais que poderia ser capturada no *dabucuri* das espécies, que acontecia em pontos específicos do rio, as casas (malocas) dos peixes. Cada uma das espécies seria considerada pelos mais velhos como um grupo exogâmico no conjunto de todas as espécies de *Wai Masã*, cujo território seria subterrâneo. Na captura negociada, os instrumentos utilizados eram restritos, como o puçá e a zagaia, e também se exigia, em todos os casos, um repertório amplo de encantações – *basesehe* – bem como a estrita obediência a nor-

31 Para uma consideração detalhada sobre *dabucuri*, cf., por exemplo, Brandhuber (1999), C. Hugh-Jones (1979) e S. Hugh-Jones (1979).

mas de conduta que evitavam os ataques dos *Wai Masã*, em especial do seu tuxaua, a cobra ou mãe da espécie (Martini, 2008: 52).

As transformações que se seguiram ao contato com os brancos, de acordo com o autor, teriam afetado diretamente a relação dos índios com os *Wai Masã*, já que, aos poucos, os *yaia* estariam desaparecendo ou se escondendo da perseguição dos padres, tendo dificuldade de iniciar novos aprendizes e vendo sua conduta ser desvalorizada e cada vez mais temida, seja pelos pares, seja pelos cunhados ou inimigos. Em decorrência disto, a comunicação entre as "gentes" teria ficado mais restrita e as "necessidades alimentares", em certos pontos do rio, foram aumentadas, ou simplesmente criadas, principalmente em Iauaretê.

Lugares "sagrados" onde anteriormente a pesca era proibida foram violados e métodos de pesca dos brancos foram incorporados, em especial a malhadeira, que aumentaria drasticamente a quantidade de pescado, bem como os locais disponíveis para captura. Em pouco tempo, as necessidades do comércio teriam transformado o peixe em um dos "produtos" mais valorizados do distrito, ao lado da gasolina, só vendidos mediante pagamento à vista (Martini, 2008: 52).

Devido a todos esses fatores, os mais velhos diriam que as pessoas vivem menos e pior do que antigamente, quando as regras de convivência e conduta funcionavam. Existiriam mais doenças, as crianças morreriam mais, as pessoas brigariam mais e, apesar de ninguém assumir ser um *yai* e de todos os *kumua* dizerem que não sabem muita coisa, os ataques xamânicos continuariam sendo muito comuns no distrito, causando mais doenças, estragando roças, matando os peixes criados nos viveiros e espantando os que nascem nos rios.

Assim, os peixes, na atualidade, teriam fugido para casas diferentes, porque sabem que os homens os esperam nas malocas de antigamente. A mãe dos peixes, por sua vez, desapareceu ou foi morta pela ganância dos brancos, retirada do rio como pedra preciosa, ou foi vítima do ciclo de vingança entre grupos exogâmicos, trancada em sua casa para não gerar filhos que possam servir de alimento aos desafetos dos antigos *yaia*. Os pescadores, por sua vez, não conseguiriam grandes resultados

nem com a malhadeira, porque os peixes aprenderam a se defender desta nova arma e sabem onde nadar para fugir dos perigos. Como o rio, as chuvas, as estrelas e os pássaros, todos são gente, e todos modificaram seu comportamento e o tempo/espaço transformou-se (Martini, 2008: 52-53).

De outro lado, para a ONG e seus assessores técnicos, as formas de pesca nos rios e a transformação de peixes em mercadorias não eram questões que o projeto tinha se proposto a enfrentar. Martini ilustra esse problema com o fato de todas as matrizes da estação de piscicultura, empregadas desde o ano de 2002 até o ano de 2007, terem sua origem, justamente, nos locais de piracema onde a pesca deveria ser regulada ou mesmo interditada de acordo com a narrativa dos *kumua*. Em pelo menos dois destes lugares – na casa de paricá e no igarapé Miriti – os *kumua* teriam relatado uma série de proibições especiais de pesca, que estariam ligadas às narrativas de surgimento do mundo: a casa de paricá foi justamente onde os antepassados dos povos indígenas da região repartiram o alucinógeno ritual recebido do corpo de uma criança,[32] e é dito que a parte não domesticada do paricá neste processo, que é venenosa, impregnou o local – o que significa dizer que os peixes que lá habitam ou que lá vão fazer festa são venenosos.

Com relação aos peixes do igarapé Miriti, em especial os aracus, é dito que eles teriam surgido de faíscas do relâmpago que os *Diroa* deitaram sobre a gente onça, o que possibilitou que os Tariana habitassem o local, mas que, por ser um poder extremamente agressivo, causa graves doenças em quem os consumir (Martini, 2008: 57-59).

Este parece ser, para o autor, um dos motivos de certa clivagem existente entre os técnicos indígenas e alguns especialistas rituais em Iauaretê. Alguns destes especialistas, aglutinados em torno de uma maloca batizada de Centro de Revitalização das Culturas Indígenas de Iauaretê (Cercii), não aprovariam certas iniciativas do projeto de criação de pei-

32 Para consultar uma narrativa Desano do episódio, consultar Galvão e Galvão (2004) e, para uma versão Tukano, Maia e Maia (2004).

xes, como, por exemplo, a pesca de matrizes e ovos por métodos não adequados (malhadeiras) e em lugares proibidos, como as casas dos peixes nos rios. De acordo com eles, para abastecer a criação de peixes em cativeiro, os técnicos indígenas e membros do ISA acabavam por aprofundar o problema original, que seria o afastamento dos *Wai Masã* e o consequente aumento das doenças provocadas por sua vingança (Martini, 2008: 60).

Equivocações também teriam ocorrido durante o procedimento técnico conhecido como "aclimatação", que visa fazer com que os peixes se adaptem à nova água. No procedimento, o técnico indígena entra na água do viveiro, carregando o recipiente de transporte com os peixes e, depois, com movimentos lentos e circulares, vai deixando a água do viveiro entrar aos poucos no recipiente, a intervalos sucessivos, até que a água seja totalmente substituída pela do viveiro e os peixes possam ser soltos. Segundo Martini, esse procedimento era desempenhado também pelo assessor técnico do ISA, que orientou a equipe indígena sobre sua necessidade (Martini, 2008: 61).

A explicação dada pelo assessor do ISA para justificar o ato se basearia na diferença existente entre as qualidades físico-químicas das águas dos rios e dos igarapés que abastecem os viveiros da estação de piscicultura, das quais as mais importantes nesse momento de transferência seriam a temperatura e o oxigênio dissolvido na água, cuja variação brusca poderia ser fatal ao sistema orgânico dos peixes, afetando decisivamente o metabolismo do animal. O conjunto das variáveis da água é chamado pelos biólogos, ictiólogos e limnólogos de "parâmetros limnológicos". Desta perspectiva, o procedimento de "aclimatação" dos peixes teria a função de fornecer uma mudança menos brusca de ambiente ao corpo do animal (Martini, 2008: 61-62).

A importância desta técnica poderia ser creditada, em um primeiro momento, ao treinamento recebido pela equipe indígena ao longo dos anos e que construiu uma ideia de "procedimentos técnicos" exclusivos dos membros indígenas do projeto, e cujo conteúdo – que os técnicos indígenas costumam qualificar por "dentro da técnica" – é capitalizado

como um arsenal ritual especializado nas disputas políticas locais (Martini, 2008: 62).

Além desta razão, a interpretação de Martini é que a técnica da aclimatação foi adotada, da forma como foi ensinada, graças ao objetivo comum, que seria preparar os peixes para um novo contexto, situação que caracteriza um "acordo tácito" entre os técnicos indígenas e não indígenas. Apesar do objetivo comum, os fundamentos do que seria "aclimatação" seriam bem diferentes, pois, enquanto para o assessor técnico do ISA, que é engenheiro de pesca, o que é necessário é a adaptação do sistema orgânico animal a novos padrões ambientais, para a equipe indígena trata-se de uma adaptação aos novos fundamentos sociais que este peixe irá encontrar, doravante, no viveiro – que o autor caracteriza como um novo tipo de energia, um novo tipo de "terra" cultivável, outra forma de viver com seus novos parentes (Martini, 2008: 62-63).

Os peixes são alocados nos viveiros da estação pelos técnicos indígenas com base em conhecimentos técnicos de ictiologia. Dessa forma, os peixes alocados nos viveiros de engorda são distribuídos de acordo com uma classificação ictiológica que leva em conta o comportamento das espécies em relação à coluna de água. As espécies de peixes que costumam buscar seus alimentos na superfície da água, classificadas como "pelágicos", podem ser alocadas com espécies "demersais", que buscam alimento no meio da coluna de água. Com isso, argumentam os especialistas, os peixes não entrariam em competição direta pelo alimento ofertado, o que diminuiria as chances de predação dentro dos viveiros (Martini, 2008: 63).

De outro lado, no que tange ao comportamento dos peixes em colunas de água, Cayón (2006) demonstrou que, entre os Makuna, existe um grande número de classificações, e algumas que separam as espécies da mesma forma que os especialistas brancos, de acordo com sua posição na coluna de água. Apesar de não ter encontrado em Iauaretê uma classificação tão detalhada como a observada pelo autor entre os Makuna, Martini afirma que, principalmente com relação à pesca de anzol e linha, os pescadores indígenas se utilizam deste conhecimento para capturar

os peixes, e que a observação de tais hábitos também é importante para os membros da equipe técnica indígena.

Essa combinação prática baseada em princípios distintos fez com que essa técnica, ensinada pelo assessor, também fosse posteriormente valorizada e adotada pela equipe indígena, pois havia ressonâncias parciais entre elas, passíveis de constituir um acordo tácito. De acordo com Martini, são justamente estas técnicas, quando reapropriadas desta maneira, que tendem a permanecer em operação, mesmo quando a orientação de um assessor externo não mais faça parte do cotidiano (Martini, 2008: 63-64).

Um caso de desentendimento entre assessores e indígenas – que, como veremos, não pode ser classificado estritamente como uma equivocação – foi a fuga dos jandiás, peixes com fama de "fujões", para fora dos viveiros tecnicamente preparados para evitar a fuga dos peixes, por meio de uma estrutura chamada cachimbo – um modelo de escape de água que utiliza canos de PVC em sua construção, amplamente utilizado em piscicuturas de pequeno e médio porte. A posição da boca do cano, em contato direto com a superfície da água, além de regular seu nível, teoricamente impediria a fuga dos peixes, pois estes teriam que saltar fora da água e acertar a boca do cano, tarefa que, segundo Martini, os técnicos consideravam impensável para um peixe. Em Iauaretê, no entanto, todos os vinte peixes de um viveiro, cada um medindo aproximadamente 25 cm de comprimento, teriam conseguido escapar por um cano de 150 mm de largura (Martini, 2008: 66).

Ao buscar entre os assessores do ISA e os técnicos indígenas o motivo da fuga, Martini constatou, em uma conversa com o assessor técnico do ISA, que ele creditava o fato às características físicas da espécie, que haviam permitido o comportamento surpreendente: o jandiá seria uma espécie de bagre que possui visão limitada, mas seus "bigodes", dois pares com cerca da terça parte do comprimento do corpo localizados nos lados da boca, poderiam sentir vibrações na água e, dessa forma, o jandiá, um peixe de correnteza, teria conseguido perceber o caminho de escape da água do viveiro. Nessa narrativa, segundo Martini, trata-se de um comportamento instintivo, que é performado pelo peixe nos rios e repetido

no viveiro. Em conversa posterior com dois técnicos indígenas, no entanto, o motivo alegado era que o jandiá, assim como outros peixes da estação, teria consciência de que foi capturado e preso por seus inimigos e que, por isso, tentou fugir do viveiro para voltar à sua casa original nos rios (Martini, 2008: 66-67).

De acordo com o relato de Martini, depois que os peixes foram recapturados e realocados, a equipe da estação começou a examinar o evento e, então, as diferentes versões se chocaram: o assessor do ISA acusava os técnicos indígenas de terem deixado o nível da água subir demais, o que constituía uma falha de monitoramento; enquanto os técnicos indígenas confidenciavam ao antropólogo que, muitas vezes, a estrutura física dos viveiros não era capaz de lidar com a especificidade dos *Wai Masã* da região, afirmando que "os peixes do Sul deveriam ser diferentes" (Martini, 2008: 67).

Esse caso não constitui estritamente um problema de equivocação, no sentido em que as partes reconhecem que não estão falando das mesmas coisas ao explicarem as razões das fugas dos peixes. Trata-se, nesse exemplo, de uma impossibilidade de diálogo e não exatamente de uma equivocação, mesmo porque os técnicos parecem não saber explicar muito bem como todos os peixes teriam fugido apesar dos mecanismos de contenção. Dessa forma, é possível considerar que nem toda dificuldade de diálogo constitui uma equivocação, mesmo porque ela apareceria justamente quando não parece haver dificuldades de comunicação e todos pensam estar falando das mesmas coisas.[33]

No entanto, apesar de saberem que estão dando explicações diferentes para a fuga dos peixes, parece haver pelo menos uma equivocação de fundo, já que, para os assessores, o desentendimento se deveria à irresponsabilidade dos indígenas e a possíveis obstáculos "culturais" que os fariam interpretar o ocorrido de forma errônea, enquanto que os indígenas não descartavam as explicações dos assessores, colocando-as em paralelo e não as considerando contraditórias com suas próprias

33 Agradeço a Felipe Ferreira Vander Velden por chamar a atenção para esse aspecto.

explicações (o que se entrevê pela afirmação de que "os peixes do Sul devem ser diferentes").

Um dos técnicos indígenas teria chegado a sugerir uma modificação para os jandiás, na qual fossem inseridos tubos e troncos no leito do viveiro, a fim de simular uma casa para eles e, quem sabe, conquistar os *Wai Masã* com a nova morada. No entanto, a ictiologia desaconselharia tal conduta, pois tocas e lugares onde os peixes possam se esconder estimulariam a territorialidade e, assim, a predação entre os indivíduos. Depois de muito debate entre o assessor do ISA e os técnicos indígenas, a versão do primeiro prevaleceu e o viveiro do jandiá terminou por ganhar apenas um filtro como nova estrutura para permitir a passagem da água, mas não a dos peixes (Martini, 2008: 67).

No que tange à técnica da observação dos gametas, a fim de determinar a maturidade dos peixes, o acordo tácito entre assessores técnicos e técnicos indígenas era possível, apesar de baseado também em uma equivocação. Segundo o autor, de um lado, os assessores técnicos verificavam a maturidade dos peixes apalpando seu abdômen e observando se os gametas estavam preparados – sendo esperma abundante e acentuadamente branco, e ovos grandes e avermelhados os sinais positivos esperados.

De outro lado, os técnicos indígenas prestavam também bastante atenção a aspectos corporais dos peixes, cuja existência ou relevância o assessor do ISA ignorava. Assim, durante um procedimento de despesca com peixes da espécie araripirá, enquanto o assessor fazia medições em alguns peixes, os técnicos indígenas logo apontaram uma faixa negra que cortava longitudinalmente o corpo do animal, destacando-se em suas escamas prateadas. Explicaram que esta faixa preta só aparecia nos peixes preparados para a reprodução, e que era uma pintura corporal, semelhante às que os índios fazem nas ocasiões de festa usando jenipapo; por isso sabiam que o peixe, pintado para a festa, estava pronto para se reproduzir (Martini, 2008: 73).

As explicações relativas ao comportamento dos peixes também teriam sido outros exemplos de equivocação entre assessores do projeto e técnicos indígenas, assim como o comportamento de cada uma das partes

em relação aos procedimentos de manipulação dos peixes era bastante diferente.

O jandiá seria visto pelo assessor do ISA e pelos técnicos indígenas como um peixe dócil porque não reagiria com espasmos; já o aracu e o araripirá seriam peixes bastante agitados, o que impedia que seu peso fosse exatamente auferido com o equipamento da estação de Iauaretê, demandando mais cuidados durante sua manipulação.

Segundo Martini, os assessores do projeto creditavam as diferenças de comportamento entre as espécies de peixes às características instintivas e fisiológicas particulares de cada espécie. Por exemplo, o jandiá não enxerga bem e, fora da água, não poderia se orientar pelos seus bigodes sensitivos, o que explicaria sua passividade, enquanto o aracu e o araripirá, peixes que se alimentam na superfície da água, enxergam bem, e tentam reagir ao que veem (Martini, 2008: 75-76).

Para os técnicos indígenas, no entanto, o que importava era a forma e a aplicação das diferentes "armas" características de cada espécie de peixe (seus ferrões ou esporões), uma vez que todas carregavam seu perigo, pois os ferimentos causados pelos peixes poderiam permitir o ataque xamânico dos *Wai Masã* e, por essa razão, eram considerados bastante perigosos.

Segundo Martini, mesmo com relação ao jandiá, caracterizado pela passividade, os técnicos indígenas evitavam, a todo custo, suas ferroadas, causadas por esporas presentes nas nadadeiras peitorais. Diziam os mais velhos que, além de extremamente dolorosos, os ferimentos assim causados seriam portas de entrada para os ataques xamânicos dos *Wai Masã*, e que uma simples ferroada deste tipo poderia provocar o aparecimento de feridas ulcerosas e bulbos, conhecidos na região como "tumores" (Martini, 2008: 76).

Essas discordâncias ontológicas teriam levado a diferenças nas condutas dos técnicos nos momentos de manipulação dos peixes: enquanto os assessores faziam questão de manipulá-los de forma rápida e despreocupada, o que algumas vezes resultava em ferimentos em suas mãos e braços, os técnicos indígenas preferiam ser mais lentos e evitar escoriações, prin-

cipalmente as advindas das mordidas e ferroadas dos peixes, pois esses ferimentos eram considerados bastante perigosos. Esta diferença na conduta, segundo Martini, era observada reciprocamente com reprovação: para os assessores do ISA, o cuidado dos técnicos indígenas era visto como excessivo, e acidentes dele decorrentes, como a queda de peixes, eram censurados; por outro lado, os técnicos indígenas se espantavam com o que chamavam de "inconsequência" dos especialistas brancos, que não tomavam os devidos cuidados para evitar os ferimentos (Martini, 2008: 76).

Apesar disso, ainda que discordassem quanto à periculosidade de cada espécie, técnicos do ISA e indígenas faziam um "estranho e mudo acordo" quanto ao que manipulavam no momento da pesagem. Sem entender completamente as razões que levavam os indígenas a continuar manipulando os peixes e a sustentarem o acordo tácito com os assessores, mesmo com a existência de tantos perigos, Martini traz algumas pistas: quando questionou um técnico indígena sobre a manipulação de um *Wai Masã* dessa forma, o técnico indígena minimizou o estatuto do peixe naquele contexto, que não se tratava de um *Wai Masã* verdadeiro, apenas de um enfeite de *Wai Masã* roubado pelo pescador, o que deixa entrever uma mudança de *status* dos peixes em cativeiro em relação os peixes livres do rio (Martini, 2008: 76-77).

Outros pontos de equivocação teriam ocorrido durante duas tentativas de reprodução de jandiá no ano de 2006. A reprodução tinha sido vista como promissora pelos técnicos do projeto, já que as condições ideais teriam praticamente sido alcançadas no que se refere ao controle da água e dos animais concorrentes em um dos viveiros. Por isso, nele foram colocadas 18 mil pós-larvas de jandiás reproduzidas na estação de Iauaretê. No entanto, quando foram realizar uma primeira despesca exploratória para verificar o crescimento dos peixes, não conseguiram encontrar nenhum. Em uma segunda despesca, encontraram finalmente um acará-trovão[34] adulto dentro do viveiro, que teria sido responsável por devorar as pós-larvas dos jandiás (Martini, 2008: 100-101).

34 Cf. Anexo A.

O ocorrido teria deixado muito surpreso o assessor técnico do ISA, já que a engenharia do viveiro impediria a introdução indesejada de outras espécies de peixes. A explicação do especialista foi que, apesar de difícil, era possível que um pequeno peixe fosse transportado pelos tubos da represa que fornece a água até os viveiros berçários. No entanto, outro problema surgia com essa hipótese, pois era difícil acreditar que um pequeno peixe alcançaria o tamanho do peixe capturado em apenas um mês, mesmo com a reserva alimentar abundante representada pelas pós-larvas de jandiá (Martini, 2008: 101).

De outro lado, o fenômeno do aparecimento do acará, de acordo com Martini, não era tão surpreendente para os técnicos indígenas, ainda mais pelo fato de o peixe encontrado ser um acará-trovão. Segundo os indígenas de Iauaretê, o acará-trovão é a espécie de peixe que se esconde no interior das flautas miriã (Jurupari) quando estas permanecem ocultas no interior de cursos de água, a fim de não serem vistas pelas mulheres. Assim como as flautas sagradas, que na mitologia dos povos indígenas da região foram entregues pelo avô do universo – também chamado de trovão – aos seus descendentes, o acará também guarda uma conexão com o trovão: ele viajaria em suas faíscas. No entanto, ao invés de cair nos rios da região, o peixe em questão acabou caindo em um dos viveiros da piscicultura por engano. Como os ovos de peixe são vistos pelos *Wai Masã* como seu caxiri, os pequenos alevinos podem ter sido "bebidos" em uma festa particular do peixe viajante (Martini, 2008: 101-102).

Apenas um mês depois do episódio envolvendo o acará-trovão, que causou o desaparecimento de milhares de pós-larvas, novamente, e no mesmo viveiro, mais 12 mil pós-larvas de jandiá desapareceram totalmente, após todo o trabalho do processo de reprodução ter sido repetido pela equipe técnica. Martini presenciou as discussões dos técnicos a respeito do ocorrido, observando que, enquanto o técnico branco procurava motivos externos ao viveiro para justificar o acontecido – como a introdução de venenos de pesca (timbó) no igarapé que fornece a água para a estação – os técnicos indígenas discutiam a necessidade de mudar o método para criar os pequenos bagres. Para eles, era preciso incluir

nos viveiros lugares para que os peixes se escondessem porque, na opinião dos índios, o que estava acontecendo eram fugas dos jandiás, que nasciam sabendo que estavam presos. Tendo locais para se esconder, eles poderiam interpretá-los como casas e, assim, decidir ficar (Martini, 2008: 102).

Ficou decidido, então, chamar um *kumu* conhecido na região para executar benzimentos de proteção no viveiro. O *kumu* explicou a Martini que as dificuldades que a estação de piscicultura enfrentava tinham duas causas: em primeiro lugar, ela havia sido construída próxima a uma casa de *Wai Masã*, traduzida em português como casa do gavião, mas também conhecida como casa de queixada. Ele também contou que, no início das atividades do projeto, todos na estação contraíram doenças, principalmente diarreias e vômitos, porque os *Wai Masã* tomaram a construção da estação como invasão de seu território e, tentando se vingar, atacaram as pessoas[35] (Martini, 2008: 103).

Durante a construção da estação, para se prevenirem destes ataques, os técnicos indígenas convidaram alguns *kumua* para o benzimento de proteção no local. Segundo o *kumu* entrevistado por Martini, isto foi feito ao construírem, através do poder xamânico, paredes de proteção de fibras vegetais (*pari*) em torno das instalações do projeto, anulando os venenos que teriam origem no ataque dos peixes. No entanto, porque os técnicos não pediram para fazer nada com relação aos peixes da estação, o *kumu* acreditaria que todo este veneno xamânico poderia ter escorrido para a água, o que estaria envenenando parte deles, causando sua morte ou impedindo o seu desenvolvimento (Martini, 2008: 103).

Além disso, de acordo com o *kumu*, a construção física de viveiros, os instrumentos de laboratório, tubos e incubadoras, e também a ração

35 A construção de um dos viveiros de piscicultura da EIBC Pamáali (rio Içana) também teria sido interpretada como uma ameaça à maloca dos animais que estaria localizada abaixo do terreno da escola, e teria causado doenças nos alunos, entendidas como ataques de *yóopinai*, que tiveram o teto de sua maloca perfurado devido à construção do viveiro (cf. Capítulo 5; Vianna, 2012).

industrializada, não seriam suficientes para garantir a reprodução dos peixes. Todos estes materiais seriam inertes do ponto de vista xamânico: o viveiro apenas aprisiona os peixes, mas não contém uma casa (maloca) para que eles possam viver, receber a cobra mãe dos peixes para se multiplicarem e construírem suas roças invisíveis. Os instrumentos de laboratório, por sua vez, apesar de forçarem a reprodução física dos peixes, não seriam capazes de fortalecer seu *he'ri porã*, sua "essência espiritual", o que só poderia ser feito através de procedimentos xamânicos, como o benzimento de nomeação para os humanos (Martini, 2008: 103-104).

Mais grave, no entanto, seria a questão da alimentação. De acordo com o *kumu*, ração não seria a comida dos *Wai Masã*, porque não seria capaz de fortalecer seu espírito, fazer crescer seu corpo. "Soul food", o alimento do espírito (S. Hugh-Jones, 1979; 1996; C. Hugh-Jones, 1979), invisível aos humanos, seria o alimento apropriado e somente o xamã, com suas habilidades especializadas, poderia inserir este alimento nos viveiros, por meio do uso de tabaco. Quando este tipo de *basesehe* não é feito regularmente, os peixes dos viveiros ficam sem sua alimentação própria e, percebendo os alimentos nas casas dos rios ou em terra, se transformam em outros animais ou fogem em forma de peixes para se alimentarem. De acordo com a fala do kumu, se os procedimentos xamânicos fossem adotados como rotina, o laboratório se transformaria em mais uma casa dos peixes, na qual pais e mães visitariam os filhos com frequência, e onde a reprodução física e espiritual ficaria garantida (Martini, 2008: 104).

O grande problema seria, portanto, a limitação dos brancos e de seus apetrechos, que não possuiriam talento para lidar com o mundo espiritual e com os poderes invisíveis que cercam a vida de todos os entes do mundo. Os brancos, ao invés disso, teriam ficado com o talento de construir coisas materiais, mercadorias, que seriam poderes impressionantes, mas incapazes de garantir a vida de outros entes, a não ser a sua própria, posto que perderam a ligação com o mundo original – um temor frequente e comum a muitos povos do noroeste amazônico (Martini, 2008: 104).

Os piscicultores, a partir das advertências do *kumu*, teriam tentado combinar os dois métodos de reprodução – as técnicas de piscicultura e os procedimentos xamânicos no trato dos peixes e viveiros. No entanto, na estação de piscicultura, as intervenções foram muito pontuais, e a recomendação de incorporar procedimentos xamânicos como rotinas do projeto não teriam sido seguidas.

Segundo Martini, uma das explicações para isso seria uma aparente concorrência entre os técnicos indígenas e os *kumua* do distrito de Iauaretê. Assim, apesar de existir em Iauaretê uma associação indígena que congrega *kumua* de várias etnias – na qual eles se encontram para discutir teoria, casos específicos, reunir o conhecimento especializado de cada grupo, debater a origem dos homens e a história dos antepassados – não existia nenhum envolvimento dos *kumua* da associação com a estação de piscicultura, alguns deles nunca tendo pisado no local construído pelo ISA. De maneira geral, a percepção dos *kumua* da associação era de que o projeto de piscicultura não funcionava, e que os técnicos indígenas trabalhavam com as coisas dos brancos, porém não entendiam nada de seus próprios conhecimentos – e este era o motivo do seu fracasso (Martini, 2008: 105).

De outro lado, existia uma resistência da própria equipe técnica indígena em incorporar os procedimentos xamânicos nos processos da estação de piscicultura. Eles argumentavam que se tratava de fazer as coisas "dentro da técnica", com os seus apetrechos, seu ritual e sua linguagem peculiares. Mais do que isso, diziam que xamãs verdadeiros não existiriam mais em Iauaretê, desqualificando, assim, a capacidade dos membros do outro projeto.

Segundo a interpretação de Martini, o fato de o conhecimento xamânico ser controlado pelo sistema de parentesco local, envolvendo transmissão por via patrilinear, hierarquia e *status* – aos quais os técnicos indígenas do projeto de piscicultura não teriam acesso – poderia dizer alguma coisa sobre sua escolha em absorver a técnica dos brancos, dando origem a uma disputa por *status* e papéis sociais no povoado (Martini, 2008: 106).

Por fim, um último exemplo de mal-entendido conceitual no caso do projeto de piscicultura em Iauaretê relaciona-se à alimentação dos peixes. Em um primeiro momento, Martini percebe que os técnicos indígenas não entendiam as possíveis vantagens do sistema de manejo intensivo – que consistia na produção e no controle intenso da alimentação dos peixes em pequenos tanques e a frequente limpeza dos mesmos, que imporia jornadas de trabalho bastante cansativas aos técnicos indígenas.

Além disso, para os indígenas, era difícil compreender a necessidade de manter os peixes em pequenos recipientes para a transformação das larvas em alevinos e, posteriormente, em peixes adultos, além da fabricação de uma alimentação especial para eles, já que os peixes bem poderiam capturar sua própria comida dentro dos viveiros (Martini, 2008: 98).

Por isso, o sistema preferido pelos técnicos indígenas, segundo Martini, seria o semi-intensivo, no qual os viveiros-berçários seriam preparados para receberem as pós-larvas que viriam direto das incubadoras e o trabalho dos técnicos indígenas se restringiria em retirar outros animais que tentariam se alimentar no mesmo viveiro – como os girinos – além de alimentar os peixes uma vez por dia com ração em pó e, vez por outra, realizar medições das variáveis limnológicas do viveiro a fim de monitorar a situação e, assim, verificar a necessidade da adição de algum insumo, como calcário.

O trabalho requerido por este método seria menor, ainda mais porque os técnicos indígenas consideravam praticamente concluída sua tarefa, que era a de reproduzir os peixes. Assim, na ausência da coordenação do especialista, mesmo a distribuição de ração para as pós-larvas era ocasional e não mobilizava o interesse e a preocupação dos técnicos indígenas, porque elas "buscariam seu próprio alimento". Ao que tudo indica, os técnicos indígenas consideravam ociosa a tarefa de alimentar peixes, além de estranha à sua própria condição (Martini, 2008: 98).

Os próprios assessores técnicos do projeto de piscicultura contariam que, no início, era difícil para os índios entenderem que precisavam dar comida para os peixes e que precisavam fazê-lo diariamente. Apesar dos

reiterados ensinamentos quanto às técnicas de manejo consideradas adequadas pelo conhecimento especializado, os assessores do ISA não consideravam adequado o manejo das famílias, porque a maioria não fornecia alimento aos peixes cotidianamente e alguns nem mesmo forneciam qualquer alimento. Nesses casos, o efeito esperado pelos técnicos era a baixa taxa de crescimento e alta mortalidade nos viveiros (Martini, 2008: 109).

A maior parte dos participantes do projeto de piscicultura em Iauaretê, segundo Martini, seria da etnia Tariana, sendo que os que possuem bons locais para viveiros são os que pertencem aos sibs que controlam o território. Em termos absolutos, a maior parte dos piscicultores que teria viveiros seria parente por afinidade dos Tariana da região. Apesar da diversidade étnica e social dos piscicultores familiares, o trato com o viveiro e com os peixes seria bastante uniforme e alguns fatores seriam comuns à grande maioria dos piscicultores, como o fato de seus viveiros ficarem longe de suas casas. Com exceção de poucos piscicultores que possuíam viveiros próximos ao local de habitação, a maior parte deles possuía viveiros no espaço de suas roças, o que, em alguns casos, poderia representar viagens de 40 minutos de barco rio abaixo ou acima para cuidar dos peixes, indicando que o acesso diferenciado à terra teria implicações no sucesso dos viveiros (Martini, 2008: 112).

Depois de ter acompanhado a rotina de quatro famílias que possuíam viveiros de piscicultura no povoado, Martini observa alguns pontos em comum em relação às suas motivações em possuírem viveiros para a criação de peixes.

Sua conclusão é que, apesar de todos os piscicultores saberem que o projeto de piscicultura indígena do ISA e da Foirn teria sido concebido como uma iniciativa de produção familiar de alimentos para garantir o que definem por "segurança alimentar", a grande maioria esperaria comercializar os peixes de seus viveiros como forma de obtenção de renda para compra dos produtos industrializados e pagamento de contas fixas, como energia elétrica. O comércio desses peixes, no entanto, teria sido sistematicamente desestimulado pela equipe técnica do projeto, em es-

pecial pelos assessores do ISA, que não acreditam que o modelo de piscicultura produza o suficiente para o consumo e para o comércio. Mesmo assim, de acordo com Martini, os piscicultores manteriam firme o ideal de vender os peixes criados (Martini, 2008: 116).

A forma de tratar os peixes também seria bastante comum a todos os piscicultores acompanhados. De acordo com o autor, todos sabem que os brancos produzem alimentos próprios para a manutenção dos animais por eles criados, as rações industrializadas. Os índios atribuem a estes alimentos as qualidades de todos os itens fabricados pelos brancos, que seriam a multiplicidade e o crescimento acelerado, qualidades desejáveis para os seus peixes nos viveiros. No entanto, com exceção de acessos eventuais, nenhum piscicultor poderia financiar a compra e o transporte do insumo do centro urbano mais próximo, São Gabriel da Cachoeira e, por isso, não conseguiriam alimentar os peixes com ração industrializada (Martini, 2008: 116).

Os problemas com o custo e o difícil acesso às rações industrializadas teriam levado os grupos familiares a tratarem seus peixes com o alimento produzido pelas mulheres, que era constituído de uma parte da massa feita de mandioca, separada por elas antes do término de seu processamento, para serem dadas pelos homens aos peixes do viveiro. A massa de mandioca transformou-se, assim, no principal alimento dos peixes criados.

Mesmo oferecida em períodos bastante espaçados, a propriedade e a necessidade de oferecê-la ter-se-iam tornado parte das considerações cotidianas do grupo doméstico e, de acordo com Martini, vez por outra, as mulheres, durante o processamento da mandioca colhida nas roças, reservavam porções de massa para seus peixes e mesmo insistiam com seus maridos para que os alimentassem (Martini, 2008: 116-117).

A alimentação dos peixes, eventualmente, poderia ser realizada pelas mulheres, mas seria considerada tarefa masculina por excelência, visando apenas os peixes vindos da estação de piscicultura. Os homens ofereceriam o alimento em lugares específicos dos viveiros, onde teriam feito alguns procedimentos xamânicos para garantir a moradia e a tranquili-

dade dos peixes recebidos do projeto de piscicultura, geralmente peixes de piracema. No entanto, habitariam no viveiro uma grande variedade de outros peixes, em especial os acarás, que se reproduzem espontaneamente. Alguns piscicultores, no entanto, faziam questão de deixar claro que não alimentavam estes peixes, que viviam ali no viveiro "por sua conta", e, ainda, "roubando a comida dos seus peixes" (Martini, 2008: 117).

Segundo Martini, em termos gerais, na conduta dos moradores de Iauaretê em relação a animais domésticos ou amansados – como cães, gatos, galinhas, cotias, macacos e até mesmo antas – fornecer alimentação a eles não faria parte das rotinas do grupo doméstico, sendo que, eventualmente, eles poderiam fornecer sobras de sua própria alimentação. Fabricar alimentos apenas para animais, por sua vez, não faria parte da rotina de ninguém e tudo o que seria oferecido aos animais domésticos ou aos amansados viria daquilo que o próprio grupo doméstico consome, desde alimentos até remédios caseiros.

Nesse quadro, a necessidade de alimentar os peixes era estranha aos piscicultores e foi construída ao longo de sua participação no projeto, através do discurso especializado e, muitas vezes, foi posta como condição para o recebimento de peixes, sob o argumento de que eles não cresceriam ou sobreviveriam sem fornecimento de alimento pelos piscicultores. Assim como faziam com os outros animais domésticos, os piscicultores acabaram fornecendo sua própria comida a fim de alimentar os peixes de seu viveiro em um procedimento um pouco mais sistemático que a alimentação de outros animais, o que teria tornado peculiar a relação assim estabelecida com peixes no viveiro (Martini, 2008: 117-118).

Isso teria trazido implicações para as relações estabelecidas com os peixes criados, que, em Iauaretê, eram adotados e alimentados pelo grupo doméstico e consumiam o alimento produzido pelas mulheres, o mesmo que alimentava seus filhos. Os peixes dos criatórios, dessa forma, passaram a partilhar um vínculo de substância com os piscicultores que os criavam. Assim, se a caça e a pesca constituíam o domínio de relações de afinidade estabelecidas por homens, os criatórios de peixes em viveiros tendiam a ser entendidos sob o domínio das relações de consanguini-

dade, cujo nexo seria a relação estabelecida entre mulheres e peixes por meio do alimento (Martini, 2008: 119).

Por ter sido planejado como iniciativa de "segurança alimentar", o projeto de piscicultura no distrito de Iauaretê parece ter esbarrado no fato de que o peixe em viveiro, na maior parte dos casos, teria seu consumo amplamente evitado. De acordo com os próprios piscicultores, apenas quando faltavam alimentos industrializados e qualquer outro tipo de alternativa, só restando a farinha de mandioca para a alimentação da casa, eles pensavam em dirigir-se aos seus viveiros para obter peixes.

Mesmo nestes casos extremos, a pesca seria com caniço, e seu produto quase sempre seriam os acarás, peixes não distribuídos pela estação, mas que se reproduziriam livremente nos viveiros – os mesmos que os piscicultores fariam questão de dizer que não alimentavam. Quando acidentalmente o piscicultor acabava fisgando um peixe recebido da estação de piscicultura, quase sempre o devolvia à água, geralmente afirmando que "ele estava muito pequeno para morrer". Em contrapartida, os acarás sempre seriam considerados ótimas presas (Martini, 2008: 120).

Mais do que comensalidade, segundo Martini, os piscicultores pareciam ler sua relação com seus peixes sob a ótica da filiação, enquanto diversos *kumua* na região afirmariam que os peixes no viveiro veriam os piscicultores como seus pais, aqueles que fornecem sua comida, que sustentam sua vida. Por este motivo, os peixes não temeriam seus pais e não fugiriam quando apanhados, porque pensariam estar apenas mudando de casa.

Aparentemente, tal dilema não se colocava para a criação de tilápias que ocorria anteriormente porque, além de estrangeiras, elas buscavam seu alimento por si mesmas. Em contrapartida, o convívio nas áreas de viveiros, geralmente a roça da família, não seria considerado perigoso, como as passagens pelos rios e igarapés, o que levaria à conclusão de que, na verdade, os peixes em viveiro, apesar de serem *Wai Masã*, não seriam tão Outros (Martini, 2008: 121).

A captura dos peixes nos viveiros, segundo o autor, levaria a discussões entre o homem e a mulher do par conjugal, pois, enquanto os ho-

mens tentariam resolver esta equação transformando os peixes em mercadorias, suas mulheres continuariam resistindo ativamente à pesca. De fato, a cada grande pescaria no viveiro familiar, Martini teria frequentemente observado um conflito entre o par conjugal pelo destino dos *Wai Masã* nos viveiros.

A resistência posta pelas mulheres à pesca nos viveiros teria ganhado tal dimensão que se tornou tema de debate em uma assembleia de piscicultores em 2006. Nas ocasiões das despescas e do abatimento dos peixes nos viveiros, sérios desentendimentos irrompiam entre o par conjugal, havendo relatos de mulheres que ficaram semanas sem falar com o marido, sendo o choro e os lamentos femininos comuns nestes dias de pesca (Martini, 2008: 121-122).

Para concluir, Martini afirma que, com o auxílio dos brancos, foi possível aos homens prescindir dos poderes criativos femininos no laboratório, substituindo-os por aparelhos, incubadoras, viveiros hermeticamente construídos, doses de hormônios e cálculos matemáticos. Porém, se a gestação laboratorial prescindiu do poder criativo feminino, o crescimento/amadurecimento dos peixes nos viveiros dependeria da complementaridade do par conjugal, em que esse poder interviria direta e ativamente, estendendo aos peixes uma relação de filiação. Por isso, argumenta, em Iauaretê, os peixes criados em viveiro, filhos do homem, pareciam estar sempre pequenos demais para morrer (Martini, 2008: 122).

Todos esses exemplos, retirados da pesquisa de Martini (2008) em Iauaretê, mostram como as equivocações aconteceram em cada situação envolvendo as práticas de laboratório, por mais corriqueiras e simples que pareciam ser aos técnicos não indígenas. Algumas vezes essas equivocações levaram a discussões e conflitos entre as partes, enquanto, em outras, os acordos tácitos foram possíveis, mesmo que os fundamentos das ações fossem muito distintos.

Nos capítulos seguintes, pretendo ir além da demonstração de equivocações, e captar também os pontos de vista dos técnicos indígenas que acompanhei durante minha pesquisa de campo entre os Baniwa e Coripaco no rio Içana acerca das técnicas de piscicultura e da própria ciência, ou

seja, como eles próprios entendem o fato de serem técnicos e de utilizarem o conhecimento e os conceitos dos brancos, que são tão valorizados. Além de equivocações e acordos tácitos, portanto, daqui para frente a preocupação será com a "indigenização da modernidade" (Sahlins, 2007) realizada pelos indígenas e sua "antropologia reversa" (Wagner, 2010) a respeito do mundo não indígena da ciência e da tecnologia.