

Introdução

TEMA, OBJETO E OBJETIVOS DA PESQUISA

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

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

Os trabalhos mais recentes de Turner, dentro deste cenário acadêmico, desenvolvem a análise da interação entre as produções dos Kayapó e aquelas trazidas pelo contato com os não indígenas, descrevendo o que ele chama de “processos de recolonização” dos saberes e artefatos tecno-

lógicos dos brancos realizados pelos índios. O desafio atual seria então o de realizar análises “internas”, ou seja, captar o ponto de vista nativo nas situações de encontro com o mundo não indígena, ou, em outros termos, produzir a etnografia de como se dá a “indigenização da modernidade” (Sahlins, 2007). Para completar a proposta de Turner e Sahlins, deve-se levar em conta, além dos pontos de vista indígenas sobre essas situações de contato, também os pontos de vista dos não indígenas, uma vez que a descrição dessas situações pode ser realizada de forma mais abrangente.

Inserida nesta proposta de tratar os pontos de vista nativos acerca do encontro com o mundo não indígena – cujo exemplo emblemático para a região é o livro *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, organizado por Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (2002) – esta pesquisa tem por objeto a participação de povos indígenas em projetos de desenvolvimento sustentável, focalizando o projeto de piscicultura no alto rio Negro, mas que poderia ser comparado às situações de inúmeros projetos implementados entre as populações indígenas de todo o país, que visam à criação e ao manejo de animais (peixes, quelônios, gado, caprinos, aves e mamíferos) como forma de garantir a segurança alimentar desses povos.

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

Durante o processo de demarcação das terras indígenas na região, entre os anos de 1997 e 1998, a Foirn, em parceria com o ISA, realizou uma pesquisa de opinião junto a mais de 200 comunidades para saber quais eram as principais demandas das populações indígenas da região. Essa pesquisa teria indicado como um dos problemas importantes a es-

cassez de peixes alegada pelos moradores e, a partir deste resultado, foram determinadas três áreas críticas onde os recursos pesqueiros seriam mais escassos, tendo em vista a futura implantação de estações de piscicultura: as regiões do alto Tiquié (Distrito de Pari-Cachoeira), alto Uaupés (Distrito de Iauaretê) e alto e médio Içana (Distrito de Tunuí). O objetivo dessas estações seria o de treinar técnicos indígenas para realizarem a reprodução artificial de peixes em laboratório, tendo em vista uma posterior distribuição de alevinos entre as comunidades próximas, de forma a garantir sua segurança alimentar.

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

Com o crescimento rápido do movimento ambientalista na cena global, no fim da década de 1980, o Programa PIB separou-se do consórcio do Cedi e estabeleceu sua própria base na cidade de São Paulo, modificando também seu foco, ao aliar sua internacionalmente conhecida e respeitada tradição de pesquisa e ativismo indigenista com grandes ONGs europeias e organizações financiadoras interessadas no apoio a esforços em nível local, no Brasil e em outros países da América Latina, relacionados à questão dos povos indígenas e do meio ambiente. A nova organização ficou conhecida como Instituto Socioambiental (ISA), que é hoje umas das mais bem sucedidas e poderosas ONGs do Brasil, operando, em 2009, com um orçamento de mais de 13 milhões de reais (Wright, 2009: 203-204).

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

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

Durante os anos de implantação dos projetos de piscicultura no alto rio Negro, o ISA foi responsável pela mediação entre as agências e instituições financiadoras,¹ de uma parte, e as comunidades indígenas nas

1 Os financiadores dos projetos de piscicultura no alto rio Negro foram a Organização Intereclesiástica para Cooperação ao Desenvolvimento (ICCO), da Holanda, a União Europeia (UE), e a Organização Austríaca de Cooperação para o Desenvolvimento/Campanha Aliança pelo Clima (Horizont 3000). O Programa Rio Negro, por sua vez, que desenvolve atividades mais abrangentes – tendo em vista o desenvolvimento sustentável na região –, teve apoio financeiro das agências acima citadas e também de outras, como a Fundação Rainforest da Noruega (FRN),

regiões dos rios Tiquié, Uaupés e Içana,² de outra. Suas ações consistiam no encaminhamento dos recursos para as comunidades e no fornecimento de assessoria técnica, com a atuação de engenheiros de pesca e agrônomos, e também com o apoio de instituições de parceria técnica e científica.³

Diferente das outras duas estações, a da EIBC Pamáli encontra-se na área da escola indígena, tendo suas atividades integradas com a formação de alunos e professores, alguns dos quais exercem monitoria e coordenação técnica, responsabilizando-se com isso pelo andamento das atividades no laboratório da estação e pelo acompanhamento dos viveiros de piscicultura da escola e das comunidades próximas. A intermediação do ISA, nesse caso específico, além das funções listadas acima, deu-se também através da criação da Escola Pamáli, fundada em 2000, no âmbito de um projeto pedagógico experimental, a partir de reivindi-

a Fundação Gordon & Betty Moore, a Fundação Vitória Amazônica (Manaus), a Rede de Cooperação Alternativa (RCA), e o MEC/FNDE. Cf.: <<http://www.socioambiental.org/prg/rn.shtml>>.

- 2 As etnias envolvidas nos projetos de piscicultura apoiados pelo ISA são: Tukano, Tuyuca, Makuna, Hupda e Bará, na região do rio Tiquié; Tariana, Tukano, Piratapuaia, Desana, Wanana, Arapaso, Hupda, Baré, Tuyuka, Cubeo, Miriti-Tapuaia, Baniwa, Barasana e Bará, na região do Uaupés; e Baniwa e Coripaco, na região do Içana. Note-se que a participação dos indígenas de língua Maku na Foirn é praticamente nula, não havendo, por exemplo, um diretor Maku à frente da associação, o que poderia explicar, em parte, sua não participação efetiva nos projetos de piscicultura. Isso não significa que eles não possuam associações – a Associação das Escolas e Comunidades Indígenas do Povo Yuhupdeh (Aecipy), por exemplo, teria publicado recentemente o *Dicionário da língua yuhupdeh*, e os povos Maku participaram de iniciativas de manejo pelo PDPI (Renato Martelli Soares, comunicação pessoal).
- 3 Os projetos de piscicultura tiveram apoio técnico do Centro de Pesquisa e Treinamento em Aquicultura do Ibama (Cepta/Ibama) e apoio científico do Museu de Zoologia da Universidade de São Paulo (MZUSP). O Programa Rio Negro contou com o apoio técnico do Cepta/Ibama, do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), do Institut de Recherche pour le Développement (IRD), da França, do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (Inpa) e do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG).

cações da Foirn e das comunidades da região, visando combinar a educação desejada pelos indígenas com a sustentabilidade ambiental, foco de interesse da atuação da ONG.

Um projeto de manejo da pesca – mencionado superficialmente ao longo do trabalho por questões de espaço – teve início em 2005, a partir de uma proposta encaminhada via Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI)⁴ pelas lideranças da Oibi, contando também com o apoio técnico do ISA, e centralizando a formação de agentes indígenas de manejo ambiental (Aima) de várias localidades do Içana na EIBC Pamáali. A partir do trabalho dos Aima, foram realizados levantamentos anuais a respeito da pesca nas comunidades participantes, em que foram registradas as quantidades de peixes pescados por pessoa, os locais de pesca e os meios utilizados. A ideia era contar com esse diagnóstico para formular um plano de manejo pesqueiro para as comunidades e estabelecer regras relativas à pesca, de forma a lidar com a alegada escassez de peixes na região e a sobrepesca. O projeto teria sido interrompido, entre outras razões, por problemas internos do PDPI, mas haveria intenções de retomá-lo em breve.

A Escola Pamáali é vinculada à Secretaria Municipal de Educação de São Gabriel da Cachoeira (Semec), estado do Amazonas, da qual recebe financiamento para o pagamento dos salários dos professores e a merenda escolar. Atualmente, a escola tem outro projeto aprovado e financiado pelo PDPI, intitulado “*Panheexoopa Peemaka Matsia* (Formação Profissional para o Desenvolvimento Sustentável no rio Içana)”, com duração de três anos (2010-2012) e que repassa para a escola R\$ 100 mil por ano. A escola tem ainda um projeto financiado pela empresa de cosméticos

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

Natura, intitulado “Escola Pamáali: Promovendo uma Educação Escolar de Qualidade de acordo com a Realidade Intercultural Baniwa. Base para viver e estar bem nas comunidades do médio rio Içana, Ayari e Cuyari”, também com duração de três anos (2010-2012), e que repassará à escola R\$ 70 mil ao ano, durante o período de sua duração.

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

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

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

dos”⁵ importantes para essas populações, justamente por coincidirem com os locais de interesse das empresas de mineração.

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

O exercício que se tentou ao longo da pesquisa foi, diferentemente, o de acompanhar – na medida em que o tempo e o material disponível permitiram – a maior variedade possível de pontos de vista a respeito desse projeto, captando as formas pelas quais os diferentes atores construíram as definições dos problemas que enfrentaram, de forma a que a objetividade almejada pela pesquisa não se definisse pela imparcialidade ou neutralidade de um ponto de vista externo do pesquisador, mas se constituísse pela composição dos diversos pontos de vista dos atores envolvidos (humanos e não humanos) e seus porta-vozes.⁶

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

6 “Nem a teoria nem a metodologia podem fornecer aos pesquisadores um ponto de vista objetivo. A objetividade pode ser perseguida somente ao se multiplicarem

Dado este panorama – que será mais detalhadamente desenvolvido ao longo dos capítulos –, parto da ideia de que as formas de conhecimento e os regimes de relação dos Baniwa e Coripaco com os peixes e com o que chamamos de “natureza” e “meio ambiente” são distintos daqueles praticados pelos técnicos não indígenas envolvidos nesses projetos, o que não impede que esses pontos de vista possam ser negociados e adaptados de acordo com as diferentes situações em que interagem. Enumero a seguir alguns dos objetivos da pesquisa ao tratar da piscicultura realizada no alto rio Negro, especialmente entre os Baniwa e Coripaco:

1. Caracterizar as diferentes formas de conhecer o(s) mundo(s) e se relacionar com os peixes e com o que chamamos de “natureza” e “meio ambiente” – que acabam por definir o que seriam os próprios “peixes” – apresentadas pelos povos indígenas do alto rio Negro envolvidos nos projetos de piscicultura, especialmente os Baniwa e Coripaco, a partir de referências da etnologia produzida sobre a região.
2. Descrever a implantação dos projetos de piscicultura pelo ISA e o trabalho de “interessamento” (Callon, 1986) dos assessores técnicos junto às comunidades participantes, valendo-me de conceitos propostos pela teoria-do-ator-rede, de Bruno Latour, e pela sociologia da tradução de Michel Callon, cujas propostas para a realização de uma antropologia da ciência e da tecnologia incluem a observação e a descrição da atuação dos cientistas e técnicos, na prática, e as formas como os seres são definidos e têm suas existências estabilizadas nas constantes negociações e traduções entre os agentes humanos e não humanos envolvidos nesses processos de associação.
3. Aprender o que os assessores técnicos do ISA e o Projeto de Piscicultura, como instituição, por um lado, e os indígenas que atuam como técnicos, por outro, entendem por “escassez”, “meio ambiente”, “biodiversidade”, “projeto”, e quais as motivações desses atores para

os pontos de observação. É por isso que a cartografia das controvérsias recusa o envolvimento com qualquer filosofia ou protocolo único e encoraja, ao invés disso, uma promiscuidade teórica e metodológica” (Venturini, 2010: 4, tradução nossa).

participarem das atividades de reprodução e criação de peixes, de forma a captar os diferentes significados que elas podem apresentar e entender melhor as causas de seu relativo sucesso ou fracasso.

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

TRAJETÓRIA DA PESQUISA

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

A partir desse interesse teórico inicial, realizei uma pesquisa de iniciação científica na temática da antropologia da ciência,⁷ cujo objetivo

7 Projeto de pesquisa intitulado “Uma Amazônia de quelônios e homens: um caso de antropologia simétrica”, orientado pela professora Marta Rosa Amoroso, do

era acompanhar as pesquisas de um cientista – no caso uma bióloga que estudava uma espécie de quelônio da Amazônia no Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (Inpa) –, para observar como a existência desse animal mudava de estatuto e de classificação, de acordo com as associações de que fazia parte, e que havia se transformado desde sua primeira descrição por naturalistas no século XIX, até as pesquisas científicas mais recentes, que contaram até mesmo com os conhecimentos indígenas em vários momentos.

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

Além disso, as pesquisas em etnologia na Amazônia, especialmente a partir do final da década de 1990, com a formulação do perspectivismo ameríndio por Tânia Stolze Lima (1996; 1999; 2006) e Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002c), começaram a dar especial atenção ao estatuto dos animais caçados e pescados, os quais, para as teorias de um grande número de povos habitantes das Terras Baixas da América do Sul e de outras partes do mundo, podem ser pessoas e viver como os humanos em seus próprios mundos ou pontos de vista, o que coloca o perigo da inversão de perspectivas (e da metamorfose dos corpos), entre humanos e animais.

Como ocorre em bom número de pesquisas em antropologia, não foi tarefa fácil encontrar um recorte etnográfico que atendesse a todas essas exigências e que, ao mesmo tempo, fosse acessível para alguém sem experiência anterior em trabalhos com populações indígenas, e muito

menos com projetos de manejo de animais. Depois de uma tentativa mal sucedida de realizar a pesquisa acompanhando as atividades de um projeto de manejo de pirarucu junto aos Paumari, na região do rio Purus (AM), tomei conhecimento dos projetos de piscicultura apoiados pelo ISA no alto rio Negro, que já tinham sido objeto de estudo por antropólogos ligados à ONG.

A partir de contatos estabelecidos com o diretor Baniwa da Foirn, no início de 2011, durante uma viagem a Manaus,⁸ surgiu a possibilidade de acesso ao material documental sobre a piscicultura realizada pelos Baniwa e Coripaco na EIBC Pamáali e de uma possível visita à escola. O fato de os projetos de piscicultura no alto rio Negro contarem com mais de uma década de existência e, portanto, com razoável volume de material documental proveniente dos relatórios técnicos entregues ao longo dos anos, além das publicações oficiais do ISA, foram outros pontos atraentes para uma pesquisa que, por falta de tempo e financiamento, não poderia contar com um grande período de tempo em campo.

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

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

vulgados pela publicação “Manejo do Mundo” (Cabalzar, 2010), em que são discutidos brevemente os resultados de diversas experiências que ultrapassam o tema da piscicultura e do manejo da pesca.

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

Por se tratar de um trabalho interessado nas discussões da antropologia da ciência, a pesquisa de Martini descreve detalhadamente os procedimentos de laboratório e as técnicas ensinadas aos indígenas, apesar de não problematizar questões mais amplas relacionadas ao projeto, que envolvessem também as outras duas estações de piscicultura e possíveis comparações entre as atitudes dos diferentes povos em relação ao aprendizado das técnicas. Mesmo tendo trabalhado para a ONG, no entanto, o autor não deixa de apresentar uma visão crítica, ao examinar as iniciativas de reprodução artificial de peixes junto a povos indígenas, afirmando, por exemplo, que

difícilmente as iniciativas baseadas em alternativas econômicas, principalmente as que envolvem produção de animais, possam tomar seriamente o ponto de vista indígena, pois isso significará não produzi-los (Martini, 2008: 4).

No segundo caso, o trabalho, além do sentido de reflexão antropológica, tem a intenção de divulgar o projeto de piscicultura por meio de uma publicação da própria ONG. Cabalzar também se situa como um membro da equipe técnica do ISA, que trabalhou durante os cinco anos anteriores à publicação (2000-2004) junto aos técnicos ictiólogos e conhecedores indígenas na implantação da piscicultura na Estação Caruru, localizada no rio Tiquié. O autor – assim como Martini – fala rapidamente do

projeto do ISA, mas, diferente dele, não faz uma descrição minuciosa do processo de implantação do projeto e das atividades desenvolvidas em conjunto pelos técnicos e conhecedores indígenas, nem se refere às dificuldades e às “equivocações” que existiram.

O foco do livro recai, de modo diverso, na apresentação de resultados dos estudos envolvidos no projeto. Assim, explorando “tanto aspectos sociológicos quanto ambientais” (Cabalzar, 2005: 17), o livro dedica um capítulo somente às concepções dos Tuyuca e Tukano referentes aos peixes, e um segundo apresenta dados sobre a ictiologia, a ecologia e as migrações dos peixes. O autor aposta, assim, na complementaridade dos conhecimentos envolvidos no projeto que, juntos, poderiam levar a um conhecimento mais exaustivo dos peixes, já que baseado em diferentes perspectivas. Mesmo observando que a ciência dos índios e a ictiologia seriam formas de conhecimento evidentemente distintas em vários aspectos, o autor não procura descrever como se deu a articulação entre elas na prática, argumentando que, no livro, “buscou-se complementaridade e não uma contraposição ou comparação entre os dois sistemas classificatórios” (Cabalzar, 2005: 16).

A experiência que me parece menos documentada, nesse sentido, é a do projeto de piscicultura realizado no rio Içana, com a participação de alunos e professores da escola Baniwa e Coripaco Pamáali. Minha proposta foi, então, a de focar esse caso – apesar de também levar em conta diferentes momentos da piscicultura realizada nas outras duas estações – de forma a que a pesquisa pudesse contribuir com a organização do material produzido sobre as atividades de piscicultura no Içana que, diferente das outras duas iniciativas, não contou com publicações do ISA ou com assessoria antropológica para sua implantação. Além disso, esta pesquisa pretende constituir um ponto de vista distinto sobre esses projetos, pelo fato de eu não estar envolvida profissionalmente com a ONG, contando com as vantagens e desvantagens que esse distanciamento proporciona. Por fim, os contatos estabelecidos com assessores do ISA e com lideranças da Foirn e da Oibi permitiram que eu negociasse com os coordenadores da Escola Indígena Baniwa e Coripaco Pamáali a autori-

zação para acompanhar as atividades de piscicultura realizadas *in situ*, o que permitiu que eu completasse, com pesquisa de campo, informações impossíveis de obter somente com entrevistas e material documental.

MATERIAIS E MÉTODOS

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

De um lado, realizei um sucinto balanço bibliográfico a respeito das relações dos povos indígenas do rio Negro com o que chamamos de natureza, focando as relações com os animais e peixes, a partir da leitura e análise de trabalhos antropológicos realizados na região, e relacionando-os às discussões mais amplas a respeito do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1996; 2002c) e do animismo (Descola, 1992; 1998; Descola & Pálsson, 1996). De outro lado, analisei os materiais documentais a respeito dos projetos de piscicultura no alto rio Negro – os projetos propostos, relatórios técnicos e de atividades, atas de assembleias e materiais produzidos nas escolas indígenas envolvidas etc. – obtidos durante minha viagem às cidades de Manaus e São Gabriel da Cachoeira.

Também foram realizadas entrevistas com representantes das associações indígenas responsáveis pela proposição e execução dos projetos, com o coordenador técnico indígena das atividades de piscicultura na Escola Pamáali, e com os assessores técnicos do ISA relacionados às atividades da escola e envolvidos nas etapas de capacitação dos técnicos indígenas e das comunidades na implementação dos projetos. Além destas entrevistas, seriam necessárias outras envolvendo os coordenadores do Programa Rio Negro do ISA, pesquisadores que circulam na região

e talvez mesmo os representantes das organizações financiadoras internacionais, de forma a evidenciar as modulações entre os pontos de vista dos assessores técnicos, dos coordenadores do ISA e dos financiadores a respeito dos projetos.

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

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

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

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

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

SOBRE OS BANIWA E CORIPACO

RELATOS E FONTES DOCUMENTAIS

Os Baniwa possuem uma longa história de contato com os não indígenas, datada desde a primeira metade do século XVIII. No entanto, eles teriam permanecido pouco conhecidos até a virada do século XX, quando o etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg escreveu os primeiros registros etnográficos sobre eles a partir de uma viagem de vários meses aos rios Içana e Aiari. Até então, vários viajantes científicos, como Alexandre Rodrigues Ferreira nos anos 1780, Johann Natterer na década de

1820 e Alfred Russel Wallace em 1852-1853, produziram algumas anotações sobre os Baniwa, assim como clérigos e militares (Wright, 1999).

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

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

Além das etnografias de caráter mais geral, estudos especializados também foram realizados na região sobre os mais diversos temas como: linguística (Koch-Grünberg, 1911; Taylor, 1991, 1993); arte rupes- tre e petróglifos (Koch-Grünberg, 1907; Xavier, 2008); terminologia de parentesco (De Oliveira, 1975); relações interétnicas (De Oliveira,

9 A partir de uma viagem realizada em 1927.

10 A partir de uma viagem realizada em 1954.

11 A partir de uma viagem realizada em 1971.

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

1979; Knobloch, 1974; Wright, 2002; Garnelo *et alii*, 2004/2005); aculturação (Galvão, 1979); mitologia (Saake, 1958a; 1958b; 1958c; 1959-1960a; 1959-1960b; Wright, 1993-1994; 1996; 1999); guerra (Wright, 2005); xamanismo (Wright, 1981; 1993; 1996); movimentos messiânicos (Wright, 1981; 1987-1988-1989, 1992; Wright & Hill, 1986; Hill & Wright, 1988); plantas medicinais (Doyle); cultura material (Ribeiro, 1980); missionários (Wright, 1981); educação (Weigel, 1998; Diniz, 2012); associativismo indígena (Garnelo, 2002); doenças (Garnelo, 2001; 2002; Garnelo & Buchillet, 2006; Garnelo *et alii*, 2004; 2006; Garnelo & Wright, 2001; Vianna, 2012); cosmologia e alimentação (Garnelo, 2007; 2009); estratégias de territorialização (Garnelo *et alii*, 2010) e projetos de sustentabilidade e manejo ambiental (Wright, 2009; Wright *et alii*, 2012; Silva, 2004; Silveira, 2011; Estorniolo, 2011), entre outros.

A respeito dos Baniwa habitantes do lado venezuelano da fronteira, uma etnografia de Martin Matos Arvelo, prefeito de Marôa na virada do século XIX para o XX, foi produzida a partir de sua convivência com os Baniwa de Marôa (Arvelo, 1912). Já a produção mais recente de Jonathan Hill sobre os Wakuénai inclui artigos sobre intercâmbios sociais (Hill, 1984a; Hill & Moran, 1983); organização social (Hill, 1984b; 1985b); religião (Hill, 1985a); intercâmbio cerimonial (Hill, 1987a; 1987b) e sobre os especialistas cantadores (Hill, 1993). Do lado colombiano, por sua vez, onde se denominam Coripaco, a tese de doutorado de Nicolas Journet (1995), e um artigo do mesmo autor (Journet, 1980-1981) fornecem análises sobre a organização política, social, econômica, da guerra e do intercâmbio cerimonial.

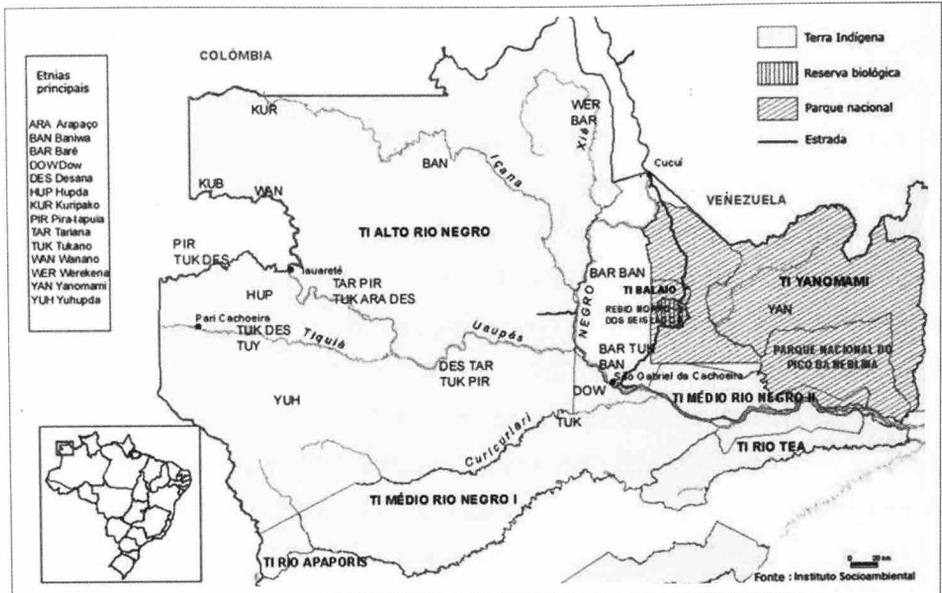
POVOS ARAWAK E TUKANO NO ALTO RIO NEGRO

Os povos Arawak no noroeste da Amazônia incluem, entre outros, os Baniwa, os Coripaco e os Wakuénai da área de escoamento do Içana-Guainía;¹³ os Warekena (ou Guarequena) do rio Xié, no Brasil, e caño San Miguel, na Venezuela; os Baré do alto rio Negro, entre Santa Isabel,

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

MAPA 1

PRINCIPAIS ETNIAS DO MÉDIO-ALTO RIO NEGRO



Fonte: Eloy & Lasmár, 2011.

no Brasil, e San Carlos, na Venezuela; e os Tariana do médio-baixo Uaupés no Brasil. A sudoeste estão os 17 diferentes povos Tukano (Tukano, Desana, Uanano, Tuyuca, Cubeo, Tatuyo, Barasana, Bará, Karapana, Yuriti, Arapaço, Yepá-masa, Piratapuío, Siriano, Mirití-tapuio, Yahuna, Makuna), que habitam a área de escoamento do rio Uaupés e seus afluentes, além dos rios Tiquié, Papuri, Querari, Cuduiari no Brasil e Colômbia, e a região do Pira-paraná na Colômbia (Wright, 1992: 194-195).

Segundo Wright (1992, p. 195) apesar de os povos do tronco linguístico Tukano compartilharem muitos padrões culturais com os povos do tronco linguístico Arawak, haveria diferenças fundamentais entre esses dois conjuntos de povos, com implicações para sua história. Ambos se organizam em fratrias¹⁴ patrilineares exogâmicas, cada qual formada por cin-

14 Os trabalhos pioneiros de Koch-Grünberg e Nimuendajú usam o conceito de clã para distinguirem as diferentes unidades sociais entre os Baniwa. Wright (1981) e Hill (1983), no entanto, consideraram esse conceito inadequado, preferindo usar os de fratria e sib. De acordo com Wright, as unidades sociais Baniwa não consti-

co ou mais patrisibs nomeados e organizados em ordem seriada. Porém, enquanto as fratrias Tukano não teriam nome, não seriam localizadas em territórios determinados e seriam internamente divididas em grupos linguísticos exogâmicos (Jackson, 1983), as fratrias Arawak seriam unidades exogâmicas nomeadas e associadas a territórios específicos.

No caso dos Arawak, entre os quais estão os Baniwa e Coripaco, apesar dos deslocamentos históricos durante a época do *boom* da borracha e das mais recentes migrações para novas áreas, a ocupação contínua de territórios ribeirinhos pelos sibs patrilineares e pelas fratrias estaria ancorada pela regra de residência patrilocal pós-casamento, depois da realização de um período de residência uxorilocal durante o serviço prestado à família da noiva, que é considerado o meio legítimo de estabelecimento de alianças entre afins pertencentes a sibs de fratrias diferentes (Hill, 1987b: 187).

Tanto os Tukano como os Arawak conservam mitos de origem que contam a emergência dos antepassados como uma ordem seriada de irmãos, na qual o primogênito teria a posição mais alta e o último a nascer, a posição mais baixa. Apesar dessa semelhança, os Tukano contam seu surgimento a partir das viagens de Anacondas ancestrais que trazem os antepassados dos diferentes grupos de uma região distante, subindo o rio Negro e entrando no Uaupés, com vários sítios de emergência para cada povo. Os mitos Arawak, diferentemente, referem-se a um único ou, no máximo, a poucos locais, sendo o principal deles a cachoeira de Hi-pana, no rio Aiari, considerada pela maioria dos povos Arawak como o centro do mundo, de onde teriam surgido a humanidade e todos os seus ancestrais (Wright, 1992: 195). No entanto, apesar dessas diferenças, S. Hugh-Jones (2012: 6) defende que

tuiriam clãs, na medida em que seus membros não conseguem traçar sua própria genealogia com profundidade, nem existem funções grupais comuns que estabeleçam uma interdependência entre os grupos como em um sistema de clãs. Apesar de a palavra clã ser de uso corrente entre alguns indígenas e não indígenas que vivem e trabalham na região, as noções de fratria e sib parecem ter sido as “vencedoras” do debate acadêmico atual, sendo mais utilizadas nos estudos antropológicos sobre a região.

em outros aspectos, as histórias orais destas duas populações compartilham, de modo impressionante, muitas características, tanto que, em termos bem gerais, podemos falar de uma tradição narrativa compartilhada no alto rio Negro.

Etnógrafos que trabalharam junto a povos tukano (Goldman, 1979; Jackson, 1983; C. Hugh-Jones, 1979; entre outros) notaram a existência de uma tendência dual na organização social indígena. Essa propensão seria responsável por uma tensão entre a hierarquia baseada na ordem de nascimento de um conjunto de siblings agnáticos associados com papéis especializados – xamãs, chefes, guerreiros, dançarinos, rezadores e servos – e um ethos igualitário, mais associado à subsistência e às atividades produtivas, relações de troca com grupos de igual *status*, e relações simétricas entre pessoas com nenhuma ou pouca especialização (Wright, 1992: 195-196).

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

A DENOMINAÇÃO “BANIWA” E A ORGANIZAÇÃO SOCIAL

Segundo o antropólogo Jonathan Hill, que realizou pesquisas na Venezuela, as fratrias Arawak da área de drenagem dos rios Içana-Guainá referem-se a si mesmas como Wakuénai, ou “povo da nossa língua”, tendo mantido antigas relações de guerra, troca e intercassamento com seus vizinhos Tukano, assim como com fratrias Cubeo do rio Cuduiari (Hill, 1987b:

184-185). O nome “Baniwa” seria, em verdade, a denominação de um grupo falante de uma língua Arawak distinta, localizado na vila de Marôa, no rio Guainía, Venezuela. No entanto, essa denominação teria sido atribuída pelos falantes de nheengatu (língua tupi introduzida pelos jesuítas no alto rio Negro) a todos os povos de língua Arawak que vivem dentro das fronteiras do Brasil, ao longo do rio Içana e seus afluentes Cuiari, Aiari e Cubate, desde o início do período colonial (Wright, 2002: 434; 1999: 11-12).

O termo “Baniwa” passou então a reunir numa mesma categoria genérica um povo que se reconhece pelas fratrias, ou famílias míticas. Na Colômbia, denominam-se Coripaco e consideram a si próprios como um grupo distinto em relação aos demais habitantes das regiões do Içana e do Aiari – distinção que é partilhada pelos Baniwa residentes no Brasil (Garnelo, 2002: 53), apesar de, por exemplo, ambos os povos frequentarem conjuntamente algumas escolas (como a Escola Pamáali) e participarem juntos de eventos e assembleias. Embora seja um produto do processo colonizatório, o termo genérico “Baniwa” foi incorporado pelos grupos locais, sendo utilizado regularmente nos circuitos de relação interétnica, o que demonstra sua utilização estratégica como autoidentificação em espaços e momentos de embates políticos que exigem uma aliança tática entre as diversas fratrias e sibs (Garnelo, 2002: 53-54).

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

Atualmente, a população Baniwa que vive em terra indígena demarcada, no Brasil, é de aproximadamente 4.300 indivíduos distribuídos em

93 aldeias (Garnelo, 2011) ou “comunidades”,¹⁵ forma como os próprios habitantes se designam. Segundo Wright (1992), os Baniwa estão divididos em aproximadamente cinco ou seis fratrias exogâmicas, cada uma das quais contém entre quatro e cinco sibs¹⁶ hierarquizados de acordo com a ordem mítica de saída na cachoeira de Hipana, de onde os seres humanos teriam sido retirados por *Ñapirikoli*, o herói criador. Em território brasileiro, existem atualmente três fratrias: *Dzarwinai* (povo da onça), *Walipere-dakenai* (gente das Plêiades ou netos das estrelas) e *Hohodene* (netos do inambu). A distribuição hierárquica de cada sib, segundo Garnelo (2002: 54), gera controvérsias entre os Baniwa, já que nem todos reconhecem o mesmo número de sibs que comporiam uma fratria, contestando principalmente sua posição no *ranking* da hierarquia quando esta lhes é desfavorável.¹⁷

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

15 De acordo com Luciano (2006: 102-103), “a origem da noção de comunidade vigente na referida região, está relacionada à ideia de Comunidades Eclesiais de Base (CEB) criada pela Igreja Católica a partir dos anos 1970, sob a influência da Teologia da Libertação, cujo objetivo principal era manter e ampliar sua base popular por meio de grupos pastorais nas famílias, vilas e bairros, para combater o avanço do protestantismo em expansão”.

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

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

Cada fratria dispõe de territórios específicos, distribuídos entre as diversas aldeias, onde seus membros podem fazer roças, caçar, pescar e coletar. Essa distribuição foi estabelecida desde tempos imemoriais pelos seres mitológicos. Suas modificações e deslocamentos, ao longo do tempo, são justificados pela história oral (Garnelo, 2011). Esta vinculação leva à definição de áreas diferenciadas para cada sib dentro do território frátrico, onde também estariam localizados a morada dos mortos recentes e os lugares para os quais os pajés viajam através das canções dos rituais de cura e de liminaridade. Como os recursos disponíveis em cada território frátrico são desiguais, sua exploração favoreceria a manutenção de um sistema relações de interdependência e trocas entre as fratrias (Garnelo, 2002: 54-55).

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

Segundo Garnelo, a fratria Dzawinai¹⁸ seria constituída por um número de sibs que varia entre cinco e sete, cuja área atual de assentamento

18 Os dados coletados por Garnelo (2002: 195-196) a respeito dessa fratria são confusos, devido ao pequeno número de informantes dos sibs mais prestigiosos, já que, segundo a autora, os Dzawinai que atualmente habitam o Içana seriam membros de sibs de antigos servos, com pouco domínio sobre a história oral do grupo. Os dados de Garnelo foram coletados somente entre os sibs Dzawinai do médio Içana, Liedaweni e Kadapolitana. Feitas essas ressalvas, a distribuição dos sibs seria a seguinte: Hstedawaroeni, Dzaphi-dakenai ou Dawida, Dzawilapakeni, Liedaweni, Walidzalinai, Talidza (grupo conhecido no alto rio Negro como Tariano, também falante de arawak), Mawethana, Kadapolitana.

seria principalmente o baixo Içana. O médio Içana seria a área de influência dos sibs Walipere,¹⁹ apesar da existência de três aldeias Dzawinai nessa região, o que seria congruente com a sua condição de “donos dos lagos”, pois elas estão assentadas na proximidade de lagos piscosos. O alto do rio seria a área dos Coripaco, com diversos sibs²⁰ que mantêm relações de exogamia com membros das fraternias Baniwa. O rio Aiari, por sua vez, seria a área de influência da fratria Hohodene,²¹ onde também existiriam cinco assentamentos Walipere e um Dzawinai, cuja história de ocupação remete a acordos realizados entre os sibs no passado (Garnelo, 2002: 189-190).

Atualmente, mesmo uma explicação a respeito da origem hierárquica ancestral dos sibs Baniwa não seria consensual. Segundo Garnelo, para alguns Hohodene, a hierarquia dos sibs seria explicada pela ordem de saída de irmãos ancestrais da cachoeira de Hipana, sendo que os primeiros a saírem seriam os servos e não os senhores. Esta explicação não

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

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

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

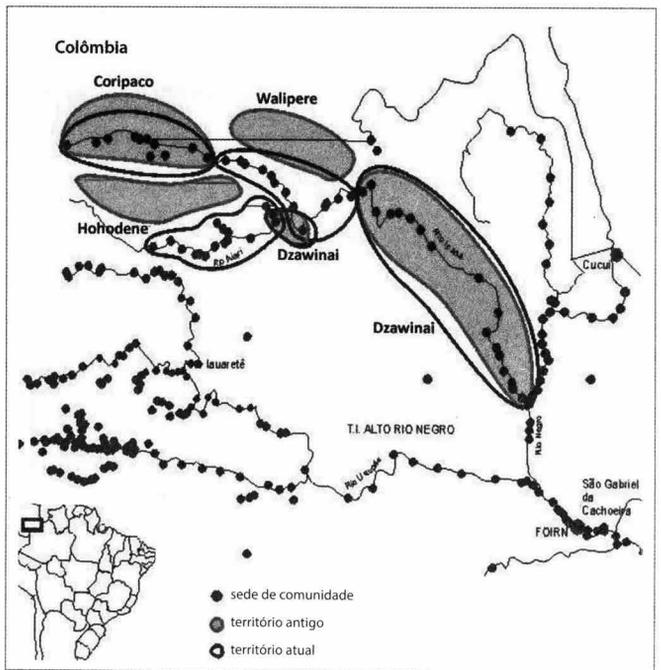
seria compartilhada pelos membros de todos os sibs, já que os Walipere-dakenai do Içana, por exemplo, atribuiriam as posições hierárquicas não apenas à sequência de saída da cachoeira, mas também à ordem de chegada de irmãos ancestrais ao céu para formar a constelação Walipere (Garnelo, 2002: 198).

A análise de Journet (1995) sobre a nomenclatura dos sibs adiciona ainda outros elementos ao tema das posições hierárquicas ao apontar para a hierarquia de gerações de animais ancestrais que emprestam nomes aos sibs. Nesta linha explicativa, a ordem dos mais velhos costuma ser enfatizada pela ideia de “dono de”, gerando nomes como Kapihti minanai (“donos do tatu”), enquanto que os mais jovens seriam designados pelo termo “descendentes ou netos de”, gerando nomes como Walipere-dakenai (“netos das estrelas”), Toke-dakenai (“netos do vagalume”) etc. Não existiria, no entanto, uma correspondência exata entre a hierarquia de gerações expressa na nomeação

dos sibs e sua posição no *ranking* de classificação destes grupos, pois existem sibs como os Walipere-dakenai, que são “neto das estrelas”, mas simultaneamente o mais prestigioso de sua fratria (Garnelo, 2002: 198).

Fica claro, portanto, que se relacionar a um grupo ou a outro é um processo em curso, feito de laços incertos, frágeis, controversos e sempre mutáveis. As fronteiras do mundo

MAPA 2
DISTRIBUIÇÃO ANCESTRAL E
ATUAL DOS TERRITÓRIOS POR FRÁTRIA



Fonte: Garnelo, 2002.

social não seriam inquestionáveis e independentes dos atores que constantemente as traçam e das ferramentas e estratégias que utilizam para isso. Nesse sentido, pesquisas futuras ainda precisam ser realizadas para investigar as maneiras pelas quais os próprios atores formam e desfazem grupos, partindo de suas ideias acerca do que constituiria os agrupamentos a que pertencem.

Alguns – como os Kadapolitana e os Mawliene – teriam sua origem maakunai reconhecida, e ao longo do tempo teriam sido incorporados às fraternias Dzawinai e Hohodene, respectivamente. Outros exemplos de sibs “domesticados”, mas não integrados a nenhuma das fraternias, seriam os Awadzurunai, que viviam com os Walipere-dakenai nos antigos assentamentos do igarapé Pamáali e os Wadzooli-dakenai, servos dos Dzawinai do baixo Içana (Garnelo, 2002: 195-197).

OS RIOS DE ÁGUAS PRETAS

Apesar de os peixes e a pesca serem importantes para as populações do noroeste amazônico, tanto em termos cosmológicos como de subsistência, os rios de águas pretas da região foram caracterizados pelos primeiros naturalistas como “rios da fome”, por apresentarem baixa produtividade de fauna aquática²² combinada com uma alta variedade de espécies (Moran, 1991: 362). Moran explica da seguinte forma as limitações dos ecossistemas de águas pretas:

²² Moran (1991: 369-370), cita estimativas feitas durante as décadas de 1970 e 1980 para comparar a produtividade do rio Negro com outros rios de bacias tropicais. Segundo o autor, a produtividade dos rios Negro, Casiquiare e Guainía estaria entre 6,6 e 13,2 kg/ha/ano, sendo um dos valores mais baixos se comparados aos de qualquer bacia tropical. Na África e na Ásia, por outro lado, os valores médios seriam de 40 a 60 kg/ha/ano, enquanto a produtividade do rio Madeira (de águas brancas) no Brasil seria de 52 kg/ha/ano. Os resultados mais baixos se devem parcialmente à ausência de espécies de peixes grandes como o pirarucu (*Arapaima gigas*) e o aruanã (*Osteoglossum bicirrhosum*), além de diversas espécies do gênero *Colossoma*. Apesar de apresentar uma das maiores riquezas em termos de número de espécies de peixes, as espécies dominantes seriam pequenas, medindo, em média, 40 mm de comprimento.

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

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

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

ou não são levados em conta devidamente ou são rotulados como “interpretações culturais” dos índios, cujas razões últimas seriam reduzidas à adaptação ecológica.

Sem entrar na longa discussão sobre o papel do ambiente na modelação da “cultura”, que tem sua origem na antropologia principalmente a partir da escola chamada de “Ecologia cultural”²³ – e que continua em pauta, com obras como as de Ingold (2000; 2010), cuja proposta é a de formular um novo paradigma ecológico que nega a ruptura entre a história natural e a história cultural e defende a continuidade entre os processos biológicos e culturais –, assinalo apenas, neste ponto, que muito da imagem do ambiente de águas pretas como fator determinante para a formatação das relações entre as populações indígenas e seu ambiente pode ter sua origem na própria disciplina antropológica, a partir dos primeiros etnógrafos da região, refletindo-se para os estudos posteriores de ecologia, que até hoje defendem essa imagem do índio ecologicamente adaptado ao ambiente pobre de águas pretas.

O conhecimento biológico e ecológico sobre os rios e as espécies de peixes da região do alto rio Negro, no entanto, é ainda muito pequeno. Segundo Lima (2005: 90-93), entre as mais importantes contribuições para o conhecimento da fauna de peixes do Brasil estariam os estudos dos ictiólogos Jacob Heckel e Rudolf Kner, a partir da coleção de peixes reunida pelo naturalista austríaco Johann Natterer, que, em 1830, partiu numa longa viagem pelo rio Negro, explorando os rios Xié, Içana, Uaupés e

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

Branco e atingindo o canal de Casiquiare na Venezuela. O inglês Russel Wallace teria sido, junto com Natterer, o naturalista do século XIX a explorar mais minuciosamente o rio Negro e seus afluentes entre 1850 e 1852. Wallace partiu do Brasil com uma grande coleção ictiológica que foi tragicamente perdida durante o incêndio e naufrágio do navio em que viajava. No entanto, o naturalista sobreviveu e salvou suas ilustrações de peixes, que foram publicadas, na íntegra, 150 anos depois (Wallace, 2002).

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

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

Entre o final da década de 1970 e o início da década de 1980, Michael Goulding – então pesquisador do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (Inpa) – conduziu uma intensa atividade de coleta de peixes

na Bacia Amazônica, com ênfase no baixo e médio rio Negro, até São Gabriel da Cachoeira. As coleções de peixes reunidas nessa ocasião constituiriam, segundo Lima, as maiores já feitas na bacia do rio Negro, tendo sido depositadas no Museu de Zoologia da USP e no Museu Paraense Emílio Goeldi. Da década de 1970 até o presente, pesquisadores do Inpa, associados ao Max-Planck Institut für Limnologie (Plön) têm estudado a diversidade e a ecologia dos peixes do rio Negro (Lima, 2005: 93).

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

RESUMO DOS CAPÍTULOS

Os projetos de sustentabilidade representam um momento particular no interior de um processo muito mais amplo de relações entre indígenas e brancos no alto rio Negro. No Capítulo 1, baseando-me na literatura a respeito da história do contato no alto rio Negro, defendo a ideia de que essas relações foram marcadas, do ponto de vista indígena, por uma ambiguidade relativa à figura dos brancos, que permaneceria até a atualidade. Ao mesmo tempo em que os brancos são lembrados pela violência física e simbólica, os indígenas sempre desejaram suas mercadorias, conhecimentos e técnicas – processo de “abertura ao outro” que teria culminado nas alianças com ONGs nacionais e internacionais e na busca por projetos socioambientais.

No Capítulo 2, descrevo as primeiras experiências das populações alto-rionegrinas com a criação de peixes – prática até então desconhecida – antes e depois da implantação do projeto de piscicultura e do aprendizado de suas técnicas pelos indígenas. A partir do relato de uma liderança tukano do alto Tiquié – região pioneira na criação de peixes –,

abordo as primeiras experiências indígenas nessa atividade, os primeiros contatos com as técnicas de piscicultura e o início do projeto de piscicultura com o apoio do ISA. Também são abordadas as causas da “falta” ou “escassez” de peixes e as motivações para a realização do projeto, tanto entre os indígenas como entre os técnicos, além dos processos de negociação entre humanos e não humanos para que a reprodução de espécies de peixes locais – cujos hábitos eram desconhecidos pelas ciências – pudesse ser possível no laboratório da estação de piscicultura.

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

No Capítulo 4, aponto algumas diferenças entre as teorias dos povos Tukano e Baniwa em relação aos peixes e à origem da humanidade. Para os Baniwa, as discórdias entre humanos e peixes remontam às relações conflituosas entre o herói criador *Ñapirikoli* e *Umáwali*, a grande cobra progenitora dos peixes. Apesar de ter origem nos tempos primordiais descritos pelas narrativas mitológicas, as relações entre humanos e peixes continuam sendo alvo de cuidados e preocupações na vida cotidiana, por meio da preparação dos alimentos e da intervenção dos benzimentos pós-nascimento e iniciação, no preparo das armadilhas de pesca, na utilização de remédios de atração de peixes (*monotsi*) e no trabalho de sedução dos peixes por parte dos pescadores, indicando a plasticidade

de um mundo que demanda um grande investimento na manutenção das fronteiras entre humanos e não humanos, de modo a evitar o perigo constante da inversão de perspectivas.

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

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

