



Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS

André Luiz Martini

*Filhos do Homem:
A Introdução da Piscicultura entre Populações Indígenas no
Povoado de Iauaretê, rio Uaupés.*

*Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Antropologia Social do
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de Campinas, sob
orientação da Profa. Dra. Nádia Farage*

Orientadora: Profa. Dra. Nádia Farage

Campinas, Fevereiro de 2008

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

M366f Martini, André Luiz
Filhos do homem : a introdução da piscicultura entre populações indígenas no povoado de Iauaretê, rio Uaupés / André Luiz Martini. - - Campinas, SP : [s. n.], 2008.

Orientador: Nádia Farage.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Etnologia – Uaupés, Rio (AM). 2. Cosmologia.
3. Piscicultura – Iauaretê, (AM). 4. Índios da América do Sul – Aspectos sociais. 5. Pesca – Uaupés, Rio (AM). I. Farage, Nádia. I. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(mf/ifch)

Título em inglês: *Sons of Man: Introduction of fish farming into indigenous populations at Iauaretê's village, Uaupés River*

Palavras chaves em inglês (keywords) :

Ethnology– Uaupés, Rio (AM)
Cosmology
Pisciculture – Iauaretê, (AM)
Indians of South America – Social aspects
Fishing – Uaupés, River (AM)

Área de Concentração: Antropologia Social

Titulação: Mestre em Antropologia Social

Banca examinadora: Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomas, Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello

Data da defesa: 27-02-2008

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

ANDRÉ LUIZ MARTINI

Dissertação apresentada para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação da Profa. Dra. Nádia Farage.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 27/02/2008

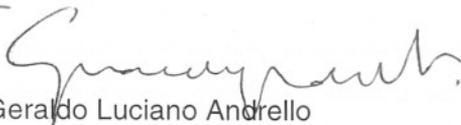
Comissão Julgadora:



Profa. Dra. Nádia Farage (Presidente)



Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz



Prof. Dr. Geraldo Luciano Andreello

Campinas

Fevereiro 2008

Resumo

A presente dissertação constitui uma reflexão preliminar a respeito da introdução do criatório de peixes entre grupos indígenas Tukano e Arawak no povoado de Iauaretê, Rio Uaupés, Estado do Amazonas.

Entre as populações indígenas, a ausência de práticas relativas ao controle reprodutivo de espécies endógenas é largamente documentada; no entanto, o criatório de peixes, que se utiliza de técnicas industriais de produção de animais para consumo, através de sua reprodução artificial, foi levado à região pelo Instituto Socioambiental (ISA) com o objetivo de garantir a “segurança alimentar” das populações indígenas, que demandavam alternativas econômicas aos seus aliados.

A iniciativa da organização não-governamental propõe dois modelos de relação com os animais em estreito convívio no interior de um laboratório. O encontro de duas lógicas simbólicas distintas, principalmente com relação à classificação dos animais, gera um conjunto de acordos e conflitos que configuram uma disputa pelo sentido das coisas; envolvidos neste cenário, os peixes transitam continuamente entre os pólos de sujeito e objeto.

Abstract

This work constitutes a prime reflection about the introduction of fish farming among Indian groups Tukano and Arawak at the Iauarate village, Uaupes River, State of Amazon.

Among the Indian people, the lack of activities related to the reproductive control of endogenous species is wide documented, however, the fish farming, which uses industrial techniques of animal production for consume, through its artificial reproduction, was taken to the region by the Social Environmental Institute (ISA) to assure the “food security” of Indian people, who demanded economic alternatives to their allies.

The initiative of the non-governmental organization proposes two models of relationship with the animals into an intense cohabitation inside a lab. The conjunction of two distinct symbolic logics, mainly when it comes to animal classification, generates a set of agreements and conflicts that configures a dispute for the meaning of the things; evolved in this scenario, the fishes continually transit between the poles of subject and object.

Para Camila, Paulina, Sônia e Nádia.

Com o peixe não podia falar, porque o peixe estava todo estragado. Veio-lhe então uma idéia à cabeça.

- Semipeixe! - exclamou. - O peixe que tu eras! Desculpa ter vindo tão para o largo. Dei cabo de nós ambos. Mas matamos muitos tubarões, tu e eu, e demos cabo de muitos outros. Quantos mataste tu, meu velho peixe? Não tens para nada essa lança na cabeça.

Gostou de pensar no peixe e no que este faria a um tubarão, se nadasse em liberdade. "Devia ter-lhe cortado a lança para lutar com ele", pensou. Mas machado não havia, e agora nem sequer a faca.

"Se tivesse, e amarrasse a lança ao remo... que arma! E é que havíamos então lutado juntos. Que farás, se eles voltam de noite? Que podes tu fazer?" Lutar - respondeu.

- Lutar até morrer.

O velho e o mar, Ernest Hemingway

Índice

Introdução.....	01
Os métodos e os dados da pesquisa.....	02
Resumo dos capítulos.....	04
Capítulo I – Pesca e Piscicultura no alto rio Negro: considerações gerais.....	07
Iauaretê: uma apresentação.....	07
Pesca e consumo:um perfil sociológico.....	12
Piscicultura: projetos e acordos políticos no alto rio Negro.....	16
Peixes, entes e estoques.....	26
Capítulo II – Peixes na cosmologia rio-negrina: substâncias e perigos.....	29
Restrições alimentares ao pescado: temas e motivos.....	29
Um gradiente de perigos.....	38
Capítulo III – Das casas às incubadoras:percepções e rebeldias.....	49
Piracemas.....	49
Em busca de matrizes.....	56
Pontos de fuga.....	64
Capítulo IV – “Dentro da Técnica”.....	69
O trabalho no laboratório.....	69
Morte de laboratório: o método de indução hormonal.....	77
Flautas e Seringas.....	87
Capítulo V – Convivialidade e produção da vida.....	96
Técnica e legitimidade: em busca de explicações plausíveis.....	96
A vida no viveiro: relações e refrações.....	107
Considerações Finais.....	123
Bibliografia.....	126
Anexo: Caderno de Imagens.....	134

Agradecimentos

Durante todo o trajeto que deu origem a este trabalho, sempre pensei em como poderia agradecer às pessoas que o apoiaram, que compartilharam a convivência comigo e, por isso, marcaram indelevelmente estas linhas, bem como a vida do autor. A menção de algumas delas aqui representa este reconhecimento e uma singela retribuição.

Gostaria de agradecer ao CNPq pela bolsa de estudos de 24 meses concedida ao meu projeto, a qual viabilizou a conclusão dos cursos de mestrado e parte da pesquisa. Espero que mais pós-graduandos continuem tendo acesso ao financiamento, indispensável para a realização de um bom trabalho acadêmico. Agradeço, também, ao Instituto Socioambiental (ISA) pelo apoio concedido a esta pesquisa. Sem o financiamento, que permitiu meu trabalho de campo, e sem o auxílio de diversas pessoas desta organização não-governamental, esta dissertação não teria sido realizada. Agradeço, principalmente, a liberdade de acesso aos arquivos e dados do projeto de piscicultura.

A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e a Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê (COIDI), por permitir e estimular a realização deste trabalho em Iauaretê. Agradeço ainda a Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Iauaretê (AMIDI) e aos funcionários do antigo Hospital São Miguel por terem me acolhido em suas instalações de trabalho.

Ao pessoal do ISA São Gabriel da Cachoeira pela interlocução, amizade e apoio: Gustavo Pinheiro, Melissa Santana, Carla Dias, Laize Diniz, Andreza Andrade, Adeilson da Silva e Lúcia Alberta; a Sucy, além da amizade, gostaria de agradecer a prontidão e o cuidado de seu suporte quando me encontrava em campo. A Aloísio e Flora Cabalzar pelos ensinamentos e pela disponibilidade em colaborar na realização deste trabalho.

Do ISA Manaus, onde sempre fui recebido com atenção e simpatia, apesar de minhas passagens apressadas, gostaria de agradecer a Marina, Masayuki, Marcílio e, em especial, ao meu amigo Antônio, pelas noites alegres e pela cerveja gelada.

Do ISA São Paulo, agradeço imensamente a Francis Nishiyama, Donisete e Waldiney pela ajuda e pela paciência com minha inabilidade na resolução de problemas práticos. Agradeço ainda a Pieter van der Veld, Renata Eiko, Marta Azevedo e a Beto Ricardo pelo interesse em meu trabalho.

Agradeço a Mauro C.Lopes pelas lições de vida, de piscicultura e pelo convívio em Iauaretê.

A Renata Alves e a Fernando Vicente muito obrigado pela companhia, troca de idéias, risadas e pelo macarrão instantâneo do começo de noite. Jamais esquecerei de vocês.

A Geraldo Andrello é difícil manifestar em palavras a profunda gratidão que sinto. Geraldo participou desta pesquisa desde seus primeiros passos, quando tudo era apenas uma idéia longínqua; depois, acompanhou-me durante a primeira viagem a campo e me apresentou a todos seus amigos e informantes de Iauaretê, o que me fez sentir em casa rapidamente. Por meio de seu trabalho escrito, de suas indicações bibliográficas e de nossas conversas, ele me ajudou a entender muitas coisas que estavam além do meu alcance. Como se não bastasse, ensinou-me uma lição de vida: que antropologia é feita com generosidade. A Ana Laura, João e Antônio, agradeço o carinho com que sempre fui recebido em sua casa. Espero que o fruto desta dissertação seja nossa amizade duradoura.

Sei que não possuo um vocabulário capaz de expressar a importância da Profa. Dra. Nádia Farage na minha trajetória intelectual e em minha vida. Gostaria de manifestar minha profunda admiração por sua coragem, sua ética, seu enorme conhecimento antropológico, literário e das coisas da vida. Considero-me privilegiado por ter partilhado tudo isso com ela desde o começo da minha graduação. Foi sua sensibilidade que mudou os rumos desta dissertação, ensinando-me a lição mais valiosa: que o simples é o mais importante. Assim, mulheres, peixes e a relação cotidiana nos viveiros se transformaram no foco de uma dissertação de mestrado que, de outra forma, seria pobre. Por tudo isso, dedico a ela esta dissertação em sinal de meu afeto e reconhecimento.

Ao prof. Dr. Mauro Almeida, agradeço pelas lições que recebi durante toda minha formação, pelas críticas, sugestões e indicações bibliográficas feitas no exame de qualificação de mestrado.

Ainda do Departamento de Antropologia do IFCH/UNICAMP, agradeço especialmente aos professores doutores Vanessa Lea e José Luiz dos Santos pelas críticas e sugestões feitas ao meu trabalho.

A Felipe Vander Velden e Guilherme Mansur Dias, pelo companheirismo e pela afinidade intelectual que estimularam a elaboração de cada sessão desta dissertação; sua amizade e parceria são para a vida toda. Meus dois amigos fizeram com que eu não desistisse nos momentos mais difíceis.

Aos alunos do grupo de estudos de animalidade, coordenado pela professora Nádia, pela leitura atenta, críticas e sugestões ao meu texto de qualificação: Juliana Vergueiro Dias, Carlos Assim, Raquel Taminato, Felipe Vander Velden, Rafael e Daniel Ramiro.

Aos meus colegas da turma de Mestrado, em especial a Patrícia e a Taniele, por suas sugestões e apoio.

A minha família: Miguel, Nídia, Sandra, Rosa, Lidiane, Fabrício, Maísa e Marcos, Eliane, longa, Nadyje, Silvio, Alba, Grynalson, Isabel, Felipe, Daniel e Leandro pelo apoio e carinho. Ao meu irmão Daniel Moretto, pela amizade e pela afinidade intelectual e artística. A minha mãe Sônia Moretto e a minha avó Paulina, pelo amor, apoio incondicional, sabedoria e carinho que me mantiveram pulsando. A elas dedico esta dissertação.

Aos meus amigos do rio Negro, Uaupés e, em especial de Iauaretê, não há como agradecer. Sempre me receberam com alegria e generosidade, incentivando-me, fazendo brotar risadas mesmo na dor da saudade. A todos vocês que permitiram que eu adentrasse as suas vidas, muito obrigado. Cometendo injustiças, gostaria de agradecer, em especial, aos meus grandes amigos e *numiós* técnicos de piscicultura: Arlindo, Jaciel, Israel, Zezinho, Luís, Jacinto e a suas famílias – que nunca nos falte caxiri; aos piscicultores João Vieira, Isidro Freitas e Adriano de Jesus. Ao senhor Pedro de Jesus, agradeço por tentar me ensinar tukano; ao meu grande amigo Miguel Pena, por sempre estar comigo; a Adão, Néia e seus filhos, por serem minha família em Iauaretê. Agradeço ainda ao Sr. Rafael, por ter cuidado de mim quando estava com dengue.

Júlia e Felipe Addor, Sargento Célio e Kátia: muito obrigado pela sua amizade. A Felipe agradeço, ainda, sua permissão para utilizar algumas de suas fotos, devidamente creditadas neste trabalho.

Para minha companheira Camila Sobral Barra, não há palavras. Desculpe-me pela ausência. Obrigado por compartilhar comigo sua inteligência e sensibilidade. Obrigado pela leitura atenta, pelas idéias, pelas lágrimas no cinema. Obrigado por enfrentar as dificuldades da vida comigo e, no final de contas, fazer tudo ter valido a pena. Por sua presença em minha vida e meu pensamento, dedico-lhe esta dissertação de mestrado.

Introdução

Esta dissertação de mestrado tem o objetivo de realizar uma primeira reflexão a respeito da introdução do criatório de peixes entre populações indígenas da Amazônia, mais especificamente, entre grupos indígenas Tukano e Arawak no povoado de Iauaretê, Rio Uaupés, estado do Amazonas.

Introduzida na região na década de 80 a partir de experiências de moradores locais com a criação de tilápias (*Oreochromis niloticus*) importadas da Colômbia - classificadas pelos moradores locais como *peixes dos brancos* -, a criação de peixes, mais tarde, foi adotada pelas lideranças indígenas da Federação dos Povos Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e pelo Instituto Socioambiental (ISA) como uma das prioridades para o oferecimento de alternativas econômicas para as populações indígenas das terras demarcadas na região.

Na década de 90, pesquisadores do ISA, seus parceiros e lideranças indígenas constataram na região uma dificuldade crescente envolvendo a pesca, manifesta pelos moradores das calhas dos rios, o que foi tomado como “escassez de peixes”. Com a finalidade de oferecer uma atividade que era, ao mesmo tempo, uma alternativa econômica e uma fonte de alimentos, foi concebido um projeto que visava implementar estações de piscicultura para produção de peixes endógenos, utilizando técnicas e instrumentos científicos voltados para a reprodução artificial de animais em cativeiro, que deveriam ser adaptadas ao contexto econômico, ambiental e ictiológico da região.

Nesta iniciativa, estavam envolvidas populações indígenas de 15 grupos étnicos de duas famílias lingüísticas diferentes (Tariana, Tukano, Pira-tapua, Desana, Wanana, Arapaso, Hupda, Baré, Tuyuka, Kubeo, Miriti-Tapua, Baniwa, Barasana e Bará) que não se devotam ao controle reprodutivo de espécies animais nativas, por motivos lógico-simbólicos, ligados ao estatuto particular que regula a relação entre os entes nas terras baixas sul-americanas (Ph.Descola, 1998 e 2002). Envolve também indigenistas, engenheiros de pesca, agrimensores, antropólogos e outros técnicos, para quem a perspectiva dos animais como recursos não causa estranhamento (K.Thomas, 2001; N.Vialles, 1993)¹.

¹ O projeto de piscicultura promovido pelo ISA e pela FOIRN é apenas um caso particular em um universo de iniciativas recentes envolvendo a introdução e o incentivo do criatório de animais, sejam peixes, galinhas e gado bovino, entre populações indígenas. Tenho notícias de projetos desta natureza

Por ser o ponto de convergência de diferentes perspectivas, o projeto de criação artificial de peixes nativos em áreas indígenas constitui um excelente objeto de estudo para observar a interação entre as diferentes concepções, em especial as que moldam a relação com os peixes. No projeto de piscicultura indígena, estes animais tanto são tratados como sujeitos capazes de uma interação social através do xamanismo, quanto como objetos a serem produzidos e servirem de alimento aos humanos, na perspectiva das técnicas de reprodução artificial.

Aqui se apresenta um levantamento preliminar destas diferentes posições e perspectivas e seus confrontos, com especial atenção aos novos significados atribuídos aos peixes criados em viveiros, significados que infletem os efeitos esperados na própria prática do criatório.

O método e os dados da pesquisa .

Segundo depoimentos dos envolvidos, desde o início da implementação do projeto de piscicultura em Iauaretê, entre os anos de 2001 e 2002, o Instituto Socioambiental enfrentou dificuldades, principalmente quanto ao modelo de gestão de recursos e ao estabelecimento de uma equipe indígena permanente, que seriam treinados nas atividades de piscicultura por especialistas. De início, o projeto era diretamente administrado por uma associação indígena local (Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê – COIDI), enquanto a organização não-governamental era apenas sua referência técnica; com o passar do tempo, tanto a rotina administrativa quanto a técnica acabaram se tornando bastante autônomas do controle social das lideranças indígenas e demais habitantes do povoado de Iauaretê, por motivos que pretendo explorar ao longo da dissertação. Esta grande autonomia também se verificava na própria coordenação do Programa Rio Negro do ISA, pois as

entre os Karitiana em Rondônia (F.Vander Velden, comunicação pessoal), os Yanomami em Roraima (M.Wesley de Oliveira, comunicação pessoal) e diversos grupos indígenas no Xingú (Atayawana Yawalapiti, comunicação pessoal). Recentemente, na região do Alto Rio Negro, a FUNAI tem investido recursos e mão-de-obra em projetos envolvendo a criação de peixes, de galinhas poedeiras ou mesmo liberando remédios e suplementos para a criação de gado. Apesar de constituírem iniciativas envolvendo populações indígenas diferentes e diversas espécies animais, acredito que o problema que esta dissertação levanta - qual seja, a introdução do controle reprodutivo de animais envolvendo técnicas de criatório e sua relação com as cosmologias indígenas - deve ser considerado relevante também nestes contextos, merecendo mais atenção dos atores sociais envolvidos.

atividades de piscicultura acabaram ficando a cargo dos especialistas contratados pela ONG, um engenheiro de pesca e um engenheiro agrônomo.

Nesse quadro, fui convidado pelo Instituto Socioambiental a participar do projeto de piscicultura, com o objetivo de traçar uma avaliação antropológica, entre os anos de 2006 e 2007. A organização não-governamental possibilitou, assim, meu trabalho de campo, que constou de oito meses descontínuos nos últimos dois anos, acolhendo também o levantamento de dados para os fins da presente pesquisa. Da assessoria que prestei ao ISA, resultaram um relatório de avaliação do projeto de piscicultura e a colaboração na reformatação de tal projeto, submetido ao programa Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI), com o objetivo de incluir as demandas dos técnicos indígenas de piscicultura, dos líderes indígenas, dos piscicultores familiares e outros atores sociais do povoado, como os *kumua* (xamãs), além do meu próprio ponto de vista, que envolvia a desvalorização de procedimentos que causassem sofrimentos desnecessários aos peixes, a valorização da perspectiva local no trato com os animais e a inclusão de métodos participativos de gestão e controle social do projeto.

No tocante ao método empregado nesta pesquisa, portanto, é necessário frisar meu local de fala, ou seja, o fato de que, no trabalho de campo, eu era também parte de uma equipe de técnicos e assim, creio, fui visto pelos moradores de lauaretê, o que abriu algumas portas para o sistema de conhecimento local e, certamente, fechou outras.

De março a julho de 2006, acompanhei uma temporada completa de reprodução de peixes no laboratório de lauaretê. Além de tentar entender o que estava acontecendo naquele espaço, também ajudava a resolver problemas de comunicação entre o assessor técnico do ISA e os técnicos indígenas, e procurava registrar as observações dos piscicultores indígenas beneficiados pelo projeto, porque o contato da ONG com eles era bastante restrito. Assim, tive a oportunidade de conhecer alguns “piscicultores familiares” – como são classificados pelo projeto -, e acompanhar um pouco da sua rotina doméstica, principalmente com relação ao trato de seus viveiros.

Em março de 2007, fui mais uma vez a lauaretê a pedido dos técnicos indígenas e do próprio ISA, a fim de acompanhar uma temporada de reprodução de peixes que seria, pela primeira vez, totalmente coordenada pela equipe indígena. Acompanhei

todo o trabalho dos técnicos indígenas e de alguns piscicultores familiares no povoado nos meses de abril e maio de 2007, e pude perceber uma grande mudança na conduta dentro do laboratório: a indução hormonal passou a ser um procedimento secundário frente ao método de reprodução denominado “piracema”, em que os gametas dos peixes são colhidos nos rios durante a piracema da espécie escolhida. A preocupação com a produção foi bem menor; o tempo de trabalho foi flexibilizado e ampliado, e os conflitos internos e a relação com os “piscicultores familiares” e com a própria associação indígena local foi bastante aproximada.

Apesar da trajetória desta pesquisa e de meu envolvimento com o projeto de piscicultura, através do qual pude notar grandes possibilidades de mudança no padrão de diálogo entre os atores sociais, tanto por parte dos moradores do povoado, dos técnicos indígenas quanto da própria ONG que o executa, acredito que dificilmente as iniciativas baseadas em alternativas econômicas, principalmente as que envolvem produção de animais, possam tomar seriamente o ponto de vista indígena, pois isto significará não produzi-los. Isso quer dizer que a piscicultura ainda enfrenta um impasse, o que pode ser ilustrado pelo fato de as discussões locais precisarem ser traduzidas e pautadas pelos projetos e expectativas de órgãos financiadores, relacionadas ao discurso dos recursos naturais e da preservação ambiental – ainda que a cosmologia local paute a relação com os peixes em outro paradigma, o das relações sociais.

Ainda que este trabalho não se dedique a estudar particularmente as formas de interação entre as diferentes lógicas simbólicas, poderes econômicos e políticos e a influência do Estado nestas questões, o tema certamente perpassa todos os capítulos, esperando uma oportunidade futura para ser desenvolvido, tal a sua importância.

Resumo dos capítulos

O primeiro capítulo apresenta o povoado de lauaretê, contextualizando-o em um cenário etnográfico e histórico particular, que inclui uma breve análise sociológica da pesca, tal qual praticada na região. Também trata de desenhar a origem do projeto de piscicultura, em especial se valendo de fontes documentais e depoimentos dos envolvidos, tanto indígenas quanto assessores do Instituto Socioambiental.

A relação da população indígena com os peixes é o foco do segundo capítulo deste trabalho, que compõe um esboço de práticas e concepções relativas aos peixes, chamados *waî-masã*, considerados sujeitos sociais plenos pela cosmologia indígena. Abordando principalmente a pesca e a alimentação proveniente de animais terrestres e aquáticos, procura demonstrar como a relação entre homens e peixes é regulada por um conjunto de regras e condutas rituais consideradas apropriadas que, quando não seguidas, abrem espaço para a reivindicação de vingança por parte dos peixes, realizada através de ataques xamânicos que causam doenças e mortes. Busca apontar que, mesmo quando o peixe é comida, trata-se da relação com outro sujeito e, por isso, cercada de perigos.

O terceiro capítulo é uma introdução ao encontro entre as perspectivas indígena e ocidental na relação com os peixes, em especial na pesca que abastece o projeto de piscicultura de Iauaretê, realizada eminentemente durante as piracemas. Trata-se de perceber que o aparente acordo entre os atores sociais, perseguindo um objetivo comum - de aprisionar peixes e ovos -, se assenta sobre perspectivas bastante distintas, que influenciam tanto a leitura quanto a relação com o evento. Tal acordo tácito é temporariamente rompido, em função da ação dos peixes, o que abre a possibilidade da reavaliação funcional dos signos, nos termos de M.Sahlins (1999).

O quarto capítulo toma o método de reprodução artificial conhecido por hipofisacão como objeto de articulação e da interação entre as duas perspectivas principais: a que concebe os peixes como sujeitos morais plenos, e a que os considera animais especialmente passíveis de objetificação nas práticas de criatório. Durante a apresentação dos procedimentos laboratoriais, os peixes são elevados à categoria de atores em diversos episódios registrados durante meu trabalho de campo, os quais trazem à tona a dificuldade de compreensão mútua e as disputas entre as perspectivas cosmológicas para o estabelecimento do sentido dos signos envolvidos no processo. O capítulo termina com uma análise do sentido particular que o método de hipofisacão possui para cada ontologia envolvida no controle da reprodução de espécies de peixes em cativeiro.

O quinto capítulo tenta compreender a grande dificuldade de um diálogo amplo sobre o que são os peixes em um projeto que tem por objetivo criá-los como alimento. Devido a esta relativa incomunicabilidade, não superada por acordos pragmáticos para

o objetivo comum - de produzir peixes em cativeiro -, técnicos indígenas, especialistas do ISA, especialistas rituais e piscicultores indígenas acabam construindo uma relação multifacetada e de grandes variações nas diversas fases da vida dos animais; o capítulo sugere que, de objetos produzidos em laboratório, os peixes passam a ser consangüinizados nos viveiros familiares, tendo como resultado a evitação sistemática do seu consumo, em especial defendida pelas mulheres indígenas que os alimentam.

Capítulo I

Pesca e piscicultura no Alto Rio Negro: considerações gerais

lauaretê: uma apresentação

Dezesseis horas de barco pelos rios Negro e Uaupés separam São Gabriel da Cachoeira – último município no noroeste amazônico a que têm acesso os vãos comerciais – de lauaretê, povoado multiétnico na Terra Indígena Alto Rio Negro, no estado do Amazonas, localidade em que foi realizada a presente pesquisa.

Na viagem pelos rios Negro e Uaupés, em direção às suas cabeceiras, pode-se observar intenso padrão ocupacional: são muitas as aldeias indígenas nas margens destes grandes rios, cuja distribuição, segundo a literatura etnográfica (I.Goldman, 1963; C.Hugh-Jones, 1979; S.Hugh-Jones, 1979; J.Jackson, 1983; J.Chernela, 1992; K.Arhem, 1996; G.Reichel-Dolmatoff, 1996), obedece o mito de surgimento e dispersão da humanidade por toda a região.

Pequenas capelas e suas cruzes são avistadas do rio – sinais mais evidentes da presença dos missionários salesianos na região –; em torno delas alinham-se as casas, na maior parte das vezes enfileiradas. As grandes casas comunais, celebrizadas pela etnografia, não se encontram nesta área, mas ao sudoeste, no vale do rio Pira-paraná; aqui, a última casa comunal do Uaupés brasileiro, foi registrada no rio Papuri, nos idos anos sessenta (G.Andrello, 2006:36). Tampouco as diferentes línguas, descritas como um dos marcadores diacríticos mais fortes no noroeste amazônico, parecem ser tão operantes nesta parte do Uaupés, uma vez que a língua de uso disseminado e cotidiano é o Tukano, mesmo para os grupos de filiação lingüística Arawak.

Até a chegada em lauaretê, é preciso transpor um último obstáculo, a cachoeira de Ipanoré, lugar altamente significativo na mitologia dos povos indígenas na região, onde se completou o processo de especiação, que deu origem aos entes que hoje se encontram no mundo, marcados pela baixa plasticidade de suas formas e pela reprodução sexuada. Trecho de rio muito perigoso, a travessia pela água é quase impossível durante o ano todo, ainda mais para a população indígena, que teme a

represália dos *waî-masã* – termo traduzido por “gente-peixe” (A.Cabalzar, 2005; G.Andrello, 2006), mas que falantes Tukano preferem glosar por “a gente invisível” – , que ficou presa no tempo-espaço originário e que, por esse motivo, mantém com ela relações de constante hostilidade. Este ponto é fundamental e será retomado adiante; por ora, registro que, devido ao problema “geo-cosmológico” proposto pela cachoeira, seria preciso carregar o barco por três quilômetros em uma estrada que passa por duas aldeias Tariana, Ipanoré e Urubuquara, mas, hoje, é possível tomar um caminhão, disponibilizado pela prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, que faz o transporte das embarcações, cargas e pessoas de um porto a outro. Esse transporte é controlado pela prefeitura municipal e pelos Tariana, moradores locais, que cobram 20 reais pelo frete, independente do que for transportado – tanto um barco de alumínio de 8 metros com um motor de 40 HP que pesa 100 kg, quanto uma canoa tradicional, equipada com o pequeno motor conhecido como *rabeta*. Ainda assim, a travessia na carreta do caminhão é uma aventura: a estrada, que um dia já foi asfaltada, hoje está repleta de crateras, o que provoca muitos solavancos e alguns acidentes. Vinte minutos é o tempo médio de travessia do trecho, na velocidade de uma bicicleta, que, surpreendentemente, é artigo um tanto raro na região. Depois desse trecho, mais seis horas de barco ainda devem ser vencidas até *lauaretê*.

A partir deste ponto, a composição étnica da área vai ficando mais restrita; passa-se por algumas aldeias Arapaso, Tukano e Pira-tapuia e, a partir da aldeia conhecida por “Novo Horizonte”, as comunidades Tariana vão ficando mais freqüentes, até chegarmos nas redondezas de *lauaretê*, considerado território legítimo deste grupo indígena de filiação lingüística Arawak, que costumam habitar regiões mais ao norte, na calha do rio *Içana*, como os Baniwa, Kuripako, Werekena. Apesar dos rio-negrinos partilharem princípios cosmológicos, os povos Arawak são temidos pelos Tukano ao sul por seu conhecimento e uso de diversos tipos de veneno, incluindo o *curare* – temor que faz com que, idealmente, não haja entre eles trocas matrimoniais, embora, de fato, nesta área, os Tariana, Pira-tapuia, Arapaso, Desana e outros falantes Tukano convivam estreitamente e casem entre si. Observo que os Tariana não assumem a mesma origem mítica de seus vizinhos Tukano, com conseqüências simbólicas que discutirei adiante.

lauaretê, ao longe, parece um borrão laranja por detrás de três grandes cabos de energia elétrica, que quase tocam o rio em época de cheia - é a aduana colombiana, que fica à margem direita do rio Uaupés, território do país vizinho (cf. anexo: imagem 03). Logo se vê uma grande torre de alvenaria, com um crucifixo branco ao alto: a igreja de São Miguel Arcanjo, o estandarte do que foi a missão salesiana em lauaretê (cf. anexo: imagens 01 e 02). Grandes construções de dois andares, à volta da igreja, são resquícios do internato indígena, que ali funcionou ao longo do século XX, havendo sido fechado em 1986. Do lado direito do internato, mais uma grande construção marca a presença salesiana na região: o antigo hospital São Miguel, inaugurado em 1939, que teve suas atividades encerradas em 2006, quando foi totalmente substituído pela Unidade Mista de lauaretê, hospital construído no contexto do projeto militar conhecido por Calha Norte, e assumido pelo estado do Amazonas somente muito tempo depois, já no início dessa década.

O pontilhado de centenas de casas – em sua maior parte, construções de madeira com cobertura de zinco – aparece em segundo plano, por detrás de antenas de comunicação via satélite, do grande prédio dos correios e da modesta subprefeitura de lauaretê, administrada por um jovem Tariana, que cursou filosofia durante alguns anos em Manaus (cf. anexo: imagem 05) . A rua calçada com cimento ressalta como avenida principal do povoado, onde ficam as construções da antiga missão e a maior parte do comércio local, constituído de pequenas mercearias (cf. anexo: imagem 04). As outras ruas são de chão batido, cujo aspecto bem tratado deve-se, principalmente, aos mutirões – *wayuris* – que a população local organiza aos sábados. Ao final da rua calçada, segue o caminho que leva às construções verde-oliva e vinho do Exército brasileiro, que ali mantém um pelotão de aproximadamente cem homens, em sua maioria recrutas indígenas. Em direção diametralmente oposta, sem que se possa avistar do centro, encontra-se a estação de piscicultura de lauaretê, onde desenvolve parte importante desta pesquisa.

O povoado de lauaretê, como demonstrou G.Andrello (2006), é fenômeno bastante singular, tanto em densidade demográfica quanto em composição étnica. Possui, hoje, 2.659 habitantes, pertencentes a quinze diferentes etnias (Tariana, Tukano, Pira-tapuia, Desana, Wanano, Arapaso, Hupda, Baré, Tuyuka, Kubeo, Miriti-tapuia, Baniwa, Karapanã, Barasana e Bará), constituindo, assim, exceção marcante

em uma área etnográfica caracterizada por um padrão aldeão disperso e de baixa densidade demográfica.

O local, segundo Andrello (2006:125-180), configurou-se historicamente, tendo como fator de atração e fixação populacionais a escolarização oferecida pela missão salesiana desde a segunda década do século XX. Afirma o autor (2006:191-227) que um aumento significativo da população residente se verifica no final dos anos oitenta do século XX, época em que o internato salesiano, como mencionei acima, encerrou suas atividades, o que se deveu, de um lado, ao fato de que, daí em diante, a manutenção dos filhos na escola exigia a moradia dos pais e, de outro, ao estabelecimento do Exército (na forma de um pelotão especial de fronteiras) e, em sua esteira, outros órgãos federais no local, que atraíram mão de obra indígena ao âmbito do Projeto Calha Norte, a partir de 1987.

lauaretê seria, assim, o resultado de diversos projetos políticos que confluíram à região, desde os projetos dos missionários católicos, comerciantes e patrões exploradores da mão-de-obra indígena, até o investimento político dos militares, na ditadura e na redemocratização, visando à colonização e o controle da fronteira norte do país. No entanto, seguindo M.Sahlins (1997a, 1997b), argumenta G.Andrello (2006:415-424), tal configuração foi possibilitada e persiste temporalmente, dentre outros motivos, pela mito-práxis rio-negrina, que aufere a diferenciação étnica pelos diferentes repertórios de bens simbólicos que cada grupo possui e busca, constantemente, ampliar; o acesso à escolarização e aos bens industrializados terá sido visto como itens desejáveis desse processo de enriquecimento simbólico, não só em lauaretê como em toda a região do rio Negro.

O vilarejo de lauaretê se distribui em dez bairros – ou, no jargão local, “comunidades” – três deles localizados na margem direita do rio Uaupés, os restantes na margem esquerda. Sua distribuição segue um critério étnico e a organização interna, ainda segundo G.Andrello (2006:145-160; 207-227), apóia-se na lógica do parentesco, que opera como fator de recrutamento populacional². Nesse quadro,

² É preciso tomar ‘critérios étnicos de recrutamento populacional’ em uma perspectiva ampla: não quero dizer que cada bairro é formado por um grupo étnico específico; antes, através de uma rede social baseada no parentesco, aos primeiros moradores Tariana do local foram incorporados afins e aliados políticos, que viriam a habitar áreas próximas; outros critérios, como vínculos políticos com a sociedade nacional, participação no comércio, empregos remunerados e disponibilidade de territórios também atuam como fatores que ajudam a moldar a forma dos “bairros” de lauaretê.

destacam-se cinco bairros considerados “tradicionalis”³, 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 tais como acesso privilegiado a terras para cultivo e, aspecto que nos importa reter, a pontos de pesca por armadilha⁴.

A composição sociológica das casas acompanha o padrão aldeão atual, correspondendo a famílias conjugais ou extensas, quando incorporam pais, sogros ou, mais raramente, irmãos ou cunhados. As casas são feitas de madeira – poucas em alvenaria -, com os tetos em zinco; são divididas internamente, quando abrigam famílias extensas ou não apresentam divisão, no caso de famílias conjugais. Em ambos os casos, as cozinhas, com fornos de farinha, feitos de barro ou alvenaria, ficam no exterior das casas e são de uso compartilhado pelas mulheres co-residentes; geladeiras e fogões a gás, entretanto, quando existem, são mantidos dentro da casa e ainda compartilhados pelas mulheres.

O par conjugal constitui unidade produtiva e, assim, cada par conjugal mantém uma roça, em geral estabelecida em área contígua ao bairro de residência. É preciso notar, segundo G.Andrello (no prelo), que a alta densidade demográfica e a fixação populacional em lauretê tiveram grande impacto sobre o padrão de uso do solo, pois a grande demanda por terras agriculturáveis não permite a desejada rotatividade do solo, provocando, de um lado, o uso intensivo de floresta secundária – “capoeiras” – de baixa produtividade; de outro, acirrando disputas pelo acesso às terras para cultivo. O escape de tal situação, para aqueles que vieram de aldeias próximas, é manter roças em seus locais de origem e a elas retornar periodicamente.

Tais fatores confluem, ainda segundo G.Andrello (no prelo), para um quadro de dificuldades crescentes na produção local e aumento da procura por mercadorias no cotidiano do povoado. De fato, a dieta alimentar dos moradores de lauretê, atualmente, compõe-se, em larga medida, de arroz, feijão, macarrão, enlatados e

³ Estes bairros são considerados “tradicionalis”, 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 20. (Cf. G.Andrello, 2006:145)

⁴ Outro bairro, Fátima, de população Hupda, merece comentário. Caracterizados como caçadores-coletores, localizados em terras interioranas, os Hupda em Fátima mantêm roças de mandioca; apesar disso, seus vizinhos Tukano e Tariana insistem que eles “ *não sabem plantar, eles apenas roubam comida dos outros*”.

frangos, que se mantêm congelados, apesar da longa viagem rio acima, desde o pólo abastecedor de São Gabriel da Cachoeira, e chegam a custar sete reais por quilo.

A pergunta que se impõe diz respeito às possíveis fontes de renda dos moradores do povoado, que possibilitam o acesso aos bens industrializados. Conforme G.Andrello (2006:156-157), no início da década, havia, em lauaretê, 247 famílias com renda e 164 famílias que não contavam com renda, entenda-se, qualquer tipo de fonte estável de renda. Tais fontes, de uma maneira geral, consistem de: salários, sobretudo do funcionalismo público municipal, estadual e federal – cerca de 40%, no universo de famílias com renda (G.Andrello,2006:157) – ; aposentadorias rurais, que se disseminaram a partir dos anos 90; recursos assistencialistas federais, tais como bolsa-família, bolsa-escola, bolsa-alimentação, auxílio-maternidade e outros; salários obtidos do trabalho em organizações não-governamentais; e por fim, a renda auferida no comércio, tanto fixo, quanto aquele esporádico, resultado da atividade sazonal de extrativismo, caça e pesca. A atividade da pesca merece maior atenção; dela trato na próxima seção.

Pesca e consumo: um perfil sociológico

Um grande triângulo de terra resulta do encontro entre os rios Papurí e Uaupés; ao longe, avistam-se a corredeira do rio Papurí e a cachoeira de lauaretê, no Uaupés. Nestes locais, entre grandes pedras, moradores de lauaretê instalam armadilhas de pesca de grande porte, feitas, quase sempre, do tronco da palmeira paxiúba (*Socrates exorrhiza*) e cipó titica (*Heteropsis off. Spruceana*), chamadas *ewa* pelos Tukano ou, regionalmente, *caia* – uma grande esteira de madeira posicionada face à cachoeira, por onde correm as águas mas os peixes ficam aprisionados. Outras armadilhas também são utilizadas, como o *kasawu* ou *matapi* – cesto cilíndrico cuja boca é colocada contra a corrente, o que impede a fuga dos animais capturados - , *wairó* ou *cacuri* – parede de varas de madeira que conduzem os peixes a uma câmara onde se perdem e não encontram a saída - e o *jequi* – cesto cilíndrico feito de fibras de palmeira com a boca móvel, que só permite a entrada dos animais. (A.Cabalzar, 2005:309-320).

Embora diversas em desenho e dimensão, as armadilhas de pesca têm em comum o funcionamento, pois todas elas são projetadas para deixar passar a água

escura dos rios e manter aprisionados os peixes. As espécies assim capturadas variam conforme o local em que são instaladas as armadilhas, mas pode-se dizer que as mais atingidas são diferentes tipos de aracu (*Leporinus sp*), bagres como o jandiá (*Rhamdia laukidi*) e o mandi (*Pimelodus sp*), todas espécies de porte pequeno a médio, que caracterizam a fauna aquática do Uaupés e seus afluentes.

Os donos das armadilhas as verificam e retiram os peixes apanhados uma ou duas vezes por dia. A quantidade de peixes, dependendo da época do ano e do regime das águas, pode chegar a mais de trinta por dia. A pesca por armadilha, no entanto, não é a forma mais utilizada pelos moradores de lauaretê, que também recorrem ao anzol e, mais comumente, à rede industrializada confeccionada em nylon conhecida por malhadeira, alternativas que evidenciam um aspecto político importante.

Em primeiro lugar, as armadilhas de pesca apenas devem ser instaladas em pontos ritualmente demarcados nos rios, demarcação feita pelos demiurgos antes do advento da humanidade e indicada, em grande parte, pelos petroglifos e pela forma das pedras, que os mais velhos se dedicam a interpretar. Retomarei a mitologia na próxima seção; por ora, cabe ressaltar que tal demarcação restringe bastante as possibilidades de instalação das armadilhas, ao contrário dos anzóis e malhadeiras que, instrumento dos brancos, podem ser instalados em qualquer altura da correnteza dos rios.

A esta restrição ritual se soma o controle social sobre os pontos de instalação de armadilhas, pois a geografia, de modo semelhante ao que ocorre com a parafernália ritual, repertórios de nomes e outros bens, é repartida entre os grupos étnicos e suas subdivisões, conforme a ordem de sua origem. No caso da região de lauaretê, o controle dos lugares de pesca por armadilha é reivindicado, como mencionei acima, por sibs Tariana, que alegam haverem-se originado na cachoeira de lauaretê. Sua versão, embora contestada teoricamente pelos moradores Tukano, impõe-se na prática, uma vez que estes últimos não utilizam armadilhas de pesca naqueles locais, por temor das pesadas retaliações mágicas que poderiam lhes advir da quebra do interdito, bem como pelo reconhecimento de que a competência ritual para o uso – habilidade mágica para atrair os peixes e neutralizar os perigos de sua captura – pertence aos Tariana. Assim, apesar de motivos distintos, a pesca por armadilha replica a dificuldade de

acesso às terras cultiváveis e tal restrição, na interpretação dos moradores locais, responde pelo uso problemático, mas, atualmente, disseminado de malhadeiras.

A pesca por armadilha é atividade masculina. As mulheres podem, eventualmente, sobretudo nas ausências prolongadas dos homens da casa, pescar pequenos peixes, como piabas e acarás, usando puçá ou a liana conhecida por timbó⁵; raramente – arrisco dizer nunca – fazem uso de anzol, malhadeira e outros apetrechos nos rios e igarapés. Outra é a situação dos viveiros, que discutirei posteriormente. Caça e pesca são domínios masculinos, vedados às mulheres; a elas cabem os trabalhos agrícolas: tal como descrito para as sociedades do norte e do noroeste amazônicos (veja-se, por exemplo, C.Hugh-Jones, 1979; Ph.Descola, 1986), embora os homens façam a derrubada da mata e possam auxiliar nos trabalhos subseqüentes, a atividade agrícola, em particular, o cuidado cotidiano das roças, é atividade feminina. Assim sendo, trata-se, ainda, de uma esfera de saber ritual feminino que se estende à relação com as plantas cultivadas, da produção ao processamento, como tão bem demonstrou C.Hugh-Jones (1979). Em contrapartida, nos casos excepcionais em que exercem a pesca, as mulheres necessitam da intervenção ritual de homens, consangüíneos ou mesmo afins, isto é, que eles neutralizem, através de magia, os perigos da pesca, processamento e consumo dos peixes.

Nesse quadro, importa reter que os donos de armadilhas são, exclusivamente, homens e, no caso do povoado de lauaretê, homens Tariana. O produto da pesca pode ser consumido pelo grupo doméstico e, nesse âmbito, também oferecido aos afins; pode, ainda, o que não é raro hoje em dia, ser comercializado entre os moradores do povoado, aparentados ou não, alcançando o valor de dez reais por quilo, não importando a variedade dos peixes. A comercialização é realizada em duas modalidades, a saber, os peixes são vendidos in natura durante a semana e, nos fins de semana ou outros dias de festa, preparados em dois pratos locais, a *kiñapira* – caldo apimentado de peixe – e a *mojeca* – caldo de peixe engrossado com goma de mandioca -, acompanhados de beiju. A oferta de peixes assados tem se tornado cada

⁵ Cabe ressaltar que a pesca por timbó também é ritualmente regulada, como no caso de pesca de armadilhas; no entanto, na prática, tem sido utilizada indiscriminadamente, o que não é aprovado pelos senhores mais sábios de lauaretê e, em especial, pelos membros dos sibs Tariana que guardam a legitimidade sobre os pontos de pesca.

vez mais freqüente. Na modalidade do preparo, as porções servidas têm o preço médio de cinco reais, o que, evidentemente, multiplica o valor unitário dos peixes.

Devo observar que a comercialização de peixes é sempre produto do trabalho individual, porque os peixes recebidos por meio de circuitos de reciprocidade são destinados, exclusivamente, ao consumo interno das casas. No entanto, por representar uma fonte de renda e, portanto, de acesso a outras mercadorias, a comercialização do produto da pesca tem sido intensivamente utilizada pelos moradores de lauaretê, com conseqüências diretas para aquilo que os técnicos, como veremos, consideram um impacto negativo no “estoque pesqueiro” dos rios Uaupés e Papuri. Além disso, traz, como também veremos adiante, um aumento de perigos associados à relação com os peixes, segundo a população local.

Porém, se a comercialização se intensifica, é preciso examinar a posição do pescado na dieta alimentar vigente em lauaretê. Como disse acima, é marcante a presença de produtos industrializados, especialmente de frangos congelados, na alimentação cotidiana. E, surpreendentemente, apesar das vicissitudes do transporte e dificuldades de armazenamento, os frangos congelados ali têm valor de mercado mais baixo do que os peixes localmente obtidos. Soma-se a isso o fato de que os frangos podem ser comprados a prazo, o que nunca ocorre com os peixes, que devem ser pagos à vista.

Este não é um detalhe menor, porque sinaliza, claramente, o valor simbólico do peixe no contexto local, considerado o alimento por excelência. Alimento altamente valorizado, o acesso ao peixe é, entretanto, desigual, posto que regulado por controle ritual e social, que delinee até o momento. Em suma, é certo o acesso aos peixes, para consumo ou comercialização, por parte dos moradores pertencentes a sibs Tariana com prerrogativas sobre os locais de pesca, enquanto, para outros, existem graus de incerteza na oportunidade; em pólo extremo, encontram-se, mais uma vez, os residentes Hupda que, carentes de acesso aos pontos de captura de peixes, artefatos industrializados para pesca e meios financeiros para a compra de pescado, têm chances mínimas de consumi-los cotidianamente.

Tal distribuição desigual no acesso parece ter contribuído, em larga medida, para que os peixes fossem considerados escassos na região. Avanço a hipótese de que, nesta percepção particular de escassez, encontra-se uma explicação plausível

para o investimento que os moradores de Iauaretê passaram, claramente, a fazer, desde o final da década de oitenta, na produção de peixes em cativeiro: em um primeiro momento, por iniciativa de poucos moradores, foi tentada a criação de peixes de origem africana, trazidos da Colômbia (*Oreochromis niloticus*) e, em período posterior, sua entrada, em parceria com a organização não-governamental Instituto Socioambiental, no projeto de piscicultura, que o presente trabalho toma por objeto de estudo.

Piscicultura: projetos e acordos políticos no Alto Rio Negro

Se o amansamento de animais constitui prática recorrente nas terras baixas amazônicas (cf. P.Erikson, 1987; S.Hugh-Jones, 1996; Ph.Descola, 1998 e 2002), já a introdução de espécies domésticas, contemporânea à colonização, é relativamente recente.

Em se tratando da introdução de espécies domésticas na região, os habitantes de Iauaretê, via de regra, a atribuem aos padres salesianos que, na década de 70, introduziram a criação de gado bovino nas aldeias indígenas. Apesar de os missionários, certamente, haverem possuído galinhas⁶ (chamadas “caipiras” pelos índios) e gado desde seu estabelecimento na década de 20, o criatório se limitava ao terreno da missão. A década de 70 marcou o início de um projeto de criatório sistemático por parte da missão salesiana, que visava fornecer alternativas alimentares à população indígena, ao mesmo tempo em que se prestava a disseminar práticas de trabalho sedentarizado, caras à ideologia missionária. Assim, ao longo da década de 70, os salesianos buscaram distribuir “reprodutores” para dar início a um rebanho em cada aldeia indígena, além de manterem alguns de seus moradores – os que haviam recebido formação nas escolas agrotécnicas de Manaus e São Gabriel da Cachoeira – encarregados de sua supervisão.

Na década de 80, porém, a criação de gado entrou em franco declínio e praticamente desapareceu na região de Iauaretê. Para os moradores, tal abandono

⁶ É curioso que a população indígena na região aponte o gado como o primeiro animal importado pelos brancos para fins de criação sistemática, uma vez que, provavelmente, galinhas estivessem sendo criadas ali muito antes da década de 70. As exigências do trato com o gado bovino podem, em alguma medida, responder por sua precedência na memória indígena (veja-se F.Vander Velden, ms, 2007, quanto ao estatuto ambíguo das galinhas introduzidas entre os Tupi costeiros).

deveu-se, de um lado, à suspensão do pagamento de técnicos pela missão e, de outro, ao fato de que, na ausência dos técnicos, a população aldeã passou a abater os animais e a disputar a posse da carne, vista como importante item de troca e obtenção de recursos.

Após o fracasso na criação de gado, ao final da década de 80, dois professores indígenas do povoado de lauaretê importaram duas centenas de alevinos de tilápia (*Oreochromis niloticus*) de Terezita, na Colômbia, para criarem em pequenos poços escavados perto de suas casas e, assim, garantir peixes para alimentação e comércio. De acordo com estes professores, a iniciativa, acompanhada depois por outros moradores do povoado, baseou-se no contato com seus “parentes” colombianos, que falavam muito dos “peixes de branco” que se criavam sem dificuldades em viveiros escavados.

Os piscicultores desta fase, entrevistados, disseram que apenas providenciavam o poço para criação, e quanto à alimentação, “era o próprio bicho que cuidava”⁷. Ou seja, diferentemente da criação de gado, 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.

Voltarei ao tema adiante. Por ora, devo observar que a criação de tilápias ocorreu em um contexto em que a geração de renda era uma das principais preocupações dos habitantes do povoado de lauaretê. O alto rio Negro, no final dos anos 80, passava por um momento político turbulento, em virtude do estabelecimento do assim chamado Projeto Calha Norte, projeto de inspiração estratégico-militar que visava a integração e colonização da fronteira norte-amazônica, cujo efeito mais dramático, como se sabe, foi o incentivo à garimpagem e/ou mineração em terras indígenas (A.Cabalzar & C.A.Ricardo, 2006:98). Com relação aos territórios indígenas, o projeto governamental, ainda sob inspiração militar, era o de demarcar áreas descontínuas em meio a “ florestas nacionais”, deixando corredores às grandes empresas mineradoras. À população indígena, o governo federal acenava com a geração de emprego e renda, além da melhoria da infra-estrutura do povoado, seja

⁷ Segundo V.Lund & M.Figueira, 1989, as tilápias conseguem sobreviver mesmo em ambientes considerados hostis, dentre outros fatores, graças aos seus hábitos alimentares, porque se utilizam tanto da filtragem da água, capturando micro-crustáceos e algas, quanto da captura de insetos, pequenas frutas e outros tipos de matéria orgânica que venha a cair na água, além de aproveitarem igualmente fontes de proteína vegetal e animal.

pela instalação de um hospital completo, seja de escolas e outras benfeitorias (G.Andrello, 2006).

A política clientelista do governo, à época, obteve criar uma cisão entre as lideranças indígenas de Iauaretê: de um lado, sibs de alta hierarquia, em especial Tariana, que tentavam mediar a relação com os militares; de outro, sibs de média e baixa hierarquia, que tentavam garantir a aliança com outros setores da sociedade nacional, que então defendiam a demarcação de terras contínuas. G.Andrello (2006:168-172) registra que, neste período, duas associações locais foram criadas no povoado, com projetos conflitantes, uma apoiando as iniciativas integracionistas dos militares, outra lutando pelo reconhecimento de áreas indígenas e de especificidades culturais.

Neste quadro, é necessário ponderar, ainda, o papel exercido pelas organizações não-governamentais que passaram a atuar na região, em especial o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e, já na década de 90, o Centro Ecumênico de Documentação Indigenista (CEDI) - que viria a se tornar o Instituto Socioambiental (ISA). Com o apoio de tais organizações foi formada a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), que veio a ter um papel fundamental na expressão política da população indígena e em sua interlocução com o Estado.

A atuação do CEDI, inicialmente pontual, ganhou maior amplitude e se consolidou após a Conferência Internacional sobre Meio-Ambiente no Rio de Janeiro, em 1992. De fato, a conferência, que ficou conhecida como ECO 92, criou uma agenda conjunta para indigenistas e ambientalistas. A partir dela, foram criados vários fundos, provenientes de países europeus, voltados à conservação e proteção do meio-ambiente em escala global, que incluiu também o apoio à demarcação de terras indígenas no Brasil. Para o caso do rio Negro, o processo de demarcação da área foi financiado pelo próprio governo federal através do ppg7 (Programa Piloto para a Proteção de Florestas Tropicais do Brasil); pouco mais tarde, a este apoio somar-se-iam esforços internacionais para a viabilização e construção de projetos sociais e iniciativas econômicas para a manutenção das áreas demarcadas, como uma organização religiosa holandesa (ICCO) e a cooperação internacional do governo austríaco (IZZ), sob a mediação do ISA.

Neste cenário, um convênio entre FOIRN, FUNAI e ISA deu início à demarcação das terras indígenas no alto rio Negro. Ao lado da demarcação, a FOIRN demandava projetos que melhorassem a qualidade de vida da população, tais como a reforma do sistema educacional – àquela altura ainda centralizado e administrado pelos salesianos –, atendimento à saúde e alternativas de geração de renda e produção de alimentos. Dentre estas demandas, os líderes indígenas pediam apoio para a criação de peixes, já iniciada.

Em 1995, tiveram início as primeiras experiências de piscicultura no rio Tiquié, tributário do rio Uaupés, orientadas por um técnico vindo de Manaus. A fundação da Associação das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié (ATRIART) estimulou os debates sobre piscicultura na região, considerada por assessores e moradores como pobre em peixes. Um engenheiro de pesca, então ligado à Universidade Federal do Amazonas, foi convidado a fazer uma oficina de construção de viveiros de piscicultura com materiais simples, como tubos de pvc. No entanto, o projeto não teve continuidade e os viveiros construídos ficaram à espera de peixes.

Em 1996, a direção da ATRIART, através de um antropólogo que trabalhava na área, ligado ao ISA, fez seu primeiro contato com o Centro de Pesquisa e Gestão de Recursos Pesqueiros Continentais (CEPTA/IBAMA), instituição especializada em reprodução de peixes tropicais brasileiros e referência técnica em piscicultura no Brasil, localizada na cidade de Pirassununga, no estado de São Paulo. No ano seguinte, pesquisadores do CEPTA visitaram viveiros construídos pelos moradores e pela ATRIART, no alto Tiquié, no intuito de incrementar a produção local por meio de técnicas aplicadas à piscicultura de larga escala (Cabalzar, 1997). Para o experimento inicial, através de um complicado esquema de transporte aéreo e fluvial, transportaram 3000 alevinos de tambaqui comprados em Recife para unidades de criação entre os Tukano e Tuyuka; somente um terço dos peixes chegou vivo (Cabalzar, 1997:10). A operação foi repetida por duas vezes e depois abandonada, devido ao seu alto custo e a alta mortalidade dos peixes.

A criação de espécies endógenas da bacia do rio Negro foi esboçada pelo ISA em 1998, com a assessoria de um engenheiro agrônomo holandês. Isto eliminaria os altos custos do transporte de alevinos, as dificuldades de aclimatação de peixes a novos padrões ambientais e, ainda, poderia representar a transferência direta de

conhecimento e infra-estrutura técnica para populações indígenas da região. De acordo com assessores que participaram do processo, a grande dúvida não foi sobre a introdução do criatório de animais entre populações indígenas, mas antes quanto à possibilidade real de construir esta infra-estrutura em lugares distantes, como o rio Tiquié, o rio Uaupés ou o rio Içana.

Diante do argumento recorrente de seus interlocutores indígenas – o de que enfrentavam *dificuldades para pescar* nos rios – o Instituto Socioambiental enviou o especialista holandês ao rio Tiquié para um diagnóstico⁸. Em linhas gerais, foi apontada uma mudança no padrão de ocupação humana das terras e no uso dos rios, aliada a novas formas de pesca e ao abuso dos métodos tradicionais com o intuito de aumentar a captura de peixes para o comércio (Gerrits, 1999a:25-27, 55-56). Assim, devido ao processo colonizatório, um modelo de uso dos rios, adaptado a um delicado ecossistema, teria sido modificado, afetando diretamente a pesca (Gerrits, 1999a:9, 24-27).

Apesar de reconhecer não dispor de evidência quanto à diminuição absoluta na população de peixes nas águas da região (Gerrits, 1999a:10), o diagnóstico tomou por dado o discurso indígena da dificuldade de pesca, a que referi acima, como índice de escassez, o que veio justificar um projeto de piscicultura na região:

“Visto que as causas estruturais do problema dificilmente serão resolvidas a curto prazo, a piscicultura representaria uma técnica para poder criar um novo equilíbrio com o meio ambiente. Além disso, a piscicultura também poderá prover as comunidades de peixes nos meses abril-maio, quando normalmente a escassez no rio Tiquié se torna mais acentuada, servindo também como anteparo para os anos de variações climáticas extremas” (Gerrits, 1999a:68).

Do diagnóstico inicial derivou um conjunto de recomendações técnicas para a implementação dos projetos de piscicultura no contexto regional (Gerrits, 1999b) que,

⁸ De tal diagnóstico resultaram dois documentos importantes, que subsidiaram a atuação do ISA nos projetos de piscicultura indígena na região do alto Rio Negro: *“Diagnóstico pesqueiro: possíveis causas da atual escassez dos estoques no Alto rio Tiquié”* (Gerrits, 1999a) e *“Diretrizes Técnicas para o Projeto de Piscicultura na Terra Indígena Alto Rio Negro.”* (Gerrits, 1999b).

como buscarei apontar, embora afirmasse o princípio do etnodesenvolvimento⁹, vinha aplicar técnicas desenvolvidas na produção industrial ao quadro culturalmente diferenciado do alto Rio Negro. Na tentativa de adequá-las ao contexto local, o parecer técnico do ISA enfatizava a necessidade da pequena escala produtiva, a combinação da piscicultura com a agricultura e, ponto que mais interessa a esta discussão, a utilização de espécies nativas, a fim de evitar impacto ambiental (Gerrits, 1999b:6-7).

Esta idéia central foi e, como espero demonstrar, tem sido um espaço de debate entre os atores envolvidos, seja a população indígena em Iauaretê, sujeito do projeto, que viu nele outros objetivos além da segurança alimentar, sejam as entidades financiadoras, para as quais a conservação da diversidade ambiental e social era o alvo. Coube ao Instituto Socioambiental a mediação de tais interesses.

No ano de 1998, foi construída e posta em funcionamento a estação de piscicultura no rio Tiquié, que, da perspectiva do projeto, deveria constituir um pólo regional para o desenvolvimento da produção pesqueira (Gerrits, 1999b:4).

Esta primeira orientação técnica tendeu, nos anos seguintes, a se tornar mais ortodoxa, em função da entrada do Centro de Pesquisa e Gestão de Recursos Pesqueiros Continentais (CEPTA) no projeto. Um acordo de cooperação técnica firmado, ainda no ano de 1998, entre ISA, FOIRN e CEPTA, introduziu, fundamentalmente, o método padrão de reprodução utilizado na criação de peixes em larga escala, que se baseia na indução hormonal em laboratório, através da injeção de um extrato de hipófise macerada em solução de soro fisiológico, aplicada diretamente nas gônadas dos peixes.

Porém, a implementação do processo de reprodução por indução hormonal representava uma grande mudança de paradigma para o projeto: demandava a manipulação dos peixes, o abate de alguns indivíduos para extrair a glândula pituitária, o estabelecimento de um plantel de reprodutores¹⁰ (e, portanto, aumento da capacidade física das estações de piscicultura), treinamento dos técnicos indígenas em

⁹ Como esclarece o seguinte trecho:“(...) *todas as práticas relacionadas com esta atividade deverão ser implementadas dentro da política de etnodesenvolvimento adotada pelo ISA, respeitando-se o nível econômico, tecnológico e cultural da região.*” (Gerrits, 1999b:6)

¹⁰ “É muito importante que nos meses de abril, maio, junho e julho, os esforços sejam concentrados na captura de peixes para a formação de um plantel de reprodutores, conforme explicado anteriormente e bem enfatizado durante as explicações em aula, pois este fator é de primordial sucesso para o êxito do projeto” (Senhorini, 1999)

matemática (cálculo das doses, proporções, etc.) e, sobretudo, a presença constante de um técnico qualificado.

Tratou-se de uma mudança metodológica em direção ao que se considera piscicultura profissional, voltada à produtividade e cada vez mais independente de fatores naturais, seja do clima, seja ciclo reprodutivo dos peixes. Esta mudança provocou maior necessidade de pesquisa e desenvolvimento de tecnologia local, posto que os parâmetros limnológicos e variedades regionais de peixes eram pouco conhecidos em termos científicos¹¹. Além disso, provocava maior dependência dos financiadores internacionais e nacionais, bem como da mão-de-obra especializada do ISA.

Entre 2001 e 2002, os trabalhos para implementação do projeto de piscicultura em lauaretê eram ainda iniciais. O povoado havia sido escolhido como local prioritário para atividades do projeto, devido à concentração populacional e ao que foi classificado como um quadro preocupante de segurança alimentar¹².

Em levantamento preliminar, o projeto de piscicultura identificou cerca de 30 pequenos viveiros de tilápias no povoado, em grande parte fora de operação, porque os donos não haviam obtido os resultados esperados. Os viveiros foram considerados perigosos pelos técnicos do ISA, porque a água parada poderia servir como criatório de mosquitos vetores de doenças, principalmente o *Anopheles darlingi*, transmissor da malária¹³. (Cf. D.Buchillet, 2002:119, 126-127)

Naquele mesmo ano, a Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de lauaretê (COIDI) procurava eleger novas lideranças para acompanhar o movimento de expansão da política indígena promovido pelas alianças estratégicas da FOIRN. Um

¹¹ Um parecer técnico, indicado pelo CEPTA, quanto ao projeto de piscicultura no rio Negro em 1999 afirmava: “ (...) *recomenda-se, que sejam feitas certas readaptações em toda metodologia sugerida, tanto daquela relacionada com a produção de alevinos na Estação Caruru, quando daquela relacionada com as fases de engorda e terminação dos mesmos nos açudes das comunidades, principalmente em relação ao sistema aquíflorestral de alimentação inicialmente idealizado (...)*”

Por enquanto, recomenda-se, desde já [sic] que seja despendido o máximo esforço possível no sentido de se investigar a qualidade química e biológica da água, buscando tecnologias adaptadas à região, com o objetivo de aumentar a produtividade primária, principalmente em Caruru (...)” (M.Lopes, 1999a:45 – grifos meus)

¹² cf. <http://www.socioambiental.org/pisci/index.shtml>

¹³ No ano de 2002, houve um surto de malária no distrito de lauaretê. Pesquisadores da Fundação Carlos Chagas chegaram a culpar o projeto de piscicultura do ISA pelo acontecimento, fato que foi desmentido frente à técnica utilizada para construção dos viveiros, que preserva água corrente. A culpa recaiu, por fim, nos piscicultores que não haviam aderido à prática do projeto. A FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) posteriormente abriu um posto permanente de combate à malária no distrito.

Tariana, pertencente a um sib do médio Uaupés, de hierarquia intermediária, foi eleito presidente da organização. A direção recém eleita da COIDI apoiou a iniciativa e envolveu-se diretamente no projeto de piscicultura, tendo inclusive participado das negociações com a missão salesiana, para a liberação de um terreno que era mantido sob a sua custódia, que havia sido considerado pelos técnicos do ISA ideal para a construção de uma estação de piscicultura.

No ano de 2001, paralelamente ao projeto de piscicultura, foram acrescentadas outras atividades, como a classificação das paisagens naturais e um levantamento e classificação da ictiofauna da região do alto rio Negro, parcialmente financiadas pela Fundação Moore. Com o patrocínio desta fundação norte-americana, foram construídos, nos anos seguintes, um laboratório com incubadoras e tanques de contenção para peixes. Os tanques e viveiros precisavam ser abastecidos com água constantemente, o que motivou a construção de uma barragem através do represamento de um igarapé (cf. anexo: imagem 07). A água da represa foi canalizada em tubos de PVC até as instalações do laboratório, a cerca de 50 metros de distância, o que exigiu um custoso e duro trabalho de escavação para instalação dos tubos, feito por dois técnicos indígenas então contratados, trabalhadores do próprio povoado e futuros piscicultores (cf. anexo: imagem 08). Também foram escavados manualmente três viveiros de 90 metros quadrados, que serviriam para receber os peixes nascidos nas incubadoras (cf. anexo: imagem 09).

A conclusão da estação de piscicultura, inaugurada em outubro de 2002, marcou, efetivamente, o início da criação de peixes endógenos em Iauaretê. A proposta do projeto para a população local era a de que as pessoas interessadas em criar peixes deveriam construir seus viveiros, providenciando o terreno e o trabalho, enquanto o projeto forneceria ferramentas e os tubos de PVC necessários para a construção dos viveiros. Na prática, como mencionei anteriormente, o projeto estipulava condições para os participantes, entre as quais o abandono a criação de tilápias, desencorajada por seu potencial de risco ao meio-ambiente local. Em substituição aos peixes exógenos, o projeto de piscicultura visava, justamente, os peixes da região, estudando suas características biológicas e comportamentais para, dessa forma, controlar sua reprodução em cativeiro. Muitos moradores manifestaram o interesse em participar desta iniciativa, mesmo conhecendo os perigos da relação com

os *wâ-masã*, aspecto que, em grande medida, não foi ponderado pela equipe técnica do projeto.

O estabelecimento do projeto de piscicultura enfrentou problemas administrativos, sobretudo relativos ao repasse de verbas para as despesas locais. Além disso, a rotina do laboratório também se mostrou mais complicada do que o previsto. A reprodução de espécies endógenas em cativeiro exigiu maior investimento em pesquisa, e novas espécies foram sendo introduzidas no projeto, na medida em que as anteriores não apresentavam os resultados esperados: a reprodução do aracu (*Leporinus spp.*) foi, inicialmente, testada no rio Tiquié, mas a experiência não se repetiu em lauaretê, porque a subvariedade ali encontrada – *duûme* ou aracu de pau (*Leporinus friderici*) – apresentava crescimento muito inferior ao esperado pelos especialistas; tentou-se depois a reprodução do araripirá (*Chalseus macrolepdotus*) e a espécie não respondeu bem às variações na dosagem hormonal; por último, tentou-se controlar a reprodução do jandiá (*Rhamdia laukidi*), mas a espécie foi considerada de difícil manejo, com alto índice de fugas e mortalidade de alevinos.

Na década seguinte, suspeitas de desvio de verbas provocaram o distanciamento entre a estação de piscicultura e as lideranças indígenas locais, representadas na COIDI (Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de lauaretê). Ao lado do processo político, a orientação técnica, pautada no laboratório, também contribuiu para esse afastamento. Cerca de uma dúzia de grupos domésticos permaneceu totalmente vinculado ao projeto durante os anos de 2003 a 2006, participando das atividades no interior da estação, oferecendo ajuda aos especialistas do ISA no processo de adaptação técnica aos parâmetros ecológicos e ictiológicos locais, através do fornecimento de peixes e mesmo de mão-de-obra em melhorias desejadas pelos engenheiros do projeto. Foram construídos mais quatro viveiros berçários e mais uma represa para fornecer toda a água necessária aos processos laboratoriais. No entanto, os investimentos em infra-estrutura e mão-de-obra especializada não geraram a mobilização social esperada pelos executores do projeto.

Assim, ao longo de seu desenvolvimento, o projeto de piscicultura foi, paulatinamente, se tornando responsabilidade quase exclusiva dos assessores técnicos do ISA. Enquanto a população indígena do povoado esperava que a oferta de peixes aumentasse drasticamente, os técnicos indígenas e não-indígenas lutavam,

com dificuldade, para adaptar técnicas estranhas à realidade da região. Sua proposta inicial, que era a de fornecer alevinos para criação em viveiros particulares, parece não ter preenchido a expectativa mais geral dos habitantes do povoado, a de verem um aumento drástico de peixes para comercialização e consumo. Poucos piscicultores conseguiram novos terrenos e mão-de-obra suficientes para construir seus viveiros; por outro lado, a verba do projeto, bastante limitada, foi direcionada para o desenvolvimento da própria estação de piscicultura e para a criação de uma equipe indígena capaz de aplicar uma técnica ocidental complexa, que dependia de caros insumos externos, da manipulação de órgãos de peixes e compostos químicos para a liberação artificial de gametas em laboratório, além do manejo de equipamentos específicos.

Este dilema permaneceu sem solução, o que a temporada de reprodução de 2006 veio ilustrar bem, como sumário a seguir. 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 inexecutáveis 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 pobres 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.

Assim, ao que tudo indica, configurou-se no projeto de piscicultura um espaço de desencontros e mal-entendidos culturais (M.Sahlins, 1990), ou, em outros termos, de conflito entre categorias ontológicas e, portanto, diferentes modos de ação (I.Hacking, 1996; M.Almeida, 1999). Iniciei aqui a exploração do código indígena confrontado pelo

projeto de piscicultura anteriormente, que será retomada no próximo capítulo. Por ora, será necessário explorar e, sobretudo, desnaturalizar as categorias acionadas pelos outros atores, técnicos ou não, da organização não-governamental que desenvolveu tal projeto.

Peixes, entes e estoques

Como vimos, a idéia de implantar a piscicultura no alto rio Negro surgiu em um contexto geral de demandas das associações políticas indígenas por alternativas econômicas consideradas sustentáveis, durante o movimento de reconhecimento das áreas indígenas e concomitante institucionalização política.

O foco na produção pesqueira, por sua vez, adveio de um diagnóstico de escassez de peixes no alto rio Negro. A escassez de peixes foi, de fato, tema de diversos diálogos entre líderes indígenas e assessores e figura nos relatórios e projetos redigidos pelo Instituto Socioambiental desde fins dos anos 90 como a principal justificativa para a criação artificial de peixes (Cabalzar, 1997a e b, 2004; Senhorini 1999; M.Lopes 1999a e b, 2000 a e b, Instituto Socioambiental, [sítio¹⁴](#)). No entanto, apesar de livre e recorrentemente acionada, a escassez era um tema controverso no interior do discurso técnico da organização: dois especialistas do projeto afirmaram que a sobrepesca não podia ser tecnicamente constatada na região do Uaupés, porque seu principal sintoma, a diminuição relativa do tamanho dos peixes, não havia sido percebido (Gerrits 1999a; M.Lopes, comunicação pessoal). Assim, seguindo a reflexão de M.Sahlins (1976), a noção de escassez aqui utilizada parece também apoiar-se em uma noção de necessidade infinita.

Além disso, o debate quanto à escassez no alto rio Negro parece inverter, simetricamente, a imagem que E.Viveiros de Castro chamou de “modelo padrão” projetado pela literatura amazônica: “(...) a Amazônia continuava a ser vista como o habitat de pequenos grupos dispersos e isolados, autônomos e autocontidos, igualitários e tecnologicamente ascéticos. Os ecólogos culturais procuravam descobrir quais eram as determinações ambientais que respondiam por esse perfil sociopolítico

¹⁴

www.socioambiental.org/pisci.index.htm

‘simples’, ou, em outras palavras, a que recurso natural escasso (solos férteis, proteína animal) ele era uma adaptação (...)” (E.Viveiros de Castro, 2002:323-324).

Esta imagem, simetricamente invertida, se esboça na justificativa do projeto de piscicultura indígena do ISA, em que a proteína parece ter sido o recurso escasso ao qual a conformação social rio-negrina seria adaptada, com sua ocupação de baixa densidade e de alta dispersão demográficas. Este sistema delicado teria sido perturbado pelas sucessivas ondas colonizatórias, principalmente, pela mudança do padrão de ocupação das terras devido aos centros missionários, que teriam levado à concentração populacional e à conseqüente depleção dos recursos naturais:

“Ao contrário do que freqüentemente se pode imaginar, nem todos os rios da Bacia Amazônica são ricos em peixes. Tal é o caso do Noroeste Amazônico, do qual faz parte a bacia do Alto Rio Negro: apesar de apresentar rica biodiversidade e alta ocorrência de espécies endêmicas, a região sempre possuiu uma quantidade de peixes limitada. (...) Os rios que recebem afluentes desses ecossistemas são conhecidos como “rios de água preta” e têm suas águas igualmente ácidas, pobres em nutrientes e com baixos teores de oxigênio dissolvido. Esses fatores resultam em rios com poucos peixes, que outrora chegaram a ser apelidados de “rios de fome” por seus primeiros exploradores. Embora os recursos pesqueiros nunca tenham sido muito abundantes, a população indígena sabia viver desses rios e terras. Porém, nos últimos tempos os peixes têm se tornado cada vez mais escassos, principalmente em certos locais específicos. A escassez se deve à interação de vários fatores, tais como: a introdução de artes de pesca não tradicionais, como as redes malhadeiras, a inexistência de lagos perenes, a presença marcante de grandes cachoeiras e a concentração das comunidades indígenas em lugares próximos aos centros missionários (...)
O projeto foi então elaborado com objetivo geral de aumentar a segurança alimentar de comunidades indígenas situadas naquelas áreas por meio da implantação de experiências-piloto em piscicultura e manejo agroflorestal(...)” (ISA, site www.socioambiental.org/pisci/index.shtm.)

Soma-se a isto o fato de que, tratando de escassez, índios e assessores talvez não estivessem falando da mesma coisa: no povoado de lauretê, a chamada “escassez de peixes” é dada na dificuldade crescente em sua captura, percebida em todos os métodos de pesca. Ainda que no discurso o uso de métodos de pesca dos brancos, principalmente malhadeiras, sejam apontados como fator de depleção, muitos *kumua* fazem questão de afirmar que os peixes não estão desaparecendo dos rios, e sim de locais onde as regras de pesca e conduta recíproca entre *waî-masã* e humanos não são mais respeitadas. Portanto, os peixes estariam mudando seus padrões de sociabilidade, indo para lugares distantes, daí a dificuldade em sua captura, sem que sua existência seja questionável.

Deve-se perguntar, ainda, porque a demanda por proteínas recaiu sobre os peixes e a opção por sua criação em cativeiro. Outras “alternativas”, como vimos, já haviam sido tentadas pelos missionários, em especial a criação de gado que, os moradores do povoado bem se recordam, acabou em conflito. Esta recordação do conflito aparece como uma das causas da rejeição por estes animais exógenos. No entanto, nesta estrutura da conjuntura (M.Sahlins, 1981), é impossível esquecer do viés conservacionista que interessava às agências financiadoras nacionais e internacionais; e, como bem se sabe, a criação de gado é tida como uma das atividades mais lesivas ao meio-ambiente, pois implica em derrubada da mata para implantação de áreas de pastos. Os membros da equipe do ISA entrevistados alegaram que a criação de peixes endógenos era mais aceitável do que a criação de gado, pelo menor impacto ambiental; os mesmos motivos se aplicavam contra a criação de tilápias.

A criação em cativeiro de peixes nativos, porém, não deixou de ter custos sociais e ambientais. Para empreender sua análise, entretanto, é necessário, antes, interrogar a posição e valor relacional dos peixes no sistema classificatório partilhado pela população de Iauaretê, tarefa reservada ao próximo capítulo.

Capítulo II

Peixes na cosmologia rio-negrina: substâncias e perigos

Restrições alimentares ao pescado: tema e motivos

“Peixe, assim como nós, também é gente”, afirmam, corriqueiramente, os Tukano, Pira-tapuia, Tariana e demais moradores de Iauaretê. Tal afirmação pode parecer contraditória com o fato de o pescado ser o alimento mais valorizado no povoado, sujeito, como vimos, ao controle social e ritual. Tentarei, no que segue, explorar essa aparente contradição, examinando a posição dos peixes no código alimentar e os perigos a eles associados.

Na perspectiva de C.Lévi-Strauss (2004), a etnografia das sociedades do norte e do noroeste amazônicas (K.Arhem, 1996; J.Overing-Kaplan, 1976; N.Farage, 1997; S.Hugh-Jones 1979 e 1996) aponta que a dieta alimentar, em particular a que envolve caça e pesca, é espaço de perigos, que devem ser ritualmente neutralizados, caso contrário podem provocar doenças e a morte.

Tal preocupação se expressa, em especial, com relação às crianças pequenas. Até aproximadamente um ano de idade, as crianças devem se alimentar somente do leite materno e de caldos feitos de derivados da mandioca. Os pais também devem abster-se nesse período, em especial, do pescado e da caça, ou consumi-los somente através da mediação xamânica de algum homem capacitado, porque, em virtude de sua ligação de substância com o bebê, o que consomem pode afetá-lo. No caso do pai, suas atividades, como caça, a pesca e o trabalho com metais podem atrair ataques de *wai-masã*; voltaremos a este ponto.

Tais perigos passam a ser controláveis entre seis e doze meses de idade, quando a criança pode ser ritualmente cercada para que, doravante, possa consumir alimentos considerados perigosos, sem que estes afetem sua integridade. Tal procedimento, que os Tukano glosam por “benzimento”, consiste na enunciação, por um xamã ou pelo pai da criança, de uma fórmula mágica (*basesehe*) que, ao lado do sopro da fumaça do tabaco, impede que a força presente no alimento, de acordo com sua origem, provoque doenças na criança.

A encantação, basicamente, evoca o nome da criança e os objetos rituais do sib a que pertence, que, em procedimento anterior, foram utilizados para centrar a alma da criança, que, a partir de então, possui um nome ritual¹⁵ que a situa socialmente. Usando este nome ritual, o xamã, de preferência seu consangüíneo, passa a associar proteções relativas a cada tipo de animal que pode ser consumido, falando, para tanto, o nome de cada espécie; em seguida, o mesmo procedimento é realizado com relação a cada espécie de peixes, começando dos menores até os maiores em tamanho. Como último passo, o xamã associa uma proteção geral à comida dos *perkasã*, os brancos, também chamados de *waî-masã*. Por meio desse ritual, a criança pode passar a consumir carne, peixe e alimentos industrializados, introduzidas paulatinamente na sua dieta. Desde que não ocorram alterações em seu estado, ou que não estejam experimentando momentos específicos do ciclo de vida – como puberdade para meninos e a menarca para meninas¹⁶–, o indivíduo passa a se alimentar normalmente, sem se preocupar com os perigos associados aos produtos da caça, da pesca e do comércio.

Assim vistos, parece-me que a propriedade comum de tais alimentos é o de provirem de *outros*, sejam eles “animais de terra”, homens brancos ou peixes, e esta alteridade seria a fonte de seu perigo. Em contrapartida, a mandioca, que é considerada segura, é produzida pelo grupo doméstico.

Nessa linha, cabe explorar o surgimento dos “Outros” e, para isso, tomo um mito dos Tariana Koivathe, narrado por Aguiar, Jesus & Jesus (m.s.) e o mito Tukano Oié, narrado por Maia & Maia (2004), que me parecem particularmente esclarecedores.

De acordo com os Tariana Koivathe, antes não existia nada, apenas o Trovão Ennu, que, apesar de não possuir um corpo, era composto de enfeites cerimoniais e dos instrumentos de vida, tais como o cocar, o cinto de dentes de onça, o colar de pingente de quartzo, a braçadeira enfeitada, o bastão cerimonial, o escudo, a tornozeleira de chocalho, a forquilha para cigarro de tabaco, a cuia de ipadu e a cuia de néctar de frutas doces. De seu pensamento surgiram a Lua, o Sol, as Estrelas e a

¹⁵ Trata-se do banho ritual e do *basesehe* de nomeação, quando a criança é formalmente incorporada ao grupo exogâmico, tal qual descrito por C.Hugh-Jones (1979). Retomaremos a discussão posteriormente.

¹⁶ Processos corporais associados à transformação, como os citados, impõem restrições alimentares e encantações suplementares, pois as proteções xamânicas usuais não são suficientes para manter a integridade da pessoa.

Tempestade. Dos enfeites surgiram as terras, as águas, as plantas, e todos os entes que habitariam o mundo. Estes entes viviam juntos, habitando lugares próximos; haviam nascido com todas as capacidades que lhes cabiam e eram imortais, motivo pelo qual eram chamados de *î'ta-masã*, Gente Pedra.

Porém alguns deles, conhecidos como “gente onça” (*Yaípiri-pakâna-masa*), possuíam mais poderes que os demais e, por isso, viram que Ôkomi, outro *î'ta-masã*, iria criar um grande grupo que poderia dominar tudo – esses, segundo os narradores, seriam os Tariana. Com ajuda da maioria dos *Î'ta masã*, a Gente-onça capturou, torturou e devorou Ôkomi. Seu objetivo era devorar todo o “corpo” de Ôkomi, de modo que ele não pudesse mais ressurgir de uma mínima parte, uma vez que todos eram imortais, se não desaparecessem totalmente. Yetoî, a “Caba Grande”, recuperou o dedo mínimo de Ôkomi e, ao jogá-lo para o céu, fez surgir três meninos, conhecidos como Diroá. Esses meninos – posteriormente chamados de Kuenaka, Kali e Kui – vieram a se vingar dos agressores de Ôkomi, roubando seus poderes e o osso do Trovão Ennu, que foi usado como arma pelos Diroá. Todos os que participaram da devoração de Ôkomi foram mortos, incluindo Yetoî, que os havia adotado como netos.

Na versão dos Tukano Oié, os primeiros entes surgiram da fumaça do tabaco de demiurgos. Todos viviam juntos nas águas dos rios, se alimentando de ipadu e de fumaça de tabaco. Porém, os demiurgos (também chamados de *î'ta masã*) elegeram um pequeno grupo para seguir viagem no ventre de uma sucuriju. Nesta viagem, passaram por várias “casas”, festejando com os entes que lá habitavam e acumulando enfeites, formulas mágicas, alimentos, habilidades; novos entes iam surgindo paulatinamente, à medida em que seguiam seu curso. A ruptura entre os que viajavam e aqueles que não participaram da viagem ocorreu na cachoeira de Ipanoré, onde os que viajavam no ventre da Sucuriju passaram pelo buraco da Transformação, metáfora de um parto, segundo S.Hugh-Jones (1979), que veio a dar origem à condição humana e demais formas de existência, pois a passagem foi vedada para aqueles que permaneceram *wai-masã*. Assim se estabeleceram o céu, a terra – ou “mundo do tempo” – e o mundo aquático, que é, ao mesmo tempo, subterrâneo. Ali também se concretizaram o local próprio de cada grupo exogâmico¹⁷, sua diferença lingüística e a

¹⁷ Quando afirmo que a passagem pelo buraco da transformações representa a finalização de um processo de transformação e especiação, o faço pois diversos episódios míticos anteriores a ele já o mostram em curso. Por exemplo, quase todos as narrativas dos povos da região mencionam o

hierarquia entre eles, caracterizada pelos nomes e pelos bens rituais que cada um conseguiu acumular.

Ao analisar uma versão do mito Tukano Oié, G.Andrello (2006:415, 416 e ss) afirma que foi justamente este acúmulo de bens rituais e, em especial, dos enfeites, que teria separado os povos indígenas dos brancos (que acumularam muito mais rápido) e dos animais (que não puderam acumular nada)¹⁸. Cabe notar que, apesar dos diferentes poderes e aptidões a eles atribuídos, brancos e animais encontram-se igualmente na categoria *waî-masã*.

Em Ipanoré terminou o processo em que cada grupo estabeleceu seu estoque cerimonial, enquanto os outros, os *waî-masã*, ficaram com um estoque diferenciado de habilidades e atributos. No caso dos animais, estes preservaram os princípios que os entes e o mundo possuíam no início dos tempo, em especial a capacidade de assumir múltiplas formas e a habilidade de transitar entre os diferentes domínios; no caso dos brancos, a habilidade de produzir inúmeros artefatos¹⁹.

Dediquei-me a associar o perigo trazido pelos alimentos às narrativas que tratam da diferenciação dos entes, tematizada, no noroeste amazônico, nos estoques de bens rituais e habilidades. O paralelo com os materiais guianenses é oportuno (J.Overing, 1994; N.Farage, 1997).

De acordo com J.Overing (1994:96), para os Piaroa, o início da ruptura de um estado indiferenciado entre os entes se deu por guerras generalizadas; todos disputavam o uso e posse de novos poderes criativos que existiam no mundo, o que os “envenenava” e produzia um estado onde a predação e o canibalismo era o modelo

nascimento do Kapí (*Gapi Mas* para os Desana; *Kapêrinihi* para os Tukano), um dos alucinógenos usados em contextos rituais no Noroeste Amazônico. O nascimento deste ser provocou grandes mudanças entre os entes que viviam juntos: os animais fixaram algumas características corporais (presença ou ausência de cauda) e houve a diferenciação dos idiomas humanos e a incapacidade de falar com os animais, o que deu origem aos futuros inimigos (com quem não se pode casar) e cunhados (com quem se deve trocar mulheres). Para consultar uma versão completa Desana do mito, Galvão & Galvão, 2004:238-239; 260-267 e para uma versão dos Tukano, Maia & Maia, 2004:58-64.

¹⁸ G.Andrello (2006:415 e ss) chega mesmo a afirmar que teria ocorrido uma dupla ruptura entre humanos e animais, porque os enfeites dos humanos seriam os verdadeiros, entregue pelas divindades, enquanto que o dos peixes seriam falsos - quando vistos pelos humanos, aparecem como outros peixes; por isso, os *waî-masã* não seriam gente de verdade. Guardo esta discussão para o capítulo III e conclusão deste trabalho.

¹⁹ A diferenciação entre índios e brancos é tema de episódios específicos das narrativas na região, onde os antepassados indígenas aparecem associados a uma “má escolha”, que os teria privado de tais poderes atribuídos aos brancos. Cf. S.Hugh-Jones e G.Andrello, 2006:381-386 e, para um exemplo da narrativa mencionada, envolvendo a escolha do arco e da espingarda, consultar Maia & Maia, 2004.

sociológico destas disputas. Vendo tal estado de coisas, os demiurgos removeram os poderes criativos do mundo, e sua guarda foi confiada aos bondosos deuses Tianawa, no domínio dos céus. No entanto, esta ação foi realizada assimetricamente, de forma que os Piaroa conservaram uma pequena parte dos poderes, o que os habilitaria à sociabilidade, bem como a transformar os recursos da terra para seu proveito; já os animais e as plantas assim se transformaram, justamente, porque perderam todas as habilidades. Foi assim que a retirada dos poderes criativos do mundo não apenas gerou a especiação, mas também a morte, porque os que perderam tudo procuram se vingar dos Piaroa, que reservaram para si uma pequena parte do que antes todos teriam.

Já para os Wapishana, como argumenta N.Farage (1997:57-58), a especiação ocorreu justamente graças a uma distribuição desigual da fala, característica que singulariza o princípio vital dos humanos e das plantas mágicas (*udorona*) diante daquele que pauta os demais entes do mundo (*panaokaru*), que não possuem tal habilidade. Muito semelhante ao que dissemos até aqui sobre os *wai-masã*, este princípio seria “*em suma, figura de alteridade, Panaokaru parece dizer de um mundo que é outro e, por este motivo, potencialmente hostil à existência humana*” (N.Farage, 1997:69). Esse outro, justamente, porque perdeu a capacidade de falar como os humanos, reserva a si o *kanaimo*, a ausência de sociabilidade, o silêncio que gesta o ressentimento, cuja imagem é fermentação, ligada à morte e à podridão, justamente o que se transmite aos hoje inimigos – a vingança silenciosa, em forma de doença. Assim tem início o processo de transformação do Wapishana em outro, manifesto na forma das doenças e seus sintomas, principalmente, no cessar da fala, da respiração e na perda do sangue, sintomas que são efetivamente a morte (N.Farage, 1997: 108-115).

Em ambos os casos, o xamanismo e as práticas mágicas teriam a finalidade de “neutralizar a vingança” (J.Overing, 1994:97) que vem desta alteridade, mediando assim a relação caracterizada pela predação recíproca entre os domínios. Trata-se, como advoga J.Overing, de entender a relação moral, a intencionalidade da ação e, assim procedendo, manipular os conhecimentos, potências e artefatos xamânicos a fim de controlá-la²⁰. (J.Overing, 1994:102-112).

²⁰ Conferir, também, a interpretação de E.Viveiros de Castro (2002:Cap.7)

A neutralização da vingança enquanto ato intencional, manifesto em doenças causadas por ataques xamânicos é tema recorrente no universo etnográfico do noroeste amazônico (S.Hugh-Jones, 1979; K.Arhem, 1996; D.Buchillet, 2002); porém, ao que parece, há doenças que não *têm como origem um ataque*, ou intencionalidade do outro, antes derivariam de seu próprio corpo, como se suas qualidades pudessem provocar afecções ou transformações descontroladas, que são doenças. Tal argumento pode ser observado, por exemplo, nas narrativas da região.

Tomemos a versão da narrativa mítica de criação do mundo, tal qual contada pelos Desana Diputiro Porã (Galvão & Galvão, 2004). Nesse relato, nos importa, principalmente, o episódio em que *Miriã Porá Masú*, a criatura que era, então, as flautas sagradas, tentaria iniciar os primeiros jovens da humanidade, a pedido de *Abe*, Demiurgo Desana (Galvão & Galvão, 2004:36-48). Atendendo o pedido, *Miriã* foi para o local da iniciação, onde tudo estava preparado: os jovens haviam se purificado através dos banhos rituais e de magias dos pais; no entanto, ao primeiro encontro com seu iniciador, os jovens morreram, graças ao cheiro que *Miriã* exalava de seu corpo, “o cheiro de um animal” (Galvão & Galvão, 2004:37), chamado de *Gurumuye* pelos Desana. *Abe* ficou furioso com *Miriã Porá Masú*, pois o havia convidado para ajudar seus filhos, não para matá-los; o ser que era as flautas retrucara que ele não fizera nada, que os meninos morreram “à toa”.

O episódio se repetiu, dessa vez porque os iniciantes não agüentaram o som que saía do corpo de *Miriã Porá Masú*, o que também é chamado de *Gurumuye*; todos morreram. *Abe* ficou novamente furioso, dizendo que *Miriã Porá Masú* fazia os jovens sofrerem muito; porque a marca da intencionalidade não existia, *Abe* não fazia nada contra o ser que era as Flautas. Somente em uma terceira tentativa, quando *Miriã Porá Masú* efetivamente devorou os filhos de *Abe* - porque estes teriam desobedecido suas regras -, os pais dos jovens resolveram se vingar, queimando *Miriã Porá Masú* vivo, o que originou as Paxiubas que dariam origem às flautas de cada grupo exogâmico, e ao *Bisiu*, o “pai dos animais”, inimigo da humanidade ainda nos dias atuais.

Tal qual argumentam K.Arhem (1996) e S.Hugh-Jones (1996), ao contrário do que acontece nas Guianas, a diferenciação entre “humanos” e “animais” não se deu porque os últimos teriam perdido habilidades, porque cada espécie animal e cada grupo humano possui suas próprias “armas” e ornamentos: penas, bicos, garras e

peles seriam lidos neste registro - leitura certamente expressa no conceito *Gurumuye*²¹. Já havia afirmado anteriormente, seguindo a argumentação de G.Andrello (2006: 415ss), que a diferenciação teria ocorrido porque os grupos indígenas teriam acumulado mais enfeites, habilidades, formulas mágicas e objetos rituais, enquanto que os animais teriam permanecido com um estoque original, apenas o que foi associado às casas a que cada “espécie”, avatares dos *waî-masã*, teriam sua força vital alocada.

Partindo deste pressuposto, S.Hugh-Jones (1996:18) afirma que a variedade de procedimentos que seguem ao abate do animal (o que se estende aos peixes), que incluem o corte da carne, o destino dos despojos, o cozimento e o tratamento xamânico, teriam como finalidade prática a manutenção da circulação da energia vital - e, poderíamos acrescentar, o *acervo ritual* - de cada grupo em seu domínio específico. Assim sendo, ao se absterem do consumo do sangue dos animais, os humanos tentam evitar a mistura de princípios vitais, ou até mesmo a possibilidade de fertilização cruzada; além disso, ao remover ritualmente os pêlos, penas e garras, os xamãs estariam retornando elementos de um estoque específico de enfeites e armas para a casa dos animais, desta forma, evitando a depleção deste. Nas palavras do autor:

“No caso de animais de caça, equivalentes aos afins, sua carne de-animada é apropriada, assada e ingerida para dar força às pessoas, à sua identidade e ao seu potencial reprodutivo; seu sangue, ‘cabelos’ e ‘armas’, são mantidos idealmente intactos e retornados para os espíritos possuidores” (S.Hugh-Jones, 1996: 21)

Pude verificar *in loco* que o retorno dos objetos rituais dos animais não é mais motivo de acentuada preocupação dos xamãs²², que não aplicam encantações sobre cada animal culinariamente preparado, ainda que o tratamento do corpo e a lavagem do sangue sejam estritamente observados. O procedimento xamânico conhecido como *benzimento dos alimentos* teria, assim, mais a ver com um reforço da subjetividade (ou da perspectiva) do grupo exogâmico ao qual pertence a criança, de maneira que ela

²¹ Tal conceito é conhecido na Amazônia como *pitiú*, uma espécie de cheiro que vêm do corpo do animal, mas que também é uma substância que pode ser anulada magicamente.

²² Evidentemente trata-se de um tema a ser investigado, porque os motivos que levaram a essa espécie de “ruptura ritual” não são evidentes.

evite – ou suporte -, justamente, essa mistura de princípios vitais que a alimentação por carne carrega. De maneira mais ampla, também evitaria o contato inapropriado com o estoque ritual de outros, tal qual pudemos acompanhar na narrativa mítica dos Desana. Assim, nesse caso, o xamã não tenta neutralizar a intenção moral, manifesta na vingança dos animais, mas sim o repertório ritual da presa e seu princípio vital, o que compõe sua identidade como *outro*. Trata-se, portanto, de manter o outro em seu lugar.

Diversas doenças podem se originar a partir da produção e do consumo de alimentos sem a devida mediação xamânica. No caso de crianças, por exemplo, diarreias e vômitos são quase sempre associados a ataques de *wai-masã*; no caso de homens e mulheres adultas, erupções cutâneas, vermelhidão na pele, artrite, reumatismo, diarreia e vômito, por um lado, e modificações corporais como mudanças de postura, queda ou branqueamento de cabelos, cáries, por outro, são sintomas de uma relação com estes poderes que não foi devidamente mediada, seja por incapacidade dos xamãs locais, seja por desvios de conduta das próprias pessoas²³.

Tais procedimentos, estreitamente vinculados ao cuidado com o sangue (S.Hugh-Jones, 1996:20), encontram assim maior cuidado com relação às mulheres, porque sua parcela na construção do filho se liga, justamente, às partes moles, a carne e ao sangue (C.Hugh-Jones, 1979:115-120) . A extensão das restrições alimentares da criança, sobremaneira marcada à mãe, parece corroborar a argumentação do perigo de uma transformação que, no caso da alimentação, advém da mistura inadvertida entre princípios vitais e rituais, e não da intencionalidade moral do prejuízo ao outro, intencionalidade que, como veremos, está vinculada aos ataques xamânicos, dos quais os homens são veículos preferenciais; ataques que ocorrem, principalmente, devido ao ato da captura e abate dos animais, e não propriamente ao seu consumo.

Ainda devemos atenção a um ponto complementar, relacionado à alimentação pelo outro: mesmo que todos os cuidados sejam tomados, e que todos os procedimentos descritos sejam seguidos à risca, o risco da mistura inapropriada de diferentes princípios vitais não se anula; antes, tal perigo é variável em função de uma

²³ Ao estudar a nosologia Desana, D.Buchillet (2002:121) argumenta que a origem deste tipo de doenças, assim como os ataques xamânicos, estariam associadas ao conceito *Doreri*, causadas pelo outro. Porém, de acordo com a autora, ao contrário dos ataques xamânicos, que supõem a intenção do prejuízo a outrem, as doenças causadas pelos animais supõem erro pessoal do doente, que causa sua própria vulnerabilidade e faz com que a doença apareça, não supondo vínculo moral ou punitivo.

hierarquia relacionada a cada avatar animal dos *wai-masã*. Tal argumento contraria a leitura de C.Fausto (2002) que, partindo do trabalho de E.Viveiros de Castro (2002) e sua discussão sobre a incorporação da subjetividade do inimigo pelo matador Araweté, procura analisar a caça como atividade logicamente semelhante à guerra. De acordo com o autor, o tratamento xamânico sobre a caça teria a função de anular a parte subjetiva do animal abatido, procedimento necessário para que o vetor de identificação opere sobre o objeto alimento, criando assim a consangüinidade do grupo de parentes. Para impedir a identificação destas pessoas com o animal consumido, a mediação xamânica realizaria uma dessubjetivação da presa, operando sob uma partição da pessoa, onde o que restaria seria a parte objeto, justamente objetivo da predação cinegética.

No que se refere à mediação xamânica na alimentação por caça, pesca ou mercadorias, o material etnográfico colhido no povoado de lauaretê, nuança as conclusões de C.Fausto. Em primeiro lugar, porque, como vimos, não é sobre a caça, os peixes ou a mercadoria que atua o trabalho xamânico, pelo menos não no caso do *basehe* da alimentação de lauaretê. Ao contrário, é reforçando a perspectiva do consangüíneo que o xamã parece atuar, impedindo ou regulando a influência dos princípios vitais dos outros. Em segundo lugar, porque, mesmo nos casos excepcionais onde se executa a encantação sobre os alimentos, é impossível anular totalmente a parte subjetiva da vítima, como pretendo apontar.

Mesmo após o encantamento xamânico permitir que as crianças se alimentem através de carnes e mercadorias, algumas espécies de animais e peixes ainda não são indicadas para consumo; no caso dos peixes, destacam-se os grandes de couro, como, por exemplo, o Surubim²⁴ (*Pseudoplatystoma fasciatum*); no caso do consumo desta carne na infância, os cabelos tendem a branquear cedo e de maneira exagerada, assemelhando-se, assim, ao corpo do animal, que possui o ventre totalmente branco²⁵. Além disso, aos peixes de couro é atribuída uma relação mais estreita com a mãe dos

²⁴ A título de informação, isso também acontece com a caça como, por exemplo, no consumo da carne do Jaguar, já que, diz-se, a pessoa que provou essa carne muito cedo sempre sentirá fome, mesmo dispondo de muitos alimentos.

²⁵ Além deste tipo de restrição, outros fatos argumentariam a favor da hipótese de que, mesmo com o xamanismo, é impossível tornar inerte um alimento, como, por exemplo, no caso do consumo de produtos industrializados: segundo os moradores de lauaretê, a alteração na dieta tem provocado efeitos indesejáveis, como o envelhecimento precoce e enfraquecimento corporal, mesmo com a execução das encantações.

peixes, razão pela qual seriam excessivos em relação à espécie (veja-se E.Viveiros de Castro, 2002).

Tais cuidados repõem-se, em menor medida, com relação a todos os peixes reofílicos, ou seja, todos os peixes que se reproduzem através de migrações em determinadas épocas do ano, conhecidas por “piracemas”; 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 replica, e o consumo é feito sem cuidados adicionais. Isso revela que existem graus de perigo entre as espécies de peixes²⁶, na qual o tamanho e os hábitos desempenham papel predominante. Nesse caso, como a piracema aparece como um importante índice da formação deste gradiente, é preciso entender o que ela significa para os povos indígenas de Iauaretê.

Um gradiente de perigos

Retomemos a análise de versão do mito Tukano Oyé realizada por G.Andrello (2006:392). O autor destaca um episódio em que aconteceu uma grande festa onde muitos seres se reuniram antes do início da segunda viagem da Sucuriju. Cada ser trouxe um tipo de caxiri e todos partilharam das bebidas, dançando juntos. Como todos viviam sob o estado de incorporalidade e da vida subaquática, sendo, portanto *wai-masã*, esta festa teria sido a origem das piracemas.

As piracemas são descritas como estas festas onde os *wai-masã* se congregam. O fluxo de seres não se restringe somente aos peixes: animais como a cotia e a queixada, cobras e, principalmente, pássaros conhecidos como “tesourinhas” (*pikosê*) viajariam grandes distâncias para encontrar seus “parentes”. As festas são realizadas nas casas dos rios, sendo que cada local é distintivamente marcado pela preponderância de uma espécie de peixes, 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 reproduzem através da fumaça do seu tabaco e do ipadu.

Recorrerei a um caso concreto para ilustrar a discussão ora desenvolvida. Logo abaixo de Iauaretê, próximo à comunidade da Ilha São João, existe um local onde

²⁶ Esta hierarquia relaciona, também, os animais de terra, como veremos a seguir.

grandes pedras quadradas se destacam na paisagem. Ele é conhecido como *hiõn-wi'í*, cuja glosa para o português é “casa de paricá”. Durante a viagem da Sucuriju, os antepassados dos grupos indígenas teriam aí achado um tipo de paricá, cujos resquícios são, justamente, as pedras quadradas. Os *waî-masã* passaram a visitar a casa na forma de Araripirás (*Chalseus Macrolepidotus*) para lambar o paricá que ainda se encontra no lugar. Fazem isso, especialmente, quando o rio está bem cheio e quando as chuvas são freqüentes, porque a chuva é vista como o caxiri dos *waî-masã*. Nos períodos de piracema, todos os *waî-masã* que chegam em forma de pássaros, cobras e outros, mergulham na água e “trocam suas roupas”, vestindo as do Araripirá.

Os locais de piracema são descritos como grandes casas comunais (*wi'í*) subaquáticas, mas que, graças à transformação em humanos, podem hoje apenas ser vistas como acidentes geográficos, na forma de pequenos montes, grandes pedras, depressões. Nessas festas, todos os *waî-masã* entram, dançam e tomam caxiri, exatamente como se faz nas festas dos grupos indígenas da superfície. Aqui acontece o encontro do princípio masculino, associado à criação, regras e poderes xamânicos, e o princípio feminino, associado à reprodução e alimentação dos *waî-masã*. Às vezes esses princípios são tomados como seres individualizados, como o Curupira (*Bisiu ou Boraró*, masculino) ou as grandes cobras (femininos); outras como objetos mágicos, como o *waî-poié*, pedras preciosas com formato de cada espécie (masculino) e o *waî-toatí*, tronco oco adornado (feminino) (S.Hugh-Jones, 1993) .

Por ora, cabe fazer o contraste desses seres que têm casas fixas, um 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 ipadú e tabaco. Estes últimos seriam os peixes conhecidos como *residentes* na versão dos ictiólogos que trabalharam na região, justamente as espécies que não apresentam tantos perigos no consumo, como os Acarás. Estes pequenos peixes, via de regra, habitam igarapés, se reproduzem o ano todo, sem que, para isso, precisem migrar. Esse fato e os seus hábitos de vida não aparecem como índices de grande preocupação por parte dos xamãs locais, pelo menos no que tange à nosologia.

Esta diferenciação parece ser simétrica à oposição, frequentemente formulada por habitantes de Iauaretê, entre Arawak e Tukano, de um lado e os Maku, de outro. De acordo com sua auto-imagem, os povos indígenas das famílias lingüísticas Tukano

e Arawak se vêem como “civilizados” (G.Andrello, 2006), porque possuem casas, um estoque de bens rituais, fórmulas mágicas e observam complexas regras matrimoniais. Já os Maku são vistos como “inferiores” que não tem casas fixas, não plantam (não possuem comida própria), não possuem bens rituais e manipulam poucos conhecimentos xamânicos; além disso, casam entre si. Apesar de serem, eventualmente, chamados a trabalhos pelos grupos Arawak e Tukano, os Maku estão fora da esfera de sociabilidade usual, não sendo observados casamentos entre os grupos.

Este parece ser o caso dos peixes residentes, que não compõem a esfera de preocupação cotidiana dos xamãs de Iauaretê – apesar de serem usados como alimento com muita frequência. Ainda que ofereçam um certo grau de perigo, os seus princípios vitais e rituais limitados fazem com que os perigos de suas influências corporais e xamânicas sejam bem pequenos. Assim sendo, são alimentos utilizados por crianças e, até mesmo, por pessoas doentes; S.Hugh-Jones (1979) afirma que mesmo os jovens iniciantes, submetidos aos mais rígidos tabus alimentares, podiam consumir pequenos peixes desse tipo, capturados nos Igarapés.

Venho tentando demonstrar os perigos que o consumo de peixes apresenta para as populações indígenas do distrito de Iauaretê. Como havia sugerido, estes riscos poderiam ser entendidos sob duas chaves: a primeira trata das influências corporais que os alimentos advindos de *outros* são capazes de causar em seus consumidores; por isso, precisariam ser controladas por intermédio de práticas rituais e restrições alimentares, que variam em função da idade e do ciclo de vida das pessoas, além de variarem em função da hierarquia de perigos relacionada com a potência do avatar *waî-masã* capturado. Tais perigos seriam uma qualidade passiva dos peixes e dos animais, sendo transmitida através da ligação estreita entre pais e filhos.

Os homens também estão sujeitos a uma variedade de restrições alimentares e comportamentais em algumas fases da vida, eminentemente, quando da gravidez, parto e aleitamento da esposa. Porém eles devem tomar estes cuidados, principalmente, por um perigo de outro tipo: a intenção dos peixes de atacar xamanicamente os seus filhos, para, assim, roubarem a sua alma e consumarem a vingança por não terem se tornado humanos. Adentraremos, assim, no complexo domínio da predação recíproca entre as categorias de entes.

Quando a esposa contrai a gravidez, o homem deve estar preparado para, já durante o desenvolvimento do feto, estabelecer várias proteções xamânicas sobre sua esposa, de forma que o período seja o mais seguro possível, o que inclui preparar a saída do bebê no parto, de forma que todo o processo ocorra sem incidentes.

Após o parto, deve ser realizado um dos rituais mais importantes de lauaretê, conhecido como “benzimento de nomeação”. Tal prática mágica é descrita, por exemplo, por C.Hugh-Jones (1979), e consiste em um banho ritual que envolve o par conjugal e seu filho e, posteriormente, um *basesehe* que envolve o uso de tabaco, em que o xamã ‘monta’ a alma da criança, utilizando os enfeites e instrumentos de vida do seu grupo de maneira a associar um nome do estoque ao bebê. Este nome, conhecido como “nome de benzimento”, é variável em função do gênero e características transmitidas por via paterna, como ordem de nascimento, *sib* e grupo exogâmico das crianças. O ritual de nomeação, assim, situa o sujeito no campo das relações sociais, bem como cosmológicas.

Até a nomeação, considera-se que o bebê encontra-se vulnerável aos *wai-masã*, que nele podem provocar transformações, que levam, invariavelmente, à morte. Por isso, a conduta dos pais durante os primeiros dias de vida da criança é a mais cuidadosa possível. A mãe deve permanecer em repouso com a criança, amamentando-a e evitando esforços físicos, enquanto que 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*. Explica-se.

De acordo com C.Hugh-Jones (1979:115-177), o corpo da criança é formado por elementos femininos - que são a carne e o sangue - e masculinos, notadamente os ossos, ou seja, o que dá forma e sustentação à sua existência²⁷. Os *wai-masã* procuram vingar-se transformando a forma dos humanos em peixes, ocupando o corpo

²⁷ G.Andrello (2006:258ss) discorda desta bipartição entre princípios masculinos e femininos na constituição corpórea do feto; de acordo com a sua leitura da concepção Tukano, todo o corpo é formado pelo esperma, enquanto o útero seria visto como uma “casa de transformação”, ou seja, a mulher tem responsabilidade pelo desenvolvimento do feto. Ainda assim, sustento que o desenvolvimento da criança esta intimamente ligado à amamentação, ou seja, que a mulher continua realizando a transformação corpórea do bebê, mesmo depois de sua saída do útero – o que pode justificar a maior preocupação com a alimentação da mãe, como vimos anteriormente.

com uma alma de seu próprio estoque. Com a morte da criança, seu princípio vital retorna às casas subaquáticas, o que vem a aumentar a população dos *waî-masã*, e não do sib do pai. Embora por motivos diversos, os mesmos perigos advêm do xamanismo de estranhos ou inimigos, excetuando-se os brancos, que não possuem tal poder.

Para evitar isso, o pai não pode se aproximar dos *waî-masã*, que usariam sua ligação com a criança para atingi-la, iniciando um processo incontrolável de transformação. Os sintomas deste tipo de ataque são o choro incessante, inchaço do bebê, vermelhidão pelo corpo e febre, que não podem ser revertidos nem com o remédio dos brancos. Práticas xamânicas podem salvar a criança, mas, em geral, este quadro é de difícil reversão.

Sabendo destes perigos, os pais suspendem totalmente suas atividades, o que pode ocorrer durante até uma semana, dependendo da presença de um homem mais velho (FF, FB ou FFF), a quem cabe conduzir o ritual de nomeação. No período que antecede o ritual, algumas encantações podem oferecer proteção parcial, como as que são realizadas para “fechar” a casa e, dessa maneira, impedir que o xamanismo *waî-masã* penetre e atinja a criança. No entanto, somente com a nomeação é possível retomar a rotina; ao lado do benzimento dos alimentos, constitui o ritual mais importante do distrito de Iauaretê.

Ainda que na primeira infância o perigo dos ataques xamânicos dos *waî-masã* seja mais preocupante, ele continua 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 do de alimentação; tais perigos são, assim como no caso da prática alimentar, ampliados em períodos críticos do ciclo da vida, como puberdade e menstruação e estão presentes no cotidiano, quando se tem que freqüentar lugares habitados pelos *waî-masã* ou na relação com esses outros, seja na pesca ou na caça.

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 *waî-masã*. Tal cuidado advêm 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.

No caso dos homens, 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 pena de ataques que resultam em doenças, enfraquecimento e até a morte. Vejamos mais de perto a fabricação de armadilhas.

A fabricação de armadilhas é uma prática especializada e cercada de interditos, eminentemente sexuais e alimentares, e envolve a mobilização de encantações para tornar sua função efetiva. Antes de colher a matéria prima que dará origem as 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, é preciso, ainda, seguir uma dieta semelhante à da criança antes do “benzimento de alimentação”, evitando especialmente a carne, uma vez que o ‘odor’ da morte também pode ser percebido.

Se todos os interditos forem observados, a parte final da confecção das armadilhas mobiliza encantações, que têm por objetivo conceder ao artefato o poder de influenciar a visão dos peixes. Tais encantações fazem das armadilhas objetos sexualmente marcados que, ao invés de aguardarem a chegada da presa passivamente, acabam por atrair sua atenção: durante a construção do *matapi*, a fórmula mágica recitada pelo homem transforma o cesto em uma vagina, que atrai o *waî-masã* e, assim, sela seu destino.

A instalação de armadilhas também exige vasto conhecimento ritual por parte do pescador, além do pertencimento a grupo com acesso a pontos de pesca, como vimos anteriormente. A toponímia da região é totalmente marcada por episódios míticos e, assim, como vimos na narrativa Tukano, as casas visitadas durante a viagem da sucuriju são, atualmente, domínio dos *waî-masã*, 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 instala a armadilha justamente *nos caminhos* entre estas casas; tal estratégia, combinada à atração *sexual* que as armadilhas possuem, faz com que os peixes sejam facilmente capturados. No entanto, quando os resguardos são desobedecidos, os peixes conseguem perceber o artefato e, assim, escapar aos seus perigos. Isso, certamente, provoca a ira dos *waî-masã*, que procurarão se vingar do pescador

lançando encantações que provocam doenças nele e em sua família. Algo muito temido pelos pescadores é que o princípio feminino de reprodução dos peixes, que toma a forma de grandes cobras, prepare, ela mesma, uma armadilha e os devore.

No entanto, o maior perigo se destina ao xamã *yai*, responsável pela mediação das relações entre homens e peixes. Uma narrativa diz que, certa vez, um xamã havia usado paricá para entrar em contato com a mãe dos peixes; logo depois, ele teria desobedecido o resguardo e tomado os peixes capturados no seu cacuri. Na mesma noite, a Lua desceu dos céus, devorou seus ossos, marca de sua pertença a um sib patrilinear, motivo pelo qual o xamã se transformou em uma das grandes cobras que defendem os peixes.

Os procedimentos relativos à caça de animais silvestres são análogos àqueles da pesca com armadilha. Restrições relativas ao sexo e ao consumo da carne também constituem pré-requisitos para o sucesso da empreitada e, mais ainda, para a segurança do caçador. Por exemplo, no caso da “facheada”, a caça noturna que se utiliza de fachos de luz a fim de paralisar as vítimas, é desejável que o caçador tenha se protegido com encantações. A caça exige grande habilidade mágica por parte do indivíduo que a desempenha, pois, ao modo do que ocorre com as armadilhas, é preciso que ele se coloque nas estradas que ligam as casas dos *waî-masã*. O paralelo entre pesca e caça são índices de que peixes e animais de terra partilham o status de *waî-masã*; de fato, como destacamos anteriormente, a transformação de peixes em animais terrestres ou aves, e vice-versa, é comum para esta esfera de existência. Porém, uma diferença marcante se revela: no caso da caça, o maior perigo reservado aos caçadores é o aparecimento do princípio masculino dos *waî-masã*, ligado à criação e aos poderes xamânicos: o pai dos animais, conhecido popularmente como Curupira - *Boraró ou Bisiu* em Tukano. Usando a forma de um grande humano peludo, quase sempre descrito como semelhante aos brancos, ele ataca e tira a vida do caçador.

A caça, por ser mais próxima do princípio masculino de criação, parece ser ainda mais perigosa do que a pesca, o que pode ser entrevisto na ordem do benzimento de alimentação, onde os animais de caça são mencionados *antes* dos peixes; sua carne constitui um dos últimos itens incorporados à dieta das crianças, e um dos primeiros interditados em caso de doenças. S.Hugh-Jones (1996) já havia registrado tal complexo hierárquico: de acordo com o autor, para minimizar o risco do

consumo de caça, a atividade xamânica teria a função prática de “rebaixar” a carne de animais de terra à categoria de “peixes”, considerados alimentos mais seguros. Quanto aos peixes, nota-se também uma hierarquia nos perigos oferecidos pelo seu consumo: os que fazem piracema são considerados mais perigosos do que os residentes e, por isso, maiores cuidados lhes são associados.

Tal hierarquia ajuda a entender muitas das práticas no distrito de Iauaretê como, por exemplo, porque mulheres podem pescar pequenos peixes, piabas e acarás, mesmo que a caça e a pesca sejam atividades exclusivamente masculinas. Além disso, ajuda a explicar porque a pesca e o consumo de peixes ‘residentes’ não são cercados de tantos cuidados rituais. A categoria *waî-masã*, *outros*, embora genérica, possui nuances, baseadas em atributos de cada uma de suas manifestações.

K.Arhem (1996), ao considerar o que conceitua por eco-cosmologia Makuna, população da família lingüística Tukano, apresenta tal hierarquia de maneira ainda mais acentuada. Enquanto a caça pediria uma relação de troca recíproca com o espírito possuidor de cada espécie, na forma de oferecimento de ipadu e tabaco, por parte do xamã humano ao “espírito guardião”, a pesca não exigiria tal nível de reciprocidade: antes, considerados protótipos alimentares dos humanos (K.Arhem, 1996:192-193), a relação entre peixes e homens estaria situada na chave da “reciprocidade generalizada”, em que as práticas xamânicas realizadas cotidianamente seriam suficientes para ativar o poder regenerativo dos *waî-masã* e, assim, ajudar na emergência de novas vidas.

K.Arhem (1996) afirma que os Makuna organizam seu cosmos de maneira que todos os seres – segundo o autor, espíritos, humanos e animais - participam de um circuito fechado de trocas de energia. Tais trocas, realizadas através de episódios de predação, seriam reguladas pelo princípio de reciprocidade: o predador, ao seguir condutas rituais, permite que a categoria da presa se reproduza. A predação seria, portanto, um ato regenerativo; dessa maneira, a caça, a pesca e os procedimentos xamânicos a elas associados, poderiam ser vistos como uma espécie de “cultivo” masculino:

“Através de seu xamanismo alimentar, os homens simbolicamente ‘plantam’ e ‘cultivam’ sua comida animal, e através da caça e da pesca eles colhem o seu trabalho xamânico; a caça, portanto, é um tipo de agricultura masculina (...)” (K.Arhem, 1996:199).

O argumento do autor é o de que, ainda que do ponto de vista do indivíduo a predação seja uma violência, de uma perspectiva holística constitui relação de interdependência, de troca cíclica e de reciprocidade (K.Arhem, 1996:202). Tal cosmologia corresponderia a uma forma de ecologia, uma vez que o meio-ambiente “hostil” da região limitaria o consumo de alimento. A observação sistemática das limitações ambientais, combinadas com os conceitos simbólicos Makuna, teriam dado origem a esse tipo de “teia alimentar cósmica”, baseada na reciprocidade.

Tal explicação encontra eco no povoado de Iauaretê, se a confrontamos com o discurso especializado. Como afirmam alguns idosos, a caça e a pesca deveriam ser acompanhadas de procedimentos xamânicos, que incluiria o oferecimento de alimentos aos “pais dos animais e peixes”. Isso seria especialmente verdadeiro no caso da pesca durante a piracema: nesta ocasião, o xamã deveria negociar com a ‘mãe dos peixes’, utilizando para tanto o paricá, oferecendo dádivas em ipadu e tabaco, alimento próprio dos *wai-masã* – o que mostra que a hierarquia entre animais de terra e peixes não é tão radical quanto para os Makuna, tal qual K.Arhem a apresenta.

Porém, do ponto de vista dos moradores de Iauaretê, práticas excessivas em relação ao modelo de caça e de pesca não parecem constituir atividades regenerativas; ao contrário, parece prevalecer a idéia de que tais práticas diminuem o estoque ritual ou seja, a quantidade de enfeites da categoria a que pertence a presa²⁸. Existe ainda uma grande desconfiança com relação ao peixe como alimento: de acordo com a narrativa de um *kumu* Tukano, os peixes, ao contrário da mandioca, *não seriam os alimentos próprios dos humanos*, como afirma a etnografia da região (K.Arhem, 1996; S.Hugh-Jones, 1996). Ele afirma, ainda, que, embora alimento valorizado hoje, peixes não eram consumidos pelos Tukano quando o grupo vivia junto ao Igarapé Turi, território original de todos os sibs, e só passaram a sê-lo em decorrência de seus

²⁸ Desta maneira, ainda que não possamos afirmar aqui a tese da má consciência, tal qual formulada por Ph.Erikson (1987) e, de outra maneira, por S.Hugh-Jones (1996) (para crítica a tal posição, veja-se Ph.Descola (1998:7, fica evidente que existe uma ambigüidade conceitual no abate e consumo de animais no povoado de Iauaretê.

casamentos com os Tuyuka, o que veio enfraquecer o corpo dos seus parentes, bem como provocar um aumento no número de doenças, graças à vingança dos *waî-masã*. Vê-se, portanto, que esta narrativa equaciona o perigo do consumo de peixes ao perigo máximo da aliança com grupos distantes.

Ainda assim, algumas ações, na elaboração da presa, visam *minorar* a qualidade negativa desta relação, como a limpeza de sangue de animais de terra e peixes em água corrente. Sugiro, no entanto, que estes cuidados buscam evitar a *predação recíproca*, manifesta na possibilidade de vingança da presa, e não porque exista uma consciência eco-cosmológica de reciprocidade entre as esferas da existência. Tal seria o motivo da extrema importância que possuem os rituais aqui descritos, o benzimento dos alimentos e o benzimento da nomeação; também explica porque os homens adultos devem conhecer muitas fórmulas mágicas de proteção contra ataques xamânicos, e as utilizam com frequência em lauaretê.

Voltarei ao tema no próximo capítulo, ao examinar a prática atual de pesca nas piracemas e o discurso a ela associado. Por ora, reitero que, atualmente, quando os pescadores conseguem localizar uma piracema, utilizam malhadeiras para pegar o maior número possível de peixes, de forma a transformá-los em mercadorias e garantir a entrada de recursos para o grupo doméstico. Quando questionados sobre os perigos da pesca desta forma, mostram-se conscientes dos riscos e, inclusive, relacionam certos surtos de doenças à conduta inadequada na pesca e na caça; porém, afirmam que a ‘mãe dos peixes’ não se encontra mais em casa, afugentada pelo barulho do barco dos brancos e, principalmente, pela conduta dos pescadores indígenas. Esta é uma das explicações para a percepção da escassez de peixes em lauaretê: graças à aproximação aos brancos, à ausência de rituais xamânicos e ao desrespeito das regras rituais na pesca, os peixes não podem mais se reproduzir como antes, não fazem mais suas festas como deveriam.

A “*desordem e a violência predatória entre as diferentes comunidades de seres*” que, segundo K.Arhem (1996:198), é um risco constante na relação com os animais, parece ter-se tornado uma realidade no povoado. O autor afirma que isso pode acontecer quando, na ausência de mediação xamânica, fossem confundidos os limites entre domínios. De fato, atualmente em lauaretê, a mediação xamânica, que assegura a troca recíproca entre os domínios dos homens e dos *waî-masã*, praticamente

inexiste: dizem os moradores que o xamã responsável por esta negociação com os “espíritos guardiões” – *yai* (pl. *yaia*) – não existe mais no distrito; já o *kumu* (pl. *kumua*), especialista voltado às práticas curativas e à proteção do grupo ao qual pertence, utiliza suas encantações para fortalecer seus co-residentes, para que a vingança dos *wai-masã* – lugar comum nos dias de hoje – não os atinjam.

Capítulo 3

Das casas às incubadoras: percepções e rebeldias

Piracemas

O mês de Março e o começo de Abril de 2006 foi uma época de grande movimentação e expectativa no distrito de Iauaretê, quando os moradores do local esperam a Piracema de diversas espécies de peixes, no intuito de garantir alimento e dinheiro para comprar os produtos industrializados de que dependem hoje em dia. Este período é marcado pelo ânimo alegre da população; no entanto, no ano de 2006, a preocupação era geral.

Como diziam os moradores de diversas etnias que habitam o local, ‘não havia acontecido o verão’ naquela temporada. É possível traduzir esta afirmação em sua principal característica observável²⁹: o rio não havia descido ao seu nível mais baixo para os meses do verão, principalmente no período de Dezembro a Fevereiro. A extensão desta mudança deve ser devidamente compreendida, pois, como afirmam os ambientalistas, pode se tratar de uma mudança sistêmica: é bom lembrar que no ano anterior (2005) as regiões mais ao leste da Amazônia enfrentaram uma seca sem precedentes, registrando uma grande mortalidade de peixes, principalmente nos grandes lagos, onde se faz a pesca comercial – o que foi tomado por alguns como um sintoma do “aquecimento global”. Mas não desejo tratar de sistemas, e sim, dos sujeitos que essas mudanças interpelam.

A variação do ‘ciclo natural’ afeta a vida de todos sujeitos presentes na região: a maioria da população indígena que não tem trabalho remunerado e que depende da super-exploração dos peixes com métodos pouco ortodoxos, como uso de malhadeiras finas de até 100 metros de largura, algumas fornecidas pelo governo do Estado do Amazonas ; parte da população indígena que conta com empregos (mal) remunerados no exército e outros serviços públicos prestados no distrito, que vêem a quantidade do seu principal e preferido alimento diminuir drasticamente, enquanto o preço geral sobe;

²⁹ A definição de verão ou inverno para a população indígena de Iauaretê segue um padrão cuja principal distintividade é a ocorrência ou ausência de chuvas. Quando chove muito, como nos meses de Março-Agosto, o período é considerado inverno - o rio está subindo ou está alto. Quando pára de chover e o rio tem seu nível reduzido, considera-se, da forma inversa, verão. Para consultar um calendário do ciclo Desana, Galvão e Galvão, 2004:647-655.

e afeta ainda a própria equipe do ISA, principalmente a parte responsável pelo desenvolvimento técnico do projeto de piscicultura, muito dependente da captura de matrizes na época da piracema para, assim, realizar a reprodução assistida ou induzida, através de injeções de hormônios, no laboratório do projeto. Sem essa produção, cai a adesão de participantes, a avaliação dos órgãos de fomento (ICCO, União Européia, Fundação Moore, dentre outros) e isso significa corte de verbas. É possível imaginar que se trata de uma grande variação para os próprios peixes, que têm inclusive mudado os locais de desova e suas datas, as quais, de acordo com os moradores mais antigos, eram previsíveis e aconteciam em locais fixos.

É evidente que esta mudança no ciclo das águas e na reprodução dos peixes afeta todos os que vivem na região. Isso revela também que todos os sujeitos estão se relacionando diretamente com os habitantes das águas, sejam eles Tukano, Tariana, Pira-tapuias, Desana, engenheiros de pesca, antropólogos; é preciso, no entanto, que se entenda que elas não se relacionam da mesma maneira.

Para os brancos e sua narrativa da 'razão prática' (M.Sahlins, 2003), os peixes aparecem como objeto, alimento ou mercadoria a ser convertida em dinheiro; sua falta é considerada produto da ação humana sobre o meio-ambiente. Porém, outras narrativas, em especial as indígenas, abordam esta relação em termos diferentes: o peixe falta porque *foge* da predação excessiva. Nas explicações diferenciadas sobre o fenômeno da mudança de ciclo dos rios e do comportamento reprodutivo das espécies é possível encontrar um dos grandes pontos de clivagem das narrativas em questão: para os índios, os peixes *atuam* nessa mudança. Vale dizer, trata-se de mudanças sistêmicas, mas de sistemas de significação e relacionamento social diferentes que coexistem, que agem simultaneamente e que propõem e enfrentam problemas em comum.

Piracema, para os ambientalistas e profissionais da pesca, é a migração dos peixes em direção às nascentes dos rios, seguindo seus instintos reprodutivos e suas habilidades sensitivas corporais, para que as espécies encontrem lugares propícios para realizar a desova e cumprir, assim, seu programa de reprodução.

De acordo com esta narrativa, apenas a mudança dessas condições ambientais gerais, que são percebidas pelos peixes através de seus órgãos sensores, bem como a própria indisponibilidade de exemplares causada por fenômenos naturais (uma

explicação tautológica, sem dúvida), ou por excesso de predação humana, pode modificar o ciclo da piracema. Este é o campo de uma natureza que ora transcende a ação humana (fenômenos naturais), ora é imanente à própria dinâmica social (sobrepesca, modificação do clima decorrente dos excessos da sociedade capitalista). Este é o domínio do que B. Latour (2004) chamou de Constituição Moderna, dentro de suas garantias ontológicas.

Piracema, para os habitantes do distrito de lauaretê, é o *dabucuri* dos peixes. *Dabucuri*³⁰ é a festa de oferecimento de dádivas aos afins e aliados, ritual que reafirma esta relação. Entende-se, assim, a analogia ao poder reprodutivo das etnias e dos sibs. Isto porque 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*, ou através dos ataques xamânicos que causam doenças e mortes - esta última modalidade, de longe, a mais comum hoje em dia em lauaretê. A leitura do evento, i.é., a modificação do ciclo do rio e dos peixes, toma outra dimensão e requer a compreensão da interação entre todas as partes envolvidas. Trata-se de *transformação social*.

A chegada dos brancos é sempre narrada pelos habitantes do povoado de lauaretê como uma grande mudança na vida dos povos indígenas na região. Eles foram chegando aos poucos; com expedições esporádicas, depois com os arregimentadores de trabalho escravo na balata através do ciclo da dívida e, no começo do século XX, o estabelecimento de missões, construção de escolas e a conhecida concentração da população local e das comunidades ribeirinhas nos centros de educação dos missionários. Nesta trajetória, signos marcantes da sociabilidade do alto rio Negro foram modificados: as malocas, moradias coletivas de grande valor simbólico, abandonadas por força das exigências dos padres; objetos cerimoniais, enfeites e instrumentos, símbolos da vida própria de cada sib, considerados artefatos demoníacos, foram confiscados também pelos padres. Ainda em seu declínio – com o fim dos internatos, o que aconteceu no distrito apenas em 1986 – , a experiência missionária teve profundo impacto na demografia e na distribuição virilocal dos

³⁰ Para uma consideração detalhada sobre dabucuri, consultar, por exemplo, Brandhuber (1999), C.Hugh-Jones, 1979 e S.Hugh-Jones, 1979.

territórios entre os sibs, configurando aglomerados como o povoado de lauaretê (cf. G.Andrello, 2006).

O relacionamento com outras ‘gentes’, em especial com os peixes, passou por transformação análoga. Dizem os mais velhos que, antes da chegada dos padres, o *yai* negociava com a mãe dos peixes a quantidade dos animais que poderiam ser capturados no *dabucuri* das espécies, que acontecia em pontos específicos do rio, que seriam as casas (malocas) dos peixes. Cada uma das espécies diferentes de peixes é considerada, pelos mais velhos, como um grupo exogâmico no conjunto de todas as espécies, que leva o nome genérico de *waî-masã*, cujo território é subterrâneo. Na captura negociada, os instrumentos utilizados eram restritos, como o puçá e a zagaia; também exigia-se, em todos os casos, um repertório amplo de encantações – *basehe* –, bem como a restrita obediência a normas de conduta que evitavam os ataques dos *waî-masã*, em especial do seu tuxaua, a cobra ou mãe da espécie.

As transformações que se seguiram ao contato com os brancos afetaram diretamente a relação dos índios com os *waî-masã*: aos poucos os *yaia* foram desaparecendo, se escondendo da perseguição dos padres, tendo dificuldade de iniciar novos aprendizes, 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’ foi ficando mais restrita, as “necessidades alimentares” em certos pontos do rio foram aumentadas, ou simplesmente criadas, principalmente em lauaretê; lugares sagrados onde anteriormente a pesca era proibida, foram violados; métodos de pesca dos brancos foram incorporados, em especial a malhadeira, que aumenta drasticamente a quantidade de pescado, bem como os locais disponíveis para captura. Em pouco tempo as necessidades do comércio transformaram o peixe em um dos ‘produtos’ mais valorizados do distrito, ao lado da gasolina, só vendido mediante pagamento à vista.

Por tudo isso, de acordo com os mais velhos, as pessoas vivem menos e pior do que antigamente, quando as regras de convivência e conduta com o outro funcionavam. Existem mais doenças, as crianças morrem mais, as pessoas brigam mais e, apesar de ninguém assumir ser um *yai* e de todos os *kumua* dizerem que não sabem muita coisa, os ataques xamânicos são muito comuns no distrito, causando

mais doenças, estragando roças, matando os peixes criados nos viveiros e espantando os que nascem nos rios.

Sob esta chave se encontra o fenômeno da mudança do ciclo das águas e da reprodução dos peixes para os habitantes de Iauaretê: como costumam dizer várias pessoas, o 'mundo está mudando'. Os peixes encontram-se em casas diferentes, porque sabem que os homens os esperam nas malocas de antigamente; a mãe dos peixes sumiu, 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 não conseguem grandes resultados nem com a malhadeira, porque os peixes aprenderam a se defender desta nova arma, sabem onde nadar para fugir dos perigos. Como o rio, as chuvas, as estrelas e os pássaros, todos são gente, todos modificaram seu comportamento e o tempo/espaço se transformou.

Foi assim, na intersecção dessas teorias e relações, que a tão esperada piracema do ano de 2006 aconteceu.

Esta piracema do começo do inverno, ou seja, que coincide com a estação chuvosa e com a cheia dos rios, envolve a migração de várias espécies (araripirá, aracús riscado e verdadeiro, jundiá no leito dos rios; aracú de pau ou dũume em Tukano, nos igarapés) e a concentração dos peixes em diferentes pontos do rio para desova, ou diferentes casas para as festas. Este evento social dos peixes estava previsto para o final de março e primeira quinzena de abril, período no qual o rio geralmente atinge o nível ideal para eles, observado pelos pescadores através de várias marcas nas pedras do seu leito. Outros sinais que indicam o acontecimento são as chuvas abundantes (12 horas sem intervalo) e a revoada de insetos (formigas). A ocasião foi comparada às comemorações do dia do índio, 19 de abril, quando acontecem várias festas em Iauaretê, comemoradas nos centros comunitários dos bairros. Mas, naquele ano, a festa do dia do índio não aconteceu na data esperada, por ter ocorrido em dia de trabalho e assim foi com a festa dos peixes, também adiada. Muitos temeram que a grande piracema de flor d'água, na qual os peixes aparecem dançando na superfície, não acontecesse mais.

As teorias que explicavam tal mudança foram as mais variadas possíveis: algumas pessoas tendiam a concordar com a tese de que os peixes estavam acabando

graças aos métodos de pesca e ao excesso de consumo. A mudança de comportamento dos próprios índios, a desobediência às restrições de pesca nos lugares sagrados, execuções de *basehe* de forma incompleta ou equivocada foram os fatores apontados para a mudança no comportamento dos peixes.

Acima de tudo, a desconfiança de que o atraso na piracema era uma manobra dos peixes, com a finalidade de que sua festa coincidisse com a festa dos índios – impedindo, assim, que existissem muitos pescadores presentes – era, muitas vezes, mencionada. De acordo com alguns moradores do distrito, os *waî-masã* sabem que ninguém em lauaretê resiste ao caxiri e a uma boa festa. Antigamente, quando os índios eram “donos do seu tempo”, essas festas poderiam acontecer a qualquer dia, o que dificultava a previsibilidade por parte dos peixes; mas atualmente, como muitos trabalham na escola, comércio e exército, tornando-se escravos do tempo do relógio como os brancos, a festa do dia 19 ficou programada para dia 23 de abril, um domingo. Mas a data original ficou marcada pela inauguração da nova maloca do distrito, a maloca do Centro de Revitalização das Culturas Indígenas (CERCII), reerguida graças a um projeto levado a cabo por *kumua* das etnias Tukano, Pira-tapuia, Tariana, Desana e Arapaso, assessorados por um antropólogo de Recife, ligado ao movimento de “recuperação cultural”, que envolve a valorização dos rituais considerados tradicionais no contexto do povoado.

No dia 19 de Abril, dia da inauguração da maloca da CERCII, estavam programadas atividades no interior da estação, o que desabilitava a presença dos técnicos na comemoração. Era uma contagem e transferência de larvas para os viveiros berçários, estas nascidas de uma indução hormonal em matrizes de jundiá no dia 12 de abril e matrizes de Duûme no dia 13 de abril de 2006, peixes que eram mantidos na própria estação de piscicultura como reprodutores. Este cruzamento de atividades é algo constante na rotina de lauaretê e, diga-se de passagem, o que gera um grande número de problemas. No caso, não comparecer à festa, como não comparecer aos antigos dabucuris, é um fato que revela o valor que aquele convite e, portanto, aquela aliança, tem – ou não tem. Não comparecer ao trabalho na estação prejudica o andamento da produção de peixes, a distribuição para os criadores é atrasada, os relatórios dos responsáveis pela manutenção da rotina do projeto são prejudicados e a diária do técnico indígena pode ser cortada. Mesmo assim, o

parentesco por vezes fala mais alto: o administrador da estação é sobrinho de dois dos principais *kumua* do projeto da CERCII, portanto, do mesmo sib e hierarquia. Foi assim que ele justificou seu não comparecimento às atividades da estação no dia, porque decidiu ir à inauguração da maloca. Outros técnicos, não diretamente relacionados aos membros da CERCII, compareceram ao trabalho. Essas opções resultaram em uma enxurrada de comentários, seja por parte dos técnicos ou do assessor, que não foi à festa por ser responsável pela organização da rotina 'técnica' da reprodução, seja por parte de quem organizou a festa e não viu todas as pessoas que esperava.

As expectativas para *as festas* eram várias: os pescadores pensavam acabar com a comemoração dos *waî-masã*, festa que não havia ainda acontecido; os *kumua* privilegiavam comemorar o movimento de retomada da cultura indígena; e todos aguardavam o oferecimento de caxiri, que aconteceria nos Centros Comunitários dos bairros no final da semana.

Tudo aconteceu de maneira diversa do que havia sido previsto pelos homens, em grande parte porque, como muitos moradores do distrito afirmaram, hoje em dia os peixes, assim como seus parentes brancos, têm rádio, telefones celulares e internet em suas casas no rio, o que facilita e muito sua comunicação. Também brincavam dizendo que eles fazem assembléias, como na FOIRN, o principal órgão da política indígena da região. Soma-se a estes novos *dons* o fato, muitas vezes comentado, de que seus pajés ainda usam o paricá, substância alucinógena que habilita o usuário a enxergar a realidade a partir de outros pontos de vista, superando a divisão do mundo em camadas (E.Viveiros de Castro, 2002). Foi assim, usando o paricá, que os pajés dos peixes souberam da combinação dos índios e acabaram mudando a data da grande piracema para o dia 23 de Abril, a data da festa dos homens. Muitos pescadores bebendo caxiri e poucas redes nos rios: o dia foi dos *waî-masã*.

Na piracema convergem disputas que envolvem índios, assessores e peixes no quadro do projeto de piscicultura em Iauaretê. Um acordo tácito resulta da união de esforços entre especialistas e técnicos indígenas a fim de capturarem e manterem cativos os peixes a serem utilizados nos processos de reprodução da estação de piscicultura, perseguidos principalmente durante as piracemas, que, como acabei de descrever, são eventos altamente polissêmicos. Os primeiros acordos entre estas leituras e a resistência dos peixes a serem aprisionados é o assunto da próxima seção.

Em busca de matrizes

O *dabucuri dos peixes* é um momento importante tanto para a população indígena quanto para os assessores técnicos do projeto, porque é o momento onde os peixes tornam-se presa fácil, pois se encontram aglomerados e facilmente visíveis. Para os pescadores indígenas, a piracema é a chance de conseguir capturar uma grande quantidade de peixes, para garantir seu alimento e recursos para compra de mercadorias em Iauaretê. Para a equipe indígena da estação e seus assessores técnicos, é o momento de capturar peixes para servirem de matrizes nos processos de reprodução induzida dentro do laboratório, e ainda capturar ovos e esperma para o processo de reprodução assistida. Retomarei este ponto adiante.

No entanto, a tarefa de perseguir as piracemas não é tão simples quanto é possível supor. No caso descrito anteriormente, a maioria dos pescadores do povoado de Iauaretê e os técnicos indígenas perderam a piracema acontecida em 23 de abril de 2006. Antes disso, em sua companhia, eu já havia procurado piracemas pelo rio Uaupés por três dias, sem sucesso.

O clima de tensão era muito grande, porque as atividades de reprodução de peixes dependiam do sucesso da empreitada. O fato da equipe indígena receber dois convidados, eu como pesquisador e avaliador do projeto, e um assessor técnico do ISA, certamente colocava mais pressão sobre eles, porque queriam mostrar suas habilidades e justificar sua participação no projeto para os visitantes; além disso, os técnicos indígenas sabiam que a iniciativa dependia muito de suas habilidades. Ao utilizá-las, liam os sinais indicativos da realização da festa dos peixes, como a chuva abundante e a revoada de insetos; a seguir, os mais velhos do povoado confirmavam a forte possibilidade da aglomeração dos peixes: neste instante, como um grupo de guerreiros, nos armávamos imediatamente com os petrechos de pesca, colocávamos o bote e o motor na água, e íamos aos lugares onde os peixes deveriam fazer sua desova. Isso acontecia a qualquer momento, fosse o dia de descanso, fosse o dia de trabalho particular nas roças de cada um.

Já disse que a piracema dos peixes acontece em lugares determinados dos rios, conhecidos na teoria indígena como “casa dos peixes” ou *wi'i*. Com relação à pesca nas grandes piracemas em Iauaretê, destacam-se três destes lugares, onde um grande

número de pescadores disputa suas vítimas: um remanso do rio atrás de uma grande ilha, a cerca de 10 min abaixo de lauaretê, conhecido como casa do lago de peixe³¹ (*waî turi wi'i*), onde desovam espécies de aracú, principalmente, o aracú riscado, e o matrinxã; mais abaixo, próximo a comunidade ilha São João, a aproximadamente quinze minutos de lauaretê, no local conhecido como casa de paricá (*hion wi'i*), onde faz piracema o araripirá; e o igarapé Miriti, vinte minutos acima de lauaretê, onde o aracú duûme faz sua desova. Em todas as viagens que fiz com a equipe técnica da estação com a finalidade de obter peixes para os processos internos ao projeto, sempre visitamos estes lugares.

Posteriormente, vim a saber que pescar nesses locais não pode ser encarado como algo corriqueiro. Alguns conhecedores locais dizem que o dinheiro da venda dos peixes não é a única resultante da pesca atualmente praticada nestes lugares, principalmente a que emprega malhadeiras: o aparecimento de doenças, em especial nos filhos e netos dos pescadores, é um grande risco, do qual a maioria da população indígena está consciente. Em pelo menos dois destes lugares, na casa de paricá e no igarapé Miriti, os *kumua* relatam uma série de proibições especiais de pesca, que estão 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 criança³², e é dito que parte não domesticada do paricá neste processo, que é venenosa, impregnou o local, o que significa dizer que os peixes que lá habitam - ou que lá vão fazer festa - são venenosos. Com relação aos peixes do igarapé Miriti, em especial os aracus Duûme, é dito que eles teriam surgido de faíscas do relâmpago que os Diroá 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.

Ainda que a maior parte destes conhecimentos circule em esferas especializadas, o perigo de doenças e mortes é amplamente conhecido. No entanto, um número cada vez maior de pescadores tem arriscado a sua saúde e a de sua família com base no argumento de que o dinheiro é necessário para manter um estilo

³¹ De acordo com Aloísio Cabalzar (comunicação pessoal), alguns grupos Tukano do rio Tiquié glosam *waî turi wi'i* por Casa de Piracema.

³² Para consultar uma narrativa Desana do episódio, consultar Galvão & Galvão, 2004 e, para uma versão Tukano, Maia & Maia, 2004.

de vida que incorporou produtos dos brancos ao seu cotidiano. Para enfrentar o perigo iminente, todos se valem de alguma forma de proteção, seja apostando no poder dos nomes recebidos através do *basesehe* específico, ou ainda, através do uso de outras fórmulas mágicas de proteção e de tabaco; não são raras as ocasiões em que o auxílio de membros mais velhos do sib do pescador é obrigatório.

As “novas necessidades” do grupo doméstico, aliadas à possibilidade de proteção xamânica, parecem garantir a manutenção de um tipo de pesca que contradiz os princípios sociais que regulam a relação entre os entes na região. No entanto, o dia-a-dia tem feito com que a população indígena tema as conseqüências deste modelo de pesca, que nega a reciprocidade entre os *waî-masã* e os índios, o que, conforme foi demonstrado, era representado pela troca simétrica negociada entre os xamãs humanos e as mães dos peixes. O aparecimento de um grande número de doenças em crianças e mesmo em adultos, vistas como ataques dos *waî-masã*, e também o desaparecimento dos peixes dos rios, o que é rapidamente associado aos novos métodos de pesca, parecem ser dois sintomas evidentes da quebra de sociabilidade entre as esferas de existência.

Se a teoria local postula que a ruptura social é a causa do que é chamado escassez de peixes, já os assessores do projeto de piscicultura indígena entenderam que este era um problema ecológico, causado pela modificação de alguns padrões sociais da população indígena em contato com a sociedade nacional, em especial o padrão de ocupação dos territórios (concentração populacional) e a presença maciça de comércio, que carrega a dependência dos produtos industrializados na vida cotidiana de lauretê. Tais modificações teriam impactado diretamente os *recursos naturais* da região, incluindo aí os peixes. Dessa perspectiva, o projeto de piscicultura parecia resolver dois problemas de uma só vez: aumentar a oferta de alimentos, diminuindo a dependência de recursos financeiros e aliviar a pressão da pesca nos rios, porque os peixes de piracema seriam reproduzidos artificialmente em uma estação de piscicultura.

Por apostar em um modelo de projeto que quer resolver o problema com os *waî-masã* criando-os como alimento, as formas de pesca nos rios e a transformação de peixes em mercadorias não eram questões que o projeto tinha se proposto a enfrentar. Ilustra-o 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 mencionados acima, locais onde a pesca deveria ser regulada ou mesmo interdita de acordo com a narrativa dos *kumua*. Tal contradição merece ser explorada, e, por isso, pretendo tratar neste momento da *pesca de peixes na piracema*, que, posteriormente, serão transformados em *matrizes da estação de piscicultura*.

Os processos de reprodução assistida ou induzida precisam de ovos ou de peixes adultos aptos à reprodução. Em média, cada processo de reprodução induzida no interior da estação precisa de, no mínimo, seis peixes, duas fêmeas e quatro machos. Ao passarem pela injeção de hormônios, que libera a ovulação das espécies, e pelo processo de extrusão dos ovos, onde o técnico pressiona vigorosamente o ventre das fêmeas, cerca de 20% das matrizes não sobrevivem. No ano de 2006, quando então este era o processo padrão de produção de peixes do projeto, cerca de 10 induções hormonais foram realizados, o que resultou na morte de aproximadamente 15 peixes. O modelo do criatório de animais precisa de peixes vivos estocados na estação, mas o trânsito de peixes é constante em decorrência a sua morte, de forma que o projeto reservava uma parte de recursos para comprar peixes vivos para servirem como matrizes.

Mesmo quando a equipe técnica indígena partia para captura de matrizes e/ou ovos, quase sempre a pesca se dava nos padrões criticados pelos conhecedores das regras de relacionamento entre gente e peixe, principalmente nos locais contra-indicados já mencionados.

Para apanhar ovos, era preciso que os técnicos indígenas seguissem os pescadores no momento exato da perseguição à piracema e, contando com a colaboração deles, realizassem a extrusão dos ovos e esperma dos peixes em bacias, antes de sua morte. Para apanhar peixes, os técnicos se valem dos mesmos artefatos que os pescadores locais, em especial malhadeiras e anzóis.

Portanto, o modelo de pesca que causa os problemas de relacionamento entre os *waî-masã* e os índios é o mesmo que se utiliza para abastecer a estação de piscicultura de matrizes e ovos fecundados, que darão origem a novas vidas no laboratório. Por isso a piracema é tão importante para técnicos indígenas e para os pescadores, porque em ambos os casos os peixes são objetos de seu trabalho e, porque não dizer, sua fonte de recursos.

Este parece ser um dos motivos de uma certa clivagem existente entre os técnicos indígenas e alguns especialistas rituais no cenário social em Iauaretê. Alguns destes especialistas, aglutinados em torno de uma maloca batizada de CERCII (Centro de revitalização das Culturas Indígenas de Iauaretê) não aprovam algumas das iniciativas do projeto de criação de peixes, como, por exemplo, a pesca de matrizes e ovos por métodos não adequados (malhadeiras) e em lugares proibidos, como as casas dos rios descritas anteriormente (paricá, lago de peixe e miriti). De acordo com essa interpretação, para abastecer a criação de peixes em cativeiro os técnicos indígenas e membros do ISA acabavam por aprofundar o problema original, que é o afastamento dos *wai-masã* e o conseqüente aumento das doenças provocadas por sua vingança, motivada pela sua transformação em alvos dos métodos de pesca proibidos em lugares ritualmente regulados.

Em 2006, mesmo utilizando a toponímia local e outros conhecimentos indígenas como referência na pesca de piracema, as necessidades do projeto não puderam ser satisfeitas porque, como vimos, os *wai-masã* mudaram a data e o local da sua desova. Sem a matéria-prima do processo produtivo do projeto, os peixes adultos, não seria possível produzir novos peixes. Dessa maneira, foi preciso improvisar e conseguir os peixes adultos: a saída encontrada pela equipe indígena e pelo assessor do ISA foi pagar por peixes vivos vindos de pescadores localizados em regiões específicas, como no Igarapé Miriti. Os peixes eram vendidos por unidades, entre 6 e 7 reais, dependendo do seu tamanho e, posteriormente, eram usados nos processos internos de reprodução da estação. Enquanto aguardavam a agulha dos técnicos, ficavam presos em determinados viveiros dentro da estação de piscicultura: começava então o que era chamado de *manejo de matrizes*.

Depois de capturadas, as matrizes ou os ovos fecundados de peixes são transportados para a estação de piscicultura em compartimentos especiais do barco de alumínio do projeto, que garante o fluxo de água e a entrada de oxigênio para os peixes. No caso dos ovos fecundados, o transporte é um pouco mais complexo: depositados em baldes, os ovos devem passar por um processo de oxigenação constante, através de pequenos compressores de ar portáteis e, assim mesmo, sobrevivem por apenas duas horas fora das incubadoras artificiais do laboratório.

O transporte de matrizes e, principalmente, de ovos, é um momento bastante tenso, porque tudo deve ser feito com rapidez para que a “matéria-prima” do trabalho da estação não seja perdido. Durante esta fase, os técnicos indígenas eram quase sempre orientados pelo assessor do ISA, que organizava o método de trabalho; além disso, o assessor também providenciava todos os aparelhos necessários para o transporte: as pequenas bombas de ar, as bacias, as caixas térmicas e mesmo o barco especial, todos adquiridos com recursos mediados pelo ISA e financiado pela Fundação Moore. Todo o treinamento dos técnicos indígenas foi feito por este mesmo assessor.

O transporte pelo rio terminava no porto mais próximo à estação, localizado no bairro de Dom Bosco. Ali os ovos e peixes eram rapidamente transportados pelos técnicos para a estação de piscicultura, nos baldes ou caixas térmicas. Uma vez na estação, os peixes seguiam para um viveiro escavado destinado à estocagem de matrizes, enquanto os ovos iam direto para a incubadora. Como o procedimento que envolve os ovos coletados no rio é o mesmo que envolve os ovos extraídos em laboratório, qual seja, a incubação artificial, passo a dedicar atenção somente à vida dos peixes adultos na estação de piscicultura, fase chamada de “manejo de matrizes”.

Os peixes adultos são transportados em caixas térmicas de 20 litros, ou então em grandes baldes, com a água do rio de onde foram capturados. Antes de serem alocados nos viveiros, os técnicos indígenas precisam desempenhar um procedimento ritualizado, conhecido como ‘aclimatação’, que visa fazer com que os peixes se adaptem à nova água. O técnico indígena entra na água do viveiro, carregando o recipiente de transporte com os peixes; depois, com movimentos lentos e circulares, semelhantes ao peneirar de minérios no garimpo em água corrente, vai deixando a água do viveiro entrar aos poucos no recipiente, a intervalos sucessivos, até que a água seja totalmente substituída pela do viveiro. Somente então os peixes são soltos.

Cabe aqui dedicar um pouco de atenção a este procedimento. Ele era desempenhado também pelo assessor técnico do ISA, que orientou a equipe indígena sobre sua necessidade. A explicação dada por ele para justificar o ato se baseia na diferença existente entre qualidades físico-químicas das águas dos rios e dos igarapés que abastecem os viveiros da estação de piscicultura; dessas variáveis, as mais importantes nesse momento de transferência são a temperatura e o oxigênio dissolvido

na água, cuja variação brusca pode 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 limnológicos³³. Desta perspectiva, o procedimento de ‘aclimatação’ dos peixes, , tem a função de fornecer uma mudança menos brusca de ambiente ao corpo do animal.

A técnica de aclimatação foi diligentemente adotada pela equipe técnica indígena, tanto que, no ano de 2007, mesmo sem a presença do assessor técnico do ISA, continuava sendo aplicada. A importância desta técnica pode ser creditada, em um primeiro momento, ao treinamento recebido pela equipe indígena ao longo de 5 anos, o que construiu uma idéia de ‘procedimentos técnicos’ que são posse exclusiva dos membros indígenas do projeto, cujo conteúdo – que os técnicos indígenas costumam qualificar por “dentro da técnica” – é capitalizado como um arsenal ritual especializado nas disputas políticas locais. No entanto, há razões mais profundas para a importância do ritual de ‘aclimatação’.

A decomposição da água em um grande número de variáveis físico-químicas não faz sentido na cosmologia local, porque a água não é algo inerte na qual se desenvolve a vida – a água, assim como todo o tipo de ambiente, é viva, possuidora de vontade e características próprias, conforme a região onde se encontra. Com relação a estas características importa, principalmente, a *cor* da água, que, de acordo com os argumentos do G.Reichel-Dolmatoff (1993) e, de outro modo, de Cayon (2005), revelam que tipo de *wai-masã* é capaz de habitar dada região. É a cor da água, e em menor grau, o tipo de movimento que ela desenvolve, que impede que peixes de igarapé, como o aracu duême, vivam no leito dos grandes rios, como faz a matrinxã (*Brycon sp.*) - da mesma maneira que um Tukano ou Tariana não é capaz de viver em áreas de mata fechada como as onças, por exemplo.

Seguindo esta exposição, é possível interpretar que a técnica da aclimatação foi adotada, da forma como foi ensinada, graças ao objetivo comum, que é preparar os peixes para um novo contexto; no entanto, é preciso compreender que os fundamentos do que é ‘aclimatação’ são bem diferentes: enquanto para o assessor técnico do ISA,

³³ A água é classificada com base em diversas variáveis físicas e químicas medidas por aparelhos específicos. De acordo com Kleerekoper (1944:17), as propriedades físicas da água são a densidade, viscosidade, tensão superficial, cor e transparência, movimento e temperatura, enquanto as propriedades químicas são gases dissolvidos (oxigênio, gás carbônico), substâncias sólidas dissolvidas (nitratos, fósforo, cálcio, etc) e substâncias orgânicas dissolvidas.

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 - um novo tipo de energia (Reichel-Dolmatoff, 1993), um novo tipo de 'terra' cultivável, uma outra forma de viver com seus novos parentes.

O procedimento é um tanto mais complicado, na medida em que os peixes não são alocados de qualquer maneira nos viveiros da estação; na verdade, tal trabalho também foi coordenado pelo assessor técnico do ISA com base em conhecimentos técnicos de ictiologia. Com exceção dos peixes que vivem nas duas grandes represas e em um viveiro especial chamado "viveiro de matrizes", os que são alocados nos seis viveiros restantes de 90 m², são distribuídos de acordo com uma classificação ictiológica que leva em conta o comportamento das espécies em relação à coluna de água. Assim, espécies de peixes que costumam buscar seus alimentos na superfície da água, classificadas por *pelágicos*, podem ser alocadas com espécies *demersais*, que buscam alimento no meio da coluna de água. Dessa forma, argumentam os especialistas, os peixes não entram em competição direta pelo alimento ofertado, o que diminui as chances de predação dentro dos viveiros. Aliás, este é um dos quesitos mais importantes na alocação dos peixes, porque se as espécies são notadamente carnívoras, logo são indesejáveis para o tipo de criação desenvolvida em lauaretê: cita-se o exemplo da traíra, peixe de crescimento rápido que, porém, se alimenta das demais espécies nos viveiros.

Ora, no que tange ao comportamento dos peixes em colunas de água, Cayon (2005) demonstrou que, entre os Makuna, existe um grande número de classificações, 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 lauaretê uma classificação tão detalhada como a observada pelo autor entre os Makuna, posso afirmar 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. No entanto, novamente não se trata de uma adaptação ecológica representada através de uma classificação indígena: assim como os povos indígenas têm seu ambiente próprio de vida, as espécies de peixes também possuem as mesmas necessidades (cf. Cayon,

2005). Essa interessante combinação prática entre dois princípios tão distintos fez com que a técnica, ensinada pelo assessor, fosse posteriormente valorizada e adotada pela equipe indígena.

Estes dois exemplos são suficientes para revelar um curioso mecanismo operando no interior do projeto de piscicultura em Iauaretê e que regula, parcialmente, a relação com os *wai-masã*: o diálogo entre dois modelos de relação avalia algumas técnicas de piscicultura ensinadas pelos brancos, através de um acordo pragmático pelos resultados comuns esperados. Tais técnicas são apresentadas pelos assessores do ISA como necessárias para a criação de peixes em cativeiro, e são recebidas pelos técnicos indígenas a partir de sua posição dentro do projeto; no entanto, elas são recombinações com os conhecimentos cosmológicos da região, sustentadas por uma estrutura simbólica totalmente distinta. 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, como aconteceu durante toda a temporada de reprodução de 2007, quando o ISA deixou de enviar seu engenheiro de pesca para acompanhar os processos da estação de piscicultura.

Pontos de fuga

O equilíbrio delicado, que vim descrevendo, era rompido, principalmente quando algum problema acontecia no processo de “manejo das matrizes”. Relato um exemplo no que segue.

Com a dificuldade em obter peixes adultos na pesca de piracema, e com a falta de tempo para realizar pescarias ‘convencionais’, utilizando linha e anzol, o assessor do ISA liberou cerca de R\$ 200,00 (duzentos reais) do projeto para compra de matrizes vivas de um pescador local da região do Igarapé Miriti. O assessor estava particularmente interessado em trazer para o projeto uma espécie de peixe chamada *pawá* em Tukano, ou jandiá em português (*Rhamdia laukidi*), um tipo de bagre já utilizado em criações comerciais, principalmente no sul do país, que apresenta crescimento rápido graças aos seus hábitos alimentares onívoros, além de possuir um comportamento marcado pela baixa agressividade a outras espécies nos viveiros. A

equipe indígena aprovou a idéia. Depois de alguns dias, o pescador, que é pai de um dos técnicos da estação, trouxe duas dúzias de jandiás vivos, que passaram a fazer parte do 'plantel' da estação de piscicultura.

Antes de realizarem o processo de aclimatação, como descrito anteriormente, os técnicos indígenas tomaram extremo cuidado ao verificar as condições gerais do viveiro onde os peixes seriam alocados, porque o jandiá tem fama de ser um peixe 'fujão'. Gostaria de detalhar a forma de construção dos viveiros da estação, para mostrar, justamente, que eles são feitos para serem espaços altamente controláveis e, ao mesmo tempo, invioláveis quando assim for desejado.

Os viveiros de piscicultura são construídos escavando a terra e, em seguida, aplicando uma camada de argila, que é compactada através de um processo de batimento da superfície, de forma que as paredes e o fundo fiquem com um mínimo número de buracos e irregularidades. O fundo do viveiro é caracterizado por uma pequena inclinação progressiva em direção ao duto de escape, chamado cachimbo, enquanto as paredes laterais têm inclinação de 75 graus; estes ângulos são pensados para facilitar o escoamento da água quando necessário, em especial, durante as 'despescas', procedimento de retirada de peixes dos viveiros, que descreverei adiante.

A forma deste tipo de viveiro é, portanto, pensada para facilitar a manipulação dos peixes mas, ao mesmo tempo, para evitar sua fuga, ou mesmo a introdução indesejada de outras espécies de peixes no ambiente controlado. Quanto mais regular a superfície do viveiro, melhor, porque, de acordo com o discurso técnico, tocas e lugares onde os peixes possam se esconder estimulam a territorialidade e, assim, a predação entre os indivíduos. Adicionalmente, a mediação de toda a tubulação que leva a água das represas, a cerca de 100 metros de distância, até os viveiros, impede que peixes dos igarapés alcancem os peixes mantidos ou criados pela estação. (cf. anexo: imagens 8 e 12)

Evidentemente, as estruturas de escape da água também são pensadas para evitar as fugas de peixes. O cachimbo, modelo de escape de água que utiliza canos de PVC em sua construção(Vieira *et alli.*, *s/d*), é uma estrutura barata, segura e amplamente utilizada em pisciculturas de pequeno e médio porte. A posição da boca do cano, em contato direto com a superfície da água, além de regular seu nível, teoricamente impediria a fuga de indivíduos, pois estes teriam que saltar fora da água e

acertar a boca do cano, tarefa que os técnicos consideram impensável para um peixe. Tanto que, após os jandiás serem alocados, os técnicos indígenas foram liberados para outras atividades, junto com o assessor do ISA. (cf. anexo: imagens 13 e 14)

Passadas algumas horas, um dos técnicos indígenas constatou, por acaso, que um jandiá estava fora do viveiro, justamente no escape de água da estrutura do cachimbo. O canal resultante do escoamento da água do viveiro encontra um igarapé em aproximadamente 20 metros, o espaço que separava o peixe fujão de sua liberdade. Para azar do jandiá, houve uma grande mobilização de toda a equipe para capturá-lo. Em um pequeno intervalo de tempo, todos os jandiás haviam entrado pelo cano e alcançado o pequeno canal que leva ao igarapé; foram recuperados com vida pela equipe técnica e recolocados em seu viveiro.

Problemas como este, propostos pelos *waî-masã*, fizeram com que a equipe técnica indígena da estação e o assessor do ISA tivessem que desenvolver uma nova tecnologia para impedir a fuga de peixes: um apetrecho que cerca a boca do cano, construído com madeira e nylon, conhecido como “filtro”, concebido e fabricado no projeto de piscicultura, que permite a passagem da água, mas não dos peixes. O filtro foi devidamente instalado no viveiro dos jandiás depois desse episódio. (cf. anexo: imagens 13 e 14)

O caso, espantoso, me motivou a recolher as narrativas das partes envolvidas, a fim de registrar a sua opinião sobre como vinte peixes, medindo aproximadamente 25 centímetros de comprimento, conseguiram escapar por um cano de 150mm de largura.

Em uma conversa com o assessor técnico do ISA, pude constatar que o mesmo creditava o fato às características físicas da espécie, que haviam permitido o comportamento surpreendente: o jandiá é uma espécie de bagre que possui visão limitada, mas os característicos ‘bigodes’ da espécie - dois pares com cerca de 1/3 do comprimento do corpo, localizados nos lados da boca – podem 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, trata-se de um comportamento instintivo, que é performado pelo peixe nos rios e repetido no viveiro.

Para alguns membros da equipe indígena, apesar de tal versão parecer bastante interessante e exótica, existe mais entre a água e o cano do que bigodes sensitivos. Em conversa posterior com dois técnicos indígenas soube que o jandiá, assim como

outros peixes da estação, tem consciência de que foi capturado e preso por seus inimigos e que, por isso, tenta fugir dos viveiros para voltar à sua casa original nos rios. É por isso que um dos maiores cuidados dos técnicos indígenas é a construção cuidadosa dos petrechos chamados de filtros, para impedir a fuga dos *wai-masã* capturados e o conseqüente reencontro com seus parentes, de maneira que sua potência criadora seja manipulada no laboratório, “dentro da técnica”, e não realizada na casa dos rios.

Mesmo que os viveiros sejam concebidos para serem ambientes fechados e controlados, e ainda que técnicas novas sejam desenvolvidas com a finalidade de manter os peixes presos, fuga e desaparecimento de peixes continuam acontecendo, e, justamente nestes casos, o acordo pragmático entre as teorias sobre os *entes* que realizam estas ações acabam gerando conflitos. Foi justamente o que aconteceu no caso da fuga dos jandiás.

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; já os técnicos indígenas confienciavam-me 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 devem ser diferentes”. Um dos técnicos indígenas chegou a sugerir uma modificação para os jandiás, que fossem inseridos tubos e troncos no leito do viveiro, a fim de ‘simular’ uma casa para eles e, quem sabe, conquistar o *wai-masã* com a nova morada. No entanto, a ictiologia desaconselha tal conduta, pois, como disse, considera que isto pode estimular a predação entre os indivíduos. Depois de muito debate, nem sempre amigável, entre o assessor do ISA e técnicos indígenas, o viveiro do jandiá ganhou mesmo apenas o filtro como nova estrutura, assumindo a feição de cela, ao invés de casa.

Definitivamente presos, os peixes recebem um tratamento especial, principalmente quanto à sua alimentação: duas vezes por dia, recebem ração industrial, com alto índice protéico, importada por via fluvial do município de São Gabriel da Cachoeira. De acordo com o assessor técnico do ISA, idealmente os peixes deveriam

ser preparados através deste regime alimentar pelo menos durante um mês, antes de passar pelo processo de indução hormonal, descrito na próxima seção.

A manutenção em cativeiro, o novo regime alimentar e mais uma série de procedimentos de controle e medições acabam transformando peixes em matrizes; no entanto esta transformação não é corriqueira, e se sustenta através de acordos pragmáticos que combinam elementos da cosmologia indígena e da ocidental. Inevitavelmente, episódios cotidianos no laboratório acabam rompendo estes acordos, o que imediatamente se converte na eclosão de alguns conflitos pelo sentido das coisas, resolvidos muitas vezes com base em uma assimetria política entre os conhecimentos e, principalmente, na mobilização e controle de recursos importantes, tanto para os especialistas brancos quanto para os moradores indígenas do distrito.

Capítulo IV

“Dentro da técnica”

O trabalho no laboratório

Devidamente contidos, alimentados e transformados em matrizes, chega o momento em que os peixes atravessam uma fase de grande contato físico com os técnicos do projeto, por aproximadamente 4 meses ao ano, de março a julho, quando acontece o que é chamado de “período de reprodução” na estação de piscicultura. Esta tarefa exige, ainda, a uma convivência mais estreita entre técnicos indígenas e assessores do ISA e, portanto, entre o conhecimento local e as técnicas ocidentais de produção de animais para consumo. Tal convivência, nunca agradável para os peixes, era também ocasião de confrontos entre as perspectivas e as posições sociais de cada parte, como pretendo demonstrar. Cabe agora, no entanto, descrever o processo e o tipo de trabalho ligado a cada atividade específica desempenhada no “período de reprodução”.

Como vimos, o modelo de piscicultura adotado pelo projeto ISA/FOIRN até o ano de 2006 foi amplamente influenciado por pesquisas e desenvolvimento de métodos de criação artificial de peixes tropicais.

Antes que os viveiros da estação de piscicultura recebam o produto do processo de produção de animais em cativeiro – pequenos peixes chamados de “pós-larvas” –, o modelo técnico prevê que a água de alguns deles passe por procedimentos que visam controlar o ambiente. Trata-se do que os especialistas chamam de “adubagem”, um complicado processo de adição de insumos, industrializados ou não, principalmente calcário e húmus ou matéria orgânica, que têm por finalidade amenizar as características limnológicas da água da região, que é tida como pobre em nutrientes, oxigênio e extremamente ácida³⁴.

³⁴ O processo de adubagem é considerado indispensável pelos técnicos brancos, devido, por exemplo, ao baixo PH, que pode chegar a apenas 2, e ao seu baixo nível de oxigênio dissolvido, tendo sido registradas medidas de menos de 1 mg por litro, além do baixo nível de nutrientes dissolvidos. Essas medidas podem ser entendidas quando comparamos com o que se considera ideal para a criação de peixes, medições próximas às encontradas no CEPTA de Pirassununga: águas claras, com PH ideal de 7, e taxa de oxigênio dissolvido variando de 5 a 10 mg por litro (Vieira et alii, s/d). Em uma comparação grosseira, podemos perceber que a ordem de diferença é de 300% entre as medidas reais da região de Iauaretê e as ideais constantes nos manuais de piscicultura.

Correndo o risco de simplificar demais o processo, o que se tenta fazer com a adubagem é aproximar os parâmetros limnológicos aos considerados “normais” para os técnicos brancos. O calcário, comprado já processado em São Gabriel da Cachoeira, ajuda a aumentar o PH da água dos viveiros – pensa-se que, dessa forma, é viável que um número maior de micro-organismos sobrevivam na água, e mesmo que a pequena película que envolve os ovos de peixes seja formada; já o adubo orgânico, recolhido da criação de galinhas ou dos poucos bois que sobraram na missão salesiana de Iauaretê, é curtido e, posteriormente, aplicado no viveiro para aumentar a quantidade de algas que produzam oxigênio (fitoplancton), além de outros seres microscópicos que sirvam de alimentos para os peixes (zooplancton).

À aplicação destes insumos, segue-se um intenso período de medições com aparelhagem específica, o oxímetro e o phmetro, para constatar as mudanças, e a adição de insumos acaba interferindo em outras variáveis limnológicas dos viveiros: por exemplo, a aplicação de adubo animal em medidas muito altas acaba retirando oxigênio da água, o que impede o desenvolvimento dos peixes, e uma aplicação muito grande de calcário pode tornar a água tóxica. Por isso, a mistura dos insumos tem que ser feita através de cálculos que envolvem temperatura da água, área alagada, profundidade, espécie de peixes a serem criadas no local, etc. Em função das medições e do cálculo das variáveis, é preciso que aconteça um acompanhamento constante do fluxo de água dos viveiros, para que se crie um ambiente considerado mais propício para a sobrevivência dos alevinos.

A equipe indígena é envolvida diretamente no processo, apesar de não ter recebido treinamento específico que propicie a compreensão do valor dos dados recolhidos: eles acabam conhecendo os valores que eram esperados pelo assessor do ISA, e esperam que estes valores apareçam nas medições e no controle do fluxo de água. Nas vezes em que tratei com os assessores técnicos da ONG sobre o limite do conhecimento que os cursos do CEPTA e que o treinamento contínuo no projeto de piscicultura indígena procuravam passar aos alunos (i.é. técnicos indígenas), me foi respondido que era impossível para qualquer pessoa sem formação específica conhecer profundamente a teoria que levava aos cálculos da adubação, por exemplo. Sem dúvida, eu era incluído nesta perspectiva, pois a cada pergunta minha sobre a

conduta técnica, seguiam-se observações simples e, fatalmente, o comentário de que “antropólogo não tem que saber dessas coisas”.

Em suma, tratava-se de uma atividade que ocupava sobremaneira a equipe da estação de piscicultura, incluindo aí uma boa dose de trabalho braçal no trato com o húmus animal, e um alto grau de desgaste ao perseguir índices, muitas vezes inalcançáveis, cujo resultado, tinha-se esperança, seria o sucesso da criação de peixes em laboratório, sucesso este imediatamente colado ao número de vidas produzidas e de espécies atingidas pelo projeto. No entanto, a compreensão do processo era reservada aos especialistas, graças a um fatalismo hermenêutico.

É difícil compreender como os índios que participam do projeto aceitam estes limites impostos pela especialização: talvez eles considerem estes cálculos a parte ininteligível de produzir coisas, que pertence aos brancos. Ainda assim, pairava a desconfiança de que, ou os brancos escondiam alguma coisa, ou não era assim que se criavam peixes de verdade, pois os números nunca agradavam ao técnico do ISA. Pude ainda observar um alto grau de curiosidade por parte da equipe indígena em compreender porque tamanho descontentamento poderia brotar de uma pessoa por uma diferença de duas unidades de um número medido em um aparelho digital.

Para o especialista, era preciso atingir patamares mínimos nas variáveis físicas e químicas da água dos viveiros para que a sobrevivência dos pequenos peixes criados no laboratório fosse minimamente garantida. Teores baixos de oxigênio são fatais a todos os peixes de uma área alagada, e o limite mínimo que a literatura especializada postula para espécies resistentes é de 1 miligrama de oxigênio dissolvido em 1 litro de água³⁵. Deste ponto de vista, podemos perceber que criar peixes em cativeiro na região do rio Uaupés era um desafio cotidiano também para o trabalhador especializado.

O choque entre diferentes perspectivas também ocorria nos trabalhos de medição dos parâmetros limnológicos dos viveiros. Depois de adubados, os técnicos indígenas eram responsáveis por recolher dados dos viveiros através dos aparelhos especializados. O técnico do ISA estipulou que seria importante saber os dados da temperatura da água, do seu PH, do oxigênio dissolvido da superfície e do fundo, em

³⁵ Tal dado foi formulado por B.Baldisserotto e J.Netto (2004) para o jandiá, uma das espécies que os técnicos do projeto de piscicultura consideram mais resistentes às limitações ambientais.

três horários diferentes: ao amanhecer, no meio do dia e ao entardecer. Para ele, esse procedimento era necessário pois ocorrem variações destas medidas ao longo do dia: por exemplo, o oxigênio dissolvido tende a ser menor no fundo do viveiro e ao amanhecer, porque o fitoplâncton da água não faz fotossíntese à noite e, logo, não libera oxigênio. Era preciso, então, pautar a adubação dos viveiros de acordo com os dados e períodos mais críticos. No entanto, as medidas que os técnicos indígenas retiravam nos aparelhos eram tão inesperadas que, muitas vezes, eram acusados de imperícia na sua manipulação.

Por outro lado, os técnicos indígenas não viam tanto sentido nos trabalhos de pesquisa e controle de ambientes, e acusavam o técnico de fazer pesquisas ociosas, porque “lá as coisas eram diferentes de São Paulo”, e, conseqüentemente, de perder tempo com isso ao invés de criar peixes. A falta de dinheiro para construção de instalações adequadas, importação de caros insumos, aparelhos mais modernos e precisos de laboratório, falta de energia elétrica, falta de máquinas para construção de viveiros e barragens mais adequados, e a falta de mão-de-obra qualificada e, principalmente, a especificidade ecológica local eram as justificativas do assessor para explicar a baixa produtividade do projeto em área indígena; mas os índios consideravam-se qualificados e não viam nada de errado nas instalações, muito menos com a água – portanto, estranhavam que os brancos não pudessem fazer ali sua magia, como faziam em outras partes do Brasil, como em Manaus, qual seja: fazer brotar vida do laboratório, como mercadorias das fábricas.

Ao mesmo tempo em que se desenvolvia esta tensão entre assessores e os índios na preparação dos viveiros, era necessário fazer um controle dos peixes que passariam pelo processo de indução hormonal dentro em breve. Por isso, os viveiros em que ficavam as matrizes eram periodicamente palco de procedimentos de pesca com redes, com a finalidade de manipular os peixes e verificar se eles estavam aptos ao processo de reprodução. Isso era feito com uma rede especial de piscicultura, composta de grossos fios de nylon, o que minimiza o risco de ferimento nas matrizes. Os técnicos indígenas entravam na área do viveiro e varriam toda sua superfície, de uma maneira muito semelhante ao que acontece com as grandes redes de arrasto da pesca comercial. Os peixes capturados eram então medidos com régua milimetrada, tinham seu peso aferido pelo tamanho e eram apalpados, de forma que seus

gametas, quando presentes, saíam pela abertura anal, o que permitia à equipe técnica verificar o estágio de maturidade dos peixes: espermatozoides abundantes e acinzentados, ovos grandes e avermelhados eram os sinais positivos esperados. Quando alguma das variáveis não correspondia às expectativas da equipe, o peixe era devolvido à água para receber mais ração e se preparar melhor.

Este procedimento, tal qual a adubagem dos viveiros, também exigia a prontidão de toda a equipe indígena. Todos participavam da “despesca”, ajudando e anotando as medições, que eram então passadas ao especialista. Quando uma boa parte de peixes da mesma espécie alcançava um grau esperado de maturidade, conhecido como pré-ovulação, podia ser submetida ao processo de indução hormonal. Mais uma vez, o julgamento do especialista não se atinha ao calendário ou observações locais, apenas às características observadas através dos instrumentos e das técnicas de manejo de matrizes – em suma, a qualquer momento poderia ter início a reprodução artificial.

Naquela altura, as decisões centrais do processo de reprodução eram tomadas pelo assessor do ISA com base em seu conhecimento especializado e de acordo com seu papel social. Os técnicos indígenas, porém, teciam suas próprias considerações sobre a preparação dos peixes para reprodução, e algumas vezes, as opiniões eram divergentes.

No que tange à técnica da observação dos gametas, a fim de determinar a maturidade dos peixes, o acordo era possível. Por outro lado, os técnicos indígenas prestavam também bastante atenção a aspectos corporais dos peixes, cuja existência ou relevância o assessor do ISA ignorava. Certa vez, foi feito um procedimento de pesca e medições (despesca) com peixes da espécie araripirá (*Chalseus macrolepdotus*); 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 a reprodução.

Uma vez considerados aptos a serem submetidos ao processo de reprodução, os peixes eram retirados dos viveiros onde estavam vivendo e separados por espécie e sexo. Via de regra, a equipe da estação faz a indução hormonal em peixes de uma

espécie por vez, pois, caso contrário, seria preciso mais trabalho e espaço dentro do laboratório.

Escolhida a espécie, é preciso que o número de peixes machos seja maior que o de fêmeas em, no mínimo, um terço, porque é preciso mais esperma para fecundar todos os óvulos de uma fêmea, de acordo com o treinamento recebido pelos técnicos indígenas do CEPTA e dos assessores do ISA. Assim, os peixes são retirados dos viveiros em números pré-determinados, com o número de machos variando em função do número de fêmeas disponíveis; por exemplo, se 5 fêmeas foram consideradas maduras para a reprodução, seria preciso de, no mínimo, 7 machos da mesma espécie. Os peixes capturados nos viveiros, seguindo estes critérios, são transportados em caixas térmicas até o laboratório de piscicultura, machos em uma caixa e fêmeas em outra. Tal separação se faz necessária, já que o grau de dimorfismo sexual entre as espécies autóctones do Uaupés é bastante baixo, e a separação entre machos e fêmeas era feita, justamente, durante a checagem da maturidade dos gametas.

Enquanto os peixes (“matrizes”) são capturados e transportados, grandes caixas de água de 500 litros, feitas em plástico resistente, são preparadas para recebê-los durante o processo de reprodução artificial - uma para os machos, outra para as fêmeas (cf. Anexo: imagem 15 e 16). Também é preparada uma pequena bancada especial, com todos os instrumentos e equipamentos necessários para o processo de indução hormonal: uma balança doméstica; seringas de 3 ml, 1 ml ou 0,5 ml; fios coloridos de várias cores; cadinho e pilão de vidro; um tubo de glicerina; papel, caneta para anotações, calculadora para auxílio no cálculo das doses; frasco contendo hipófises de carpas industrializadas, que vêm com peso exato em seu recipiente; toalha para secar os peixes; baldes e bacias de contenção (cf. Anexo: imagem 17).

Quando tudo está preparado, os peixes são retirados das suas caixas, de acordo com seu gênero – todos os machos, ou todas as fêmeas, para que não se misturem. Um de cada vez, são rapidamente colocados em sacolas plásticas, que, seguradas pelas alças, ajudam a manipular o peixe durante sua pesagem na balança doméstica.

A pesagem dos peixes é um procedimento muito delicado, que exige rapidez e, ao mesmo tempo, cuidado por parte dos técnicos. Os peixes não podem ficar muito tempo fora da água, nem se ferir. O sofrimento é considerado contraproducente ao processo de reprodução: de acordo com o discurso especializado, o estresse faz com

que o sistema endócrino do animal libere um hormônio antagônico ao hormônio reprodutivo (dopamina), desestimulando a produção e liberação de gametas. O mal-estar físico dos peixes me parece bastante evidente, e se manifesta nas repetidas tentativas de fuga, contorcendo seu corpo em espasmos freqüentes e inesperados; tais protestos provocam dificuldades no procedimento.

Por outro lado, a manipulação para pesagem não pode ser evitada para a técnica de indução hormonal, porque a dose do hormônio e do veículo variam em função do peso de cada peixe, o que produz uma estranha necessidade de individualização, para que os seus dados de peso não se confundam com os de outro. Os peixes recebem, então, uma marcação com arame colorido em suas nadadeiras dorsais para que cada indivíduo passe a ser identificado por uma cor, pelo seu peso e seu sexo.

Os procedimentos de pesagem e de identificação dos peixes apresentam variações, em função de cada espécie manipulada na estação de piscicultura. O jandiá é visto pelo assessor do ISA e pelos técnicos indígenas como um peixe dócil porque não reage com espasmos, apesar de emitir sons agoniados quando é manipulado; já o aracu e o araripirá são peixes bastante agitados, o que impede que seu peso seja exatamente auferido com o equipamento da estação de lauaretê, pois demandam mais cuidados durante sua manipulação.

O comportamento dos peixes era explicado de diferentes modos pelos assessores do ISA e pelos técnicos indígenas, assim como o comportamento de cada parte frente aos peixes durante os procedimentos se mostrava bastante diferente. Um dos assessores do ISA, com o qual tive mais contato, creditava as diferenças de comportamento das espécies de peixes às características instintivas e fisiológicas de cada espécie. Explicou-me, por exemplo, que o jandiá não enxergava bem e, fora da água, não poderia se orientar pelos seus bigodes sensitivos, o que explicaria sua passividade; já o aracu duême e o araripirá, peixes que se alimentam na superfície da água, enxergam bem, e tentam reagir ao que vêem.

Os técnicos indígenas não faziam questão de explicar a diferença comportamental dos peixes de forma que eu pudesse compreender imediatamente. Com o tempo, fui percebendo, principalmente por meio das diferenças entre técnicas corporais dos assessores do ISA e dos índios, que a conduta dos últimos levava em

conta a forma e aplicação das diferentes “armas” de cada espécie, uma vez que todas carregavam seu perigo, como mencionado na explicação de estudos do estatuto dos animais entre as populações do noroeste amazônico (K.Ahrem,1996; S.Hugh-Jones, 1996). De maneira mais geral, E.Viveiros de Castro (2002) classifica esta atenção singular como a qualidade perspectiva do pensamento indígena, para a qual o que consideramos simples potencialidades corporais dos animais são entendidas como potências metafísicas em um universo de relações generalizadas.

Tais leituras são interessantes para empreender a análise da prática do laboratório. Enquanto o assessor do ISA fazia questão de manipular os peixes de maneira bastante rápida e despreocupada, o que algumas vezes resultava em ferimentos em suas mãos e braços, os técnicos indígenas preferiam ser mais lentos e evitar as escoriações, principalmente as advindas de mordidas ou ferroadas de peixes, pois estes ferimentos eram considerados bastante perigosos. 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 eram porta de entrada para os ataques xamânicos dos *waî-masã*, e que uma simples ferroada deste tipo podia provocar o aparecimento de feridas ulcerosas e bulbos, conhecidos como “tumores” na região.

Esta diferença na conduta, cuja origem se encontra em discordâncias ontológicas, 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 que chamavam de “inconseqüência” dos especialistas brancos, que não tomavam os devidos cuidados para evitar os ferimentos.

Assim, o peixe era tratado como espécie, pelo assessor do ISA, ou por tipo, pelos técnicos indígenas, em função das suas características biológicas, no primeiro caso, e de suas armas e hierarquias de manifestação, no segundo. 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. As razões deste acordo ainda precisam ser melhor investigadas, e tive apenas pequenas pistas a respeito: quando questionei um técnico indígena sobre a

manipulação de um *waî-masã* dessa forma, ele minimizou o estatuto do peixe naquele contexto: não se tratava de um *waî-masã* verdadeiro, apenas de um enfeite de *waî-masã* roubado pelo pescador.

Morte de laboratório: o método de indução hormonal.

Depois de marcados, os peixes seguiam para determinados tanques de contenção, onde aguardavam que os cálculos e as doses de hormônio fossem preparadas. Começava assim o procedimento mais complicado da técnica de indução hormonal, ao qual os técnicos indígenas dedicaram mais tempo para aprender com os especialistas do CEPTA e do ISA.

Uma vez identificados pelas marcações, tratava-se de produzir uma dose específica de injeção de hormônios para cada peixe, reconhecível pela cor do fio preso em sua nadadeira. Como algumas vezes era preciso aplicar a injeção em mais de vinte peixes, um assessor do ISA criou uma planilha eletrônica em que os números das doses relacionavam-se diretamente com os dados dos peixes, chamada de “protocolo de indução hormonal”. O protocolo continha informações sobre a data do início do procedimento laboratorial; a espécie de peixe submetida ao processo de indução hormonal, nomeado pelo nome científico, popular ou indígena (Tukano); um número conforme a ordem de retirada dos peixes para receber a indução; a cor de sua marcação; sexo e peso; e, por fim, um registro minucioso das dosagens de hormônio ministradas, além de um cálculo prevendo a desova dos peixes de maneira espontânea nos tanques de contenção, cuja referência principal é a temperatura da água, e a razão variável de espécie para espécie.

Esta técnica, desenvolvida entre 1930 e 1935 por pesquisas paralelas do argentino Houssay e do alemão residente no Brasil R. Von Ihering, hoje é conhecida como “hipofização”, um dos principais métodos de criação de peixes em cativeiro no mundo (Filho e Weingartner, 2007). O fundamento da técnica é substituir os sinais ambientais que disparam o mecanismo endócrino, ligado ao sistema reprodutivo dos peixes, através de uma intervenção invasiva, que é a injeção de hormônios. Os principais componentes necessários para o procedimento provêm do corpo de outros animais, principalmente a hipófise bruta de outros peixes.

O discurso técnico afirma que sinais ambientais como chuva, nível da água e a variações de seus parâmetros físico-químicos são percebidas pelos peixes através dos seus órgãos sensores; estas informações, então, ativam a liberação da gonadotropina, hormônio reprodutivo (C.Bond, 1976; Senhorini, 1999 ; Filho e Weingartner, 2007). No caso de peixes de piracema, conhecidos como reofílicos, a migração seria uma das etapas iniciais do ciclo reprodutivo, que culminaria com a desova em ambientes favoráveis nos rios, quando os hormônios como a gonadotropina e a testosterona atuariam na formação e maturação dos gametas contidos nas gônadas dos animais, período conhecido como vitelogênese (Filho e Weingartner, 2007:367). Em ambientes artificiais, como os viveiros de piscicultura, os peixes não conseguiriam receber os sinais necessários à finalização do ciclo reprodutivo, o que explicaria porque os peixes migradores não procriam espontaneamente quando aprisionados.

Apesar de também estarem presentes no plasma, a gonadotropina tem sua origem na hipófise dos animais, inclusive nos seres humanos. Apoiando-se neste conhecimento de fisiologia, Houssay e Ihering aventaram a hipótese de usar a glândula de outro peixe como mensagem física que substitua as condições externas necessárias ao animal aprisionado, transformando a glândula exógena em um aditivo hormonal injetável que libera a ovulação dos peixes receptores - o que teria permitido, finalmente, o controle reprodutivo das espécies migradoras (reofílicas):

“A técnica [da indução hormonal] é simples e está baseada na importância da gonadotropina para a regulação da fase final do processo de maturação gonadal. A concentração máxima de gonadotropina na hipófise ocorre durante a fase final da vitelogênese e se estende por todo o período de dormência, quando se processa a coleta da hipófise de peixes doadores para aplicação nos reprodutores. Dessa forma, o processo atua como um complemento da quantidade de gonadotropina produzida pelo organismo receptor, substituindo a quantidade que deixou de ser processada pela ausência das condições ambientais favoráveis.” (Filho e Weingartner, 2007:369).

A relação fundamental postulada pelo discurso especializado é a da substituição das condições ideais de vida do peixe por partes corporais de outro, que morre no processo. Ter acesso a hipófises em grandes quantidades passa, portanto, a ser uma questão estratégica para qualquer piscicultura que lide com peixes reofílicos.

Retirar a hipófise de um peixe não é considerado um procedimento técnico complexo. De acordo com os técnicos indígenas, uma vez escolhido o peixe que será o “doador” (Filho e Weingartner, 2007:369), ele é decapitado; seu crânio é aberto. Logo acima do orifício principal da caixa craniana existe uma pequena cavidade onde fica a hipófise, menor que uma lentilha para um peixe de 25 centímetros, de onde ela é extraída. Retirada a hipófise, o cadáver não mais possui valor no laboratório.

Quanto ao destino da glândula, dois procedimentos são fundamentais: a pesagem e, em caso do seu uso não ser imediato, a conservação. No primeiro caso, apenas balanças eletrônicas de alta precisão são capazes de auferir o seu peso exato; como o projeto de piscicultura não possui o equipamento, o peso da glândula é auferido em função de seu tamanho, raramente ultrapassando os 8 miligramas - o suficiente para servir de dose para 16 kg de peixe vivo.

Quanto à conservação, é preciso lançar mão de um pequeno recipiente que impeça a circulação de oxigênio - como um tubo de ensaio com tampa, de vidro ou plástico - e acetona industrializada, que é capaz de impedir a decomposição da glândula e, ao mesmo tempo, preservar o hormônio que ela carrega.

O caminho mais fácil para conseguir hipófises é comprá-las no mercado internacional de insumos para produção de peixes em cativeiro. Neste caso, as hipófises de carpa ou salmão vêm processadas e com peso exato auferido; a dificuldade fica por conta do seu alto preço, que alcança, em média, 400 dólares o grama. Também é possível adquirir outros tipos de hormônios industrializados, como a gonadotropina semi-purificada de salmão, SG G100 ou a gonadotropina humana (HCG) (Filho e Weingartner, 2007:369); no entanto, os preços são ainda mais altos. Todos estes componentes corporais de humanos e não-humanos são considerados insumos mobilizáveis em pisciculturas de larga escala. Em iniciativas de menor porte, a fim de baratear o custo do processo de reprodução, até mesmo hipófises de frangos ou rãs têm sido usadas. (Filho e Weingartner, 2007:369).

O projeto que era administrado pelo ISA até 2007 financiava a compra de hipófises de carpa conservadas em acetona, o que vem explicar porque a decapitação de peixes não era prática corrente na estação de piscicultura de Iauaretê. Do ponto de vista do discurso técnico, o investimento na compra das hipófises industrializadas era compensado pela economia de tempo, pela exatidão do seu peso e pelo alívio da carga

de trabalho sobre os técnicos indígenas; soma-se a isso o fato de que peixes adultos sempre foram altamente valorizados como matrizes, a fim de aumentar a produtividade do processo laboratorial.

Talvez existam outros motivos para que o procedimento de remoção de hipófises não tenha sido adotado como prática corrente no projeto, principalmente relacionado à posição dos técnicos indígenas e da população local, para quem o procedimento de extração de hipófises é bastante polêmico. Os técnicos indígenas aprovam a compra dos pedaços de cérebro de carpa processados, e justificam dizendo que o trabalho exagerado na extração do órgão e a falta de peixes inviabilizam a produção local. Por outro lado, a extração da hipófise é vista como conhecimento especializado pela equipe indígena e, sempre que possível, é exercitado e exibido para os demais “parentes”. Via de regra, o procedimento não é bem recebido pelos moradores do distrito de lauaretê, conforme pude constatar através da narrativa de alguns líderes indígenas da região que conheceram o procedimento. Destaco, a seguir, o caso da aldeia de Santa Rosa, no rio Uaupés, acima de lauaretê.

Depois de receber um treinamento do assessor técnico do ISA, a equipe indígena decidiu seguir até a comunidade de Santa Rosa, duas horas acima de lauaretê, no rio Uaupés, a fim de realizar o procedimento da extração de hipófises em peixes no local. A comunidade, território de um sib Tariana de baixa hierarquia, possui uma escola indígena, que contava com um grande viveiro comunitário construído com a ajuda dos técnicos indígenas e do assessor do ISA. Neste viveiro, os membros da aldeia criavam peixes para serem consumidos pelas crianças da escola, ou em dias de trabalho coletivo ou festa. Em troca da prioridade na construção deste viveiro, foi feito um acordo entre a comunidade e a equipe da estação de piscicultura: os moradores recebiam auxílio técnico e materiais, enquanto eventualmente forneciam peixes adultos para servirem como matrizes nos processos de reprodução.

No entanto, naquele dia, os técnicos indígenas decidiram extrair a hipófise de cerca de doze aracus (*Leporinus spp.*) na frente de alguns integrantes da aldeia, inclusive do homem que era então o líder, que me procurou um ano mais tarde, a fim de relatar a experiência, pois sabia que eu estudava o projeto de piscicultura indígena. Disse-me, na ocasião, que as pessoas ficaram revoltadas em ver peixes criados pela comunidade sendo capturados no viveiro e mortos por apenas um pedacinho de sua

cabeça. Conforme pude perceber dentro de pouco tempo, as relações do projeto de piscicultura com a aldeia de Santa Rosa nunca mais foram reatadas, e os Tariana do local continuaram criando seus peixes sem participar do projeto, nunca mais tendo fornecido “matrizes” para a estação de piscicultura de lauaretê.

Ainda que desencontros como o relatado não sejam raros, o processo de indução hormonal continuava sendo a principal forma de reprodução de peixes há cinco anos na estação de piscicultura, e a cada ano vinha sendo mais e mais aperfeiçoado e dominado pela equipe indígena e pelos assessores do ISA. Apesar de controverso, existe algo nesta técnica que conquista assessores e técnicos indígenas do projeto, uma questão importante a ser buscada na prática laboratorial. A descrição do processo pode ajudar nesta tarefa.

Dentro do laboratório, com o peso de cada peixe anotado e de posse das hipófises, os técnicos indígenas iniciavam o processo de fabricação das doses das injeções para cada peixe. O primeiro passo é saber a dosagem de hormônios a ser aplicada na espécie escolhida. De acordo com a literatura especializada (Lopes, 1998, 1999 e 2000; B.Baldisserotto & J.Netto, 2004; Filho e Weingartner, 2007), a razão (dosagem) padrão nas induções hormonais em peixes tropicais no Brasil varia de 6 mg/kg (fêmeas) a 2 mg/kg (machos). Para o projeto de piscicultura de lauaretê, experimentações realizadas pelos assessores técnicos com animais locais durante nove anos fizeram com que a dosagem padrão estipulada fosse de 5 mg/kg de peixes, sendo que os machos recebem apenas uma dose, enquanto as fêmeas recebem mais uma, 12 horas depois da primeira.

Conhecendo a razão entre hormônios e peso, os técnicos procuravam hipófises com peso semelhante ao da dose total de todos os peixes dentro do estoque disponível na reserva da estação de piscicultura. Geralmente não se encontra exatidão na relação do peso do órgão processado e o da dose necessária e, por isso, as hipófises devem ser partidas manualmente, com o uso de um bisturi cirúrgico, de forma que os pequenos pedaços se aproximem mais da dose pretendida. O pedaço escolhido vai para um cadinho de vidro especial, onde recebe duas gotas de glicerina, que ajuda no processo físico de injeção da mistura no corpo do animal. Os técnicos vão adicionando, aos poucos, a solução veículo, que é o soro fisiológico, na razão de 1ml por quilo de peixe. O pedaço de hipófise, a glicerina e o soro fisiológico são submetidos a um

processo de esmagamento com o uso de um pequeno pilão de vidro dentro do cadinho, até que a hipófise seja totalmente macerada e tudo se transforme em uma solução homogênea esbranquiçada, de cheiro *sui generis*.

As seringas a serem utilizadas são separadas, uma para cada peixe. Como forma de operar esta individualização, fios de cores iguais aos que marcaram cada um dos indivíduos eram presos a cada peça (cf. anexo: imagem 16). Apesar de existirem seringas de vários tamanhos (3ml, 1ml e 0,3 ml), é selecionado apenas um tipo por aplicação, para não complicar a prática de laboratório, pois as escalas são diferentes, o que pode causar confusão na hora de separar as doses individuais. Assim, para um peixe de 200 gramas, seriam necessárias 0,01 mg de hipófise e 0,2 ml de soro fisiológico para que o procedimento laboratorial fosse bem sucedido. No caso de fêmeas, a dose se repete após 12 horas.

Apesar de existir uma faixa de doses padronizadas pela literatura especializada, existem variações nas doses padrões de algumas espécies, como, por exemplo, para o jandiá (*Rhamdia laukidi*), cuja dose para fêmea sobe para 5 mg/kg na segunda aplicação (B.Baldisserotto & J.Netto, 2004). Além disso, a necessidade de adaptar a razão da dose ao tamanho das hipófises disponíveis faz com que seja preciso fazer um cálculo de proporção que leve em conta a diferença do peso do órgão com a dose necessária; as seringas de tamanhos diferentes também confundem os técnicos indígenas, e, algumas vezes, os especialistas, pois sua escala modifica a visualização física de cada dose. Estas variações fazem com que o procedimento seja bastante confuso, e provocam discussões entre técnicos indígenas e destes com assessores do ISA, principalmente sobre a definição das melhores condutas em cada procedimento.

Acredito que grande parte da tensão reservada aos técnicos indígenas tem relação direta com uma disputa, mais precisamente, com uma necessidade de afirmação da sua capacidade como técnicos em piscicultura para os brancos que acompanham, financiam e avaliam o projeto. O complexo treinamento da equipe de lauretê foi financiado pelos projetos do ISA e da FOIRN, e durou cerca de cinco anos, incluindo período de cursos no CEPTA e a presença anual de um ou dois assessores do ISA para coordenar os trabalhos de indução hormonal, a fim de que os técnicos indígenas efetivamente aprendessem todo o procedimento, desde a extração das hipófises, passando pelos cálculos de dosagem e proporção até a aplicação da injeção

nas “matrizes”. Enquanto o treinamento era desenvolvido, os assessores do ISA e o setor administrativo da ONG controlavam o orçamento e as prioridades do projeto, desde compras para o laboratório até o sistema de trabalho dos técnicos indígena. As “necessidades técnicas” também acabavam pautando a relação com os peixes da região dentro de um projeto de produção de alimentos.

A reprodução de peixes nativos em cativeiro sempre foi um dos principais destaques do projeto de piscicultura em área indígena³⁶, e a técnica de indução hormonal foi considerada, a partir de 1998, como necessária para livrar o projeto da dependência dos ciclos naturais, ambientais e dos peixes, o que aumentaria sua produtividade e ajudaria no objetivo central de garantir formas alternativas de alimentação para a população indígena de lauretê. É possível, portanto, relacionar o procedimento de indução hormonal ao controle simbólico das espécies e do meio-ambiente na região; controlar o processo na interação com os brancos significaria mais autonomia política e simbólica. Retomarei este ponto ao final da seção.

Após serem calculadas e associadas aos peixes através de cores, as doses precisavam ser aplicadas. O horário de aplicação era selecionado pelo assessor do ISA, que tinha em mente o momento aproximado da desova natural que cada espécie fazia nos rios da região, conhecimento que conquistou no contato com a população indígena e reinterpretou à sua maneira: enquanto que, para a população indígena, a hora da desova dos peixes é o momento do início da sua festa, e cada povo tem seu horário para os rituais, para o técnico tratava-se do momento onde as condições ambientais ótimas para a espécie estavam presentes, como a luminosidade, a temperatura da água e seu nível de oxigênio; portanto, aproveitar estes momentos potencializaria a chance de sucesso da desova, mesmo em laboratório.

Uma vez feito este cálculo aproximado, iniciava-se efetivamente a indução hormonal. Os peixes eram retirados dos tanques onde estavam contidos, um por um, por meio de pequenas e finas redes de nylon. Mantendo-os à flor d’água para respirar, o técnico indígena que os manipulava avisava a cor do fio do peixe que estava segurando e, imediatamente, a seringa correspondente era entregue por alguém. Na grande maioria dos processos até o ano de 2006, o próprio assessor do ISA aplicava

³⁶ Conferir, por exemplo, sítio específico dos projetos de piscicultura do ISA e da FOIRN na internet: www.socioambiental.org/pisci/index.htm. Veja-se ainda R.Guerrits (1999b), M.Lopes (1990 A e B, 2000 A e B), J.Senhorini (1999).

as injeções, que devem atingir um ponto exato do corpo dos animais, logo abaixo das nadadeiras laterais, a fim de perfurarem as gônadas para despejarem os hormônios diretamente no sistema reprodutivo. (cf. anexo: imagem 18)

Em meio a cálculos, mordidas, discussões e, algumas vezes, risadas provocadas por erros dos colegas, o procedimento se repetia até que todos os peixes recebessem as injeções de hormônios, suponho que dolorosas, pois faziam com que muitos manifestassem seu descontentamento através de espasmos e lamentos sonoros. Machos e fêmeas eram finalmente reunidos em um único tanque, a fim de estimular o trabalho do organismo dos animais e, dessa maneira, chegar ao momento da desova.

A desova dos peixes no laboratório é um dos acontecimentos mais esperados pelos técnicos do projeto de piscicultura, encarado tanto como a finalidade da estação de Iauaretê quanto uma prova de que as técnicas e a metodologia aplicadas são viáveis na região.

Apesar de o seu resultado ser muito variável, existem duas metodologias possíveis para a desova e alguns cálculos que garantem uma certa margem de previsibilidade. Na apresentação do protocolo de indução hormonal foi possível perceber que a desova tem relação direta com a temperatura da água, e um cálculo usando a temperatura da água pode definir o horário em que se espera que os peixes desovarão: trata-se do cálculo de unidades térmicas, UTA. Este número é variável de espécie para espécie; por exemplo, para o aracú duême, o número padrão é de 160 hora/graus, o que significa dizer que, para uma temperatura de 28° C, a desova deve ocorrer entre 5 e 6 horas após a segunda dose nas fêmeas.

Tendo este cálculo como base, dois procedimentos alternativos podem ser desempenhados: esperar a desova espontânea dos peixes dentro do tanque de piscicultura e, posteriormente, recolher os ovos fecundados, o que é conhecido como “método asiático”; ou, em caso de demora ou opção da equipe, os peixes podem ser novamente capturados para que seus gametas sejam retirados por pressão abdominal, procedimento conhecido como “técnica da extrusão” ou “método húngaro” (M.Lopes, comunicação pessoal). O método húngaro sempre foi a opção da equipe da estação de piscicultura de Iauaretê, dentre outros fatores, porque a fecundação dos óvulos é feita em uma bacia, o que facilita o manuseio do material e seu transporte até as

incubadoras, além de favorecer um cronograma pré-programado, porque a espera pela desova natural além das UTA computadas não se faz necessária.

O procedimento de extrusão tem início no horário estipulado pelo assessor do ISA através do cálculo de horas grau. Todas as fêmeas são retiradas dos tanques de contenção e, uma a uma, são agarradas e recebem uma espécie de massagem em seu abdômen; a pressão se inicia na região próxima as nadadeiras laterais e se estende até a abertura anal dos peixes quando, então, espera-se que os óvulos (ou esperma) sejam liberados dentro de uma bacia especialmente limpa e preparada para essa finalidade (cf. anexo: imagem 19). Então o mesmo procedimento é feito em todos os machos, de forma que todo o material genético é depositado em uma única bacia e misturado com ajuda de pequenas colheres de borracha flexível durante cerca de 2 minutos. Logo em seguida, adiciona-se água à mistura, o que é chamado de “hidratação” dos ovos. Isto determina a última fase da fecundação artificial.

A força aplicada sobre o corpo dos peixes neste processo de extrusão é variável de acordo com o grau de resposta à injeção de hormônios, do sexo do peixe e do estoque de matrizes da estação de piscicultura. Se existem poucas matrizes disponíveis e se a fêmea respondeu mal ao tratamento hormonal, seus óvulos são considerados indispensáveis, o que pode resultar facilmente na sua morte por evisceração, devido à força excessiva aplicada sobre suas gônadas – o que, devo acrescentar, não é algo agradável de se observar. A taxa de mortalidade das matrizes (machos e fêmeas) após todo o processo varia entre 15 e 20 %, a maioria morrendo no processo de extrusão.

Antes de serem depositados nas incubadoras, os ovos fecundados são contados de duas formas: através de seu volume absoluto, em frasco milimetrado (beker), o que resulta em medidas entre 300 ml a 2 litros, dependendo do número de matrizes utilizado (cf. anexo: imagem 20). A outra forma de contagem é o número de ovos por mililitro de água, o que permite que se afigure o número total de ovos fecundados no processo (cf. anexo: imagem 21). Todas as medidas que auferem a produção são anotadas pelos assessores do ISA e, posteriormente, consideradas material de referência na avaliação dos trabalhos anuais de reprodução pelos assessores técnicos e agências financiadoras.

Por outro lado, os técnicos indígenas também apreciam o procedimento de quantificação do trabalho, tanto que continuam o realizando mesmo na ausência dos assessores técnicos do ISA. Acredito que isso se explique porque o procedimento transformou-se em índice de habilidades conquistadas na relação com os técnicos brancos e, portanto, de legitimidade de seu trabalho; em suma, de atuarem “dentro da técnica”. Assim como nos relatórios dos especialistas à coordenação do ISA, os técnicos indígenas também destacam as medições para os convidados, e todos os anos o ISA recebe os dados de cada reprodução realizada no interior da estação. Por outro lado, quantificações, medidas de produtividade, todos são procedimentos associados ao método de indução hormonal – justamente o que os índios lutam para aprender.

Depois de medidos, os ovos são depositados nas incubadoras, o que inaugura uma nova e curta fase, que dura cerca de dois dias até a eclosão, e que se estende por mais de uma semana, quando os pequenos peixes nascidos, já classificados como pós-larvas, devem ser removidos e alocados em outros locais da estação de piscicultura – período chamado de incubação. A partir desta fase, a descrição do processo também inclui os ovos fecundados de peixes recolhidos nos rios, através do método de reprodução assistida conhecido como método de piracema, já descrito anteriormente.

A fase da incubação tem seu trabalho voltado quase que totalmente para as incubadoras, dispositivos artificiais que simulam o fluxo de água dos rios, a fim de que os ovos se desenvolvam em condições próximas às consideradas ideais pelos especialistas. Trata-se de um apetrecho construído em fibra de vidro, no formato de um cone invertido, em cuja ponta localiza-se o registro de entrada de água e, na extremidade superior, o cano para escape. Interpondo as duas extremidades, uma pequena rede de nylon, tão fina quanto a de um coador de café, impede a saída dos ovos, enquanto permite o escoamento da água. Durante toda a semana da incubação, o fluxo de água é monitorado 24 horas por dia, sendo fator decisivo para a eclosão dos novos peixes, o que gera preocupação e necessidade de revezamento de trabalho entre a equipe.

Já no primeiro dia da incubação, a preocupação com as pós-larvas é associada a aspectos produtivistas, graças a mais um processo de medição, o que aufere a

quantidade de ovos fecundados que podem gerar vidas, conhecidos como “ovos viáveis”. Esta medição é feita ao se inserir uma grande pipeta de vidro na incubadora e, através da sucção, prender uma quantidade determinada de ovos em seu interior. Neste procedimento, podem ser observados ovos bastante avermelhados e brilhantes e outros esbranquiçados e opacos, os primeiros sendo considerados vivos e os outros mortos ou não fecundados; os números absolutos de cada série são então contados e anotados. O procedimento se repete mais 7 ou 8 vezes e, então, tira-se uma média matemática da porcentagem de ovos viáveis e inviáveis. As taxas de fecundação, como também são chamadas, variam na estação de lauretê de 0 a 98%, permanecendo em uma média de 30 a 60%, dentro do esperado para atividades com peixes tropicais submetidos à hipofisação (Filho e Weingartner, 2007:369).

Após sete dias de espera, os peixinhos nascidos nas incubadoras já se desenvolveram o suficiente para consumirem alimentos exógenos, e a extinção de sua reserva alimentar, o saco vitelínico, obriga sua remoção para os viveiros berçários ou para os tanques do laboratório, o que significa que existem dois métodos distintos de criação de pós-larvas. Na realidade, a remoção das pós-larvas das incubadoras inaugura a fase da “alevinagem”, a última antes da distribuição dos peixes criados na estação para os piscicultores familiares. A alevinagem será o tema da próxima sessão do trabalho.

Antes de partir para a derradeira etapa da criação de novos peixes em laboratório cabe apontar os aspectos simbólicos da reprodução artificial, tendo em vista a importância concedida a este método, bem como tecer algumas considerações sobre a noção de animal e corpo ocultas sob a injeção de hormônios.

Flautas e seringas

O processo de hipofisação e de produção de peixes em um laboratório carrega e propaga, intrínseca e indelevelmente, concepções sobre os peixes. Os procedimentos necessários à indução hormonal parecem transformar os peixes, seu comportamento e sua reprodução em variáveis relacionadas a seu meio-ambiente, que podem ser controladas através de processos de adubação, alimentação, adição de hormônios de

outros peixes e animais, para que se substituam, assim, as suas condições de existência e de reprodução.

Tudo se passa como se o organismo do peixe fosse uma caixa de informações, onde certos *inputs*, os sinais ambientais, fossem necessários, de forma que esta realimentação provoque determinados *outputs*, no caso, a liberação de ovos e esperma³⁷. Na ausência dos *inputs* originais, como no caso do cativeiro, o hormônio retirado de partes de cérebro de outros indivíduos é um novo *input* que “engana” a máquina corporal dos peixes, substituindo o *feedback* anterior ao organismo, fazendo-o desovar.

“Já disse que o homem e o animal têm uma sensibilidade cinestésica, por meio da qual mantêm um registro da posição e tensão dos seus músculos. Para que qualquer máquina sujeita a um meio externo variado possa atuar de maneira efetiva é necessário que a informação concernente aos resultados de sua própria ação lhe sejam fornecidos como parte da informação com base na qual ela deve continuar a atual. Por exemplo, se estivéssemos manejando um elevador, não basta abrir a porta externa, porque as ordens que tenhamos dado devem fazer o elevador estar diante dessa porta no momento em que a abrimos. É importante que o desengate para a abertura da porta dependa do fato de que o elevador se encontre realmente diante da porta; de outra maneira, algo poderia tê-lo detido e o passageiro despencaria no poço vazio. Tal controle da máquina com base no seu desempenho efetivo em vez de no seu desempenho esperado é conhecido como realimentação (feedback) e envolve membros sensórios que são acionados por membros motores e desempenham a função de detectores ou monitores – isto é, elementos que indicam um desempenho. A função desses mecanismos é a de controlar a tendência mecânica para a desorganização; em outras palavras, de produzir uma inversão temporária e local da direção normal da entropia.” (N.Wiener, 1970:24)

³⁷ Tenho como referência a teoria da cibernética, tal qual a apresentada no livro de N.Wiener (1970). Interessante ressaltar que a teoria das mensagens não reconhece diferenças significativas no trato com humanos, animais ou autômatos: *“Para mim, pessoalmente, o fato de o sinal, em seus estágios intermediários, ter passado por uma máquina em vez de por uma pessoa, é irrelevante, e em nenhum caso altera significativamente minha relação com o sinal. Dessarte, a teoria do comando em engenharia, quer seja ele humano, animal ou mecânico, constitui capítulo da teoria das mensagens”* (N.Wiener, 1970:16). A mudança de paradigma da Ciência ocidental do organicismo para o fluxo de informação, bem como suas conseqüências, foi tema de um artigo de D.Haraway (1991), que certamente inspirou a associação deste trabalho.

Nesse sentido, mais do que o manejo dos animais para fins reprodutivos, a técnica da indução hormonal procura manipular as informações a fim de transformar espécies antes quase desconhecidas do ponto de vista da classificação científica e, principalmente, da produção de animais para consumo, em objetos próprios ao consumo alimentar humano; de maneira simétrica à argumentação de N.Wiener, se o hormônio utilizado é de rã, de outro peixe, de frango ou mesmo humano pouco importa, conquanto a mensagem necessária seja transmitida. Um projeto voltado para produção apenas acrescenta algumas variáveis ao cálculo, como custos do processo, graus de incerteza e produtividade, dentre outros fatores.

Além disso, durante o processo de pesquisa e experimentação animal inerentes à prática do laboratório, os animais são reclassificados, as técnicas são ajustadas às variáveis ambientais aos corpos locais e, assim, a natureza desconhecida e independente dos desígnios humanos passa a ser conhecida e controlada, o que significa dizer que, junto com a produção, vem a classificação e, porque não dizer, o controle; então toda uma nova região passa a ser domesticada por um paradigma científico que seleciona partes da realidade para compor suas teorias (T.Kuhn,2003) e que acaba, assim, a ser submetido ao peculiar arranjo político que as Ciências ocidentais operam, retirando questões como constituição dos entes e as regras de relacionamento entre eles do debate público (B.Latour, 2000, 2004).

Talvez esteja aí a chave para se entender o real motivo pelo qual um procedimento como a indução hormonal foi, durante tanto tempo, defendido pelos especialistas para uma região indígena, localizada longe dos centros de abastecimento, e realizada longe das condições ideais de um laboratório controlado - mesmo que isso implicasse, várias vezes, em conflito com os próprios beneficiários do projeto, os moradores do povoado indígena.

Não se trata de falta de alternativas à reprodução de peixes em cativeiro, ainda que concebidos através da restrita perspectiva do “produto alimentar”: existem peixes que se reproduzem espontaneamente em viveiros e que poderiam se encaixar nesta classificação e finalidade, sem que isso implicasse na necessidade de grandes investimentos em estrutura, treinamento e pesquisas. Também não se trata de adotar o discurso do “nativo”, no caso, o especialista branco, que afirma que o método de indução hormonal representa um alto grau de independência da natureza, pois é

preciso que os peixes tenham atingido um certo estágio de maturação “natural” para que o processo laboratorial funcione.

A persistência no e do modelo de indução hormonal, em especial a insistência dos especialistas no modelo, contra todos os fatores negativos que ele enfrenta no rio Uaupés, deve ser melhor investigada. No entanto, gostaria de sugerir que a indução hormonal pode representar, simbolicamente, o momento exato do controle das espécies nativas pelos técnicos especializados, que se materializa no poder de efetivar sua reprodução, de forçar o peixe a procriar mesmo diante de seu protesto silencioso contra a vida em cativeiro. Por isso, a indução hormonal não se reduz, como quer a linguagem especializada, ao *manejo de peixes*; antes pode ser vista como uma afirmação política de domínio sobre outras espécies e, de modo amplo, sobre a natureza. Depois de conquistados pela técnica da hipofiseação, estes entes, antes desconhecidos, rebeldes, independentes e misteriosos, passariam a pertencer ao amplo repertório de recursos da engenharia de informação das ciências ocidentais, mais uma página no seu *taxon* e no seu manual de técnicas.

Outro grande mistério é a insistência da equipe indígena em aprender e desempenhar um procedimento que carrega em si um sistema de trabalho, de relação com os peixes e uma explicação para a realidade que, via de regra, não encontra eco em seus próprios valores e concepções. Evidentemente, a estratégia política de forjar novas alianças para viabilizar a realização de projetos locais, dentre eles, a obtenção de novas formas de diferenciação é uma leitura possível; sugiro, porém, que outros valores cosmológicos encontram-se em causa, sobretudo relativos aos princípios masculino e feminino.

Uma divisão sexual do cosmos é apontada pela etnografia da área, seja na complementaridade através na mistura dos talentos atribuídos socialmente a cada gênero a fim de satisfazer uma relação que, do ponto de vista biológico, é necessária (I.Goldman, 1963 e 2004), seja pela disputa do controle da produção simbólica e da estrutura social (S.Hugh-Jones, 1979), ou a complementaridade ritual, lógica e moral dos trabalhos através das condutas sociais próprias aos homens e mulheres na produção da vida (C.Hugh-Jones, 1979). Mas, de uma maneira geral, os diferentes autores concordam que homens matam para produzir, enquanto mulheres cuidam e reproduzem.

Com relação à etnografia do noroeste amazônico, muito foi escrito sobre a emergência da diferenciação sexual, que é, ao mesmo tempo, o fundamento e exclusividade da vida humana (C.Hugh-Jones, 1979 S.Hugh-Jones, 1979 I.Goldman, 2004). A narrativa do roubo das flautas sagradas pelas mulheres³⁸, representaria uma longa série de disputas entre os gêneros para o estabelecimento de que poderes transmitidos pelos *i'ta-masã*, os antepassados - quais seriam desejados e quem os iria controlar. Depois de longo e penoso processo, que resultou na origem de doenças e da morte, bem como da vida tal qual a conhecem, os homens finalmente mantiveram a posse das flautas sagradas. Elas representam a ligação com os espíritos ancestrais e com a ordem do mundo planejada por eles, ligação esta que se sustenta no xamanismo e na capacidade de atribuir nomes e, portanto, transformar crianças em pessoas (S.Hugh-Jones, 1979).

Neste longo processo, diversos autores chamam a atenção para a importância que as flautas sagradas, *miriã*, têm na cosmologia local – e, mais genericamente, a importância que os tubos têm como fatores masculinos da produção da vida. As conhecidas flautas, utilizadas em rituais de iniciação masculina e dabucuris, representam a ligação direta dos homens com o mundo mítico, onde não existia o tempo, e de onde provém a essência de todas as coisas, a fonte de vida (*ka'ti se'hé*), que os Barasana chamam de *He* (S.Hugh-Jones, 1979:139).

As flautas *miriã* tiveram sua origem quando os homens que tentavam fazer a primeira iniciação dos seus filhos queimam *Miriã-Porã Masí* (Galvão & Galvão, 2004; Maia & Maia, 2004; C.Hugh-Jones, 1979; S.Hugh-Jones, 1979)³⁹. Isso aconteceu porque as flautas, ao invés de iniciarem os filhos dos aliados para transformá-los em homens, causavam sua morte. Como *Miriã Porã* era as flautas - o som saía do seu corpo -, os homens dependiam dele para realizarem a passagem dos jovens para o estado adulto. No entanto, ele exigia que seguissem suas regras, e qualquer desvio de conduta com relação a estas exigências era punido com a morte dos jovens. Após

³⁸ No mito, as mulheres roubam as flautas dos homens antes de sua iniciação, e fogem com elas, invertendo a ordem planejada do mundo: os homens passam a menstruar e plantar manivas, enquanto as mulheres seguem pelas casas dos rios fazendo festas, multiplicando-se e dando origem a vários animais de maneira acidental. Para conferir versões escritas deste mito, reporto o leitor a Galvão & Galvão, 2004; Maia & Maia, 2004; para versões e suas análises, S.Hugh-Jones, 1979 e C.Hugh-Jones, 1979

³⁹ S.Hugh-Jones (1979:138-139) e C.Hugh-Jones (1979:184) relatam uma mesma variante do mito de origem das flautas sagradas entre os Barasana, que chamam de *He Anaconda*.

comprovada a devoração de toda uma geração, quando *Miriã porã* prendera os jovens em seu estômago através do ânus, os pais decidiram se vingar e, para fazer isso, usaram traiçoeiramente um *dabucuri*.

Queimado durante o *dabucuri*, *Miriã porã* se dividiu em dois componentes: as cinzas de seu corpo, que foram espalhadas pelo vento, caíram em diversas partes do território do Uaupés, onde deram origem a paxiúbas, que eram as flautas sagradas de cada grupo; sua sombra, seu espírito (*He'ri Porã*) transformou-se em *Bisiú* (ou Boraró em Tukano), que veio a se tornar o pai dos bichos, os que não tinham flautas, nem cunhados. Depois da queima de *Miriã*, os homens se apropriaram do poder de se conectar diretamente com o mundo dos *i'ta-masã*, ou *He Barasana* (C.Hugh-Jones, 1979; S.Hugh-Jones, 1979), e as flautas passaram a ser os mediadores desta ligação. No entanto, ganharam também um inimigo, que instrui seus filhos (hoje animais) a roubar a alma dos filhos dos homens.

Não por acaso, S.Hugh-Jones (1979:140-142), ao estudar a origem do nome das flautas, *miriã*, chega à conclusão que para diversos povos da região do noroeste amazônico (Barasana, Tukano, Karapanã, Kubeo), as flautas são associadas a animais, mais precisamente, a aves; a tradução literal de seu nome é “filhos de aves”. Nesse sentido, as flautas conquistadas são vistas como *animais de estimação*, que fazem a ligação do mundo diferenciado de hoje com o mundo indiferenciado dos mitos, que permanece sendo a fonte da energia vital do cosmo. Através do uso dos poderes destes *animais de estimação*, os homens alcançam a fonte da energia cósmica, anulando a diferença entre humanos, animais e antepassados, mediando e manipulando as potências da natureza e da cultura, organizando o ciclo cósmico de nascimento, iniciação e morte (S.Hugh-Jones, 1979:143).

É possível tomar o processo da queima de *Miriã Porã Masí* e a posterior apropriação dos seus poderes como um processo *literal* de amansamento, não de um indivíduo, como no caso da adoção de um animal, mas de uma potência criativa: no caso, da capacidade de nominar e, assim, de conectar os novos humanos ao mundo dos antepassados, onde se localiza a energia vital de cada grupo exogâmico.

Se tomarmos a insistência dos técnicos indígenas em aprenderem a técnica da indução hormonal, em dominarem a manipulação dos tubos do laboratório, é lê-la, nos termos propostos por M.Sahlins (1981), como metáfora histórica de uma realidade

mítica, a relação dos humanos com os poderes das flautas. A conquista de novos itens tecnológicos e a diferenciação de novas categorias sociais – “técnicos indígenas” - também significam a manipulação de novos poderes, exatamente como afirmou I.Goldman (2004): novas potências advêm de diferenciações mas que, no entanto, também modificam relações existentes, em especial com os *waî-masã*.

A relação com os *waî-masã* é necessária para que seja possível construir a vida do grupo exogâmico e de cada grupo doméstico, ao se operar a conversão dos enfeites ou filhos da mãe dos peixes em alimento. Se o xamã era a figura central nesta relação, e se tal mediação era caracterizada pela troca simétrica graças ao oferecimento de *soul food* (C.Hugh-Jones; 1979 S.Hugh-Jones, 1979), parece que os técnicos indígenas procuram uma outra via de objetivar esta transformação, que passa pela apropriação, ou, mais propriamente, pelo amansamento dos poderes dos brancos. Os técnicos indígenas abrem uma via paralela ao do xamanismo especializado, que não dominam: usam os aparelhos e cálculos laboratoriais, o poder visível dos brancos, para prescindir da mediação da mãe dos peixes na criação de novas vidas. Tal pode ser lido como uma relação de predação ontológica (E.Viveiros de Castro, 2002): não se trata mais da captura de alguns peixes, mas do poder criativo dos *waî-masã*, categoria classificatória que também inclui os brancos. Significa também uma nova relação com seus próprios poderes porque o uso da flauta, assim como a caça e a pesca, são atividades sujeitas à mediação xamânica; o mesmo não acontece no laboratório, porque os mediadores ou inscrites da realidade⁴⁰, segundo B.Latour (1997:60-61) são os próprios aparelhos, tubos, cálculos e doses de hormônios escritas em cadernos.

A relação estrutural entre aparelhos de medição e transcrição e a produção de fatos não é surpresa, pois já foi observada entre nós, em laboratórios de alta tecnologia (B.Latour, 1997). Trata-se, mais uma vez, da importação de uma relação objetivável e seus próprios signos, muito bem compreendida por quem busca estes poderes específicos: os técnicos indígenas. Eles sabem que é através dos aparelhos, quantificações, medições e transcrições que o branco realiza sua magia: *“Para concluir um processo que se desenvolve entre a retirada de amostras de rato e a publicação de uma curva [em um artigo científico], é necessária uma quantidade gigantesca de*

⁴⁰ Para B.Latour, os aparelhos do laboratório têm uma qualidade literária, que é a de escrever a realidade observada através deles.

aparelhos sofisticados (...) É sobre elas que se debruçam os pesquisadores em busca de um “significado”. Ela torna-se “dado” em uma demonstração ou em um artigo. Assim, uma longa série de transformações é concluída por um documento que se transforma (...) em matéria-prima para a construção de uma substância”. (B.Latour & S.Woolgar, 1997:43-44).

Com a mediação de facas, seringas, cálculos matemáticos, lupas, microscópios, incubadoras artificiais, os técnicos indígenas se apropriaram da relação ontológica dos brancos e seus objetos, e a partir de simples anotações em cadernos de papel produzem uma substância que efetivamente obriga os *wai-masã* a lhes cederem seus poderes reprodutivos. É possível entender porque eles continuam, dia após dia, insistindo em transcrever e produzir no laboratório de piscicultura.

Outro ponto interessante a ser desenvolvido é a relação dos homens com a morte e o mundo dos mortos, relação sugerida por diversos autores (I.Goldman, 1963, 2004; C.Hugh-Jones, 1979; S.Hugh-Jones, 1979; K.Ahrem, 1996). Através da morte de outros seres (caça, pesca), ou da transformação de entes potencialmente Outros em seus (nomeação do recém-nascido, amansamento de animais), os homens exercem seus poderes e garantem a reprodução da sociedade; a metáfora deste modelo de socialidade expressa nas etnografias (C.Hugh-Jones, 1979; S.Hugh-Jones, 1979; I.Goldman, 2004) é a da derrubada da mata permitindo o crescimento da roça, a alimentação do grupo doméstico e, posteriormente, a regeneração da floresta.

No entanto, para efetivamente gerar uma nova vida, os homens sempre precisam de um outro, que carrega em seu corpo o poder da multiplicação e da produção: a mulher (S.Hugh-Jones, 1979:130-132). Recuperando o episódio do roubo das flautas pelas mulheres, S.Hugh-Jones lembra que as mulheres a esconderam na vagina, e que isso fez com que elas se apropriassem de parte dos poderes criativos reservados a estes mediadores, representados pela menstruação.

O mesmo motivo faz com que pescadores tenham que, idealmente, negociar com a mãe dos peixes a sua captura, e oferecer dádivas para que eles se multipliquem – porque os poderes criativos são divididos em partes masculinas e femininas. No entanto, o laboratório, como as flautas, encontram-se sob controle exclusivo dos homens, como se ali pudessem gerar a vida sem a participação do gênero feminino e

suas habilidades específicas, contanto que componentes e técnicas dos brancos sejam devidamente manipulados⁴¹.

No laboratório, assim como na caça e na pesca, o papel masculino de produzir a vida através da morte (S.Hugh-Jones, 1979:249-251; C.Hugh-Jones, 1979:169-173) também encontra seu lugar: é preciso matar peixes para que surjam, das incubadoras, milhares de vidas – que efetivamente brotem da água. No entanto, o que é feito destas vidas que surgiram? Como mantê-las, sem as habilidades das mulheres, especialistas em gestar, alimentar e desenvolver a vida (C.Hugh-Jones, 1979)?

Apesar de surpreendente, o poder dos brancos tem mostrado não ser tão completo assim, porque a maior dificuldade de todo o processo produtivo é a manutenção desta vida gerada em laboratório, chamada pelos técnicos especializados de “fase da alevinagem”. Considerada fase crítica do projeto de piscicultura indígena, a manutenção e transformação das larvas das incubadoras em alevinos e, posteriormente, peixes adultos, é repleta de mistérios para homens, tanto técnicos brancos como indígenas. Esta relação parece encontrar seu lugar somente muito depois, quando as mulheres oferecem o alimento que produzem para todo o grupo doméstico a seus peixes nos viveiros, na piscicultura familiar, que abordo no próximo capítulo.

⁴¹ Vale aqui recuperar o argumento de S.Hugh-Jones, 1979, C.Hugh-Jones, 1979 e I.Goldman, 2004, de que a reprodução sexual é característica e poder específico dos humanos, resultado do processo de transformação narrado nos mitos, que os animais não teriam completado. Nesse sentido, o dimorfismo sexual dos peixes e a manipulação de gametas (óvulos e esperma) são parte da técnica branca, e não elementos importantes na cosmologia indígena. Quando questionei um pescador sobre a desova de peixes na piracema, ele me esclareceu que aquilo era “caxiri” dos peixes, o motivo de sua festa, não o resultado.

Capítulo V

Convivialidade e produção da vida

Técnica e legitimidade: em busca de explicações plausíveis

Após sete dias nas incubadoras, os pequenos peixes, muito semelhantes a larvas de mosquito, devem ser remanejados para outras partes da estação de piscicultura. O discurso técnico trata desta necessidade como o final de um processo em que eles se desenvolvem, perdem suas reservas nutricionais, ganham atributos anatômicos como a boca e, finalmente, se transformam em pós-larvas, que precisam buscar no ambiente seu próprio alimento⁴².

A alimentação é um paradigma na relação com os peixes nesta fase: é o que determina a mudança das pós-larvas para suas novas casas, onde vai ser esta casa, e qual será o sistema de criação dos novos peixes. No caso de a equipe técnica achar que precisa fornecer alimentação especializada e industrializada, a fim de garantir o crescimento mais rápido, eles são transferidos para os grandes tanques de plástico do laboratório – semelhantes àqueles em que as matrizes ficam presas quando aguardam o processo de indução hormonal –, fase chamada de “alevinagem intensiva”; se as pós-larvas são transportadas direto para os viveiros chamados berçários, preparados e adubados para recebê-las, significa que deverão capturar seu alimento no próprio viveiro, o fitoplancton e zooplancton, o que configura o método “semi-extensivo” de criação.

Na alevinagem dita intensiva, o adjetivo se refere tanto à apresentação constante de alimento aos peixes quanto ao trabalho que este método de manejo requer dos técnicos. Quando as pós-larvas estão nas caixas do laboratório, é preciso monitorar o nível de sua água e seu fluxo 24 horas por dia, fazer limpezas diárias, retirando impurezas, sujeira e restos de alimentação de cada tanque, e é preciso fabricar a alimentação especial dos peixes. Este último ponto merece atenção.

⁴² Para uma descrição do processo de desenvolvimento das larvas de peixes, consultar Lopes, 2005.

O alimento considerado próprio para as pós-larvas de peixes é um outro tipo de larva de crustáceo, o náuplio. Os ovos são desidratados e vendidos em casas especializadas; para que sirvam de alimento, é preciso incubá-los em água salgada e oxigenada, o que leva, aproximadamente, 24 horas.

Quando os náuplios saem dos seus ovos, são retirados de seu recipiente e colocados nos tanques de alevinagem – então as pós-larvas tratam de capturar seu próprio alimento. Os que não são comidos rapidamente morrem, porque não sobrevivem sem alimento e em água doce. No caso de se desejar conservar náuplios para o uso posterior, é preciso lhes oferecer fungos de uso culinário.

A alevinagem intensiva impõe jornadas de trabalho bastante cansativas aos técnicos indígenas e, tal como nas fases de reprodução por indução hormonal, roubam tempo de seu cotidiano doméstico, bem como de sua participação em eventos sociais e políticos, muito comuns no povoado de lauretê. Além disso, também implica em uma maior dependência de insumos externos, e maior dinheiro para investir na criação de peixes, e na inserção de um outro animal na cadeia produtiva. Por isso, este método não é o padrão da estação de piscicultura de lauretê, e só pude observar sua aplicação uma única vez, quando um dos assessores do ISA queria testar o desempenho da nova espécie introduzida no projeto, o jandiá. Depois de muita confusão com os técnicos indígenas, que não consideravam o procedimento apropriado, porque, dentre outros motivos, não acreditavam que os peixinhos pudessem sobreviver nos tanques, o resultado da experiência foi a mortalidade de 85% das pós-larvas de jandiá envolvidas no processo, cerca de 9.500.

A principal razão dos conflitos entre técnicos indígenas e brancos não se referia ao sistema de trabalho exigido, mas sim, à forma de alimentação e ao cuidado dos pequenos peixes. O projeto não tinha muitos náuplios desidratados em estoque, o que fez com que rapidamente o alimento acabasse. Então, um dos assessores do ISA recomendou que os técnicos fabricassem alimento na própria estação de piscicultura, moendo ração comercial na espessura de uma farinha muito fina, e, posteriormente, acrescentando pedaços de carne de frango, principalmente fígado, assados e moídos em pó - seguindo a recomendação de um livro especializado na criação de jandiás (B.Baldisserotto & J.Netto, 2004).

Na realidade, pude perceber que os técnicos indígenas não entendiam a necessidade de manter presos peixes em pequenos recipientes como os tanques e terem que fabricar uma comida específica para eles, enquanto existiam viveiros onde eles poderiam capturar sua própria comida. O resultado do processo, a morte de grande parte das pós-larvas, só veio confirmar sua posição e aprofundar suas queixas. No entanto, o procedimento foi seguido durante dias porque, para os especialistas do ISA, este tipo de trabalho garantiria um crescimento mais rápido e uma maior taxa de sobrevivência dos peixes; para os técnicos indígenas, era perda de tempo e de produção.

O método preferido pelos técnicos indígenas era mesmo o semi-extensivo, quando os viveiros berçários são preparados para receberem as pós-larvas que vêm direto das incubadoras. Nesse caso, as pós-larvas passam pelo mesmo ritual de aclimação que os peixes adultos e, depois, são liberadas para viver nos viveiros de 90m² por um período que pode variar de 30 a 60 dias, dependendo da espécie. Nesse caso o trabalho dos técnicos indígenas se restringe a retirar outros animais que tentam se alimentar no mesmo viveiro, como os girinos, em 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 é pouco, ainda mais porque os técnicos indígenas consideram praticamente concluída sua tarefa, que era de reproduzir os peixes. Na ausência da coordenação do especialista, pude notar que mesmo a distribuição de ração para as pós-larvas era ocasional e não mobilizava o interesse e a preocupação dos técnicos indígenas, porque elas “buscam seu próprio alimento”. Ao que tudo indica, os técnicos indígenas consideravam a tarefa de alimentar peixes ociosa, além de estranha à sua própria condição, ponto a que voltarei adiante.

Na verdade, a grande preocupação dos técnicos indígenas era com as despescas periódicas, que serviam para saber da taxa de sobrevivência e crescimento das pós-larvas nos viveiros. Usando redes especiais de piscicultura, feitas de uma malha macia de nylon muito fina, os técnicos vasculhavam os viveiros vez por outra, para saber se as pós-larvas estavam vivas e, também, para acompanhar o seu crescimento.

Este procedimento era importante até mesmo para os especialistas do ISA. Devido à baixa taxa de transparência da água e às variáveis limnológicas desfavoráveis à piscicultura, os assessores do ISA nunca tinham certeza da sobrevivência dos animais quando eles eram depositados nos viveiros. Outra dúvida constante era quanto à sua taxa de crescimento. Nesses momentos, era possível estimar a sobrevivência das pós-larvas pelo número das capturadas em um arrasto da rede especial: como eram depositadas entre 10.000 e 18.000 pós-larvas em cada tanque, em teoria seria fácil capturar centenas a cada procedimento. Tendo suas medidas auferidas e cuidadosamente anotadas, eram novamente depositadas no viveiro.

Se há uma coisa que não existe em piscicultura é certeza. Durante todo o tempo que acompanhei os trabalhos de alevinagem, não foi possível verificar um padrão produtivo das espécies ou das unidades de criação (viveiros). A variação entre os procedimentos é muito grande, e, ao meu ver, bastante inexplicável: algumas vezes, todas as 18.000 pós-larvas morriam ou desapareciam, enquanto que, em outras, muitas ainda estavam vivas. Por mais que a equipe técnica realizasse pesquisas para determinar as causas da grande variação, além da dificuldade de controle das variáveis do meio-ambiente local e a falta de insumos específicos para piscicultura, sempre eram surpreendidos por acontecimentos inusitados durante a fase da alevinagem.

No ano de 2006, a equipe indígena tentava dominar a reprodução do jandiá. As dificuldades no trato com esta espécie de peixes é tremenda, e varia desde a complicação de sua captura (pontos de pesca difíceis de serem explorados, em correntezas) até o comportamento do peixe que, como vimos, foge dos viveiros. Depois de tentativas frustradas no ano anterior, finalmente o assessor do ISA havia conseguido adaptar a dose de hormônios para a espécie. Usando 6 machos e 4 fêmeas, e seguindo os passos do método de indução hormonal, a equipe técnica da estação conseguiu extrair 800 ml de ovos de jandiá que, após passarem pelo período de incubação, se transformaram em cerca de 20.000 pós-larvas da espécie.

Um dos viveiros considerados mais adequados para receber pós-larvas na estação de piscicultura foi exclusivamente separado para receber os pequenos jandiás. O viveiro era sombreado artificialmente, através do uso de telas de nylon sustentadas por estacas de madeira; não apresentava infiltrações (vazamento de água através de

buracos naturais, como formigueiros) e era antigo, o que significa dizer que já tinha micro-organismos benéficos à criação de peixes - além disso, havia passado pelo processo padrão de adubação dos viveiros, recebendo adubação orgânica e mineral (calcário). Por isso, a equipe técnica, bastante animada, decidiu depositar 18.000 pós-larvas neste viveiro, enquanto as demais foram utilizadas na experiência com a criação intensiva, narrada anteriormente.

Durante um mês, o assessor do ISA acompanhou as tarefas que ele próprio atribuiu aos técnicos indígenas: alimentação, controle do fluxo da água, controle de animais concorrentes. Tudo seguia as condições ideais da criação de peixes em cativeiro, ou pelo menos, o máximo das condições locais. Um dia, toda a equipe se reuniu e decidiu fazer a despesca exploratória, para ver como estavam se saindo as pós-larvas; em meio à grande ansiedade de todos, eu observava a rede ser passada uma vez após outra e, no momento crucial da apresentação dos pequenos peixes, voltar vazia.

Após a terceira ou quarta tentativa, todos desistiram. Mais tarde, presenciei uma conversa onde todos os técnicos indígenas e o assessor do ISA discutiam o que poderia estar havendo com os pequenos peixes no viveiro. Enquanto o assessor defendia a idéia que todos tinham morrido, e já começava a procurar as razões para isso dentre as variáveis físico-químicas da água, os técnicos indígenas discordavam, afirmando ser esta uma característica do jandiá, o talento para se esconder em qualquer lugar. Para os técnicos indígenas, a morte dos peixinhos não fazia sentido, uma vez que todos os procedimentos técnicos adequados haviam sido seguidos; eles argumentavam: *“se os peixes não morrem na criação dos brancos, porque haveriam de morrer aqui?”*

Seguiu-se, então, mais uma semana de uma espera tensa, principalmente por parte do assessor do ISA. Todo o tempo ele fazia medições na água, e vivia reclamando da taxa de oxigênio dissolvido, muito abaixo dos padrões ideais para a alevinagem (5-10 mg/l) – ainda que estivesse dentro do padrão de 1 mg/litro de água, suficiente para garantir a sobrevivência do jandiá da região. Enfim, decidiu-se pela despesca total do viveiro.

Nesse procedimento o viveiro é parcialmente esvaziado, de forma que seja mais fácil para os técnicos passarem as redes no seu interior; os técnicos indígenas entram

no viveiro e fazem o arrasto com rede especial. Na primeira passagem da rede, nenhuma captura: todos estavam apreensivos. No entanto, logo na segunda passagem, os técnicos trouxeram do interior do viveiro um exemplar adulto do acará trovão (*Satanoperca jurupari*), um peixe de, aproximadamente, 15 centímetros de comprimento. Tal fato deixou o assessor do ISA (e eu) bastante impressionado, porque, como vimos anteriormente, a engenharia dos viveiros impede a introdução indesejada de outras espécies de peixes. Os técnicos indígenas pareciam mais afeitos ao “humor negro” do que ao espanto e, entre risadas, comentavam o fato como sendo a explicação para o desaparecimento dos pequenos jandiás.

No entanto, para mim e para o assessor do ISA, outro mistério se colocava: como um peixe adulto, da largura dos tubos que transportam água na estação de piscicultura, foi parar dentro do viveiro berçário ocupado pelas pós-larvas?

Em conversa com o especialista, que coordenava a criação dos jandiás naquele ano, nós buscávamos explicações. 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 a hipótese: 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.

Por outro lado, o fenômeno do aparecimento do acará trovão não era tão surpreendente para os técnicos indígenas. Conversamos diversas vezes sobre o ocorrido e, na verdade, os índios chegaram à conclusão de que o aparecimento do acará no viveiro de piscicultura foi um engano dos *waî-masã*. Como estávamos passando pelo período de piracemas, o fluxo deles pelo cosmo é coisa comum. Além disso, em época de chuvas, trovões são freqüentes, quer porque se trate da chegada de alguns *waî-masã* a seus destinos, quer de guerras entre eles e os xamãs humanos.

O fato de ser um acará trovão tornava a explicação do fenômeno ainda mais fácil da perspectiva indígena. O acará trovão é a espécie de peixe que se esconde no interior das flautas *miriã* (Jurupari) quando estas permanecem ocultas no interior de cursos de água, a fim de não serem vistas pelas mulheres. Assim como as flautas sagradas, que na mitologia dos povos indígenas da região foram entregues pelo avô do universo - também chamado de trovão - aos seus descendentes, o acará também guarda uma conexão com o trovão: ele viaja em suas faíscas. 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 *waî-masã* como seu caxiri, os pequenos alevinos podem ter sido “bebidos” em uma festa particular do peixe viajante. Posteriormente, não sem alguma relutância por parte dos índios, serviu de banquete para a equipe, cozinhado pelo assessor do ISA, que conduziu a consumação da vingança sobre o inimigo pelos peixes mortos.

O jandiá,entretanto, parece ter sido mesmo o herói dos *waî-masã* na resistência à tentativa de controle de seus poderes reprodutivos pela estação de piscicultura. Apenas um mês depois do episódio envolvendo o acará trovão, que causou o desaparecimento de 18000 pós-larvas da espécie, novamente, e no mesmo viveiro, mais 12000 pós-larvas desapareceram totalmente, após todo o trabalho do processo de reprodução ter sido repetido pela equipe técnica. Desta vez, nenhum peixe adulto foi encontrado no viveiro. Começou, então, uma nova fase de investigações para explicar o que teria acontecido.

Pude presenciar diversas ocasiões onde técnicos do ISA e indígenas discutiram a respeito do caso. A pressão dos técnicos indígenas foi grande: enquanto o técnico branco procurava motivos externos ao viveiro para justificar o acontecido, como introdução de venenos de pesca (timbó) através do igarapé que fornece a água para a estação, os técnicos indígenas discutiam a necessidade de se mudar o método para criar os pequenos bagres. 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 interpretar isso como casas e, assim, decidir ficar.

Sem concordar com a opinião dos técnicos indígenas, um assessor do ISA decidiu pedir a intervenção de um *kumu* conhecido na região, que, em outras ocasiões, já havia visitado a estação de piscicultura para proceder à execução de *basesehe* de proteção. Mesmo depois da intervenção do especialista indígena e de muitas conversas, que tinham como tema desde a morte dos peixes por envenenamento, ataques xamânicos de pessoas não beneficiadas pelo processo, até erro de manejo por parte dos técnicos indígenas, um acordo sobre a morte ou fuga dos jandiás não foi possível. A equipe indígena continuava convicta da fuga dos peixes, mesmo que a hipótese fosse inaceitável para o assessor, porque os viveiros são construídos de

maneira a evitar fugas; enquanto isso, o assessor continuava acreditando que todos os peixinhos haviam morrido, e que a causa disso era a pesca indiscriminada com timbó em um dos igarapés que abasteciam a estação de piscicultura.

Fiquei então muito curioso a respeito da explicação que o especialista indígena forneceria para a equipe técnica. Como não pude acompanhar o procedimento do *kumu* no interior da estação, decidi procurá-lo, a fim de entender o que estava acontecendo com a criação de peixes na estação de piscicultura; na ocasião, um dos técnicos indígenas e seu pai, um antigo piscicultor de lauaretê, me acompanharam a fim de traduzir a fala do especialista indígena, que não dominava o português.

Tranqüilamente, o *kumu* me explicou que as dificuldades que a estação de piscicultura enfrentava tinha duas causas: em primeiro lugar, ela havia sido construída próxima a uma casa de *waî-masã* – *a´a wi´í* – glosada para o português por meus tradutores como casa do gavião, mas também conhecida como casa de queixada. Meus interlocutores começaram, então, a contar histórias da gênese da estação de piscicultura em lauaretê, que ajudariam a explicar os acontecimentos.

No início das atividades do projeto, todos na estação contrairam doenças, principalmente diarreias e vômitos, porque os *waî-masã* tomaram a construção da estação como invasão de seu território e, tentando se vingar, atacaram as pessoas. Para se prevenirem destes ataques, os técnicos indígenas convidaram alguns *kumua* para realizar *basesehe* de proteção no local. Segundo o *kumu* que eu entrevistei, isto era feito ao se construir, através do poder xamânico, paredes de proteção de fibras vegetais (*pari*) em torno das instalações do projeto⁴³, e anulando os venenos que têm origem no ataque dos peixes. No entanto, porque os técnicos não pediram para fazer nada com relação aos peixes da estação, ele acredita que todo este veneno xamânico pode ter escorrido para a água, o que estaria envenenando parte deles, causando sua morte ou impedindo o seu desenvolvimento.

Outro problema seria a falta de instalações e de alimentos próprios dos *waî-masã*, problema estrutural, apenas sanável com a presença constante de xamãs no projeto. De acordo com o *kumu*, a construção física de viveiros, os instrumentos de

⁴³ Os especialistas indígenas costumam construir proteções espirituais através da montagem de certos itens físicos, mas que, no entanto, são invisíveis ao olho humano não-especializado. Este é o caso do *pari* mencionado, que no mundo visível é uma esteira trançada construída de fibras vegetais, usada como paredes em malocas, para cercar igarapés, etc.

laboratório, tubos e incubadoras, e também a ração industrializada, não são suficientes para garantir a reprodução dos peixes. Todos estes materiais seriam inertes do ponto de vista xamânico: o viveiro apenas aprisiona os peixes, mas não contém uma casa (*wi'í*, também glosado como maloca) para que eles possam viver, receber a cobra mãe dos peixes para se multiplicarem e construírem suas roças invisíveis; os instrumentos de laboratório, apesar de forçarem a reprodução física dos peixes, não são capazes de fortalecer seu *he'ri porã*, sua essência espiritual, o que só pode ser feito através de procedimentos xamânicos, como o benzimento de nomeação para os humanos. Mais grave seria a questão da alimentação.

De acordo com o *kumu* que me contava a história, ração não é comida dos *waî-masã*, porque não é capaz de fortalecer seu espírito, fazer crescer seu corpo. *Soul food*, o alimento do espírito (S.Hugh-Jones, 1979, 1996 e C.Hugh-Jones, 1979), invisível aos humanos, seria o alimento apropriado e somente o xamã, com suas habilidades especializadas, poderia inserir este alimento nos viveiros, por meio do uso de tabaco. Quando este tipo de *basehe* não é feito regularmente, os peixes dos viveiros ficam sem sua alimentação própria e, percebendo os alimentos nas casas dos rios ou em terra, se transformam em outros animais ou fogem em forma de peixes para se alimentarem.

Assim, de seu ponto de vista especializado, somente o xamanismo seria capaz de proteger os peixes das doenças geradas pelos ataques de inimigos ou pelos problemas do passado, assim como apenas os poderes espirituais poderiam dar a potência necessária para que os viveiros, o laboratório e seus aparelhos pudessem, realmente, portar força vital para desenvolver novas vidas. 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, onde pais e mães visitariam os filhos com freqüência, onde a reprodução física e espiritual ficaria garantida.

O grande problema seria, portanto, a limitação dos brancos e de seus petrechos, que não possuíam talento para lidar com o mundo espiritual, com os poderes invisíveis que cercam a vida de todos os entes do mundo. Brancos, como vimos, ficaram com o talento de construir coisas materiais, mercadorias, o que são poderes impressionantes; por outro lado, não conseguem garantir a vida de outros entes, a não ser a sua própria, porque perderam a ligação com o mundo original, um temor freqüente e comum a

muitos povos do noroeste amazônico (S.Hugh-Jones, 1979). Na sessão xamânica, o *kumu* tentou resolver esta ordem de problemas que os brancos nem mesmo conseguem enxergar.

A divisão entre trabalho visível e invisível acabou perpassando toda a conversa, e o tom de advertência ficou evidente, em especial, para meus dois acompanhantes indígenas, que participavam ativamente do projeto de piscicultura: seria impossível criar peixes sem o auxílio de práticas xamânicas, porque, assim como todos os seres do mundo, os brancos possuem habilidades específicas e limitadas.

Logo mais será possível ver que os piscicultores tentaram combinar os dois talentos, e não abriram mão de procedimentos xamânicos no trato com seus peixes e viveiros. No entanto, na estação de piscicultura, as intervenções ainda são muito pontuais, e a recomendação de incorporar procedimentos xamânicos como rotina do projeto não foi seguida.

Os motivos deste afastamento dos especialistas indígenas variam desde a incapacidade da incorporação de procedimentos estranhos ao paradigma científico como alternativas válidas, até ao fato de que, aparentemente, existe uma certa concorrência por parte dos técnicos indígenas e dos *kumua* do distrito de lauaretê. Gostaria de focalizar este último ponto.

Como mencionei em outra ocasião, existe uma associação indígena que congrega *kumua* de várias etnias presentes em lauaretê; 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. Dentre os tópicos abordados nas discussões da CERCII, os *wai-masã* estão sempre presentes. No entanto, não existia nenhum envolvimento dos *kumua* do projeto com a estação de piscicultura, e alguns deles nunca pisaram no local construído pelo ISA.

De maneira geral, a percepção dos *kumua* da CERCII 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. Um dos *kumua* da CERCII fez uma intervenção muito parecida com a do anterior: a de que era preciso fornecer a alimentação própria dos *wai-masã*, construir uma casa em cada viveiro, a fim de que eles pudessem realizar suas festas, e, assim, garantir a reprodução de sua força de vida.

No entanto, existia uma resistência da equipe técnica em incorporar os procedimentos xamânicos nos processos da estação de piscicultura, não apenas por parte dos assessores técnicos do ISA, mas também por parte dos técnicos indígenas. Eles argumentavam que se tratava de fazer as coisas “dentro da técnica”, com os seus petrechos, ritual e linguagem peculiares. Mais do que isso, diziam que xamãs verdadeiros não existem mais em lauaretê, desqualificando, assim, a capacidade dos membros do outro projeto.

Evidentemente, o fato de o conhecimento xamânico ser controlado pelo sistema de parentesco local, envolvendo transmissão por via patrilinear, hierarquia e *status* social, aos quais os técnicos indígenas do projeto de piscicultura não têm acesso, deve dizer alguma coisa sobre sua escolha em absorver a técnica dos brancos. Se retomarmos novamente o argumento de I.Goldman, de que a diferenciação resulta em novos poderes, a leitura do quadro parece mais nítida: trata-se de uma disputa por *status* e papéis sociais no povoado. Como bem mostrou G.Andrello (2006:285-329), os Tariana de lauaretê souberam capitalizar sua relação com os viajantes brancos, desde traficantes de escravos, militares, comerciantes e religiosos, a fim de aumentar o seu próprio *status* nas relações interétnicas no rio Uaupés. Os técnicos indígenas, hoje, podem estar procedendo de modo análogo.

Manipulados pelos poderes dos brancos, pelos índios que querem aprender como criar peixes em incubadoras, ou mesmo pelos *kumua* e seus poderes invisíveis, os peixes continuam saindo do laboratório e morrendo nos viveiros berçários. A média de sobrevivência dos peixes que nascem nas incubadoras e alcançam a fase de alevinos, quando então são distribuídos para os piscicultores familiares, não alcança 5%. No ano de 2006, apenas 3 mil alevinos sobreviveram nas 7 reproduções realizadas no laboratório, enquanto que no ano de 2007 essa média subiu para 10 mil alevinos em dois processos de reprodução. Coincidência ou não, a sobrevivência foi bem maior quando os técnicos indígenas coordenaram os processos de reprodução sozinhos, sem a presença de um assessor branco, sem utilizar o método de indução hormonal, não introduzindo as larvas no sistema intensivo de criação, e, não menos importante, após o *kumu* ter feito seus *basesehe* nos lagos e aparelhos da estação.

Os peixes que conseguiam sobreviver em meio às disputas entre especialistas brancos, especialistas indígenas e índios que buscam novos poderes e posições

sociais, eram então preparados para serem distribuídos para os piscicultores que já tinham viveiros construídos, em sua maioria, com auxílio do projeto do ISA. As despescas periódicas eram necessárias para acompanhar seu estágio de desenvolvimento; quando alcançavam cerca de 5 cm, eram considerados alevinos, pois já possuíam todas as características morfológicas e comportamentais dos peixes adultos. Assim como acontece em uma criação comercial, esta é considerada a melhor hora para distribuir os peixes, que, doravante, entram em um novo processo, chamado de desenvolvimento inicial e engorda.

A vida no viveiro: relações e refrações

Os dados referentes à relação entre os moradores de Iauaretê e os animais parecem corroborar a tese de Ph.Descola (1998) de que, na Amazônia, os animais são considerados sujeitos sociais plenos, pois, em cosmologias onde não existe separação entre o domínio da cultura e o da natureza, os princípios que governam as relações sociais entre os humanos seriam os mesmos na relação com os animais. De maneira semelhante aos afins humanos, os animais de caça estão sujeitos a uma *“relação instável e frequentemente conflituosa, que oferece um suporte metafórico excelente para qualificar as relações com o exterior, especialmente com os inimigos próximos e longínquos”* (Ph.Descola, 1998:10),

Mas a afinidade, que tende à troca recíproca ou à predação, não é a única chave das relações com animais na Amazônia. De acordo com Ph.Descola (1998), se a caça se relaciona diretamente com a afinidade, o amansamento de animais, cujo resultado são as figuras dos xerimbabos ou *pets*, estaria relacionado diretamente à consangüinidade. Dessa forma, o animal amansado seria incorporado ao grupo, assim como uma criança capturada em guerra seria criada da mesma forma que as outras; alimentados pela mesma comida, tratados pelas mesmas mulheres, seriam assim “consangüinizados”, seriam ambos os casos possibilidades lógicas no pensamento indígena.

O noroeste amazônico nuança estas afirmações porque, como vimos, cada manifestação específica de vida se particulariza por possuir uma série de bens rituais ou “armas”, de acordo com K.Arhem (1996), cujo contato seria perigoso a outros. Tais

perigos emergem, principalmente, na prática alimentar, que, como vimos, exigem procedimentos rituais para ser controlados.

No entanto, S.Hugh-Jones (1996) veio explicar a consanguinização de entes que possuem estoque ritual diferenciado. Para o autor, assim como a carne de caça é apropriada pelo grupo exogâmico para que, sobre ela, se construa sua consangüinidade, o corpo do animal amansado passa por processo semelhante: “*No caso dos pets, equivalente a crianças, seus corpos são cuidadosamente nutridos, e sua carne animada e sangue permanecem intocados, enquanto que seu ‘cabelo’ [enfeite] é apropriado, trabalhado, desbastado e utilizado no corpo de seu dono como ornamentos ou ‘armas’*” (S.Hugh-Jones, 1996:21). Os enfeites dos animais seriam domesticados, assim como os próprios animais, usados para o benefício do grupo a que, agora, o animal pertence, ampliando o estoque ritual dos homens. A respeito de animais amansados – *pets* –, em Iauaretê os moradores costumam afirmar que eles são mansos, justamente, porque “*não são mais filhos do Bisiu [pai dos bichos], são filhos dos donos*”.

Ao debater a questão da gênese social das técnicas, Ph.Descola considera que o amansamento de animais e sua transformação em *pets* é possível na América do Sul sub-andina porque estaria logicamente previsto no esquema conceitual das populações da região, uma vez que ainda é associado ao domínio da relação com o outro, sob o registro da predação. Após capturados, estes animais passariam pela transformação descrita por S.Hugh-Jones, tornando-se algo demasiadamente idêntico aos homens para serem consumidos, o que explicaria a falta de sistematicidade com relação ao abate dos animais amansados (Ph.Descola 2002, Ph.Erikson, 1987). Assim, se o animal caçado estaria para o caçador como afim, o animal amansado estaria para seu dono como consangüíneo.

Quanto à domesticação – entendida, estritamente, como monopólio da reprodução – de espécies que podem ser caçadas ou pescadas, esta não seria uma relação objetivável nas cosmologias amazônicas, graças às representações que ali são estabelecidas a respeito da humanidade e da animalidade (Ph.Descola, 2002:101). Os animais caçados seriam vistos como *alter-ego* em exterioridade absoluta aos humanos e, portanto, as relações com eles só poderiam ser relações de afinidade, o que torna legível o complexo de troca simétrica (oferecimento de dádivas ao Senhor dos Animais)

ou de predação (captura junto a outrem de identidades e substâncias sem retribuição). Além disso, na visão de Ph.Descola (2002:106), existiria um problema ‘contratual’ adicional: os animais de caça são concebidos como domesticados pelos ‘senhores das caças’, e a transferência de posse dessa relação seria impensável, já que implicaria em uma transformação estrutural, uma reconfiguração das fronteiras sociais e das relações entre sociedade e natureza.

Apesar de Ph.Descola (2002) considerar a objetivação da domesticação animal incoerente no contexto das cosmologias amazônicas, várias perguntas podem ser feitas quanto ao criatório de peixes em viveiro, relativas aos sentidos deste novo padrão de relações entre índios e *waî-masã*.

Entre os meses de junho e julho de cada ano, as principais etapas de reprodução na estação de piscicultura estão concluídas, coincidindo com as cheias dos rios e a migração pós-desova dos peixes para os igapós em busca de alimento. Nesta época, ocorre a distribuição de alevinos aos assim chamados piscicultores familiares.

Antes da distribuição propriamente dita, os assessores técnicos do ISA costumavam fazer uma reunião com os interessados, a fim de informar como estava o andamento do projeto, os números da produtividade e da reprodução no ano e principalmente, de fazer recomendações técnicas sobre o manejo dos peixes que seriam distribuídos: frisavam a necessidade dos piscicultores cuidarem bem de seus viveiros e peixes, principalmente no que tange à limpeza da área do viveiro (retirada de troncos e mato dos viveiros) e ao fornecimento de alimento para os peixes.

Certa vez, conversei com o assessor de piscicultura do ISA, encarregado do método de criação de peixes, e perguntei porque insistia tanto com os piscicultores indígenas sobre a necessidade de alimentar os peixes. Respondeu que, além da necessidade de fornecer proteína para os peixes crescerem – porque o alimento natural dos viveiros é escasso para sustentar seu grande número –, o cuidado cotidiano com os peixes seria um dos principais desafios do projeto: disse que, no início, era difícil para os índios entenderem que precisavam dar comida para os peixes – comida feita para o consumo de suas casas – e que precisavam fazê-lo diariamente. Apesar dos reiterados ensinamentos quanto às técnicas de manejo consideradas adequadas pelo conhecimento especializado, pude perceber que 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.

O assessor do ISA calculava e determinava quantos peixes cada piscicultor familiar iria receber. Tal cálculo, chamado de densidade de estocagem, levava em conta alguns fatores técnicos e outros sociais na determinação da quantidade de peixes que o viveiro era capaz de receber. Quanto aos fatores técnicos, considerados limitantes para a entrega de alevinos, a principal variável era a área alagada de cada viveiro, que guardava relação direta com sua construção - quanto maior a área alagada, mais microorganismos estão presentes, produzindo mais oxigênio e servindo de alimento para maior número de peixes. Quanto aos sociais, que eram fatores que determinavam a prioridade no recebimento de peixes, destacava-se o modo com que cada piscicultor cuidava dos peixes, se ele seguia as recomendações técnicas feitas pela equipe do projeto, bem como sua disponibilidade e o grau de participação nas atividades na estação de piscicultura, como trabalhos coletivos de limpeza e construção.

O resultado desse cálculo sociotécnico era que, geralmente, quem tinha ligações estreitas com a equipe técnica da estação, seja por parentesco ou amizade, tinha maiores viveiros, participava mais das atividades e ganhava mais peixes, o que fez com que o círculo social alcançado pelo projeto em Iauaretê fosse restrito.

O número de piscicultores efetivos era bastante pequeno também em função das muitas limitações que dificultavam o processo de construir um viveiro de piscicultura. Para construí-lo, era preciso conseguir um terreno próximo a um igarapé e, de preferência, onde o nível do curso d'água fosse canalizado por margens mais altas, o que facilita – e muito – o processo do represamento do igarapé. Conseguir terrenos para agricultura é uma tarefa difícil em Iauaretê porque, como bem mostra G.Andrello (no prelo), o sistema de controle de terras se relaciona diretamente com o parentesco; nesse sentido, os moradores do povoado precisam negociar a posse de terrenos com sibs Tariana de alta e média hierarquia, considerados os donos legítimos do território. Esta negociação é feita através de alianças matrimoniais, empréstimos, trocas de favores e, quase sempre, não é um processo fácil de se resolver e, principalmente, de ser mantido ao longo do tempo.

Enquanto empréstimos para fazer roça são mais fáceis de se conseguir, graças à rotatividade do sistema de agricultura, empréstimos para construção de viveiros de piscicultura são inviáveis, pois supõem cessão de território, só obtida por meio de alianças matrimoniais, ou ocupação considerada ilegítima pelos sibs Tariana da região que, em contrapartida, buscam formas de retaliação, inclusive xamânica.

O trabalho envolvido na construção de viveiros também é um grande fator limitante para o número de participantes nas atividades de piscicultura. Todo o trabalho da derrubada da mata, retirada de troncos e raízes e a construção de barragens de terra é manual, através do uso de enxadas, picaretas, pás e carrinhos-de-mão. É preciso um grande número de pessoas para conseguir fazer um bom viveiro porque, quanto maior a área a ser alagada, maior é a área a ser desmatada e, proporcionalmente, maior o volume de terra usado para represar o igarapé. Apesar de os *wayuris*, trabalhos coletivos, serem prática corrente em lauaretê e em toda região do alto Rio Negro, a capacidade de convocar, para tanto, parentes e aliados é limitada pela posição do proponente em uma hierarquia de parentesco e pela extensão de suas alianças matrimoniais. Outro fator relacionado é o número de plantações de mandioca e outros gêneros alimentícios que permitam alimentar e fornecer caxiri a todos os envolvidos no trabalho – o que, diga-se de passagem, é coisa para poucos no povoado de lauaretê. A densidade do grupo doméstico é quase sempre fator determinante, porque significa mais mão-de-obra na abertura de roças e na própria construção de viveiros; no entanto, não raras vezes, significa também conflitos pela gestão do espaço e dos peixes como efeito do trabalho mobilizado.

O resultado de todas estas limitações é o baixo número de piscicultores que efetivamente participam do projeto, trabalhando na estação, participando das reuniões e recebendo alevinos produzidos para criarem em seus viveiros: de 68 inscritos no cadastro da estação de piscicultura no ano de 2006, apenas 28 receberam alevinos na distribuição; destes 28, cerca de 5 famílias têm unidades de criação consideradas de boa qualidade pelos técnicos do projeto – aquelas que receberam apoio financeiro e de mão-de-obra para tornarem-se unidades padrão do projeto.

A maior parte dos participantes do projeto de piscicultura é 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

têm viveiros é parente por afinidade de Tariana da região (68% dos piscicultores), a sua pluralidade é bastante grande, tanto no que tange a etnias - 6 diferentes participam do projeto -, quanto à situação social de cada grupo doméstico. Enquanto alguns não possuem nenhum tipo de renda monetária, outros possuem trabalhos fixos que exigem presença durante toda a semana, como na escola São Miguel, no exército ou mesmo no comércio local.

Deve-se observar, por fim, que a categoria designada no projeto de piscicultura como “piscicultores familiares” é constituída por pares conjugais. De fato, a maioria dos que possuem viveiros são pares conjugais com filhos jovens, que recebem ajuda eventual de filhos adultos, que já possuem suas próprias casas, mas não encontraram lugares ou mão-de-obra para construírem seus próprios viveiros.

Apesar da diversidade étnica e social dos piscicultores familiares, o trato com o viveiro e com os peixes é bastante uniforme. Alguns fatores são comuns à grande maioria dos piscicultores de lauaretê, como o fato de seus viveiros ficarem longe de suas casas. Com exceção de poucos piscicultores que possuem viveiros próximos ao local de habitação, a maior parte deles possui viveiros no espaço de suas roças⁴⁴; em alguns casos, isto pode representar viagens de 40 minutos de barco rio abaixo ou acima para cuidar dos peixes. Normalmente, os viveiros de piscicultura localizam-se entre 20 e 40 minutos de caminhada da casa, em locais já utilizados anteriormente como roças por eles ou por outros grupos domésticos, chamados de “capoeiras” (G.Andrello, no prelo).

Tive oportunidade de acompanhar a rotina de quatro famílias que criavam peixes, todas com perfis bem diferentes. Dois grupos domésticos eram Tariana, um do sib *Koivathe*, guardião da maior parte dos direitos territoriais e rituais do território de lauaretê e, o outro, *Yauwialipe*, sib de baixa hierarquia originário do rio Papurí, considerados hierarquicamente subordinados aos *Koivathe*. O primeiro tinha seu viveiro a cerca de 10 minutos de sua casa, bem próximo à sua roça, localização que facilitava o acompanhamento e a alimentação da criação. Já a família *Yauwialipe*

⁴⁴ Apesar do método padrão de agricultura ser o da coivara, que supõe rotatividade, as especificidades do povoado de lauaretê fizeram com que este sistema sofresse variações; como mostra G.Andrello, (no prelo), houve um significativo aumento em roças replantadas em capoeiras, antes do ciclo de regeneração da mata estar completo. Além disso, várias famílias separam terrenos permanentes onde, além de plantarem mandioca, cultivam árvores frutíferas e realizam outras atividades produtivas, como a criação de peixes em cativeiro.

precisava fazer uma viagem de barco de 20 minutos, até chegar no local dos viveiros e, por isso, suas visitas eram eventuais.

Também acompanhei dois grupos domésticos Tukano, um, *Kimaro Porã*, de hierarquia média, originário do rio Papuri, que possui um viveiro a cerca de 25 minutos de sua casa; o outro, *Bu'u porã*, sib de baixa hierarquia, possui as melhores instalações de piscicultura de lauretê a cerca de 15 minutos de sua casa, na mesma região do grupo anterior, ambos tomados por empréstimo e ocupados definitivamente após processo tenso, envolvendo o sib Tariana que guardava direitos sobre o local. O acesso diferenciado à terra tem, assim, implicações sobre o sucesso dos viveiros.

Quanto ao início da participação nas atividades do projeto de piscicultura, veremos que cada grupo doméstico teve sua motivação e sua própria trajetória no estabelecimento das relações necessárias para a construção de seus viveiros.

O grupo doméstico do sib *Koivathe* logo no início do projeto de piscicultura (2001-2002) estabeleceu ligações com os assessores do ISA. Além do reputado papel histórico de mediadores nas relações com os brancos, este grupo em particular já havia, inclusive, tentado começar uma criação de tilápias no início da década de 90. A boa relação com os assessores do ISA os ajudou a conseguir, inclusive, mão-de-obra contratada pelo projeto, além de um insumo caro e raramente usado, o cimento. Com ajuda dos filhos homens, alguns vizinhos da comunidade e de trabalhadores hupda, com os quais mantém relação histórica, o grupo doméstico do sib *Koivathe* foi melhorando sua represa, até que se tornasse uma das melhores do povoado. Ainda construíram uma outra, bem pequena, ao lado da original.

De acordo com o senhor Tariana responsável pelo viveiro, o que o motivou a criar peixes foram algumas dificuldades de saúde, principalmente problemas com a visão que, com o tempo, o impediram de pescar. Além disso, seus dois filhos homens haviam viajado para fora de lauretê e, com isso, ele não esperava contar com ajuda de ninguém para produzir sua própria alimentação. A esperança de grande produção em seu viveiro fez com que pensasse em comercializar os peixes, de forma que pudesse garantir a entrada de dinheiro para a compra de gêneros industrializados, como sabão, fósforos e sal.

O grupo doméstico do sib *Yauwialipe* tem uma história bem diferente da anterior. O Tariana que representa o grupo doméstico é professor da escola São Miguel, e

acabou de terminar um mestrado em antropologia na Universidade Federal de Pernambuco; além disso, junto com sua esposa, é comerciante há anos, e participante ativo do movimento associativo indígena. Na década de 80, foi um dos responsáveis pela introdução das tilápias no distrito de Iauaretê, pois trouxe alevinos da Colômbia a fim de iniciar uma criação para alimentação de sua família e para comércio.

No início da década de 2000, com seu comércio já consolidado, ele negociou um terreno com os líderes de uma comunidade *Miriti-tapuia*, que cederam um território pouco distante, entrando pelos igapós, onde dificilmente pretendiam plantar suas roças. Contando com o trabalho do grupo doméstico, parentes e empregados contratados por diárias, estabeleceu uma grande roça de maniva, abacaxis e fruteiras, e decidiu aproveitar dois igarapés na área para fazer viveiros de piscicultura, já no ano de 2005. Apesar de ter contado com a orientação dos técnicos indígenas do projeto, ele e seu grupo doméstico acabaram custeando a construção dos seus viveiros, incluindo a contratação de mão-de-obra em Iauaretê, ao custo de cerca de 2 mil e quinhentos reais para as duas unidades.

De acordo com o Tariana que levou adiante a construção dos viveiros, a necessidade alimentar não foi a principal questão para a participação no projeto, e sim o fato de ter alguma atividade em que ocupar também seus três filhos adolescentes, uma grande preocupação dos pais de Iauaretê hoje em dia: nos viveiros, ele poderia ensinar os filhos a pescar com anzol e linha, alimentar os peixes, e até mesmo aproveitar momentos de lazer. Ainda assim, a geração de renda extra com a venda de peixes foi um dos principais objetivos da família, que esperava não depender dos pescadores locais para fornecer pescado em seu comércio.

Quanto ao grupo doméstico Tukano, do sib *Kimaro Porã*, a esposa e o marido são de idade mais avançada. Pai de filhos e filhas casados, um deles é técnico da estação de piscicultura desde o início do projeto em Iauaretê. Inicialmente, havia pedido emprestado o terreno aos Tariana que guardam direito sobre o lugar para plantar roças de maniva. Com o tempo foi fazendo melhorias no local: construiu uma casa, plantou árvores frutíferas e acabou construindo, com ajuda dos filhos, seus amigos e com investimento do próprio projeto do ISA em mão-de-obra, uma grande barragem e um viveiro menor, aproveitando dois igarapés que passavam por sua roça. A construção dos viveiros marcou uma fase de conflitos com algumas pessoas do sib

Tariana que haviam feito o empréstimo, que chegaram até a pedir o local de volta. Tudo se resolveu com a mediação do sogro de um dos seus filhos, Tariana *Koivathe*, que intercedeu em favor de seus afins junto ao grupo de hierarquia inferior, não sem acusações mútuas de roubo e ataques xamânicos.

De acordo com o senhor *Kimaro Porã* que teve a iniciativa de construir os viveiros, depois que seus filhos cresceram ou casaram, ele decidiu criar peixes para ter uma atividade com a esposa, além de uma fonte de renda potencial que complementasse seu salário como inspetor na escola São Miguel.

O último piscicultor, o Tukano do sib *Bu'u Porã*, originário do Uaupés, é um dos mais antigos do distrito de Iauaretê, pois já tentava criar peixes desde o tempo das tilápias da Colômbia, no final da década de 80. Da mesma maneira que seu parente do sib *Kimaro Porã*, havia conseguido o terreno por empréstimo do mesmo grupo Tariana, e acabou fazendo benfeitorias que o transformaram em área permanente, graças aos seus parentes por afinidade, Tariana de Taiapu, de hierarquia superior, que intercederam em seu favor.

Conhecido agricultor na região, o senhor *Bu'u Porã* sempre se envolveu na comercialização do que produzia para garantir renda para toda a família, que não possuíam nenhum tipo de salário. Como teve muitos filhos, 5 homens e 3 mulheres, e como quase todos ainda moravam com ele naquele tempo, conseguiram construir 6 viveiros, sendo que um deles é o maior do povoado de Iauaretê. Por terem considerado este grupo doméstico um exemplo para quem quisesse fazer piscicultura, os assessores do ISA sempre lhe deram atenção, fornecendo ferramentas e mão-de-obra contratada pelo projeto para melhorar suas instalações. De acordo com o piscicultor, a renda extra que poderia advir da venda dos peixes que criava foi o principal objetivo de sua intensa participação no projeto de piscicultura. Apesar de as instalações terem sido construídas com ajuda dos filhos, ele prefere administrar pessoalmente e decidir sobre a pesca e venda dos peixes, fato que gera conflitos entre ele e seus filhos.

Tal descrição resumida pode dar uma idéia da variedade das estratégias sobre a entrada dos grupos domésticos no projeto de piscicultura. Gostaria de frisar dois pontos que perpassam as quatro diferentes narrativas, fundamentais para a compreensão da relação do grupo doméstico com os peixes de seus viveiros: o comércio e a convivência com os peixes, principalmente, a sua alimentação.

Apesar de todos os piscicultores saberem que o projeto de piscicultura indígena do ISA e da FOIRN foi concebido como uma iniciativa de produção familiar de alimentos para garantir o que definem por segurança alimentar, a grande maioria deles espera conseguir comercializar os peixes que criam em seus viveiros, como forma de obtenção de renda para compra dos produtos industrializados e pagamento de contas fixas, como energia elétrica. O comércio desses peixes foi sistematicamente desestimulado pela equipe técnica do projeto, em especial pelos assessores do ISA, que não acreditam que o modelo de piscicultura produza o suficiente para o consumo e para o comércio; mesmo assim os piscicultores mantêm firme o ideal de vender os peixes que criam.

A forma de tratar os peixes é bastante comum a todos os piscicultores. 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 são a multiplicidade e o crescimento acelerado, qualidades desejáveis para os seus peixes nos viveiros. No entanto, com exceção de acessos eventuais, nenhum piscicultor pode financiar a compra e transporte do insumo do centro urbano mais próximo, São Gabriel da Cachoeira e, por isso, não conseguem alimentar os peixes com ração industrializada. Uma das queixas mais recorrentes sobre o projeto de piscicultura é que ele não garante alimentação para os peixes nos viveiros.

A alternativa encontrada pelo grupo doméstico no trato com seus peixes têm sido a de fornecer o alimento produzido pela mulheres, que, via de regra, é um subproduto do processamento da mandioca: a fibra ou massa, separada do caldo e que, posteriormente, seria transformada em beiju. Antes desta elaboração, as mulheres reservam um pouco desta massa para alimentar seus peixes nos viveiros. A escolha não deixa de ter implicações simbólicas, que pretendo abordar nesta seção.

A rotina de alimentação dos peixes é variável: enquanto alguns piscicultores oferecem este alimento quase todos os dias nos seus viveiros, outros apenas ocasionalmente o fazem; tal variação deve ainda ser melhor investigada, mas parece ter relação direta com a distância dos viveiros de piscicultura da residência do grupo doméstico e o número de roças que este possui. Quanto mais longe o viveiro, mais longe a roça, e menor tende a ser a produção dos derivados de mandioca; muitas

vezes o grupo doméstico tem dificuldades em conseguir territórios para abertura de novas roças, o que diminui a quantidade de alimento produzido, afetando toda a família e também os peixes.

A massa de mandioca transformou-se, assim, no principal alimento dos peixes nos viveiros. Mesmo oferecida em períodos bastante espaçados, a propriedade e necessidade de oferecê-la tornou-se parte das considerações cotidianas do grupo doméstico que possui viveiros de piscicultura. Vez por outra, as mulheres, durante o processamento da mandioca colhida nas roças, reservam porções de massa para seus peixes e mesmo insistem com seus maridos para que os alimentem.

A alimentação dos peixes, eventualmente, pode ser realizada pelas mulheres, mas é considerada tarefa masculina por excelência e visa apenas os peixes vindos da estação de piscicultura. Os homens oferecem o alimento em lugares específicos dos viveiros, onde fizeram alguns procedimentos xamânicos para garantir a moradia e a tranqüilidade dos peixes recebidos do projeto de piscicultura, originariamente peixes de piracema. No entanto, habitam no viveiro uma grande variedade de outros peixes, em especial os acarás, que se reproduzem espontaneamente. Alguns piscicultores fizeram questão de deixar claro que não alimentavam estes peixes, que estes viviam ali no viveiro “por sua conta”, e, ainda, “roubando a comida dos seus peixes”.

Para esclarecer tal posição, devo apontar linhas gerais da conduta dos moradores de Iauaretê com relação aos animais domésticos e domesticados que ali vivem. Os índios da região possuem alguns animais domésticos, como cães, gatos e galinhas, além dos animais de estimação amansados, como cotias, cutiaias, macacos e até mesmo antas. Pelo que pude observar e pelo que ouvi de alguns moradores que possuem estes animais, fornecer alimentação a eles não faz parte das rotinas do grupo doméstico; eventualmente, ele pode fornecer sobras de sua própria alimentação. Fabricar alimentos apenas para animais não faz parte da rotina de ninguém, e nunca conheci nenhum grupo doméstico que o fizesse. Quanto a este ponto, as pessoas costumam afirmar que os animais procuram seus próprios alimentos e que, vez por outra, podem se alimentar de sobras de comida da casa, que não são suficientes para garantir sua sobrevivência, e não o seriam de toda a maneira. Tudo o que é oferecido aos animais domésticos ou aos amansados é aquilo que o próprio grupo doméstico consome, desde alimentos até remédios caseiros.

Nesse quadro, a necessidade de alimentar os peixes era estranha ao universo cultural dos 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 fazem com os outros animais domésticos, os piscicultores acabam fornecendo sua própria comida a fim de alimentar os peixes de seu viveiro; no entanto, o procedimento é um pouco mais sistemático que a alimentação de outros animais, como os cachorros, e envolve, como já mencionei, o fornecimento de massa de mandioca retirada do processo de fabricação da farinha ou do beiju, o que torna peculiar a relação assim estabelecida com peixes no viveiro. Para comentá-la, é preciso retomar os significados de tal alimento, analisados por C.Hugh-Jones (1979).

Segundo C.Hugh-Jones (1979), a elaboração da mandioca a decompõe em diversos produtos através de três procedimentos fundamentais: a colheita, a separação e o cozimento/torragem. Durante estas fases de trabalho, diversos produtos surgem, como a massa de mandioca (fibras), o tucupi e a tapioca. Cada um deles, processado de maneira específica, encontra-se simbolicamente associado à construção do corpo:

“O processo de separação [dos produtos da mandioca] é como um ciclo de vida, no qual meninas crescem automática e naturalmente através da menstruação, enquanto meninos devem ter tanto o cuidado maternal quanto a separação das irmãs quando entram na iniciação” (C.Hugh-Jones, 1979:190)

A elaboração da mandioca, para a autora, é metáfora para a construção da pessoa e da sociedade, como as concebem os índios da região do Uaupés (C.Hugh-Jones, 1979:174-180), processo feminino de produção da vida social equivalente àquele desempenhado pelos homens no ritual do Jurupari: *“a expressão usada para plantar mandioca, ki bia-, significa literalmente “renovar mandioca” e, assim, a sucessão de colheitas pode ser considerada um modo feminino de renovação, paralelo ao modo masculino de renovação associado aos instrumentos do Jurupari”* (C.Hugh-Jones, 1979:184).

Tais afirmações têm eco no mito do surgimento da mandioca que, segundo C.Hugh-Jones (1979) e S.Hugh-Jones (1979), é paralelo ao das flautas sagradas,

ambos resultado da desintegração dos corpos de antepassados no período mítico; flautas e mandioca foram, depois, apropriados de maneira distinta, mas simétrica, pelos gêneros para produzir a pessoa.

Importa frisar que a elaboração da mandioca, tanto quanto a gestação, é espaço de incidência do poder criativo de mulheres, sua contribuição exclusiva para a reprodução da vida social, por meio da produção de corpos⁴⁵. Comparando, mais tarde, materiais Cubeo e Piaroa, J.Overing (1989:164) veio a propor, de maneira mais ampla, que, em sociedades que desconhecem a alienação do trabalho, a produção é, sempre, uma realização do poder criativo da pessoa e, por isso, seu produto, tanto quanto os filhos que gera, é uma extensão de si, que cria e multiplica relações sociais.

Tais considerações são importantes para compreender o criatório de peixes em lauaretê que, adotados e alimentados pelo grupo doméstico, consomem o alimento produzido por mulheres, o mesmo que alimenta seus filhos.

Existem alguns detalhes que podem ser lidos como tentativas de manter um mínimo afastamento entre os *waî-masã* nos viveiros e o grupo doméstico. O alimento oferecido aos peixes, a massa de mandioca, é reservado antes do ciclo de transformação em *soul food* humana ser reencenado - o que pode significar que não se oferece a comida humana completamente transformada. Adicionalmente, as fibras de mandioca oferecidas aos peixes são fortemente vinculadas ao gênero masculino, aos poderes das flautas *miriã* e à energia vital *he'ri porá*, também glosada como “osso de peixe” (C.Hugh-Jones, 1979:188-191), denotando também a exigência lógica em se manter o *waî-masã* no domínio das relações masculinas, por ser outro e potencialmente presa. Associados à esfera masculina da existência, os peixes se alimentam de sub-produtos que se conectam à energia masculina necessária ao ciclo de vida das pessoas, associados ao jurupari. Isto evitaria a transformação do *waî-masã* em membro pleno do grupo doméstico, algo impensável à luz do processo de especiação narrado em diversos mitos.

⁴⁵ S.Hugh-Jones, (1979), C.Hugh-Jones (1979) e, seguindo seu argumento, G.Andrello (2006) já apontaram para o fato de que a fermentação do caxiri nos coxos, parte do processo de fabricação da bebida fermentada de mandioca, é uma alusão direta ao processo de emergência da humanidade. Assim como os humanos, que têm um ciclo de amadurecimento, estes alimentos, o caxiri e o beiju, seriam o resultado final do processo de transformação humana.

Tais associações parecem visar equilibrar a ambigüidade classificatória do peixe no que tange à nova relação proposta por sua criação em viveiro. Apesar de os derivados da mandioca destinada aos humanos não serem considerados alimentos próprio dos *waî-masã*, são alimentos transferidos dos humanos para os peixes, que, doravante, passam a partilhar um vínculo de substância com os piscicultores que os criam. Assim, penso ser possível sugerir que o dilema proposto pelo criatório de peixes é que a alimentação dos peixes em viveiro com um derivado da mandioca elaborada pelas mulheres estende o poder criativo feminino a um domínio concebido como exclusivamente masculino. Se esta intuição estiver correta, poder-se-ia sugerir, ainda, que se a caça e a pesca constituem domínio de relações de afinidade estabelecidas por homens (S.Hugh-Jones, 1996; Ph. Descola, 1998), o criatório de peixes em viveiro tende a ser entendido sob o domínio das relações de consangüinidade, cujo nexó é a relação que se estabelece entre mulheres e peixes, por meio do alimento.

Embora estas intuições necessitem ser desenvolvidas em uma pesquisa de mais largo escopo, alguns dados recolhidos em campo, relativos ao consumo dos peixes em viveiro, as fundamentam.

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

Mesmo nestes casos extremos, a pesca é com caniço, e seu produto é quase sempre o acará, peixe não distribuído pela estação, mas que se reproduz livremente nos viveiros – o mesmo que os piscicultores fazem questão de dizer que não alimentam. Quando acidentalmente o piscicultor acaba fígando um peixe recebido da estação de piscicultura, quase sempre o devolve a água, geralmente afirmando que “ele estava muito pequeno para morrer”. Em contrapartida, os acarás sempre são considerados ótimas presas.

Não existe uma proibição postulada e generalizada no consumo dos peixes recebidos do projeto de piscicultura, que são criados até atingirem a maturidade

alimentando-se de massa de mandioca do grupo local, mas verifica-se uma evitação generalizada em seu consumo, que, à primeira vista, tem sua origem na comensalidade estabelecida entre o grupo doméstico e os peixes no viveiro. Mais do que comensalidade, porém, os piscicultores parecem ler sua relação com seus peixes sob a ótica da filiação: diversos *kumua* na região afirmam que os peixes no viveiro vêem os piscicultores como *seus pais*, aqueles que fornecem sua comida, que sustentam sua vida; por este motivo, os peixes não temem seus pais, não fogem quando apanhados, porque pensam estarem apenas mudando de casa. Aparentemente, tal dilema não se colocava para a criação de tilápias porque, além de estrangeiras, buscavam o alimento por si mesmas.

Em contrapartida, o convívio nas áreas de viveiros, geralmente a roça da família, não é considerado perigoso, como as passagens pelos rios e igarapés; na verdade, os peixes em viveiro, apesar de serem *wai-masã*, não são tão outros.

Vê-se, assim, como argumenta Ph.Descola (2002) para os xerimbabos, que o consumo dos peixes em viveiro propõe um dilema. Para os homens, parece-me que o comércio dos peixes criados em viveiro constitui uma alternativa que realiza o afastamento necessário à finalidade econômica da piscicultura.

O problema não é, entretanto, facilmente resolvido, porque os peixes se situam ambigualmente no espaço simbólico dos homens e das mulheres. Enquanto os homens tentam resolver esta equação transformando os peixes em mercadorias, suas mulheres continuam resistindo ativamente à pesca. De fato, a cada grande pescaria no viveiro familiar, via de regra, se observa conflito entre o par conjugal pelo destino dos *wai-masã* nos viveiros. A resistência oposta pelas mulheres à pesca nos viveiros ganhou tal dimensão que se tornou tema de debate em uma assembléia de piscicultores em 2006.

O resultado desta tensão entre os gêneros é o de que a pesca e a comercialização dos peixes em viveiro são esporádicas, ocorrendo por ocasião de festas no povoado. Os maiores piscicultores de lauretê demoram cerca de um ano para conseguirem resolver esta disputa com suas esposas e, se conseguem impor seu ponto de vista, matam o maior número de peixes que podem, mas, note-se, ainda assim reservando os que consideram muito pequenos, que devolvem aos viveiros. Nestas ocasiões, sérios desentendimentos irrompem entre o par conjugal, havendo

relatos de mulheres que ficaram semanas sem falar com o marido; o choro e os lamentos femininos são comuns nestes dias de pesca.

Recuperando o argumento estruturalista, aplicado por Ph. Descola (2002) quanto à relação e a domesticação de animais na Amazônia, uma relação com o que consideramos natureza e, principalmente com os animais, só pode ser objetivada se constituir possibilidade na cosmologia local. 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 depende da complementaridade do par conjugal, em que o poder criativo feminino intervém direta e ativamente, estendendo metaforicamente aos peixes uma relação de filiação. Nesse sentido, a resignificação dos *wai-masã* em situação de criatório tem sido, ao que tudo indica, um obstáculo para seu estabelecimento, que visava, inicialmente, sua transformação em mercadoria: em outros termos, a cosmologia local parece impedir que eles sejam criados como são entre os brancos, onde, ao adentrarem no criatório de animais para consumo, têm o destino selado como objetos, mercadorias, cujo afastamento da vida social (K.Thomas, 2001; N.Vialles,1993), por meio de controle laboratorial, de abate mecânico em grandes fábricas, de sua partição em pedaços renomeados, enfim, seu abate e processamento acabam mesmo por apagar a sua condição de seres vivos da memória do consumidor. Em Iauaretê, os peixes criados em viveiro, filhos do homem, parecem estar sempre pequenos demais para morrer.

Considerações Finais

Esta dissertação abordou um tema multifacetado, que se constitui no projeto de piscicultura estabelecido entre os moradores indígenas de Iauaretê, através de convênio do Instituto Socioambiental com a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, desde 2001. Dadas a diversidade e a complexidade de temas, projetos, interesses e atores envolvidos, a dissertação se limitou a um mapeamento preliminar de tal configuração. Por esse motivo, não pode oferecer conclusões, mas deixa questões em aberto, a serem analisadas em uma pesquisa futura.

Em primeiro lugar, as relações sociais que se articulam em torno da estação de piscicultura, apontadas nos capítulos III e IV, merecem exame mais aprofundado, em particular quanto à sua conexão com a rede do parentesco e, portanto, com a política entre grupos exogâmicos e sibs, bem como a intermediação política com o universo das organizações não-governamentais ou governamentais. Seria necessário detalhar, ainda, os modos pelos quais a atividade de criatório se sobrepõe ao controle sobre áreas de pesca e, de modo geral, sobre as concessões territoriais.

A noção de escassez, motivo do projeto de piscicultura, conforme descrevi no capítulo I, poderia ter grande rendimento, se investigada à luz da antropologia econômica, sobretudo se atentarmos para sua posição na articulação entre relações sociais e disputas conceituais que se estabelecem em torno da criação de peixes e sua transformação em mercadorias.

Os capítulos IV e V indicam evidências fortes de um confronto entre sistemas de conhecimento distintos – cujas linhas gerais tentei esboçar em uma etnografia da prática laboratorial – , que gera tanto acordos pragmáticos (R.Rorty, 1991) quanto conflitos por significado e significados inesperados (M.Sahlins, 1999). Tal confronto ainda deverá ser explorado, em duplo aspecto: de um lado, exige aprofundar a etnografia da prática científica, conforme propõe B.Latour (1997;1999), e além disso, os efeitos de sua extensão à cosmologia local; de outro, detalhar o conflito que se estabelece entre o conhecimento especializado local do xamanismo e os novos detentores de saber ocidental, os que passam a estar “dentro da técnica”. No campo da prática laboratorial, um outro ator deverá ser incorporado à análise, qual seja, o Estado e seu dever constitucional em relação à fauna – expresso em abundante e contraditória

legislação federal ou estadual – , que regulamenta e limita os experimentos com animais.

A dissertação, afinal, concentrou-se nos rearranjos classificatórios provocados pelo criatório de peixes, aventando como hipótese central um deslocamento semântico do peixe, em função da alimentação e cuidado exigidos pela situação de viveiro, para o campo da consangüinidade, mais especificamente, da filiação. Propostos como recurso alimentar e, portanto, objetificados pelo projeto de piscicultura, os peixes foram trazidos a um grau de proximidade que me parece o contraponto do objeto. No entanto, para extrair as conseqüências de tal hipótese, um futuro trabalho de campo deverá contemplar a relação estabelecida pelos moradores indígenas de lauaretê com as demais categorias animais – caça, amansados de estimação e domésticos -, bem como explorar as relações estabelecidas por mulheres com suas plantas cultivadas, uma vez que a literatura etnográfica amazônica consagrou o par caça/agricultura como análogo do par afinidade/consangüinidade. Muito mais, a meu ver, ainda pode ser dito sobre a posição ambígua dos animais domésticos e domesticados em tal debate.

Por fim, reitero que os peixes, a seu modo, também se manifestaram. Por meio de suas fugas, acredito que os *wai-masã* acabaram rompendo a ilusão de estabilidade de acordo pragmático entre os atores sociais, conforme pretendo ter apontado. Algumas propostas políticas e filosóficas visam alternativas ao conflito puro e simples. B.Latour (2004) defende o fundamento de uma nova República, onde todos os entes seriam representados em um “Parlamento das Coisas”, que incluiriam os seres com quem não se pode estabelecer comunicação direta, como os peixes. Neste parlamento, o trabalho de produção de sentido seria considerado também político, e assim debatido em uma assembléia pública, onde os cientistas seriam os representantes dos que não têm voz, submetidos a um amplo controle social de suas práticas e à dúvida constante de suas afirmações.

A proposta do “parlamento das coisas” precisa ser melhor estudada em face ao contexto particular da interação entre os entes no projeto de piscicultura no povoado de lauaretê. No entanto, a conduta de laboratório, como o próprio B.Latour denunciou, continua limitando a cidadania dos entes, transformando-os em híbridos mobilizados para sustentar um modelo social excludente, beneficiando uma minoria considerada

cidadã (grupo particular de humanos) em detrimento da maioria passível de virar objeto (não-humanos).

Talvez seja chegada a hora de repensar um novo patamar de relações entre nós, *wai-masã* das mercadorias, os índios, gente de verdade, e os *wai-masã* de grande potência xamânica – e a linha de produção não parece ser o mais adequado. É preciso pensar se realmente queremos continuar exportando o sistema que transforma animais em coisas, ou se revelamos aos nossos interlocutores nossas dúvidas, as incertezas e os perigos que acompanham o processo de transformação de vidas em objeto, problemas que um laboratório cheio de tubos não pode resolver.

Existem alternativas ao pragmatismo filosófico, e mesmo à representação pública dos não-humanos pelos cientistas. Concluo com a seguinte passagem de recente discurso de Mauro Almeida, acerca do conceito de florestania, cunhado por Antônio Alves, seringueiro e filósofo da floresta, que pressupõe a cidadania generalizada de todos os entes do cosmo:

“A Florestania é uma idéia transcendental e revolucionária. Ela significa que no planeta são sujeitos de fato e de direito ‘os povos que nele habitam, as gerações que ainda virão habitá-lo, os animais, as árvores, a luz, a água e até as pedras’ (...)

Para a Florestania, esses entes, humanos e não-humanos, são fins em si mesmos, e não apenas coisas-recursos que estão lá para nosso desfrute, como os colonizadores do passado, o ‘nós’ da época, afirmavam em relação aos índios e aos negros, que eram então tratados como recursos. Ora, a conclusão dessa idéia de que pessoas, plantas, animais, pedras são sujeitos de direito, é que ‘A Florestania lembra que devemos ampliar nossa noção de democracia’.(M.Almeida,2007 – http://www2.uol.com.br/pagina20/03012008/papo_de_indio.htm)

Bibliografia Citada

- ALMEIDA, M. 1999 – “Guerras culturais e relativismo cultural” in Revista Brasileira de Ciências Sociais v.14, n.41. pp.5-14.
- AGUIAR, L; JESUS, P & JESUS, A. s/d. *Ennu lanáperi – história dos Tariano pelo clã Koivathe*. M.S.
- ANDRELLO, G. 2006 – *Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. UNESP e ISA, São Paulo, NUTI, Rio de Janeiro.
- _____. *NO PRELO - “Iauaretê: História, Dados Sócio-Econômicos e Ocupação atual do Território”* in Dossiê IPHAN – Iauaretê. Brasília, IPHAN.
- ARHEM, K. 1996 – “The cosmic food web: Human nature relatedness in the Northwest Amazon” in P.DESCOLA & G.PÁLSSON (org). Nature and Society: Anthropological Perspectives. London and New York, Routledge.
- BALDISSEROTTO, B. E NETO, J. 2004 – *Criação de Jundiá*. UFSM.
- BATESON, G. 1965 - *Naven*. Standford: Standford University Press.
- BRANDHUBER, G. 1999 – *Le Dabucuri: A propos d’un rituel d’échange dans le Nord-ouest amazonien*. Mémoire d’Études Approfondies em Anthropologie Sociale et Ethnologie, École des Hautes Études em Science Sociales, Paris.
- BOND, CARL E. 1979 – *Biology of Fishies*. Saunders College Publishing, Philadelphia.
- BUCHILLET, D. 2002 – “Contas de Vidro, enfeites de branco e ‘potes de malária’”. *Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os*

Desana do alto Rio Negro” in B.ALBERT & A.RAMOS (org); Pacificando o Branco. São Paulo, Editora da UNESP, Imprensa Oficial.

CABALZAR, A, 1997 A – *Relatório de Viagem*. ISA, mss.

_____ 1997 B – *Relatório de Viagem*. ISA, mss.

_____. 2001 – “*Práticas interculturais no rio Tiquié*” in Povos Indígenas do Brasil.

_____ (ORG.). 2005 – “*Peixe e Gente no Alto Rio Tiquié: conhecimentos Tukano e Tuyuka, ictiologia, etnologia*”. São Paulo: Instituto Socioambiental.

CABALZAR, A; RICARDO. C.A (ORG.). 2006 – *Povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: ISA, São Gabriel da Cachoeira:FOIRN.

CAYON, L. 2005 – “*Vivendo entre o Doce e o Forte: Natureza e Sociedade entre os Makuna*” in Anuário Antropológico.

CHERNELA, J. 1982 – “*Estrutura Social no Uaupés*” in Anuário Antropológico, v.81. pp59-69.

_____. 1984 – “*Tukanoan Know-how: The Importance of the Forested River Margin to Neotropical Fishing Populations,*” In National Geographic Research & Exploration 10(4):440-457.

DESCOLA, PH. 1986 – *La Nature Domestique: Symbolisme et praxis dans l'écoloie des Achuar*. Foundation Singer-Polignac; Paris:Maison des Sciences de l'homme.

_____. 1996 – “*Constructing natures: Symbolic ecology and social practice*” in DESCOLA, P & PÁLSSON, G; Nature and Society – Anthropological Perspectives. London:Routledge.

_____. 1998 – “*Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia*”. MANA, VOL.4 NO.1.

- _____. 2002 – “Genealogia dos objetos e antropologia da objetivação”. Horizontes Antropológicos, 8 (18): 93-112.
- DUNAYER, J. 1991 – “Os Peixes: uma sensibilidade fora do alcance do pescador” in Lês Cahiers Antispécistes: Reflexion et action pour l'égalité animale no. 1.
- ERIKSON, PH. 1987 – “De l'appivoisement a l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne” in Techniques & Culture: Pour une ethnologie de l'acte traditionnel efficace. N.9
- FARAGE, N. 1997 – *As Flores da Fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese de Doutorado, FFLCH:USP.
- FAUSTO, C. 2002 – “Banquete de Gente: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia” in Mana, Vol.8, N.2. Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- GALVÃO, W.S & GALVÃO, R.C. 2004. *Livro dos Antigos Desana – Guahari Diputiro Porã*. São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN; Comunidade do Pato no Médio Rio Papuri, AM: ONIMRP.
- GERRITS, R. 1999a – *Diagnóstico Pesqueiro: Possíveis Causas da Atual Escassez do Estoque Pesqueiro no Alto Rio Tiquié*. Programa Rio Negro, ISA, impresso.
- _____. 1999b – *Diretrizes Técnicas para o Projeto de Piscicultura na Terra Indígena Alto Rio Negro*. Programa Rio Negro, ISA, impresso.
- GOLDMAN, I. 1963 - *The Cubeo Indians of Northwest Amazon*. Urbana, University of Illinois.
- _____. 2004 – *Cubeo Hehénewa Religious Thought: Metaphysics of a Northwest Amazonian People*. Columbia University Press.

- HACKING, I. 1996 – *Representar e intervir*. México DF.: Paidós Mexicana.
- HARAWAY, D. 1990 – *The Persistence of Vision in Feminism and Race*. Oxford University Press.
- HARDIN, G. 1968 – “*The Tragedy of the Commons*” in *Science* 162:1243-1248
- HUGH-JONES, C. 1979 – *From the milk River: Spatial and Temporal processes in North-west Amazonia*. Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, S. 1979 – *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in North-west Amazonia*. Cambridge University Press.
- _____. 1993 – “*Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-Examination of Tukanoan Social Organization*” in *L’Homme*, No. 126-128. Paris: Laboratoire d’Anthropologie Sociale.
- _____. 1996 – “*Good reasons or bad conscience? or Why Some Indian Peoples of Amazonia are Ambivalent About Eating Meat*” ms.
- _____. 1996. “*Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l’ambivalence de certains amazoniens envers la consommation de viande*” IN *Terrain*, 26: 123-148.
- JACKSON, J. 1983 – *The Fish People – Linguistic exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- KHUN, T. 2003 – *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo, Perspectiva.
- KLEEREKOPER, H. 1944 – *Introdução ao Estudo da Limnologia*. Série Didática, Ministério da Agricultura, Rio de Janeiro.
- LATOUR, B. 1997 – *A vida de laboratório. A produção de fatos científicos*. Rio de Janeiro:Relume Dumará.
- _____. 1999 – *Ciência em ação. Como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo:EDUNESP.

_____ 2000 – *Jamais fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34.

_____ 2004 – *Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia*.
Bauru, SP:EDUSC.

LEACH, E. 1973 – *As idéias de Lévi-Strauss*. São Paulo: Cultrix / EDUSP.

LÉVI-STRAUSS, C. 2004 – *O Cru e o Cozido (Mitológicas Vol. I)*. São Paulo, Cosac & Naify.

LOPES, M. 1999a – *Relatório de atividades em Campo, Programa Rio Negro, ISA, impresso*.

_____. 1999b – *Relatório de atividades em campo, Programa Rio Negro, ISA, impresso*

_____. 2000a - *Relatório de atividades em campo, Programa Rio Negro, ISA, impresso*

_____. 2000b - *Relatório de atividades em campo, Programa Rio Negro, ISA, impresso*

_____. 2005 – *Ovos, larvas e alevinos in Peixe e Gente no Alto Rio Tiquié*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

LUND, V & FIGUEIRA, M. 1989 - *Criação de Tilápias*. São Paulo : Nobel.

MAIA, M & MAIA, T. 2004 – *O conhecimento de nossos antepassados – uma narrativa Oyé*. Iauaretê, AM: COIDI; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN.

ORLANDI, V. 2007 – “*Das Cruéis regras da Confederação de Pesca*”. Sítio da UIPA.
<http://www.uipa.org.br/portal/modules/soapbox/article.php?articleID=10>

OVERING-KAPLAN, 1975 – *The Piaroa, a people of the Orinoco Basin: a study in kinship and marriage*. Oxford: Clarendon Press.

- OVERING, J.1989 – “*The aesthetics of production: The sense of community among the Cubeo and Piaroa*” in Dialectical Anthropology vol.14 n. 3. Springer Netherlands.
- _____ 1994 – “*O Xamã como construtor de mundos: Nelson Goldman na Amazônia*” in Idéias, Ano 1, Vol. 2. IFCH, UNICAMP
- PERES, S. 2003 – *Cultura, Política e Identidade na Amazônia: o associativismo indígena no baixo Rio Negro*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Campinas: UNICAMP.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1993 – “*Algunos Conceptos de Los Indios Desana del Vaupes sobre Manejo Ecológico*” in Correa, F (Org.); La Selva Humanizada. Ecología alternativa em el Tropicó Húmedo Colombiano. Bogotá:ICAN/CEREC.
- _____ 1996 – “*The Forest Within – The World-View of the Tukano Amazonian Indians*”. UK:Themis Books.
- RIVIÈRE, P. 1984 - “*Of women, men and manioc*”. In H.O. SKAR & F. SALOMON, orgs. *Natives and neighbours in South America*, pp. 178–201. Göteborg:GöteborgEtnografiska Museum.
- RORTY, R. 1991 – *Objectivity, relativism, and truth: philosophical papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SAHLINS, M. 1976 – “*Stone Age Economics*”. London: Tavistock.
- _____. 1981 – *Historical Metaphors and Mythical Realities: structure in the early history of Sandwich Island Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan.
- _____ 1997a – “*O ‘pessimismo sentimental e a experiência etnográfica’: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte I)*” in Mana, v.3, n.1. pp 41-73.

- _____. 1997b – “O ‘pessimismo sentimental e a experiência etnográfica’: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte II)” in Mana, v.3, n.2. pp.103-150.
- _____. 1999 – *Ilhas de História*. São Paulo: Jorge Zahar Editor.
- _____. 2003 – *Cultura e Razão Prática*. São Paulo: Jorge Zahar Editor.
- SENHORINI, J. 1999 – *Relatório Técnico de Atividades Desenvolvidas na Comunidade Caruru Alto Rio Tiquié*. FOIRN/ISA. Impresso.
- THOMAS, K. 2001 - *O homem e o mundo natural*. São Paulo, Companhia das Letras
- VANDER VELDEN, F. ms. – *As Galinhas Incontáveis. Tupis, Europeus e aves domésticas na conquista do Brasil*. Inédito.
- VIALLES, N. 1993 – “La mort invisible” in Terrains n.20. pp.109-118.
- VIEIRA, ET ALII. S/D – *Fundamentos de Piscicultura*. Boletim de Extensão, UFLA.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002 – *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- WIENER, N. 1970 – *Cibernética e Sociedade. O uso humano de seres humano*. São Paulo: Cultrix.
- ZANIBONI FILHO, E. & WEINGARTNER, M. 2007 – “Técnicas de Indução da reprodução de peixes migradores” in Revista Brasileira de Reprodução Animal v.31 Belo Horizonte, Jul/Set. pp. 367-373.

Sítios consultados

Sítio do Instituto Socioambiental - www.socioambiental.org

Sítio dos Projetos de Piscicultura Indígena:

www.socioambiental.org/pisci/index.htm

Sítio da Secretaria de Pesca do Estado de São Paulo: www.pesca.sp.gov.br

Sítio da ONG Arca de Noé: www.ultimaarcadenoe.org.br

Sítio da União Mundial Protetora dos Animais: www.wspabrasil.org

Sítio da União Internacional Protetora dos Animais: www.uipa.org.br

Anexo:
Caderno de Imagens



01 – Igreja da Missão Salesiana de Iauaretê vista do rio Uaupés; ao lado direito e esquerdo da torre, os prédios do antigo internato. (foto do autor)



02 -Amanhecer em Iauaretê. Em primeiro plano, antiga casa de combustível da SPI, hoje abandonada – (foto Arlindo Maia)



Imagem 03 – Encontro das águas dos rios Uaupés e Papurí. Ao fundo, território colombiano; em laranja, a Aduana colombinana. (foto do autor)



Imagem 04 – Rua Principal de Iauaretê. Ao lado direito, antigo hospital São Miguel. Ao fundo, a casa dos Correios. (foto do autor)



Imagem 05 - Casas do centro de Iauaretê (foto do autor)



Imagem 06 - Maloca Koivathe, aldeia de Santa Maria, Iauaretê. (foto do autor)



Imagem 06 – Sr. João executando *Basesehe* contra dor de dentes causada por ataque xamânico dos *wai-masã* – (foto Felipe Addor)



Imagem 07 – Arlindo Maia, gerente da estação de piscicultura, apresentando a primeira barragem construída na Estação. (foto do autor)



Imagem 08 – Arlindo Maia, apresentando o resultado dos trabalhos de escavação manual para instalação da tubulação de abastecimento de água, até o laboratório da estação de piscicultura de Iauaretê. (foto do autor)



Imagem 09 – Viveiro escavado de 90 m², utilizado para a alocação de peixes adultos e criação de alevinos, chamado “viveiro berçário”. Na ocasião estava vazio porque era adubado para criação de peixes. (foto Arlindo Maia)



Imagem 10 - Laboratório de piscicultura de Iauaretê – (foto do autor)



**Imagem 11- Caixa térmica usada para o transporte de peixes nos procedimentos internos e externos da estação de piscicultura de Iauaretê; dentro, peixes adultos da espécie Araripira (*Chalseus macrolepidotus*).
(Foto do autor)**



Imagem 12 – Os técnicos indígenas Israel Arcanjo (alto) e Jaciel Freitas (baixo) desempenhando o procedimento de aclimação para colocarem pós-larvas de aracu duême (*Leporinus Friedici*) em um viveiro berçário. Entre os dois, a tubulação que transporta água das represas, a cerca de 50 metros de distância, com tecido na ponta para impedir entrada de outros peixes e predadores. (foto do autor)



Imagem 13 - Estrutura de cachimbo, que permite o escoamento da água mas veda a passagem aos peixes. Em volta do tubo, artefato construído na estação de piscicultura, que impede a fuga dos peixes, conhecido como “filtro”. (foto do autor)



Imagem 14 – Técnicos indígenas Arlindo, Zezinho, Israel e Jacinto (esq. para dir.) desempenhando uma despesca de matrizes no viveiro. Em primeiro plano, a estrutura de cachimbo e o dispositivo “filtro” instalado para impedir a fuga dos Jandiás.



Imagem 15 – Equipe reunida no laboratório durante processo de reprodução artificial de peixes por indução hormonal. A sua volta, as caixas plásticas usadas para manter as matrizes presas; ao fundo, as incubadoras artificiais e as caixas menores para manter as pós-larvas. (foto Arlindo Maia)



Imagem 16 – Equipe indígena preparando as doses de hormônios para os peixes. A sua frente, a bancada com o equipamento necessário ao processo; ao fundo, incubadora artificial.



Imagem 17 – Peixes Jandiá (*Rhamdia laukidi*) presos nas caixas plásticas, transformados em matrizes com adição do arame colorido na nadadeira dorsal, que os distingue.



Imagem 18 – Técnicos indígenas aplicando a injeção de hormônios em um jandiá. No detalhe, o cuidado para evitar os ferimentos com o esporão do peixe, logo acima da agulha. (foto do autor)



Imagem 19 – Fêmea de aracú dũme passando pelo processo de extrusão dos ovos, durante reprodução artificial. (foto Felipe Addor)



Imagem 20 – Ovos fecundados passando por processo de medição em beker, o que indica o volume absoluto da produção. (foto do autor)



Imagem 21 – Técnico Israel Vieira fazendo a medição dos ovos com auxílio de uma seringa adaptada, o que fornece a quantidade aproximada de ovos fecundados. (foto Arlindo Maia)



**Imagem 22 - Técnico Jaciel Freitas verificando o resultado da reprodução artificial; dentro do tubo, pós-larvas de aracú duême (*Leporinus friedici*)
(foto Arlindo Maia)**



Imagem 23 – Piscicultores recebendo alevinos de jandiá (*Rhamdia laukidi*) nascidos na Estação de piscicultura através do método de indução hormonal.