

ABSTRACT

This article will talk about the preliminary results of my master's research – still in progress – whose objective is to reflect on the “equivocations” (Viveiros de Castro, 2004) that occur in the implantation of sustainable management of animals projects among the indigenous populations in the Amazon. I intend to show that those equivocations are due to the fact that members of ecological projects and indigenous populations, even with superficial similarities and common interests, would have totally different conceptions and attitudes towards what we call nature and environment, things that do not exist as an autonomous sphere for many of these people. From this discussion, some specific examples of projects in progress or concluded will be focused to establish a dialog with authors who discuss the experiences of “development” among indigenous people.

Keywords: Management; Amazon; Development; Equivocation.

- mas refletir acerca de questões teórico-metodológicas mais amplas que envolvem a atuação de populações indígenas e tradicionais em projetos de desenvolvimento sustentável. A proposta aqui, portanto, é a de trazer algumas noções que me parecem profícuas para abordar esse tipo de situação, como por exemplo a de “equivocação”, cunhada por Viveiros de Castro (2004), e que tomem como ponto de partida os pontos de vista indígenas sobre essas situações – seus próprios interesses e os conceitos, teorias, práticas e relações que eles mobilizam quando estão envolvidos com as atividades dos projetos, com os assessores técnicos e com os financiadores.

De um lado, a participação nesses projetos teria sido um dos motivos geradores de um movimento intenso de criação de organizações e associações indígenas, em alguns casos especialmente criadas com a finalidade de obter recursos para sua implementação, de forma a que as comunidades pudessem ter acesso aos benefícios que eles poderiam oferecer. Os benefícios propostos consistiriam no aumento da produção, da renda e na segurança alimentar das comunidades indígenas participantes, que se combinaria, ao mesmo tempo, com uma preocupação com a garantia da sustentabilidade do meio ambiente e da conservação ambiental, cuja importância é respaldada tanto pelas ciências ecológicas quanto pelo discurso internacional de apoio financeiro ao desenvolvimento sustentável.

De outro lado, uma vasta literatura antropológica produzida a partir de pesquisas realizadas junto a povos indígenas localizados na Amazônia brasileira (e em diversas localidades do mundo), observa que as relações estabelecidas entre os humanos e alguns animais, principalmente os animais caçados ou pescados, são pensadas e vividas como relações de pessoa a pessoa, ou seja, são relações sociais travadas entre sujeitos. Sinais desse tipo de relação seriam os ritos de caça, a mediação xamânica nas relações com os espíritos responsáveis pelos animais de caça e peixes, e os tabus alimentares, formas essas que, se cumpridas adequa-

dos termos natureza e cultura são produtos culturais ou históricos” (Lima, 1999: 43), o que implicaria que as noções de natureza e cultura adotadas a partir do surgimento das ciências modernas não poderiam ser transportadas de modo apriorístico para os estudos de outras cosmologias, sem que se saiba de sua pertinência, ou mesmo de sua existência dentro delas. Além disso, alguns autores apontam contradições e questionam até que ponto essa separação ocorreria de fato no próprio ocidente e nas práticas científicas que teriam dado origem à dicotomia, principalmente a partir da suposta crise pela qual a modernidade estaria passando (Latour, 2001; 2005).

Dentro dessa discussão, os estudos que focalizam as relações entre humanos e animais problematizam de forma fecunda a dicotomia natureza-cultura. Referindo-se ao ocidente, Ingold (1995) mostra que duas opiniões opostas fundamentam concepções radicalmente distintas do que é ou deveria ser a humanidade. Para o autor, “a melhor maneira de demonstrar essa diferença é examinar a maneira pela qual as noções de humanidade determinaram e foram, por sua vez, determinadas, pelas ideias acerca dos animais” (Ingold, 1995: 39).

Ele observa, então, que existiria uma concepção peculiar sobre a singularidade humana que define o homem ao mesmo tempo como uma espécie animal e como condição oposta à de animal – a relação entre humano e animal sendo inclusiva no primeiro caso (uma província dentro de um reino) e exclusiva no segundo (um estado alternativo do ser, dotado de cultura). Isso ocorreria, segundo Ingold, porque a herança do pensamento dualista invadiria até mesmo a nossa concepção de humano, segundo a qual “somos criaturas constitucionalmente divididas, com uma parte imersa na condição física da animalidade, e a outra na condição moral da humanidade” (Ingold, 1995:45).

Uma consequência dessa pressuposição, segundo o autor, é a de que, enquanto as ações humanas seriam geralmente interpretadas como intencionais, as ações dos outros animais

tenderiam a ser explicadas como resultado automático de um programa comportamental instalado biologicamente, em que as exceções seriam os animais domésticos aos quais atribuiríamos intenções e propósitos desenvolvidos devido à sua convivência mais próxima com os humanos. De modo diverso, “em muitas culturas não ocidentais, onde o envolvimento prático com outras espécies é muito maior do que o nosso, as exceções que costumamos fazer podem ser exatamente a regra” (Ingold, 1995:48).

Referindo-se, por sua vez, principalmente às populações amazônicas, Descola (1998) reflete sobre as limitações da transposição da separação entre natureza e cultura para muitas populações indígenas em que, argumenta, são estabelecidas outras distinções entre as entidades que povoam o mundo, fundadas em princípios diversos. No caso das regiões de floresta das terras baixas da América do Sul, embora haja grandes diferenças na arquitetura interna das cosmologias, a característica comum a todas, segundo o autor

é não separar o universo da cultura, que seria apanágio exclusivo dos humanos, do universo da natureza, no qual estaria incluído o restante das entidades que constituem o mundo. Os animais, e as plantas em menor medida, são aí percebidos como sujeitos sociais, dotados de instituições e de comportamentos perfeitamente simétricos àqueles dos homens. Além disso, os seres do cosmos definem-se menos por uma essência abstrata ou por uma faculdade particular (a presença ou ausência de linguagem, por exemplo, ou de consciência reflexiva e emoções) do que pelas posições que ocupam uns em relação aos outros, seja em função de características de seu metabolismo e, principalmente de seu regime alimentar, seja em nome do tipo de comunicação em que são reputados capazes de se engajar. A identidade de cada um está, então, sujeita a mutações ou metamorfoses, já que fundada em campos de relações que variam segundo os tipos de percepção recíproca ou não recíproca às entidades em jogo. Cada espécie, em sentido amplo, é suposta

apreender as outras espécies a partir de seus próprios critérios, de modo que em condições normais um caçador não verá, por exemplo, que sua presa animal se vê a si mesma como um humano, nem que ela o vê como um jaguar (Descola, 1998: 27-28).

Essas diferenças a respeito das formas por meio das quais diferentes povos concebem e se relacionam com os animais e os seres que povoam seu ambiente colocam questões interessantes do ponto de vista teórico e prático em situações nas quais populações indígenas se engajam na participação em projetos de manejo de animais. Como mostrarei a seguir, por meio de exemplos ocorridos em diversos locais e com povos distintos, nessas situações é comum a ocorrência de “equivocações” (Viveiros de Castro, 2004) entre as próprias definições do que são os animais manejados, o meio ambiente e como devem proceder as relações dos humanos em relação a eles.

Controladas ou não, essas equivocções podem gerar conflitos, negociações e apropriações dos significados de todos esses elementos que compõem as relações entre povos indígenas e projetos de desenvolvimento. Além disso, a própria ideia de “desenvolvimento”, e sua derivada, a de “desenvolvimento sustentável” parece ser contraditória com as concepções e modos de vida das populações indígenas, o que pode levar a conclusões mais ou menos pessimistas a respeito da viabilidade da implantação e dos resultados desse tipo de projeto junto a populações indígenas.

Populações indígenas e desenvolvimento

No interior da frase “povos indígenas e desenvolvimento”, de acordo com Perrot (2008), existiria uma disputa de significado entre duas perspectivas que se defrontam e se contradizem: de um lado, o desenvolvimento, com seus discursos pautados no progresso e em práticas de expropriação e, de outro, as populações indígenas, até recentemente consideradas como entraves ao

desenvolvimento, ou na melhor das hipóteses como candidatas a ele, mas que, numa “surpreendente mudança de rumo ideológico”, teriam sido promovidas à “linha de frente da modernidade” a partir de sua associação e a de seus conhecimentos com a conservação ambiental (Carneiro da Cunha e Almeida, 2009).

Segundo Ribeiro (2008), a plasticidade do discurso do desenvolvimento é central para assegurar sua viabilidade continuada, já que sua amplitude e múltiplas facetas é o que permite suas apropriações e leituras frequentemente divergentes. Aparecendo como um dos discursos mais inclusivos tanto no senso comum como na literatura especializada, sua importância fez com que antropólogos o considerassem como “uma das ideias básicas da cultura europeia ocidental moderna, algo como uma religião secular, inquestionada, já que se opor a ela é uma heresia quase sempre severamente punida” (Ribeiro, 2008:117). Além de sua plasticidade, a alegação acerca da inevitabilidade do desenvolvimento seria outra faceta desta noção.

Por sua vez, os autores que possuem uma visão crítica à aplicação da noção de desenvolvimento às populações indígenas (Cf. Ribeiro, 2008; Barretto Filho, 2006; Perrot, 2008) observam o fato de esta noção ser parte de um amplo sistema de crenças marcado por matrizes culturais do ocidente, o que colocaria limitações à sua pretensão universalista, pois não existiria um método universal para alcançar uma “boa vida” e nem consenso sobre em que ela poderia consistir.

A noção de desenvolvimento não seria, portanto, transcultural, mas uma “categoria histórica, característica de um ‘momento’ significativo de uma dada formação social – o Ocidente contemporâneo – que se expande, se universaliza e submete outras formas sociais ao abrigo da noção de desenvolvimento” (Barretto Filho, 2006:13). Em uma analogia com os seres vivos, argumenta Perrot o desenvolvimento apareceria ao mesmo tempo como natural, desejável e inevitável. Dessa forma, as pessoas seriam levadas a acreditar que, “a exemplo de uma planta, o desenvolvi-

mento era um processo linear, cumulativo, contínuo, irreversível e sujeito a uma finalidade” (Perrot, 2008:220).

Como nota Ribeiro (2008), o desenvolvimento, como categoria plástica, estaria sempre em processo de transformação, o que se expressa por meio da grande variação de denominações, apropriações e tentativas de reforma, como mostram os adjetivos que formam sua história: industrial, capitalista, para dentro, para fora, comunitário, desigual, dependente, humano, sustentável (Ribeiro, 2008:117-118), ou com a adição de prefixos, tais como: subdesenvolvimento, supradesenvolvimento, mau desenvolvimento, autodesenvolvimento, etnodesenvolvimento (Perrot, 2008:221). A partir disso, Ribeiro (2008) ainda diz que termos como “etnodesenvolvimento”, criados para se referir a supostos modelos indígenas de desenvolvimento ou modelos alternativos que respeitariam os valores de culturas locais, apesar de refletirem aspirações legítimas, seriam oxímoros, pois pressuporiam a aceitação do desenvolvimento como uma categorial universal. Nesses casos, “o mesmo paradigma (o desenvolvimento) se mantém apesar de tudo, e com ele a confusão conceitual a que está ligado” (Perrot, 2008:221).

Foi por meio desta plasticidade que o paradigma do desenvolvimento acabou absorvendo a própria crítica ecológica, formulando “soluções de compromisso conceitual” como a noção de desenvolvimento sustentável. Assim, a imagem não mais do “bom selvagem”, mas a do “selvagem conservacionista” teria sido importante na disseminação da ideia de que os modos de vida e as peculiaridades culturais dos índios poderiam representar alternativas ao desenvolvimento (Barretto Filho, 2006:15). Segundo Carneiro da Cunha e Almeida (2009), durante muito tempo teria existido entre antropólogos, conservacionistas, governantes e as próprias populações a “essencialização do relacionamento entre as populações tradicionais e o meio ambiente”. Essas ideias são chamadas por eles de “mito do bom selvagem ecológico”, por imaginarem os grupos indígenas como sendo “naturalmente” conservacionistas.

De outro lado, existiria o argumento inverso de que, embora as sociedades tradicionais possam ter explorado o ambiente de forma sustentável do passado, outras sociedades poderiam influenciá-las com “estratégias míopes de uso dos recursos”. Essa linha de argumentação, segundo Carneiro da Cunha e Almeida (2009), entende as mudanças culturais e a superexploração dos recursos naturais como algo inevitável produzido pela articulação com a economia de mercado. No entanto, apesar de não negarem as mudanças, os autores não pensam que haverá necessariamente superexploração e que as populações podem dar respostas e interpretações locais às situações de desenvolvimento.

Assim, quanto às possibilidades de unir povos indígenas e desenvolvimento, diz Perrot (2008: 222): O desenvolvimento não é uma caixa vazia que podemos encher ao gosto das identidades culturais, mas sim um conjunto de práticas fundadas em uma visão de mundo específica e particular ligada a uma história das nações industrializadas, e nos seguintes princípios: o indivíduo atomizado como unidade de referência ‘social’; a domesticação e a exploração dos recursos naturais sem se preocupar com sua renovação; o lucro; o mercado mundial; a racionalidade econômica; o pensamento cartesiano, uma concepção linear e objetiva do tempo; e uma mitificação da ciência e da técnica. Levando em conta o que precede, falar do desenvolvimento autocentrado ou de etnodesenvolvimento é uma contradição em termos. (...) Além dos termos, as práticas são testemunhas dessa contradição.

O resultado dessa contradição, para a autora, não seria a aculturação dos povos indígenas, mas uma coabitação de vários níveis tradicionais e modernos articulados de forma complexa. Sua conclusão a respeito da participação de populações indígenas em projetos de desenvolvimento é a seguinte: Quando certo espaço e tempo lhes são oferecidos, os povos autóctones conseguem, a despeito dos conflitos internos e das renúncias impostas, elaborar táticas que lhes permitem se reinterpretar numa nova situação ou ambiente, e se adaptar sem se renegarem. Falar

de aculturação nesse caso seria correr o risco de ficar devendo muito a universos teóricos predeterminados e que não dão importância suficiente aos desenvolvimentos recentes no universo dos contatos interculturais. Na verdade, trata-se frequentemente de uma coabitação de vários níveis tradicionais e modernos cuja articulação requer todo um trabalho social e simbólico delicado, e que não saberíamos reduzir nem a uma resistência declarada nem ao efeito de uma sobrevivência passiva (Perrot, 2008:228).

Seguindo esse mesmo tipo de argumento, Ribeiro menciona como exemplos três questões antropológicas envolvidas na relação entre desenvolvimento e populações indígenas: a existência de noções de tempo radicalmente diferentes, a ideia de natureza como recurso e mercadoria, e a barreira da língua. Quanto à primeira questão, o desenvolvimento dependeria de uma concepção que compreende o tempo como sequência linear de estágios que avança cada vez para o melhor; porém, em muitas sociedades, sabe-se que o tempo é entendido como ciclos de eternos recomeços. Em relação à segunda, enquanto a natureza é para os atores do desenvolvimento um mero recurso, sabe-se que, para outros, ela é formada por elementos e lugares sagrados e por agentes dotados de intencionalidade e atributos culturais. Por fim, a língua em geral e, especialmente, a língua escrita, colocariam barreiras para a comunicação dentro do campo do desenvolvimento em casos em que essa competência comunicativa não é igualmente distribuída entre os participantes dessas iniciativas (Ribeiro, 2008:120).

De acordo com o autor, a noção mesma de “projeto” representaria a necessidade de controle sobre tempo, pessoas e recursos. Como consequência, “o fracasso de um projeto é quase certo se os atores desenvolvimentistas forem incapazes de fazer com que as pessoas na base entendam o que o projeto é, [e] como deve ser implementado ou usado” (Ribeiro, 2008:121). Para Perrot, a ideia de projeto como canal automático e aparentemente obrigatório de ajuda deve ser revista caso se pretenda tentar sair do paradigma dominante do desenvolvimento. Para ela, os projetos seriam

uma necessidade das ONGs e os meios pelos quais elas justificam sua ação e se reproduzem. As pessoas, por outro lado, não teriam “projetos”, mas sim desejos, esperanças, iniciativas e modos de vida que se transformam ininterruptamente para se adaptarem às mudanças da vida cotidiana (Perrot, 2008:223). Os projetos, dessa forma, como os mapas e as estradas, seriam maneiras que “domesticar” o fluxo da vida (Ingold, 2007).

Tentar sair desse paradigma dominante suporia, para Perrot, compreender o funcionamento da linguagem do desenvolvimento, essa espécie de “esperanto da modernidade”, levando em conta que ele seria o único idioma de comunicação possível entre as partes presentes. Nessa tentativa de comunicação, “cada parceiro registra então suas preocupações, necessidades, objetivos, realizações em termos de desenvolvimento, mas todos não possuem a mesma concepção do que deveria ser esse famoso desenvolvimento” (Perrot, 2008:230). É em relação a este ponto que a noção de “equivocação”, elaborada por Viveiros de Castro (2004), pode ser uma maneira profícua de abordar situações de atuação indígena em projetos de desenvolvimento.

Traduções e “equivocações”

O primeiro passo para fazer boas descrições dos outros, segundo Viveiros de Castro (2004), é reconhecer que geralmente existe uma “equivocação” nesse tipo de situação. Para o autor, fazer antropologia significa comparar antropologias, ou seja, o que o antropólogo compara seriam, necessariamente, outras comparações. Nesse procedimento intelectual, antropólogo e nativo estariam engajados em procedimentos intelectuais comparáveis, o que não necessariamente significaria que eles são imediatamente traduzíveis um no outro. Para Viveiros de Castro, controlar essa tradução entre antropologias seria precisamente no que consistiria a “arte da antropologia”.

Ele introduz, assim, a ideia de “equivocação”, que pode ser definida como “um tipo de disjunção comunicativa, em que os interlocutores não estão falando sobre a mesma coisa e não sabem disso” (Viveiros de Castro, 2004). Para ele, a equivocação não seria meramente uma facticidade negativa, mas a condição de possibilidade do discurso antropológico, já que traduzir seria se situar no espaço de equivocação, ao invés de desfazê-lo ou supor que ele nunca existiu.

A proposta é o oposto, ou seja, a de enfatizar e potencializar a equivocação, abrindo e alargando o espaço que era pensado como inexistente entre as duas linguagens conceituais em contato. Traduzir, portanto, seria presumir que a equivocação sempre existe, ou seja, comunicar-se pelas diferenças ao invés de silenciá-las presumindo uma univocalidade ou uma similaridade essencial entre o que nós e o Outro estamos dizendo. Assim, “a incomensurabilidade entre as ‘noções’ conflitantes, longe de ser um impedimento à sua comparabilidade, é precisamente o que a permite e justifica” (Viveiros de Castro, 2004).

A equivocação, portanto, não seria uma “falha no entendimento”, mas uma falha em entender que os entendimentos não são necessariamente os mesmos. O ponto, para o autor, não é o fato de desentendimentos acontecerem, mas o fato de que eles não são os mesmos desentendimentos. Dessa forma, uma equivocação não é um erro, um engano ou uma fraude, pois estes pressupõem premissas homogêneas, enquanto ela suporia a heterogeneidade das premissas. A equivocação, em suma, não seria uma falha subjetiva, mas uma ferramenta de objetivação. E se ela não é um erro, uma ilusão ou uma mentira, mas a própria forma da positividade relacional da diferença, seu oposto não é a verdade, mas sim o univocal como pretensão à existência de um significado único e transcendente (Viveiros de Castro, 2004).

O autor define, então, o perspectivismo indígena como uma teoria da equivocação, ou seja, uma teoria da alteridade referencial entre conceitos homonímicos. Nessa teoria, a equivocação

aparece como o modo de comunicação por excelência entre as diferentes posições perspectivas. Essa diferença de perspectiva não seria uma pluralidade de visões sobre um mundo único, derivada da alma, pois, para os ameríndios, é a alma o que os seres têm em comum. Diferentemente, o que leva às diferentes perspectivas seriam as diferenças corporais entre as espécies, já que o corpo e suas afecções (o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário) seria o local e o instrumento da diferenciação e da disjunção ontológica referencial.

Portanto, enquanto a nossa ontologia “multiculturalista” antropológica moderna estaria fundada na mútua implicação da unidade da natureza e da pluralidade das culturas, a concepção ameríndia suporia uma unidade espiritual – em que os seres humanos e não humanos têm em comum faculdades culturais – e uma diversidade corpórea ou, em outras palavras, uma “cultura” e múltiplas “naturezas”, o que leva o autor a caracterizar essas concepções como multinaturalistas, em contraposição ao multiculturalismo ocidental moderno (Viveiros de Castro, 2004).

Segundo Viveiros de Castro (2002:378-9), todos os seres veem (‘representam’) o mundo da *mesma* maneira – o que muda é o mundo que eles veem. Os animais utilizam as mesmas categorias e valores que os humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos, etc. (...) Mas as coisas que eles veem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial.

Deste modo, o perspectivismo ou multinaturalismo ameríndio suporia, ao contrário do multiculturalismo moderno, uma epistemologia constante e ontologias variáveis; as mesmas representações, mas outros objetos; um único significado, mas múltiplos referentes. Nesse sentido, as ontologias ameríndias

seriam um tipo de “antropologia invertida”. Uma equivocação que poderia acontecer, no caso do contato entre antropólogos e agentes desenvolvimentistas com populações ameríndias, consistiria, então, na falha em entender que os entendimentos não são necessariamente os mesmos, e também que eles não estão relacionados a formas imaginárias de “ver o mundo”, mas sim aos diferentes mundos reais que podem ser vistos e vividos. A seguir, apresento alguns exemplos etnográficos em que são explicitadas algumas equivocações que podem ocorrer em situações de manejo ambiental.

ALGUNS EXEMPLOS ETNOGRÁFICOS:

A Reserva Extrativista do Alto Juruá

O primeiro exemplo é trazido por Carneiro da Cunha e Almeida (2009), sobre a dificuldade no envolvimento de comunidades locais em projetos de conservação. Eles descrevem o processo de criação da Reserva Extrativista do Alto Juruá em 1990, pioneira no Brasil, que combinou conservação e reforma agrária e contribuiu para a criação das Reservas Extrativistas do país.

Os autores dizem que as primeiras alianças formadas entre seringueiros e ambientalistas colocavam a ideia das Reservas Extrativistas como um programa agrário e não ambiental. A aliança conservacionista foi, de acordo com eles, uma estratégia, e criar as Reservas Extrativistas como unidades de conservação foi uma escolha tática (Carneiro da Cunha e Almeida, 2009: 292), o que não significa que a estratégia era uma mentira, já que os seringueiros de fato estariam protegendo a biodiversidade.

Porém, era verdade que “os seringueiros não sabiam que estavam produzindo a biodiversidade. Pensavam que estavam produzindo borracha, e não biodiversidade” (Carneiro da Cunha e Almeida, 2009:293). As seringueiras permaneciam saudáveis porque estavam dispersas pela floresta. Essa baixa densidade

das próprias seringueiras na floresta virgem é o que explicaria a baixa densidade humana nos seringais, densidade esta que seria compatível com a conservação da floresta. Assim, tomando a expressão dos autores para falar das variações do que poderia significar o “ambientalismo” das populações tradicionais, os seringueiros tinham práticas conservacionistas, mas não uma teoria conservacionista nos moldes ocidentais.

Os autores relatam que, a partir da implantação da reserva, o povo do Juruá desenvolveu sua própria versão de conservação ambiental, como fica claro no exemplo das decisões tomadas a respeito da utilização dos cachorros para a caça, apresentado a seguir. Segundo o Código Florestal, toda e qualquer atividade de caça era proibida com duras penas, porém, como observam os autores, localmente essa legislação severa teria sido traduzida como uma política de equidade social.

Assim, no Plano de Utilização aprovado em assembleia, ficou proibida pelos seringueiros não apenas a caçada comercial, mas também a caçada com cachorros. Os autores explicam que, enquanto alguns moradores possuíam os cachorros “paulistas”, que perseguiam a caça com muita persistência e sem desviar sua atenção, outros possuíam cachorros “pé-duro”, que iam atrás do rastro de qualquer animal, o que tornava quase impossível a caça de animais maiores para quem não possuía o primeiro tipo de cachorro (Carneiro da Cunha e Almeida, 2009).

O que estava em jogo, então, era um conflito local em torno do acesso equitativo à caça, e os seringueiros decidiram igualar todos por baixo, proibindo a posse de cachorros para tal finalidade. Essa proibição, de acordo com Carneiro da Cunha e Almeida, teria se tornado a principal bandeira do conservacionismo local: “a extinção dos cachorros, primeiro os paulistas e depois de todo e qualquer tipo, tornou-se o sinal exterior de adesão ao projeto da Reserva, talvez até maior do que comprar da cooperativa e não dos patrões, que continuavam a atuar como comerciantes itinerantes” (Carneiro da Cunha e Almeida, 2009:298).

Além dessa versão local do conservacionismo, os autores observam a existência de uma “dissonância importante que tem relação com a própria noção de produzir e manter a biodiversidade” (*ibid.*: 298), já que os seringueiros pensavam estar produzindo, antes de qualquer coisa, o seu sustento (como versão local de “sustentabilidade”), por meio da produção de borrada destinada ao mercado.

Além disso, em relação a tudo que está na floresta, a moderação, o compartilhamento de comida, as precauções mágicas e os pactos com as “mães” e “protetores” dos chamados “domínios-reinos”, tais como a mãe-da-caça e a mãe-da-seringueira, eram as regras gerais. Em relação à agricultura, diferentemente, eram as pessoas que controlavam todo o processo, o que demonstra uma separação entre o selvagem e o domesticado, ou seja, entre o que é explorado na natureza e o que é controlado pelas pessoas. A partir disso, eles concluem que, para os habitantes do local, “produzir a biodiversidade, produzir a natureza, é um oxímoro, uma contradição em termos (locais)” (Carneiro da Cunha e Almeida, 2009:299), já que seria impossível para os homens controlar o que é selvagem.

A conclusão é que, no caso de os serviços ambientais serem pagos diretamente na Reserva aos seringueiros, essa lógica estaria indo contra a percepção local, já que a biodiversidade seria um subproduto de um modo de vida, uma consequência não planejada, e não o próprio produto e finalidade. Desse modo, os autores caracterizam as “populações tradicionais” como aquelas que estariam dispostas a constituir um pacto: “comprometer-se a uma série de práticas conservacionistas, em troca de algum tipo de benefício e, sobretudo, de direitos territoriais” (Carneiro da Cunha e Almeida, 2009:300). De acordo com eles, as populações indígenas não estariam incluídas nessa categoria, por seus direitos territoriais não terem como fundamento a conservação ambiental; no entanto, ela se enquadra nas diversas situações em que populações indígenas participam de projetos de desenvolvimento sustentável e de manejo dos “recursos naturais” em seus territórios.

Piscicultura no povoado indígena de Iauaretê, Rio Uaupés

O segundo exemplo etnográfico é retirado do trabalho de Martini (2008), que também explora esse tipo de equivocação, só que desta vez investigando os conflitos e negociações entre os técnicos e cientistas envolvidos em um projeto de criação de peixes promovido pelo Instituto Socioambiental no vilarejo indígena de Iauaretê, no Rio Uaupés, para garantir a segurança alimentar dos moradores do vilarejo frente às alegações de escassez de peixes. O autor caracteriza essa situação como o encontro de duas lógicas simbólicas distintas, principalmente em relação à classificação dos animais, [que] gera um conjunto de acordos e conflitos que configura uma disputa pelo sentido das coisas; envolvidos nesse cenário, os peixes transitam continuamente entre os polos de sujeito e objeto (Martini, 2008).

O projeto de criação de peixes é caracterizado por Martini como “o ponto de convergência de diferentes perspectivas”, em que os peixes “tanto são tratados como sujeitos capazes de uma interação social através do xamanismo, quanto como objetos a serem produzidos e servirem de alimentos aos humanos, na perspectiva das técnicas de reprodução artificial”, dando atenção aos “novos significados atribuídos aos peixes criados em viveiros” (Martini, 2008:2) e que produziriam efeitos na própria prática do criatório.

Ao analisar as práticas e concepções indígenas em relação aos peixes, chamados de *wai-masã* pelos grupos Tukano e Arawak que habitam o povoado, o autor demonstra que a relação entre homens e peixes é regulada por um conjunto de regras e condutas rituais apropriadas que, quando não são seguidas, podem abrir espaço para reivindicações de vingança por parte dos peixes, realizadas por meio de ataques xamânicos que causariam doenças e mortes. As relações com os peixes, mesmo que eles se tornem alimentos posteriormente, são constituídas como relações entre

sujeitos e, por isso, cercadas de perigos (Martini, 2008:5).

A primeira equivocação que o autor observa refere-se à própria ideia de escassez que teria dado origem ao projeto de piscicultura. No povoado de Iarauetê, a chamada “escassez de peixes” era dada pela dificuldade crescente em sua captura, o que se percebia por meio de todos os métodos de pesca. Ainda que o discurso corrente fosse o de que os peixes teriam desaparecido devido ao uso de métodos de pesca dos brancos, como as malhadeiras, muitos xamãs faziam questão de afirmar, de acordo com Martini, que os peixes não estavam desaparecendo dos rios, e sim de locais onde as regras de pesca e conduta recíproca entre *wai-masã* e humanos não estariam mais sendo respeitadas. Segundo essa versão, “os peixes estariam mudando seus padrões de sociabilidade, indo para lugares distantes, daí a dificuldade em sua captura, sem que sua existência seja questionável” (Martini, 2008:27).

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

O comportamento dos peixes era outro aspecto explicado de diferentes modos pelos assessores do projeto e pelos técnicos indígenas, assim como o comportamento de cada uma das partes em relação aos procedimentos de manipulação dos peixes era bastante diferente. Martini explica que os assessores do projeto creditavam as diferenças de comportamento entre as espécies de

peixes às características instintivas e fisiológicas particulares de cada espécie. Por exemplo, o jandiá não enxerga bem e, por isso seria passivo, enquanto que o aracu e o araripirá, que enxergam bem por se alimentarem na superfície da água, reagiriam ao que veem (Martini, 2008:75-6).

Para os técnicos indígenas, no entanto, o que importava era a forma e a aplicação das diferentes “armas” possuídas por cada espécie de peixe, uma vez que todas carregavam seu perigo, pois os ferimentos causados pelos peixes poderiam ser portas de entrada para o ataque xamânico dos *wai-masã*. Essas discordâncias ontológicas levavam a diferenças nas condutas nos momentos de manipulação dos peixes: enquanto os assessores faziam questão de manipulá-los de forma rápida e despreocupada, o que algumas vezes resultava em ferimentos em suas mãos e braços, os técnicos indígenas preferiam ser mais lentos e evitar escoriações, principalmente as advindas das mordidas e ferroadas dos peixes, pois esses ferimentos eram considerados bastante perigosos (Martini, 2008).

Por fim, um último exemplo de mal-entendido no caso do projeto de piscicultura em Iauaretê se relacionava à alimentação dos peixes. Em primeiro lugar, Martini percebe que os técnicos indígenas não entendiam a necessidade de manter os peixes em pequenos recipientes para a transformação das larvas em alevinos e, posteriormente, peixes adultos, e nem da fabricação de uma alimentação especial para eles, já que, para os índios, os peixes bem poderiam capturar sua própria comida dentro dos viveiros.

No início, narra o autor, era difícil para os índios entenderem que precisavam dar comida para os peixes e que precisavam fazê-lo diariamente. Em outro momento, depois de chegarem a um acordo acerca da alimentação dos peixes, os problemas com o custo e o acesso às rações industrializadas levaram muitos grupos familiares a tratarem seus peixes com o alimento produzido pelas mulheres, que era constituído de uma parte da massa feita de mandioca, separada por elas antes do término de seu proces-

samento, para serem dadas pelos homens aos peixes do viveiro (Martini, 2008:98).

As implicações disso decorreram do fato de que os criatórios de peixes em Iauaretê eram adotados e alimentados pelo grupo doméstico e consumiam o alimento produzido pelas mulheres, o mesmo que alimentava seus filhos. Os peixes dos criatórios, dessa forma, passaram a partilhar um vínculo de substância com os piscicultores que os criavam. Assim, se a caça e a pesca constituíam o domínio de relações de afinidade estabelecidas por homens, os criatórios de peixes em viveiros tendiam a ser entendidos sob o domínio das relações de consanguinidade, cujo nexo é a relação que se estabelece entre mulheres e peixes por meio do alimento (Martini, 2008:119).

A consequência foi que, tendo sido planejado como uma iniciativa de “segurança alimentar”, o projeto de piscicultura acabou levando, na maioria dos casos, a uma evitação do consumo dos peixes criados nos viveiros, que o autor explica ter ocorrido pela produção de uma relação entre piscicultores e peixes dada sob a ótica da consanguinidade, diferente da que se estabeleceria com os peixes dos rios e igarapés (não alimentados pelos homens), relacionada diretamente com a afinidade. Assim, Martini (2008:122) chega à conclusão de que a cosmologia local parece impedir que eles [os peixes] 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, por meio do controle laboratorial, do 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 na memória do consumidor. Em Iauaretê, os peixes criados em viveiro, filhos do homem, parecem estar sempre pequenos demais para morrer.

O programa de caça sustentável entre os Yshiro no Paraguai

O terceiro exemplo é retirado do trabalho de Blaser (2009) acerca de um programa de caça sustentável entre as comunidades indígenas Yshiro no norte do Paraguai. Esse projeto propôs um pacto de prover os meios para que as atividades de caça pudessem ser realizadas, com a condição de que elas fossem organizadas de maneira sustentável. Quando o programa começou, diz Blaser, tudo parecia indicar que os participantes estavam operando de acordo com uma série de parâmetros comuns acerca de qual era sua finalidade. No entanto, dois meses depois, os inspetores enviados pela Direção de Parques asseguraram que os caçadores Yshiro não estavam respeitando as regras que haviam sido combinadas, convertendo o programa em uma “devastação” e “depredação”, na medida em que eles adentravam em propriedades privadas e em território brasileiro. Esta situação revelou, segundo o autor, que o programa de caça estaria baseado em um desentendimento acerca de como obter a sustentabilidade da população animal (Blaser, 2009:82).

Os primeiros desentendimentos citados por Blaser referem-se às regulações sobre a pesca impostas pelo governo para a manutenção da população de peixes. Segundo o autor, para muitos Yshiro, a disponibilidade da fauna estaria somente indiretamente conectada com a forma pela qual os humanos a tratam. Em relação aos peixes, por exemplo, havia a ideia de que eles vinham com os pássaros da chuva e que, por isso, sua quantidade nos rios não tinha a ver com a quantidade de peixes pescados, contanto que houvesse chuva. Dada essa diferença, o autor aponta para a necessidade de entender no que poderia consistir um “conservacionismo Yshiro” (Blaser, 2009:88-9).

Ele relata que os Yshiro chamam seu meio de *yrmo*, uma palavra que conota o mundo e o cosmos que, de acordo com vários anciãos, seria governado por um princípio de relacionalidade ou

dependência mútua de tudo que existe. A reciprocidade entre todas as entidades seria fundamental para manter o fluxo de energia que o sustenta. É com base nesse princípio que as relações entre os humanos e os não humanos e, mais especificamente, entre os humanos e os animais, devem ser entendidas. De acordo com muitos Yshiro, diz Blaser, principalmente os “tradicionalistas”, os animais individuais seriam a emanção da espécie original (os *bahluts*), com quem os humanos estabelecem relações de reciprocidade por intermédio dos homens e mulheres xamãs (os *konsaho*) (Blaser, 2009:89).

Não levar em conta essa rede de reciprocidade entre humanos e não humanos pode acarretar doenças, morte e também a indisponibilidade de animais, o que se relacionaria diretamente com o problema do programa de caça sustentável. Assim, no *yrmo*, onexo mais importante entre a conduta humana e a disponibilidade de caça se daria na reciprocidade que deve primar dentro da rede composta tanto por humanos quanto por não humanos. O que significa que, se os animais não estão disponíveis, certos pontos da rede de reciprocidade estão falhando, o que, de acordo com o autor, aconteceria usualmente no plano da interface humano-humano. Isso teria tornado central a preocupação da comunidade em decidir que pessoas deveriam ser incluídas na rede de beneficiários do programa de caça, de maneira a que as redes de reciprocidade fossem respeitadas (Blaser, 2009:90).

Diferente da centralidade que as relações humano-humano teriam para a “conservação Yshiro”, o foco da conservação burocrática/científica seriam as relações entre humanos e animais. Assim, as regras para a conservação desses últimos estariam baseadas em estudos científicos sobre a conduta animal, os padrões de reprodução e o tamanho das populações e, uma vez estabelecidos esses fatos, o objetivo seria adequar a conduta humana a eles. Um segundo contraste consiste no grau de agência que os não humanos teriam no *yrmo*, em comparação com os animais que seriam parte do *meio ambiente* e que estariam mais próximos de

serem objetos sem vontade própria, já que suas condutas muitas vezes são pensadas como derivadas de sua “natureza” e não de expressões plenamente agentivas, como aconteceria entre os humanos (Blaser, 2009:92).

Decorrente dessas diferenças, um conflito teria ocorrido quando os biólogos estudiosos da fauna local afirmaram que o programa de caça não poderia dar início a suas atividades devido à falta de estudos apropriados e que, portanto, iniciá-las sem esses estudos seria desastroso para o meio ambiente. De outro lado, os líderes da comunidade tentaram explicar aos biólogos que eles planejavam realizar o programa de caça sustentável através da manutenção de um princípio de reciprocidade ampla. O autor conta então que, apesar de os biólogos apoiarem a utilização das tradições indígenas para organizar o trabalho, o que interessava para eles era a qualidade dos estudos sobre os animais (Blaser, 2009:92-3).

Para eles, diz Blaser, era irrelevante que o enfoque dos índios na reciprocidade servisse como forma de assegurar a sustentabilidade do programa, contanto que esta tradição não contradissem as próprias concepções científicas acerca de como funcionaria o meio ambiente. Dito de outra forma, os Yshiro poderiam *acreditar* no que quisessem a respeito do meio ambiente, mas as ações baseadas nessas crenças não deveriam ir contra ao que os biólogos *sabiam* acerca do meio ambiente.

O autor explica que a base com que o projeto e os biólogos trataram o conhecimento indígena é a noção “multiculturalista”, que entende as diferenças culturais como negociáveis porque se refeririam a um mesmo mundo, uma realidade de fora. Em um contexto de conservação, essa noção levaria à ideia de que a cultura seria algo negociável, mas o meio ambiente não o seria. A equivocação, dessa maneira, teria tomado o formato descrito por Viveiros de Castro (2004), em que o mal entendido acontece não porque haja perspectivas diferentes acerca do mundo (como interpretam os biólogos), mas porque há diferentes mundos em

questão e isso não é reconhecido (Blaser, 2009:95-6).

O programa teve seu fim quando os inspetores do governo perceberam que os índios estavam violando as proibições de caçar em propriedade privada, as fronteiras do país e também a regra de que só os Yshiro poderiam caçar. De um lado, os responsáveis pelo projeto acusaram os índios de terem desobedecido a essas regras por motivos que envolviam ganância econômica enquanto, de outro, os líderes Yshiro encontravam dificuldade em explicar para suas comunidades como as proibições de caçar em propriedades privadas e de respeitar as fronteiras nacionais se relacionavam com o objetivo de sustentabilidade.

A preocupação das pessoas era, de forma diferente, a de respeitar as relações de reciprocidade, o que estava em contradição com a propriedade privada, os valores de mercado e a jurisdições internacionais implícitas no programa de caça (Blaser, 2009:96-7). A particularidade desse caso de equivocação, segundo Blaser, e as respostas geradas quando ele ficou evidente, revelariam que o mundo ou ontologia moderna se sustentaria por meio de performances que tenderiam a suprimir e/ou conter as performances de outros mundos (Blaser, 2009:98).

Considerações finais

É possível perceber, a partir do que foi posto acima, que as situações de manejo ambiental e, mais especificamente, de manejo de animais entre populações indígenas colocam questões antropológicas importantes para o entendimento das diferentes configurações que as relações entre humanos e não humanos podem apresentar. A partir de estudos que se debruçaram sobre esse tipo de relação, tanto em populações indígenas quanto em populações ocidentais ou euro-americanas, a separação entre natureza e cultura pressuposta nas teorias antropológicas clássicas passou a ser questionada, dando origem a uma série de

estudos cujo objetivo seria entender as modalidades de relação existentes entre esses seres, saindo de um paradigma culturalista ou simbólico e levando a sério situações em que o que está em jogo não são diferentes visões sobre o mundo, mas mundos diferentes, conforme o ser que se tome como referência.

Nesse sentido, a noção de equivocação se mostra profícua por caracterizar os desentendimentos nesse tipo de situação como uma questão de diferenças entre formas de entendimento, em que as definições dos próprios termos envolvidos estão em jogo, como é caso das noções de meio ambiente, animais, peixes, sustentabilidade e outras, tal como foi apresentado por meio dos exemplos etnográficos. Esses exemplos puderam evidenciar as equivocações que podem ocorrer quando entram em contato não somente antropólogo e índios, mas também agentes desenvolvimentistas com diferentes formas de conhecimento que passam a fazer parte da vida das populações indígenas.

De acordo com os argumentos de autores que discutem as contradições embutidas na ideia de desenvolvimento sustentável e na sua aplicabilidade para povos indígenas, os pressupostos que os atores do desenvolvimento e os povos indígenas apresentam nas situações de projetos de manejo são muito distintos, o que muitas vezes pode levar a resultados indesejados por ambas as partes, como foi o caso do programa de caça sustentável entre os Yshiro, no qual as equivocações não foram controladas, resultando no conflito entre o governo e os índios e no fim do programa. Isso não impede que, em outros casos, essas equivocações possam ser manejadas pelos agentes envolvidos de forma a que eles possam atingir suas demandas e objetivos, como parece ter ocorrido nos outros dois exemplos, relativamente bem sucedidos apesar dos desencontros iniciais.

Minha hipótese, tendo em vista essas situações, é a de que os projetos bem sucedidos são aqueles em que ambas as partes conseguem perceber a equivocação existente, ou seja, de que não estão falando das mesmas coisas quando discutem a questão da

proteção ambiental ou do manejo de animais. Esse controle das equivocções é o que poderia levar a um melhor entendimento entre as partes envolvidas e a possíveis ajustes e negociações entre elas. Sugiro, além disso, que os estudos desse tipo de situação não se limitem a observar a existência de equivocções entre conceitos indígenas e não indígenas, mas explorem também o que é feito dessas equivocções: se e como elas são percebidas por ambos os lados e de que maneira são negociadas pelos diferentes atores.

Em minha pesquisa junto aos Baniwa e Coripaco, por exemplo, foi interessante notar que, apesar dos diversos pontos de equivocção existentes entre os conceitos e linguagens dos projetos e do conhecimento indígena, essas equivocções não se apresentaram na forma de um conflito entre indígenas e técnicos “brancos”, mas na da incorporação e coexistência de conhecimentos indígenas e técnicos/científicos nas práticas dos próprios técnicos indígenas, que compartilham desses dois universos e que parecem fazê-los interagir em benefício do próprio conhecimento indígena. Isso porque passaram a entenderem as técnicas aprendidas com os não indígenas (a criação de peixes, o manejo dos lagos, o uso de computadores, câmeras fotográficas e de vídeo, gravadores, etc.) como novas formas recuperar os conhecimentos dos antepassados sobre os animais e os outros seres, em busca da comunicação que existia nos tempos primordiais e que estaria sendo perdida com a escassez de pajés a partir da entrada missionária na área.

Os índios, portanto, também estariam traduzindo esses contatos com os antropólogos e outros não índios, o que também acontece em suas relações com outros índios e mesmo com não humanos. Essas traduções ocorrem segundo modos próprios, que diferem das formas de tradução ocidentais, mas que compartilham com elas o fato de sempre se modificarem na relação com outras formas de conhecimento. Assim, o que a antropologia pode aprender com os índios é, entre outras coisas, a importância do enfoque nas relações e nas diferenças, a impossibilidade

da existência de um ponto de vista absoluto e a possibilidade de existência de outras premissas e mundos diferentes dos nossos, que deveriam ser levados em consideração na implantação de projetos de desenvolvimento sustentável.

Lagrou, Elsje

1998. Caminhos, Duplos e Corpos: uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa. Tese de doutorado. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – USP.

Latour, Bruno

2005. Jamais Fomos Modernos. Rio de Janeiro: Editora 34.

2001. A Esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos. Bauru: EDUSC.

Lima, Tânia Stolze

2006. Um peixe olhou pra mim. O povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Editora UNESP, Instituto Socioambiental e NUTI.

1999. “Para uma teoria etnográfica da distinção entre natureza e cultura na cosmologia juruna”. Em: Revista Brasileira de Ciências Sociais, 14(40), pp.43-52. São Paulo: ANPOCS.

Martini, André Luiz

2008. Filhos do Homem: A Introdução da Piscicultura entre Populações Indígenas no Povoado de Iauaretê, Rio Uaupés. Dissertação de Mestrado. Campinas: Departamento de Antropologia Social – UNICAMP.

Perrot, Dominique

2008. “Quem impede o desenvolvimento circular? Desenvolvimento e povos autóctones, paradoxos e alternativas”. Em: Revista Cadernos de Campo, número 17. São Paulo: PPGAS-USP.

Ribeiro, Gustavo Lins.

2008. “Poder, redes e ideologias no campo do desenvolvimento”. Em: Novos Estudos, volume 80. São Paulo: CEBRAP.

Vilaça, Aparecida

1992. Comendo como gente: formas do canibalismo wari’. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Viveiros de Castro, Eduardo

2004. “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. Em: Tipiti, volume 2, número 2, pp. 3-23. Berkeley: SALSA.

2002. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. Em: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosacnaify.