

DE PLANT  
PEIXES E PARENTES: TÉCNIC  
COSMOLOGIA NO DEBATE SO  
A PESCA COM TIMBÓ ENTRI  
WAPICHANA NA REGIÃO SE  
DA LUA, RORA

---

DE PLANTAS,  
PEIXES E PARENTES: TÉCNICA E  
COSMOLOGIA NO DEBATE SOBRE  
A PESCA COM TIMBÓ ENTRE OS  
WAPICHANA NA REGIÃO SERRA  
DA LUA, RORAIMA

ALESSANDRO ROBERTO DE OLIVEIRA

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA, BRASÍLIA/DF, BRASIL

## **DE PLANTAS, PEIXES E PARENTES: TÉCNICA E COSMOLOGIA NO DEBATE SOBRE A PESCA COM TIMBÓ ENTRE OS WAPICHANA NA REGIÃO SERRA DA LUA, RORAIMA**

### **Resumo**

Este artigo aborda as reflexões dos Wapichana – povo de língua aruaque que vive nas savanas de Roraima no Brasil, na Guiana e também na Venezuela – sobre a validade de uma prática de conhecimento considerada tradicional: a pesca com timbó. Em conversas cotidianas e nas recentes discussões públicas sobre os cuidados com ambiente, a questão da (in) sustentabilidade do uso deste conjunto heterogêneo de plantas como técnica de pesca tem sido uma constante entre as comunidades que vivem na região Serra da Lua, em Roraima. O objetivo deste trabalho é apresentar alguns elementos que permitam compreender o debate entre os Wapichana em seus termos conceituais e em seus aspectos relacionais presentes nas análises indígenas sobre a técnica. O argumento é que a controvérsia sobre essa técnica reflete uma dinâmica cosmológica, na medida em que as análises indígenas são reflexões sobre organização social e reciprocidade no manejo de recursos naturais.

Palavras-chave: conhecimento tradicional, processos técnicos, análises indígenas, Wapichana

## **ON PLANTS, FISH AND RELATIVES: TECHNIQUE AND COSMOLOGY IN THE DEBATE ON FISHING WITH TIMBÓ AMONG THE WAPICHANA OF SERRA DA LUA, RORAIMA**

### **Abstract**

This article discusses the reflections of the Wapichana, arawak speaking people who lives in savannas in the state of Roraima/Brazil, in Guiana and also in Venezuela, about the validity of a knowledge practice considered traditional: fishing with *timbó*. Questions related to the (un)-sustainability of the use of this heterogeneous set of plants as a fishing technique have been a constant in day-to-day conversations between communities living in the Serra da Lua region, in Roraima, and also in recent public discussions about environmental care. This paper has the objective to present some elements that allow the comprehension of the debate between Wapichana people in its conceptual terms and in the relational aspects present in the indigenous analyses about the technique. The argument is that this controversy about technique reflects a cosmological dynamic as far as indigenous analyses are reflections about social organization and reciprocity in natural resource management.

Keywords: traditional knowledge, technical process, indigenous analyses, Wapichana

## **DE LAS PLANTAS, PECES Y FAMILIARES: TÉCNICAS Y COSMOLOGÍA EN EL DEBATE SOBRE LA PESCA CON TIMBÓ ENTRE LOS WAPICHANA DE LA SIERRA DE LA LUNA, RORAIMA**

### **Resumen**

Este artículo plantea algunas reflexiones hechas por los Wapichana, un Pueblo de idioma aruaque que vive en las sabanas de Roraima en Brasil, en la Guiana además de Venezuela, acerca de la validez de una práctica de conocimiento que se considera tradicional: la pesca con el timbó. En las conversaciones diarias y en recientes discusiones públicas acerca de los cuidados con el ambiente, la cuestión de la (in)sostenibilidad del uso de este conjunto heterogéneo de plantas como técnica de pesca ha sido una constante entre las comunidades que viven en la región Serra da Lua, en Roraima, Brasil. El objetivo de este trabajo es presentar algunos elementos que posibiliten comprensión en la discusión entre los Wapichana en sus términos conceptuales, y en sus aspectos relacionales presentes en los análisis indígenas acerca de la técnica. El argumento es que la controversia acerca de la técnica refleja una dinámica cosmológica, en la medida que los análisis indígenas son reflexiones acerca del orden social y reciprocidad al manejar recursos naturales.

Palabras clave: conocimiento tradicional, procesos técnicos, análisis indígenas, Wapichana

Endereço do autor para correspondência: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília/UnB. Campus Universitário Darcy Ribeiro - Instituto de Ciências Sociais (ICC) - CEP 70 910-900, Brasília/DF.  
Email: [alessandro.robertodeoliveira@gmail.com](mailto:alessandro.robertodeoliveira@gmail.com)

## INTRODUÇÃO

“A pesca com o timbó não é boa para o ambiente. Antes funcionava, mas hoje se não planejar como fazer... Tem que manter o costume que é bom. Temos que manter a técnica, mas não usar o tempo todo. Todas estas mudanças precisam ser discutidas de índio para índio, apenas” (Professor Ingarikó, Sede do CIR- Boa Vista, Roraima, 2009).

A fala acima foi proferida por um professor do povo Ingarikó em um grande encontro entre diversos povos indígenas, que vivem em Roraima, técnicos e gestores públicos para discutir a gestão territorial e ambiental em terras indígenas em 2009. Essa intervenção provocou uma série de outros discursos indígenas sobre a relação entre seus conhecimentos tradicionais e o “manejo de recursos naturais”. Estava colocado ali, na arena pública, o debate político sobre um complexo sistema de conhecimento envolvendo a eficácia bioquímica de um variado conjunto de vegetais e seu uso como técnica de pesca nos dias atuais. Logo percebi pela sucessão das falas que se tratava de uma controvérsia não só entre os Ingarikó, mas em alguma medida também entre os Waiwai, entre os Ye’kuana, entre os Saporá, entre os Taurepang, entre os Patamona, e, principalmente, entre os Macuxi e os Wapichana que vivem nas regiões de serras e no lavrado roraimense.

Neste artigo, abordo esta questão mais de perto entre os Wapichana que vivem na região da Serra da Lua em Roraima, focalizando o debate sobre a pesca

com timbó<sup>1</sup>. Para trazer essa discussão, começo situando como os processos técnicos, entendidos como as sequências de interações entre plantas, peixes e parentes nos ambientes de aplicação do timbó são descritos na literatura sobre os Wapichana. Em seguida, trago dados da minha pesquisa, primeiro sobre o sistema de classificação destes vegetais do ponto de vista indígena; depois apresento como essa técnica de pesca vem sendo objeto de avaliações epistemológicas e sociais em debates públicos sobre a “gestão ambiental” e o “manejo de recursos naturais”.

O manejo de recursos naturais vem se tornando objeto cada vez mais central nas interações contemporâneas entre povos indígenas e Estados nacionais. Entendo que a emergência desta temática apresenta novos desafios para os estudos sobre relações interétnicas e nos provoca a buscar novas formas de abordagem. Nesta perspectiva, procuro ressaltar a relação entre técnica e cosmologia no debate sobre a pesca com o timbó neste contexto específico entre os Wapichana.

Trata-se de ver a técnica com o timbó não como uma relação utilitária e adaptativa dos humanos com os ambientes, mas de tratar a técnica como uma forma prática de relação habilidosa com o ambiente, em uma perspectiva relacional, constitutiva das pessoas e dos ambientes (Ingold 2000), além de ver a cosmologia como conhecimento sobre o *cosmo* (Barth 1987, 2000), compreendido como uma grande arena política, onde se estabelecem relações sociais entre humanos e não humanos.

Minha proposta é demonstrar que no modo como os sistemas locais releem os discursos ambientais é possível captar as lógicas cosmológicas indígenas em ação, isto é, as dinâmicas cosmológicas indígenas no mundo contemporâneo.

## NETOS DOS ARUAQUES

Os Wapichana são moradores de uma região cuja paisagem social é constituída de intensas relações entre diversos povos indígenas e de fronteiras internacionais; participam de uma extensa rede de relações com estes outros povos, em especial os Macuxi, e convivem, há bastante tempo, com agências de contato interétnico e segmentos regionais, tanto na Guiana como no Brasil (Baines 2004).

Em território brasileiro, os Wapichana atualmente vivem em aldeias mistas com Macuxi e Taurepáng na área Surumu-Cotingo e mistas com Macuxi na área Taiano-Amajari. No lado da Guiana, suas aldeias ocupam as savanas do Rio Rupununi, Tacutu e Kwitaro, tendo as montanhas Kanuku como limite norte, divisa com território Macuxi, e ao sul com ocupação que se estende até as proximidades do território Waiwai<sup>2</sup>.

Nesta ampla região conhecida como maciço guianense ocidental, o Monte Roraima é uma referencia fundante da cosmologia compartilhada pelos diversos povos que o circundam. A aparência atual do monte corresponde ao tronco de uma grande árvore da vida, onde, no tempo mítico, frutificava todos os tipos de plantas que provinham

alimentação a todos os seres vivos. Segundo os Macuxi, foi o demiurgo Makunaima quem derrubou esta árvore e distribuiu as sementes a seus descendentes. A tradição oral narra, nos termos deste evento, a origem do cultivo, que marca a humanidade e sua diferenciação étnica, expressa também na localização geográfica.

Existe uma variação significativa entre as versões elaboradas por grupos regionais distintos, que revela especificidades linguísticas, sociológicas e culturais. Na concepção wapichana, no lugar de Makunaima, o herói demiurgo é *Duid* e foi ele quem promoveu a diferenciação dos humanos e indicou a localização geográfica da morada dos aruaques no lavrado. Na narrativa wapichana, a diferenciação entre tempo e espaço no mundo de hoje, assim como a especiação, são resultantes da ruptura daquela ordem primordial, promovida pela força da palavra utilizada por estes demiurgos para modelar o mundo<sup>3</sup>.

Os povos indígenas desta região viveram um violento processo colonial de expropriação de suas terras e de imposição do trabalho escravo nas fazendas que se constituíram em seus territórios desde o século XVIII (Farage 1991, Santilli 1994). Nesse sentido, a experiência histórica wapichana é exemplar de como grupos sociais habitantes de um território tradicionalmente compartilhado passam por sucessivos processos de territorialização, que resultam: na atribuição de limites geográficos determinados por Estados nacionais e em processos de reorganização social que implicam na criação de uma nova unidade sociocultural e no esta-

belecimento de uma identidade étnica diferenciadora; na constituição de mecanismos políticos; na redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e na reelaborações sobre a cultura e a relação com o passado (Oliveira Filho 2004 [1998])<sup>4</sup>.

Muitos Wapichana com os quais convivi durante a pesquisa de campo apresentam uma visão sobre estes processos históricos de definição de limites territoriais e de identidades étnicas que relativiza inclusive a própria identidade “Wapichana” como uma unidade sociocultural. Para alguns narradores que tive a oportunidade de ouvir a continuidade histórica de seus sistemas sociais é entendida em termos mais amplos e eles preferem referir-se às comunidades atuais como as novas gerações de “netos dos aruaques”.

No Brasil, a maior parte das aldeias habitadas pelos Wapichana localiza-se na região conhecida como Serra da Lua, onde também se encontram Macuxi, mas onde a concentração significativamente maior é Wapichana. Nesta região, as aldeias estão distribuídas em situações geográficas muito diferentes. Comunidades como Canaunim, Malacacheta e Tabalascada estão bem próximas à capital Boa Vista, enquanto outras, como Cachoeira do Sapo, Jacamim, Marupá e Wapum, estão mais distantes da capital e são praticamente inacessíveis em determinados períodos do ano como na época de chuvas, sendo que as Terras Indígenas Manoá-Pium e Jacamim margeiam a linha de fronteira com a Guiana<sup>5</sup>.

Atualmente, nesta região existem nove terras indígenas demarcadas de forma fragmentada, sendo a maior delas Manoá-Pium com 43.337 hectares e a menor, a TI Bom Jesus, tem 859 hectares. Estas terras formam um arquipélago de pequenas ilhas cercadas por fazendas, configurando um novo contexto social, ecológico e territorial. Depois de décadas de luta por seus direitos territoriais, nos últimos anos, tuxauas e lideranças indígenas da Serra da Lua estão cada vez mais engajados em discutir a sustentabilidade de seus “modelos culturais de vida” nestas pequenas terras, conduzindo debates sobre a gestão ambiental e territorial das comunidades.

É neste novo contexto que surge a controvérsia sobre o caráter (in)sustentável do uso do timbó como técnica de pesca. Nos últimos anos, começaram a surgir observações de que seu uso está criando uma situação de desequilíbrio nos estoques de peixes. Por um lado, aqueles que defendem este argumento, afirmam que o veneno age indiscriminadamente, sufocando todos os peixes e aniquilando os menores, quebrando assim os ciclos de reprodução. De outro lado, as críticas ao uso do timbó são percebidas como uma afronta às formas tradicionais de produção da vida, colonialmente orientadas pela ideologia da conservação. Deste ângulo, vários moradores defendem o uso do timbó como uma prática que deve ser mantida, pois é parte da cultura e da identidade dos povos indígenas.

Como pretendo demonstrar, esta discussão revela como práticas tradicionais estão sendo reavaliadas em função

da necessidade de adaptações frente ao quadro de pequenas terras demarcadas com franco crescimento populacional; redução das áreas disponíveis para agricultura; diminuição de peixes e de caças. Este cenário vem provocando novas dinâmicas da organização social das famílias e tencionando os vínculos de reciprocidade entre elas.

De um ponto de vista antropológico, podemos olhar para este contexto como uma grande arena política onde se estabelecem (e se repensam) as relações sociais entre humanos e não humanos, uma dinâmica cosmológica, passível de ser captada em sua complexidade através de uma aproximação estrutural (Lévi-Strauss 2012 [1958]), capaz de nos permitir evidenciar a matriz de inteligibilidade, os códigos, os signos recorrentes e as correspondências contidas no mito de origem destes vegetais. Logo, é preciso atacar a questão de uma forma que não se restrinja a esboçar a estrutura desta matriz, mas que considere o “conhecimento” como aquilo que as pessoas empregam para interpretar e agir sobre o mundo, não apenas como uma abstração ou um exemplo cultural, mas como ideias e valores para a vida, desenvolvidas por pessoas que vivem juntas (Barth 2000).

Nesse sentido, uma abordagem fenomenológica da técnica (Ingold 2000) e de processos sociais, como aqueles direcionados à construção de consensos sobre a gestão territorial e ambiental das terras indígenas, pode ser enriquecedora da análise. Pretendo ilustrar, através de exemplos, como essas duas abordagens teóricas acima referidas podem, em conjunto, contribuir para a

construção de um modelo que dê conta das especificidades da controvérsia envolvendo o uso do timbó.

## A PESCA COM TIMBÓ

O uso de venenos de pesca é uma atividade amplamente difundida na América do Sul. Já foram catalogadas mais de uma centena de variedades plantadas e manipuladas por povos indígenas, identificadas por mais de trezentos nomes populares. O cultivo e uso destes vegetais na atividade de pesca são especialmente notáveis no Brasil e na Guiana Inglesa (Heizer 1987: 95). De acordo com Júlio Cezar Melatti (2007), no Brasil Central e Meridional se usam principalmente espécies vegetais da família *Sapindaceae* em virtude da influência dos índios do tronco linguístico tupi, enquanto nas regiões limites com as Guianas, Venezuela e Peru, são usadas espécies vegetais pertencentes às famílias *Papilionaceae*, *Euphorbiaceae* e *Compositae*, em virtude das influências dos índios das famílias linguísticas aruaque e caribe. De toda a variedade de venenos usados na pesca, aqueles derivados das famílias *Sapindaceae* e *Papilionaceae* são os mais estudados<sup>6</sup>.

*Inbaku* é o termo aruaque utilizado de modo genérico para referir-se a esses vegetais conhecidos em português como timbó. As práticas de uso do *inbaku* no domínio da pesca são marcantes entre os Wapichana. No primeiro trabalho propriamente etnográfico sobre este povo, o pesquisador William Curts Farabee (1918) apresentou uma descrição ritual do uso do veneno, além de alguns argumentos sobre o porquê de os Wapichana, em comparação com

outros povos vizinhos, desenvolveram um conhecimento apurado sobre este conjunto heterogêneo de espécies vegetais que possuem em comum a potência de alterar o comportamento dos peixes, apropriando-se deste efeito como uma técnica de pesca<sup>7</sup>.

No início do século XX, a aplicação do envenenamento era um grande evento. Um chefe, detentor de conhecimento sobre todos os acordos e direções envolvidas na pescaria atuava como coordenador das atividades. O primeiro passo era obter determinados tipos de veneno, o que muitas vezes implicava na realização de longas caminhadas de até dois dias de viagem para coletá-los, já que muitos deles só são encontrados em regiões de mata. Nestas expedições eram extraídos principalmente alguns tipos de cipós. Pedacos de até dois metros eram extraídos e levados para casa aonde eram armazenados por certo tempo sem perder suas propriedades.

O segundo passo era a definição do lugar, geralmente um lago. No ponto escolhido, eram construídas as barreiras, e as lenhas eram coletadas para o “churrasco” que sempre se sucedia à pescaria. Os homens envolvidos na atividade preparavam varas de madeira para serem utilizadas na transformação das plantas em polpa. O líder cortava a planta em pedaços entre seis e oito centímetros de comprimento, enquanto os homens extraíam a polpa e a derramavam sobre a pedra. Uma vez pronto, o tumbó era colocado em cestos de folhas de palmeira e deixado em repouso até a manhã seguinte. Todos retornavam para suas casas ou para os acampamentos e os homens deviam

dormir longe de suas esposas para garantir a eficácia do veneno durante a aplicação no dia seguinte.

Antes de o dia amanhecer, todos iam para o lago. O chefe tomava seu lugar ao lado da “piscina” e coordenava as atividades. Os homens pegavam as cestas de veneno e entravam na água. Cada homem também carregava consigo uma lança para se proteger de possíveis ataques de peixes selvagens. Eles caminhavam ou nadavam segundo as orientações do chefe, balançando as cestas de veneno para cima e para baixo, de modo que o veneno pudesse escorrer para a água. A cada quinze minutos em média, as cestas eram levadas de volta para a pedra, onde os homens espremiavam novamente o conteúdo. Em seguida, os cestos eram retornados para a água, onde o processo era repetido até que o veneno fosse todo dissolvido ou a água o tivesse saturado suficientemente. O efeito visível mostrado na água era uma espuma branca que flutuava na superfície e que exigia um tempo para que o peixe fosse morto. Quando eles sentiam os efeitos, corriam no rumo da cerca, na tentativa de escapar. Enquanto o veneno agia, mulheres e crianças ficavam atentas à barragem para prevenir que os peixes não escapassem. Dentro de duas horas, a maioria deles estava boiando na água.

Homens, mulheres e crianças entravam na água com grande excitação para pegar os peixes. Em seguida, os peixes eram limpos e assados de uma só vez. Todos os participantes comiam em festa que se realizava naquela noite e no dia seguinte, e o restante era embalado para ser levado para casa. Desta mesma

forma, vários lagos eram envenenados a cada ano em diferentes pontos ao longo dos rios, sempre acima. Assim, a não aplicação do veneno nos pontos mais abaixo contribuía para que uma parcela dos peixes fosse preservada para abastecer as “piscinas” novamente com o retorno das chuvas e as cheias dos rios.

Esta breve descrição sobre a aplicação do timbó registrada por Farabee (1918) nos coloca alguns pontos interessantes. O primeiro é o fato de a aplicação do timbó estar diretamente relacionada à dinâmica da água, isto é, faz toda diferença botar o timbó em uma água corrente ou em uma água parada, em um remanso, um lago, ou poço. Deriva desta correlação o pressuposto de que a aplicação do timbó seria uma técnica adequada para um momento específico do ciclo anual, no início da estação seca. O segundo ponto importante é a dimensão coletiva da atividade. O uso do timbó era feito necessariamente envolvendo várias famílias, sendo atribuídos inclusive papéis diferenciados para cada participante.

Durante meu trabalho de campo na terra indígena Jacamim, onde vivem quatro comunidades (Jacamim, Marupá, Wapum e Água Boa), eu pude participar de várias conversas entre homens mais experientes sobre a pesca com o timbó. Nestes diálogos mais desarmados politicamente, em contraste com aquelas falas que são feitas na arena pública da interlocução com agentes externos, pude observar como os moradores de Jacamim discutem em detalhe as várias dimensões envolvidas na aplicação do veneno. Nestas conversa-

ções, os interlocutores debatem o ciclo anual de chuvas, a medida apropriada dos venenos, a utilização de técnicas associadas e a diversidade de reações de diferentes tipos de peixes.

Pude observar a forte inquietação intelectual de se realizar testes para aferir os impactos do veneno na água e nos peixes. Em uma ocasião, participei de uma conversa entre João, da comunidade Marupá, e, seu pai, Reginaldo, um senhor bastante experiente em pescarias, especificamente sobre o uso do timbó:

“João: Antigamente tinha peixe, cortando esse timbó, cada ‘surubinzão’ assim. O surubim é o primeiro que fica. Peixe mais duro de morrer com isso aí é esse tal de jju. Escapa, escapa tudo, tem uns cascudinhos também, esses ficam só boiando. Para botar num lugar parado assim, morre tudo. Mas na corrente ainda escapa.

Sr. Reginaldo: Isso mata muito na água parada. Até na água parada, se você souber pescar com ela, não mata, é só não botar muito assim, sabe? É só, por exemplo, se você tem malhador, se você fechar, **é só para espantar.**

João: Cercar não é?

Sr. Reginaldo: Cercar assim, aí borri-fa lá, aí o peixe sente aquele cheiro... Então já quer sair, não é? Que é envenenado, aí sente, aí vai bater o malhador, aí pegou, aí não morre nada, nem piaba, nem nada. Sabendo usar, agora se for pra matar...

João: Igual eu falei para o professor. Tem que saber manejar.

Sr. Reginaldo: Só mesmo para espantar.

João: E a gente faz isso...

Sr. Reginaldo: Eu já usei, eu usava. Eu vi que não estava dando muito certo. Então só pra eu ver, só para testar.

João: É tipo uma tinta, não é?

Sr. Reginaldo: Essa do Anastásio era tuxaua: 'Vamos embora lá ao rio?'. 'Vamos embora?'. Puxar o malhador. Colocar o timbó lá. Eu mergulhei lá embaixo, matrinxã... Eram grandes, mas não sei se podia pegar. Aí parou - pronto, acabou. Mas não morreu nada, nem piaba. O que morre é o que bate o malhador, aí engancha. Agora sabendo usar, mas se põe para matar.

Alessandro: E é esse timbó de cipó? Ou é da raiz? Que é o cunani.

Sr. Reginaldo: É da raiz. Cunani é o de folha. Aquele que a gente faz assim a bolinha pra pegar o pirarucu, mandi.

Alessandro: Aí ele engole?

João: Aí também vai comer ele, tem que cortar a cabeça.

João: A cabeça não presta?

Sr. Reginaldo: Tem que tratar bem. O de raiz só sai leite. Isso daí, você que está contando, de raiz, esses cunani, é para coisa de saúde mesmo, para formigueiro. Eu já fiz isso quando não tinha remédio. Machucava, não é? Batia aquele de raiz, tirava o leite todinho, bem grosso, lavava dentro da água na vasilha, aí misturava, socava dentro dele, aí misturava. Aí usava lá na Sauveira. Para evitar das saúvas cortarem a maniva.

Alessandro: Serve pra muitas coisas, não é? Para dar banho no cachorro...

João: Para dar banho em gente também. Tem pessoal usando isso daí, dar banho, assim. Isso aí mata os micróbios.

Alessandro: Esse líquido quando bate assim, a água muda de cor?

Sr. Reginaldo: A água fica igual leite. Na correnteza que ela vai...

João: Às vezes corta também peixe quando está... seca muito, o peixe fica podre. Esquenta. Pode ser aí na mata, mas esquenta. Falta oxigênio para eles, esquenta. Não tem mais para onde esfriar. A água esquenta".

Esta conversa coloca vários elementos para se ter uma ideia da amplitude dos usos e conhecimentos que estão associados ao timbó e sobre a variedade de processos técnicos relacionados à pesca. Como se pode entrever na conversa, da agricultura aos rituais de luto, esses vegetais são utilizados em diversas atividades e momentos da vida.

Esta aproximação de alguns dados das análises indígenas sobre os efeitos de cada variedade de timbó nos peixes e na água me indicou que havia outras dimensões a se considerar. Afinal de contas, como os Wapichana reúnem sob o mesmo signo uma quantidade heterogênea de espécies de plantas cultivadas e outras plantas extraídas da mata? Era preciso entender como os Wapichana conceituam o *inhaku*.

## LENDO, NO MITO, A CLASSIFICAÇÃO DO VEGETAL: SOBRE A ORIGEM DO TIMBÓ

A maneira encontrada para tentar entender esse sistema de conhecimento foi estender o horizonte da controvér-

sia ao domínio da mitologia. Afinal o que é o timbó? Como ele surgiu ou foi descoberto de acordo com a tradição?

Na maioria das vezes em que tematizei histórias sobre o timbó, surgiram debates entre interlocutores Macuxi e Wapichana a respeito de aspectos específicos de estruturas gerais do mito compartilhadas por ambos os povos. Em uma destas oportunidades em que um professor macuxi me contou a história da origem do timbó, outro amigo Wapichana disse que a história sobre *inhaku* (timbó), que lhe foi contada por uma de suas avós, era muito parecida, mas diferente. Acompanhei atentamente este debate.

As duas versões são de fato muito semelhantes e em alguns pontos complementares, ao focar momentos diferentes da mesma sequência. Apresento a seguir um breve resumo a partir de minhas anotações das narrativas desenvolvidas pelo professor e por um rezaador macuxi. Em seguida passo à versão wapichana. Notadamente, não sugiro que essas versões sejam generalizadas para dois grandes povos inteiros como suas versões, pelo contrário, elas revelam justamente variações produzidas em diferentes contextos regionais e, também, de redes de relações pessoais, entendendo a dinâmica da cultura como um fluxo de conceitos, imagens, ideias e valores que se projetam temporal e espacialmente no cosmo.

No sentido da abordagem de Barth (2000), notamos que os indivíduos constituem ao longo da vida e através de múltiplas experiências, seus “estoques culturais” – estes também em contínua transformação. Portanto, na

composição destas versões, ressalta-se a escala e a organização social destes fluxos e não as generalizações. Certamente, em outros pontos da região, outras pessoas devem conhecer diferentes versões, ampliadas e/ou mais detalhadas que as que se seguem.

Na versão macuxi, a história começa “Antigamente, quando não existia mulher, um homem dormiu com uma anta”. Dias depois, essa anta foi capturada e tiraram de sua barriga um menino. Certo dia, os Macuxi levaram o menino para banhar em um igarapé. “Quando este menino entrava na água os peixes pulavam, boiavam, e o pessoal flechava e pegava muitos peixes. Os parentes ficavam todos animados”. Levaram-no muitas vezes. Mas em uma ocasião, o menino foi flechado e morreu. O pai então o pegou pelo colo e saiu andando com o corpo, que começou a se desmanchar. As orelhas caíram e delas surgiu um tipo de timbó. Das batatas da perna surgiu outro, do escrotal do menino surgiu outro tipo, dos nervos ainda outro tipo de timbó e assim sucessivamente. Na busca pelo culpado, inquirindo os animais, o pai descobriu que a flecha tinha sido disparada por uma cobra grande.

Esta sequência é parte de um conjunto narrativo maior e converge para o mito pan-amazônico da Cobra Grande. Ela continua e descreve um grande número de animais, destacando-lhes aspectos da plumagem, pelagens, bicos e ruídos a partir das partes da cobra. Em relação à origem do timbó, ela indica uma síntese da forma de classificação dos venenos de pesca segundo os Macuxi. Era preciso saber mais.

A versão Wapichana é mais detalhada. Naturalmente, não apresenta todos os venenos de pesca utilizados hoje. Contudo, considero este fragmento representativo do ponto que quero chamar atenção, o fato de a estrutura do mito expressar uma classificação do timbó associando diferentes partes do corpo humano a diferentes ambientes na paisagem. Esta codificação passa a ficar evidente na sequência em que o pai começa a andar com o corpo do filho apodrecido pelo lavrado. Para cada parte do corpo apresenta informações sobre as variedades: características de tamanho, localização geográfica, se cultivado ou selvagem, partes utilizadas na aplicação e outros usos rituais. Vamos à narrativa:

“O timbó apareceu de uma criança muito tempo atrás. O homem fez filho com um animal chamado de anta. Quando os parentes levavam o menino para tomar banho no rio, os peixes ficavam desorientados, fácil de pegar. Todos ficavam alegres com esse menino. Um dia esse menino estava na água e foi flechado. O homem carregou o seu filho falecido. De vez em quando um pedaço do corpo estava caía na viagem e assim apareceu o timbó de raiz: *Aiaa*, que é um dedo da criança. Até agora nós ainda temos e ele serve para banhar e se lavar quando um parente morrer. É bom de pescar. Mata o peixe rápido. Plantada na roça e no quintal da casa. Mede 2 metros de altura.

O pai do menino tentou chegar com o corpo inteiro, mas não conseguiu. Estavam caindo pedaços dele. Onde caía um pedaço do filho, ele dizia: ‘fique como um tim-

bó’. Assim surgiu *Kunan* - Cunani, o fel da criança. Plantada na roça. Mede 2 metros de altura. *Katabaru* - timbó de três quinas. Braço do menino. Encontrado nas serras e nos tesos da mata. Mede de 20 a 30 metros de comprimento.

*Paçaunan*: É um olho do menino que caiu à beira da mata e nasceu. O pai dele disse: ‘fique aí como o timbó de cruatá’. Serve para matar a saúva na roça. Antigamente os nossos avós usavam como o sabão para lavar a roupa e louças. Existe em todo lugar. Encontrado nas serras, à beira do mato. Mede de 5 a 6 metros de altura. *Kawaç* é a bolsa escrotal do menino que caiu à beira do rio e nasceu como árvore. Mata peixe só com suas frutas. Também conhecido como timbó de pitirana. Encontrado a beira do rio e igarapés. Mede de 30 a 40 metros de altura.

*Idinha* é uma batata da perna do menino que é chamada de mirixi. Ela serve para matar peixes e fazer remédios caseiros para curar as feridas e os dentes de qualquer pessoa ou animal. Ela é melhor o remédio que nós indígenas usamos e por isso que tem muito pé de mirixi no campo. Encontrada nos campos, capinaranas e tesos. Mede entre 10 a 15 metros de altura. *Inhaku* é uma orelha da criança que caiu no meio da viagem, em cima do tesó. E ele falou: ‘nasce aí mesmo para ser um timbó e vai ser chamado de Inhaku’ – ficou como timbó do tesó. Encontrado no lavrado e nos tesos. Mede mais de 4 metros de altura. *Kukizai*: timbó de cipó é o sangue do menino que caiu dentro do mato onde o pai estava carregan-

do-o. O sangue caiu e o pai disse: ‘fique aí para ser o timbó de cipó’. Encontrados mais na mata, não é encontrado nos igarapés. Mede mais de 30 metros de altura, e o cipó entrelaça na árvore.

*Aixary* - onde o pai deixou o corpo do seu filho e, chorando, disse:

‘fique aí, não aguento mais te levar porque você está muito podre e pesado’. E de lá do corpo nasceu um timbó de cipó muito forte. Mata o peixe mais rápido que os outros timbós. Encontrado no mato muito longe. Mede entre 30 a 40 metros de altura”.

#### Esquema classificatório do timbó

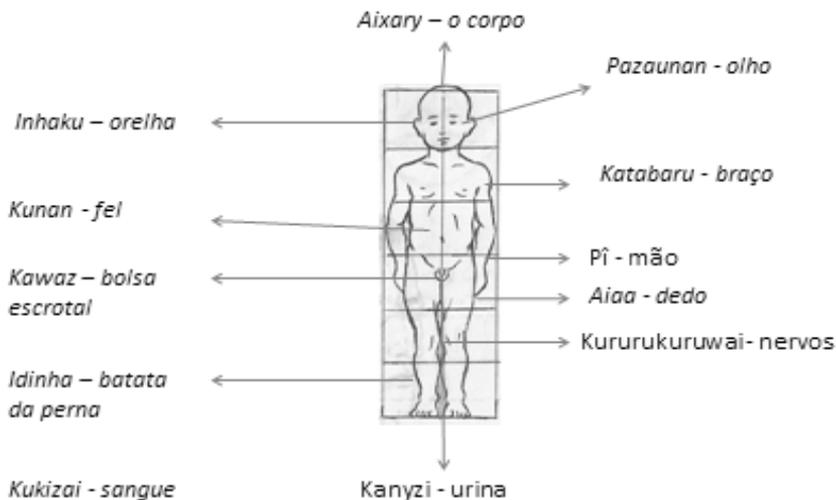


Figura 1 – Ilustração esquemática de alguns tipos de timbó

Notadamente, a versão wapichana sobre a origem de diferentes qualidades de timbó é semelhante à “versão macuxi”, segue a mesma sequência que vai da relação entre o homem e a anta até a morte da criança, o apodrecimento de seu corpo e o desmanche de suas partes em diferentes tipos de timbó, mas, a versão wapichana é mais sistemática e focaliza principalmente a variedade de venenos segundo as partes do corpo do menino-anta. Os timbós de folhas e raízes são cultivados nas roças ou nos quintais, como *Kunan* (fei) e *Aiaa* (dedo)<sup>8</sup>. *Aiaa* é uma liana uti-

lizada também no contexto ritual, por ocasião da morte de um parente. Nádia Farage (1997: 80) observa que “seu uso ritual dá-se no luto, quando, a fim de contornar o estado de putrefação em que adentram pela morte de um consanguíneo, os enlutados devem tomar um banho de ervas aromáticas e de lianas usadas como venenos de pesca”.

Os timbós de cipós são encontrados principalmente nas áreas de mata, capinaranas e encostas de serras, como *Katabaru* (braço) *Kawaz* (bolsa escrotal). Existem ainda as frutas e folhas de árvores que são encontradas nos cam-

pos, nos tesos e nos lavrados, como as variantes *Inbaku* (orelha) e *Idinba* (bata da perna). Formulando um esquema subjacente, pode-se considerar que os timbós encontrados na mata são considerados os mais fortes, como *Kukiçai* (sangue) e *Aixary* (corpo), enquanto aqueles encontrados nas serras, capinarranas e beiras de rio, bem como cultivados nas roças e quintais, estariam em um grupo intermediário, e aqueles encontrados no lavrado estariam entre os menos agressivos.

Este esboço do sistema de conhecimento wapichana sobre o timbó e seus usos ilustra a complexidade dos pressupostos envolvidos na classificação das variedades e as diferentes formas de seus usos de acordo com as dinâmicas ecológicas de modo geral e dos peixes de modo particular. Estas histórias nos aproximam do universo que fundamenta uma lógica classificatória.

A força do timbó é o seu *amargo* e seu *calor*. Como vimos na conversa entre o 2º tuxaua e seu pai, de acordo com o pescador Wapichana, é seu calor que esquenta a água, sufocando e até apodrecendo os peixes. Já conforme um rezador macuxi, que tive oportunidade de entrevistar, o amargo se deve ao fato de o corpo do menino ter sangue de anta. Entendo que esta classificação simbólica é também uma classificação científica, uma vez que cada tipo de timbó é situado de acordo com informações ambientais e ecológicas consolidadas pela experimentação. E é justamente por motivo de novos experimentos e observações que os Wapichana estão discutindo a validade desta prática de conhecimento.

Se até aqui uma perspectiva estrutural nos permitiu visualizar uma matriz de inteligibilidade, um padrão organizador do sistema de conhecimento centrado nos venenos de pesca é importante compreender esta tradição como um objeto de reflexão no interior das dinâmicas sociais (Barth 2000, Ingold 2000), isto é, entender como mudanças empíricas, como o crescimento populacional e as alterações ambientais, repercutem em transformações desse sistema, gerando debates sobre critérios de validade quanto ao uso do timbó como técnica de pesca.

Na próxima seção, apresento como a controvérsia sobre o uso do timbó tomou forma em um contexto particular, durante o ano de 2011, quando o Conselho Indígena de Roraima (CIR), parceiros governamentais e não governamentais desenvolveram, junto às quatro comunidades da TI Jacamim, um processo de discussões sobre a atual situação socioambiental e os planos de futuro destas comunidades em relação ao uso sustentável de seu território durante a construção de um “Plano de Gestão Territorial e Ambiental” (PGTA).

## REPENSANDO A PESCA COM O TIMBÓ: MANEJO E RECIPROCIDADE

A preocupação de diversas lideranças indígenas – como as de Jacamim, Marupá, Wapum e Água boa em organizar um plano de futuro para as comunidades em um contexto social, ecológico e territorial pós-demarcatório – ganhou espaço em 2011, através do processo de construção de um “Plano de Gestão

Territorial e Ambiental” (PGTA) da Terra Indígena Jacamim. Esta articulação intercomunitária foi realizada por meio de uma série de cinco reuniões para debater os temas como a proteção territorial e o manejo sustentável de recursos naturais. A “Validação do Plano” ocorreu dentro da Assembleia Geral dos Tuxauas no início de 2012. Não é meu objetivo analisar todas estas atividades que deram forma ao processo de construção do PGTA em si, entretanto, meu interesse é apresentar como a questão do uso do timbó como técnica de pesca surgiu e foi encaminhada dentro deste processo.

A primeira reunião na comunidade Jacamim foi realizada em agosto de 2011 e contou com a participação de dezenas de representantes indígenas das 04 comunidades, além das instituições parceiras. Um dos objetivos do encontro era “definir prioridades para o Manejo e Uso Sustentável dos Recursos Naturais da TI Jacamim”. Foi então que surgiu a discussão sobre insustentabilidade, o uso de timbó e o tamanho dos peixes entre os moradores que participavam da reunião. Em meio às falas indígenas, um técnico da FUNAI questionou: “Então é não pescar com timbó, não é isso? Com o timbó você pode acabar com os peixes. Não pescar com timbó. Coloca assim”. A proposta de redigir nestes termos foi ignorada, mas o uso do timbó foi considerado um tipo de “manejo negativo”.

Sr. Terêncio, respeitado líder regional, reagiu e destacou que o timbó é usado desde os antigos e que existem algumas regras para sua aplicação. Primeiro existe uma época certa para ser

usado. Segundo, ele deve ser aplicado em água corrente para poder escorrer e não matar todos os peixes. Em seguida, um professor da comunidade também questionou se o timbó deve ser visto como um “veneno” ou seria melhor enxergá-lo como uma “substância química”. Desenvolvendo seu argumento sobre o timbó como uma substância química, ele comentou o principal efeito: tirar o oxigênio da água e dificultar a respiração do peixe.

Sr. Olavo, outro líder respeitado, observou que o timbó é prejudicial para os peixes, porque afasta os “donos”: “Porque tem timbó que espanta, igual de maniva, aquele é forte mesmo, aquele você bota ele na água e espanta tudo, aí o dono vai embora. E por isso ficou os igarapés sem peixe, sem mais dono”. O debate esquentou. Uma ecóloga presente ponderou, observando que o mais importante não seria definir se algo é completamente ruim, mas pensar em uma forma de manejo antes de propor a exclusão ou proibição de uma prática. Seguindo os termos do debate, na discussão plenária, o timbó foi elencado como um “problema” e também como uma “potencialidade”.

Mais significativo foi notar que o grupo anotou como potencialidade o *inbaku* e o *cunani*. Como vimos nas páginas anteriores, o *cunani* é uma variedade de timbó, contudo, neste momento eles foram apresentados como objetos de técnicas diferentes. E realmente o são! As qualidades mais fortes de timbó são vegetais silvestres, principalmente cipós, encontrados na mata. Já o *cunani* é uma variedade domesticada e tradicionalmente plantada na roça. São pro-

cessos técnicos diferentes. Enquanto o *inhaku* de cipó é “batido” na água, provocando a subtração momentânea do oxigênio no ambiente, o *cunani* é resultado de uma preparação que envolve a sua mistura à massa de mandioca.

Diferente do timbó de cipó, o *cunani* não age na água, mas sim diretamente no organismo do peixe. Pequenas bolinhas de *cunani* misturadas com massa de mandioca assada e temperada são jogadas na água e ingeridas por determinados tipos de peixes, enquanto outros rejeitam a isca. Isso também não significa, conforme os especialistas indígenas, que o *cunani* seja menos nocivo que as outras variedades. Um dos participantes observou: “isso aí não vai matar todos, só Aracu; Matrinxã vomita tudo. *Cunani* está diminuindo Aracu. A gente jogando muito diminui Aracu”. Um aparente impasse se instalava na variação conceitual. Para finalizar, o grupo enfatizou que “o pescador gosta de comer o peixe na damorida e que o pescador está livre para pescar onde ele quiser e quantos ele quiser”.

Como resultado final da reunião, todos consideraram que poderia se continuar usando o timbó, desde que do modo correto. O *cunani*, por exemplo, poderá continuar sendo usado porque não mata os peixes e provoca apenas uma asfixia temporária. Todavia, o *inhaku* foi pontuado como um dos principais problemas ligados ao manejo e uso sustentável dos recursos naturais. O assunto continuou repercutindo na aldeia por dias depois da reunião. E mais recentemente, quando estive de volta em 2014, percebi em outras comunidades que o debate continua “quente” e

mobilizando diferentes pontos de vistas entre os moradores.

Sr. Francisco já foi tuxaua e atualmente atua como Agente Indígena de Saúde (AIS) na comunidade Jacamim. Ele reflete sobre estas tensões e formula pensamentos e propostas que iluminam toda esta discussão. No plano histórico, destaca que o uso intenso do timbó como antigamente é hoje inviável, pois a disponibilidade de peixes diminuiu, enquanto a demanda alimentar das famílias aumentou em virtude do crescimento populacional. De acordo com o Sr. Francisco: “é tradição, certo, é tradição, mas só que nós poluímos a água. E quando chegou a criação começou a morrer também, botava timbó onde os animais bebiam: cavalo, gado, prejudica a saúde deles”. Como AIS, ele notou que começaram a surgir casos de doenças e intoxicações das pessoas também, além de fazer outras ponderações:

“Hoje você está pescando ali, aí vem um parente e bota o timbó onde você está pescando. Então ele vem e bota o timbó e mata aqueles peixes e ele pega os peixes, sozinho para ele. Então ele já deixou o outro parente sem, parente não, até seu filho, já deixou ele sem peixe, ali onde ele pescava não é? É isso, o meio de controle que a gente está dando algumas orientações. Eu, por exemplo, eu não boto mais. Agora se o camarada, se ele matou peixe com timbó, eu pego, eu recebo dele”.

Como assinala Sr. Francisco, a redução do uso do timbó precisa ser feita, mas proibir estritamente a técnica não é uma solução. Não aceitar peixes de pa-

rentes pelo motivo de terem sido pescados com este recurso também não. Aqui, nota-se que o manejo ambiental não se separa da organização social e do princípio da reciprocidade que a sustenta. Em sentido semelhante à interessante reflexão de Carlos Sautchuck (2007), sobre técnica e constituição da pessoa na Vila de Sucuriju, no Amapá, encontrei entre os Wapichana uma forte ligação entre técnica e cosmologia, capaz de revelar a constituição do social em sentido ampliado.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

No transcorrer deste artigo, procurei tratar do debate sobre uma técnica de pesca entre os Wapichana, utilizando duas formas de abordagem que não considero excludentes, mas antes sim complementares: a via estrutural e a fenomenologia. Lévi-Strauss (1989), em “O Pensamento Selvagem”, utilizou a expressão “ciência do concreto” para referir-se aos conhecimentos indígenas. Segundo seu argumento, esta ciência não estaria restrita ao domínio das classificações, mas a um saber sistematicamente desenvolvido com base em observações com notáveis qualidades de precisão.

Neste sentido, todo este cuidado com a observação exaustiva e com o inventário sistemático das relações e das ligações revelaria posturas que poderiam ser referidas como “científicas”. Como exemplo, Lévi-Strauss (1989: 26-27) cita o caso dos índios Blackfoot que “diagnosticavam a aproximação da primavera em função do desenvolvimento dos fetos de bisão extraídos do ventre

das fêmeas durante as caçadas”. Essa “ciência do concreto” seria uma ciência de tipo peculiar. De tipo peculiar porque, ao invés de operar com conceitos abstratos, os povos ou cientistas nativos operam com qualidades sensíveis (tais como quente, amargo e venenoso). Diferente de elaborar teorias com conceitos, nesse tipo de ciência se constrói sistematizações utilizando aspectos da ordem perceptiva e através de poderosas analogias e metáforas.

A partir de seus trabalhos etnográficos na Nova Guiné, Barth (1987, 1995) sugeriu a utilização do conceito de “conhecimento” para referir-se ao que as pessoas empregam para interpretar e agir sobre o mundo (como sentimentos, pensamentos, habilidades incorporadas, taxonomias e modelos verbais). Nesta perspectiva o “conhecimento” não é tomado como uma estrutura abstrata e na análise da complexidade inerente à determinação dos fenômenos de produção de conhecimentos e à vinculação destes aos contextos concretos, podemos entender as circunstâncias em que são discutidos critérios de validade em uma tradição particular. Barth (1987, 1995) também propõe que, neste sentido, “conhecimento” remete ao engajamento das pessoas no mundo e seguindo nesta direção podemos tentar compreender como as cosmologias são feitas na ação.

Essas sugestões de Barth (1987, 1995) podem ser refinadas a partir de uma aproximação ao trabalho de Tim Ingold sobre a técnica. Este autor vem elaborando argumentos teóricos que nos permitam pensar a relação entre

humano e o ambiente através de abordagens que não separam natureza e cultura – seja pela constituição da natureza como objeto para formulações simbólicas e cosmológicas, seja através da apreensão da cultura como elaboração adaptativa em relação à natureza. Para Ingold (2000), a relação entre pessoas e ambientes também é melhor compreendida no plano da ação, considerando as relações concretas das pessoas com o ambiente, e a técnica é a habilidade de estabelecer relações com o ambiente e com as coisas.

Tanto Fredrick Barth quanto Tim Ingold são críticos da perspectiva estrutural, seja pela ênfase em sistemas abstratos, seja pela separação entre corpo e mente. Contudo, é importante assinalar que Lévi-Strauss sempre destacou fortemente o valor do “sensível” e do “vivido” em suas elaborações estruturais sobre o pensamento indígena, reconhecendo a influência da fenomenologia. Neste artigo, procurei tecer uma articulação entre estes autores para refletir sobre técnica e cosmologia no atual contexto de construção de consensos sobre a gestão ambiental e o manejo de recursos naturais entre os Wapichana, com a intenção de evidenciar a complexidade conceitual e social deste debate.

Neste novo contexto social, ecológico e territorial vivido pelas comunidades indígenas na região Serra da Lua, o uso do timbó tem sido objeto de discussões políticas e avaliações quanto a sua validade como técnica de pesca. Esta prática de conhecimento revela uma dimensão cosmológica, pois ela opera como um conector de humanos, não

humanos e seus ambientes em plano mais amplo de relações sociais.

Para concluir, duas observações.

Primeiro quanto à simplificação dos **processos técnicos** – quando são objetivados na arena interétnica. Como foi possível perceber nos diálogos entre os moradores o conjunto de plantas genericamente referido como timbó está associado a entendimentos e práticas muito complexas, associadas a noções cosmológicas elaboradas sobre rituais ligados ao corpo e ao luto. É possível notar, no processo de discussão interétnica sobre recursos naturais, que o timbó foi reduzido a uma imagem simplificada. Como já sabemos, as variedades mais fortes de timbó não são aquelas plantadas nos quintais e nas roças, mas aquelas encontradas na mata. Portanto, consideradas em sua expressão literal, as proposições de não plantar mais timbó nas roças e quintais podem, na verdade, interferir no cultivo de variedades como o *cunani* (fel) ou *Aiaa* (dedo), utilizadas não só no contexto das pescarias, mas como substâncias em rituais.

O segundo ponto concerne à **organização social**. O controle das práticas enunciado na reflexão feita por Sr. Francisco surge como uma necessidade pragmática em relação ao cenário atual e ao horizonte de futuro, para além do universo da pesca, com vistas à alimentação saudável e disponível para todos. Uma visão que procura incorporar “orientações” vindas “de fora”, mas que está claramente fundamentada em critérios de percepção local da aplicação do timbó como uma

prática com implicações ecológicas mais amplas, distribuindo seus efeitos entre os peixes, os parentes, os animais, comprometendo o futuro de todos. Nas conversas cotidianas, os moradores começaram a debater a questão em termos de “manejo” e de “saber manejar”. Eis um modo como os discursos ambientalistas são relidos por lógicas cosmológicas indígenas.

Acredito que, através destas releituras indígenas, podemos encontrar espaço para compreender essas mesmas lógicas e suas dinâmicas atuais de um ponto de vista antropológico. O argumento sobre a poluição da água parece ilustrar bem esse ponto, além de evidenciar os elos que envolvem a todos. Comparando a descrição da literatura com o diagnóstico de Sr. Francisco, notamos mudanças na prática de “botar” o timbó. No início do século XX era um evento que reunia várias famílias. Atualmente as pescarias com o timbó são feitas em pequenos grupos ou individualmente. Neste cenário, a reciprocidade, na pesca e no consumo, surge como ponto fundamental da controvérsia.

Plantas, peixes e parentes. E mais: água, ciclo anual, donos, outros animais, comunidade. Este contexto revela uma grande arena política na qual se estabelecem relações sociais entre humanos e não humanos, agora todos implicados em uma controvérsia sobre uma técnica. A contribuição que procurei trazer ao debate foi destacar, etnograficamente, a diversidade e a complexidade dos processos técnicos, as transformações sociais, ecológicas e territoriais envolvidas nesta questão, para trazer à tona os critérios de validade em jogo e as re-

duções de seus significados no diálogo interétnico.

## NOTAS

<sup>1</sup> Este artigo é uma versão expandida de uma comunicação apresentada na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia (Natal/RN, Brasil, 2014). O texto baseia-se em informações que começaram a ser levantadas em 2009 e que foram aprofundadas durante o ano de 2011, quando se ocorreu a pesquisa de campo.

<sup>2</sup> A população wapichana hoje é de aproximadamente 13 mil pessoas, sendo que 7.832 vivem do lado brasileiro (Campos 2011) e dados levantados nos últimos anos indicam a população de 6.000 pessoas no lado da Guiana (Forte & Pierre 1990), e de 17 pessoas na Venezuela segundo o Instituto Nacional de Estatística (Ine 2001).

<sup>3</sup> “No começo, dizem os Wapishana, ‘quando o céu era perto, tudo falava, era pori’, magia. Céu e terra eram então indiferenciados, bem como indiferenciados eram os seres que os habitavam, porque sua fala era uma só. (...) ‘Antes falava e mudava as coisas. Tudo agora já está feito’. Eficaz, criativa a palavra provocava transformações contínuas, que deram ao mundo a feição que ainda hoje guarda: cachoeiras, rios, montanhas assim se criaram, em batalhas verbais entre os demiurgos.” (Farage 1997:57).

<sup>4</sup> Na região do interflúvio Branco (Brasil) e Rupununi (Guiana), distinguiu-se, até os anos quarenta do século XX, uma variedade de grupos pertencentes à família linguística Aruaque. Alguns autores afirmam que ao longo do século XIX e primeiras décadas do século XX, remanescentes dos Amariba, Maopityan, Tapicari, Atoradi e Tarumá teriam se incorporado aos Wa-

pichana (Butt 1962, Herrman 1946, Migliazza 1980). Segundo William Farabee (2009 [1918]), pesquisador que realizou uma expedição de um ano pelo distrito do Rupununi entre 1913-1916, esta região era habitada por vários grupos aruaque: Vapidiana-Verdadeiro, Karapivi, Parनाविलहाना, Tipikeari e Atoradi (também grafado Aturaiú, Atorai), Amariba, Mapidian (Mapidiana, Maopityan) e Taruma. Anos mais tarde, outra pesquisadora identificou uma divisão com cinco variações dialetais: os Vapidianos-verdadeiros, os Karapivi, os Pravilhana, os Tipikeari e os Atuaraiú (Herrman 1946).

<sup>5</sup> Os dados que apresento neste artigo foram gerados na pesquisa de campo realizada nesta região, principalmente no conjunto comunitário situado na TI Jacamim, que envolve quatro comunidades: Jacamim, Marupá, Wapum e Água Boa.

<sup>6</sup> No que tange à correlação entre classificações científicas e denominações populares, segundo Melatti (2007: 208): “Às Sapindáceas é que cabem particularmente os termos *timbó* ou *tingui*, sendo inadequado o uso desses termos para denominar os venenos derivados de outras famílias. As Sapindáceas contêm um elemento chamado saponina, que é responsável pela modificação da tensão superficial da água, impedindo os peixes de efetuarem as trocas respiratórias normais. Quando se aplica o suco de sapindáceas à água, os peixes se agitam a princípio; vinte ou trinta minutos depois estão inertes. Entretanto, enquanto ainda estão com vida, se forem colocados em água pura, podem se reanimar e restabelecer-se. Já as Papilonáceas contem rotenona ou princípios vizinhos. A rotenona provoca a morte dos peixes por paralisia de origem central; o epitélio das guelras também é afetado por ela. Sua ação é irreversível, de modo que os peixes into-

xicados não se salvam, mesmo se forem colocados em água pura”.

<sup>7</sup> Farabee (2009 [1918]) argumentou que, diferente dos Tarumas que viviam no Essequibo, onde eles podiam obter peixes em abundância durante o ano inteiro, os Wapichana teriam de lidar com a dinâmica ecológica das estações de seca e de chuvas na oferta de peixes. O Rupununi, importante rio para os Wapichana, chega a parar de fluir durante quatro ou cinco meses da estação seca. Por este motivo, os envenenamentos de lagos profundos ao longo do rio, realizado principalmente durante a estação seca, tornaram-se mais comuns e mais produtivos métodos de captura dos peixes utilizado pelos Wapichana.

<sup>8</sup> Como Sr. Reginaldo nos lembra: “Kunan é o de folha. Aquele que a gente faz assim a bolinha pra pegar o pirarucu e mandi”.

<sup>9</sup> Os chamados “Planos de Gestão” são documentos resultantes da articulação entre comunidades e organizações indígenas, setores de Estado, de organizações da sociedade civil e da cooperação internacional em torno dos desafios atuais para a gestão ambiental e territorial das terras indígenas brasileiras. Como instrumentos de planejamento, os Planos de Gestão Territorial e Ambiental implicam na construção de consensos em torno de visões de futuro para as Terras Indígenas. São acordos coletivamente elaborados que definem linhas de ação no campo da proteção territorial e dos usos dos recursos naturais das áreas pelos povos que nelas vivem. A construção do PGTA em Jacamim foi desenvolvida pelo CIR, em parceria com órgãos públicos (FUNAI, UFRR) e organizações não governamentais apoiadoras do movimento indígena.

## REFERÊNCIAS

- Baines, S. G. 2004. Indianidade e Nacionalidade na Fronteira Brasil-Guiana. *Série Antropologia* 360.
- Barth, F. 1987. *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1995. Other Knowledge and Other Ways of Knowing. *Journal of Anthropological Research* 51(1): 65-68.
- \_\_\_\_\_. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Butt, A. J. 1962. The Guianas. *Bulletin of the international committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research* 7:69-90.
- Campos, C. (Org.) 2011. *Diversidade socioambiental de Roraima: subsídios para debater o futuro sustentável da região*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA).
- Farabee, W. C. 2009 [1918]. *The Central Arawaks*. New York: Universidade da Pensilvânia.
- Farage, N. 1991. *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra.
- \_\_\_\_\_. 1997. As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana. FFLCH/USP: Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, Brasil.
- Forte, J., & L. Pierre. 1990. The material culture of the Wapichana people of south Rupununi savannahs, in *Occasional Publications of the Amerindian Research Unit*. Georgetown: University of Guiana.
- Heizer, F. R. 1987. Venenos de pesca, in *Suma etnológica brasileira*. Editado por D. Ribeiro, pp. 189-233. Petrópolis: Vozes, FINEP.
- Herrmann, L. 1946. Organização social dos Vapidianos do território do rio Branco. *Sociologia* 8 (3): 282-304.
- Ine, 2001. *Censo de Comunidades Indígenas*. Instituto Nacional de Estadística (Venezuela).
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelibood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Lévi-Strauss, C. 1989 [1962]. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus Editora.
- \_\_\_\_\_. 2012 [1958]. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- Melatti, J. C. 2007. Índios do Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Migliazza, E. C. 1980. Languages of the Orinoco-Amazon basin: current status. *Antropologica* 53:95-162.
- Oliveira Filho, J. P. 2004 [1998]. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação Colonial, territorialização e fluxos culturais, in *A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Organizado por J.P. Oliveira, pp. 13-42. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2ª Edição.
- Santilli, P. 1994. *Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco*. São Paulo: NHII-USP, FAPESP.
- Sautchuck, C. E. 2007. *O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá)*. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil.

Recebido em 17/11/2014

Aprovado em 04/02/2015