

Os Eré e ‘o Tal do Pirarucu’: equívocos epistemológicos e ontológicos a respeito de suas agências predatórias entre os Kujubim (Rondônia)¹

Gabriel Sanchez^a

Os Kujubim e outros povos indígenas que habitam a Terra Indígena do Rio Guaporé em Rondônia sofreram as consequências de uma terrível enchente. Embora ela tenha causado impactos de diferentes ordens, ela trouxe consigo estranhas presenças, dizem os Kujubim, que jamais haviam sido vistas, percebidas ou sentidas ao longo de sua história no rio Guaporé. A estes seres, os Kujubim se referem como ‘o tal pirarucu’ e atribuem sua aparição aos *eré*, os não índios, que possuem o poder de criar animais em açudes a partir de uma distinção marcada na origem do mundo. Por ocuparem posições congruentes nos discursos e nas práticas Kujubim, os *eré* e o ‘tal do pirarucu’ acabam compartilhando um estatuto ambíguo e equivalente: ambos possuem uma agência predatória e avassaladora. Com isso, defendo a ideia de que os seres nunca *são* para os Kujubim, mas sempre *estão* algo ou alguém no sentido de um estado.

Etnologia Indígena, Relações humano-animais, Classificação, Kujubim, Rondônia.

No ano de 2014, os Kujubim e os demais povos indígenas que constituem a Terra Indígena do Rio Guaporé, em Rondônia, sofreram as consequências de uma das “piores” enchentes já registradas no Estado. Diversos rios localizados no sudoeste amazônico, incluindo o rio Guaporé, foram afetados pelo grande aumento do nível da água,

^a Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (UFSCar). Email: sanchezg94@gmail.com.

que ocasionou uma série de problemas de ordem social, econômica e ambiental na região (Rodrigues da Franca & Mendonça 2015). Em minha última ida ao Rio Guaporé² no ano de 2019, ao navegar entre seus igapós e igarapés, ainda foi possível visualizar nas copas das árvores as impressionantes marcas deixadas pelo alcance do nível da água.

Os Kujubim e outros povos que habitam a região foram afetados de formas diversas. Eles narram que suas aldeias foram parcialmente alagadas; muitas famílias tiveram de deixar suas malocas construídas na beira do rio ou da baía; a maioria das roças submergiram, implicando na perda de produtos cultivados; os animais de caça se distanciaram além do habitual e delongaram a retornar às florestas; também foi demasiadamente laborioso encontrar peixes. Note-se, todavia, que haveria uma consequência da terrível enchente que transformaria, definitivamente, a vida dos Kujubim, de seus *parentes* e das diversas *qualidades*³ de peixes com as quais eles compartilham o mundo.

Ao final do período da vazante, logo os coletivos humanos na região puderam retornar às suas malocas, as atividades na roça, os animais de caça voltaram às áreas de floresta, bem como os peixes retomaram o curso do rio. Chamou a atenção, contudo, a presença de estranhos seres que passaram a viver na bacia do rio Guaporé. Refiro-me aqui ao ‘tal do pirarucu’, como comumente retratam meus interlocutores.

Por mais que os pirarucus (*Arapaima gigas*) habitem por toda a bacia amazônica (Ferreira *et al.* 2015; Murrieta 2001), os Kujubim enfatizam que ao longo de toda sua história na região do rio Guaporé, jamais haviam visto, percebido ou sentido a presença desses estranhos seres. Estranhos no sentido de que, para os Kujubim, os ‘pirarucus’ não possuem uma classificação rígida e precisa como o é para a ictiologia e a biologia ocidental (Galvão de Lima & Batista 2012), isto é, a partir de suas perspectivas, os ‘tais dos pirarucus’, não são ‘peixes’. A aparição destes entes e, por consequência, a obrigação do convívio diuturno com eles, é atribuída a uma fuga em massa durante a enchente que assolou a bacia hidrográfica rondoniense: “não existia

esse tal de pirarucu por aqui. Nunca tinha visto, nem nada. Quanto teve grande enchente, eles fugiram das fazendas, parece que foi de grande fazendeiro, e agora tá por todo esse riozão aí ó, acabando com rio, acabando com nossos peixes”, relatou um interlocutor Kujubim⁴.

A princípio, não podemos afirmar com convicção que a terrível enchente tenha sido provocada por seres humanos. A não ser, claro, se pensarmos que grandes desastres tidos como ‘naturais’ – que acarretam, portanto, no embaralhamento conceitual entre natureza e cultura (Lien & Law 2011; Descola 1992) – são cada vez mais frequentemente atribuídos às influências diretas e indiretas dos avanços do projeto de desenvolvimento capitalista conduzido por seres humanos específicos (Danowski & Viveiros de Castro 2014), o não-índio, o *eré*. No entanto, o que os Kujubim de fato afirmam, é que agora seu rio, suas baías e igarapés estão infestados por estranhas presenças, seres que se aproximam, devido as suas práticas e comportamentos, aos seus *donos* (Fausto 2008), os *eré*, os verdadeiros responsáveis por sua presença.

Talvez, se ações desenvolvimentistas como a piscicultura e o agronegócio não tivessem se expandido por toda região amazônica (Murrieta 2001; Vander Velden 2018), atualmente os Kujubim não estariam convivendo com o ‘tal do pirarucu’ e todas as consequências de sua aparição. Mas, sabemos, eles estão. Neste sentido, o objetivo do presente artigo é refletir sobre as consequências sociais, culturais e ambientais a partir da perspectiva dos Kujubim sobre a ‘invasão dos pirarucus’ e como ela implicou em específicas relações semióticas com estes seres. Desta forma, espera-se contribuir para os estudos sobre as relações humano-animais nos mundos ameríndios (Descola 1986; Vander Velden 2012), a partir da temática das ‘classificações’ indígenas (Cabral de Oliveira 2006).

Sendo assim, dois argumentos guiarão este texto: o primeiro informa que as ações desenvolvimentistas conduzidas pelo projeto do capitalismo moderno não causam somente impactos sociais, culturais e ambientais na vida de coletivos humanos e não humanos, mas, si-

multaneamente, podem gerar equívocos (Vander Velden 2018; Viveiros de Castro 2004) ontológicos e epistemológicos nas práticas e no conhecimento dos povos ameríndios e de outros entes que habitam o cosmos. O segundo, que é decorrente do primeiro, diz respeito à ideia de que, para os Kujubim, algo ou alguém nunca é de fato, mas sempre está ocupando uma posição, a depender das perspectivas que estão em jogo (Sanchez 2019a). Com isso, defendo a ideia de que, por suas agências potencialmente predatórias e devastadoras que causam impacto no universo, os *eré* e o ‘*tal do pirarucu*’ são seres que ocupam posições equivalentes e ambíguas na ‘anti-taxonomia’ dos Kujubim, isto é, ambos estão “acabando com o rio, acabando com nossos peixes”, como retratam os Kujubim e seus *parentes*.

Os Kujubim, os *eré* e a origem do mundo

Falantes da língua kuyubi, pertencente à família linguística Txapakura (Duran 2000), os Kujubim vivem no sudoeste amazônico, distribuídos por todo o estado de Rondônia, sendo a maior concentração de indivíduos em duas aldeias que constituem a Terra Indígena do Rio Guaporé: Posto Indígena Ricardo Franco e Baía das Onças. Embora o estado brasileiro tenha considerado o desaparecimento deste grupo, classificados como extintos, os Kujubim vêm retomando seu protagonismo no cenário regional e nacional desde a década de 2000, principalmente no que tange à reivindicação de direitos constitucionais e de seu território tradicional – localizado no rio Caupari, afluente do rio Guaporé. Contudo, do ponto de vista deles próprios e de seus ‘parentes’, eles nunca deixaram de existir e resistir.

Ao longo de toda sua história, como o é para a grande maioria dos grupos ameríndios nas terras baixas da América do Sul, os Kujubim tiveram diversas relações marcadamente desastrosas com os *eré*, palavra que se refere aos não-índios. Neste sentido, não é de hoje que os Kujubim vêm sofrendo as consequências, diretas e indiretas, do contato: a quase dizimação de sua população; a perda de seu território tradicional; o trabalho forçado em colocações de seringa; a dispersão

de seu povo; o quase esquecimento de sua língua; sucessivas invasões às suas terras; as queimadas e o desmatamento de suas florestas; o desaparecimento – e o aparecimento (Vander Velden 2012) – de ‘espécies’ não humanas; além da poluição e destruição dos rios.

Os registros históricos do século XX apontam para ressonâncias com as histórias narradas pelas anciãs Kujubim. Uma primeira invasão, então, marcaria definitivamente os rumos das vidas Kujubim: a da demanda global da borracha. Por volta dos anos 1920, a região do rio Guaporé (Vale do Guaporé) passou a ser ocupada pela instalação de inúmeros estabelecimentos para exploração do caucho e da borracha, fazendo com que os povos indígenas na região tivessem suas aldeias invadidas, sofressem com severas epidemias, e fossem obrigados a deixar seus territórios para se instalarem nos barracões onde seriam incorporados como mão-de-obra (Maldi Meireles 1991).

Suzana (*Moa'ó*), uma das anciãs já falecidas, deixou histórias que encontram correlação com essas versões. No território do rio Caupatário, onde viviam os Kujubim antes do contato, os *eré* chegavam em pequenos grupos, ateavam fogo nas malocas e nos roçados, capturavam seus parentes, matavam a tiros as lideranças políticas – como foi o caso de seu pai, *Timikó* –, e trouxeram diversas doenças que os atuais Kujubim chamavam de tosse braba. Aqueles que sobreviveram, foram levados para os ‘barracões de seringa’ espalhados por todo rio Guaporé, onde tiveram de trabalhar forçadamente e se encontraram com outros grupos indígenas que compartilharam o mesmo destino.

Desta maneira, os *eré* vêm promovendo invasões que mudaram os rumos das vidas de diversos povos indígenas na região do rio Guaporé, em Rondônia. Ações sustentadas pelo projeto capitalista moderno de desenvolvimentismo, como o são as da demanda global da borracha, vem assolando vidas humanas e não humanas e transformando paisagens há muito tempo.

Os povos indígenas na região que, como os Kujubim, resistiram severamente aos terríveis abusos e as predatórias ações dos *eré*, foram enviados pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) ao que hoje constitui

a principal aldeia da Terra Indígena do Rio Guaporé, o Posto Indígena Ricardo Franco. Atualmente, a T.I. abriga seis aldeias que comportam as dez etnias que ali vivem, divididas em seis famílias linguísticas⁵. Tal diversidade multiétnica e multilinguística, atualmente evidencia as políticas do SPI, que, encurtando seu dever de garantir o território tradicional desses grupos, obrigavam pessoas de diferentes etnias a se casarem uma com as outras e a viverem juntas em um único local.

A partir dessa nova constituição de organização e relações sociais, se estabeleceu uma complexa rede de trocas naquela região. Além, evidentemente, das pessoas terem de compartilhar uma experiência rotineira, casar e conviver com humanos de outras etnias, a heterogênea rede proporcionou um quadro de sucessivas trocas que fundamentam esse tipo de organização social: trocas de cônjuges, substâncias, elementos da cultura material, histórias, mitos, conhecimentos, práticas e línguas (Maldi Meirelles 1991; Soares-Pinto 2014).

A esse contexto de relacionamentos multiétnicos e linguísticos, meus interlocutores de pesquisa atribuem o nome de *mistura*, pois não se separa aquilo que é *misturado*. Dito isso, pensemos que várias práticas e concepções são compartilhadas por diversos grupos – isso se for possível falar em grupos (Wagner 2010), onde pessoas dominam quatro línguas diferentes e são casadas com pessoas de outras etnias. O próprio termo *eré*, por exemplo, é a forma como todas as etnias ali reconhecem o não-índio, ainda que ele seja um termo pertencente à família linguística Jaboti.

Neste sentido, o ponto a se destacar dessa *mistura*, é o fato dos povos indígenas na T.I. do rio Guaporé compartilharem uma imagem semiótica dos *eré* de forma homogênea: os acusam dos abusos no tempo dos ‘barrocões da seringa’, em que, forçadamente, obrigavam-nos a não falarem suas línguas, a não seguirem seus costumes, a se distanciarem de suas terras tradicionais e a conviverem de maneira forçada. Percebam, no entanto, que através da própria ideia de *mistura*, os povos indígenas no rio Guaporé puderam se mobilizar conjuntamente em torno de aglutinações políticas visando às resoluções

de problemas que, justamente, os *eré* criaram a partir das velhas e de novas invasões: a do agronegócio e a invasão diária de suas terras visando práticas ilegais como a pesca e a caça predatória, o desmatamento e o extrativismo.

Vejamos através do relato de lideranças – concedido a mim em trabalho de campo em julho de 2019 – a complexa crise ambiental, social e política instaurada pelo *eré* (fato que se repete desde a origem dos tempos, como veremos) na região da T.I. do rio Guaporé e que interfere diretamente na vida dos povos indígenas, nos limites de sua terra, na maneira de encontrar alimento e assim por diante:

O negócio por aqui tá feio. Muito feio. Um tempo atrás antes de você chegar, tivemos que ir ver invasão da nossa terra. Muita madeira foi tirada, tiveram a coragem até de pôr a nossa placa de terra indígena uns duzentos metros prá cá. Barco de pescador, nem te conto, pegamos eles na calada da noite bem ali no cruzo. Surpresa [um distrito de Guajará-Mirim] tá crescendo, as pessoas tão pescando demais, tão começando a subir o rio, já não tem mais peixe lá pra cima, tão acabando com tudo, tão começando a acabar com os daqui. Bicho-de-caça então, nem se fala, o pessoal de Sagarana [Terra Indígena vizinha a T.I. do Rio Guaporé] já não tem mais caça, elas tão fugindo e já já é a gente.

Uma importante curandeira Kujubim relatou-me, inclusive, que a grande dificuldade de seu povo em resgatar seu território tradicional, localizado no rio Cautário – e em processo de identificação pela FUNAI – é a presença de fazendeiros, pescadores, seringueiros e madeireiros na região: “O *eré* é ganancioso, ele quer todas as terras pra eles. Quer tudo pra ele, quer dinheiro, quer terra, quer o rio [...]. No Cautário mesmo, tá todo mundo indo lá pescar, pegar madeira e castanha, tão acabando com a terra antes mesmo dela voltar a ser nossa”. O rio Cautário, onde situa-se a terra tradicional dos Kujubim, é um dos lugares mais ricos em ‘recursos naturais’ da região, e não pode ser utilizado pelos índios, embora outras pessoas em atividades ilegais dirijam-se até lá para usufruírem do território. A solução consiste, então, em os povos indígenas no rio Guaporé se organizarem politicamente em torno dessa questão.

Eis um aspecto a ser destacado: o desenvolvimentismo executado pelos *eré* acaba por destruir ecologias, interferindo diretamente nas vidas humanas e não humanas que as constituem. E *complementa a curandeira*:

A soja está invadindo, tem boi que vale mais que gente, a gente vai fazer o que? Denunciar! Lutar! Resistir! A gente pesca pra comer, caça pra comer, planta pra comer, ninguém vende nada, a gente só cuida e tem respeito. Até veneno no rio eles jogam, um monte de fazenda aqui joga.

Essas terríveis ações dos *eré* plasmadas em sua natureza gananciosa, interesseira, predatória, destruidora e que afligem as populações ameríndias há tempos, possui uma explicação nos ‘mitos’⁶ de origem do mundo para diversas etnias presentes na T.I. do rio Guaporé. As versões podem variar de acordo com a posição pronominal – individual, étnica, linguística – de quem narra essas histórias (Mindlin e narradores indígenas 1999). Note-se, todavia, que elas possuem uma estrutura similar (Maldi Meirelles 1991): geralmente, há a presença de dois personagens que são irmãos e vivem em um mundo onde não há outros seres, nem água, nem fogo; os seres humanos, algumas ‘espécies’ animais e alguns produtos cultiváveis estão de baixo da terra, em um buraco.

A versão resumida, narrada a mim por um professor Djeoromexti durante a pesquisa de campo, é suficiente para explicitar os motivos da natureza gananciosa do *eré*:

Não existia mundo. Mundo era só terra e dois irmãos. Só que eles tinham fome, tinha sede e precisava comer, precisava criar mundo e gente pra ter parente. Aí acharam uma pedra, pedra que tampava um buraco. Quando partiram pedra, começou a sair gente de dentro do buraco, saiu todo mundo, saía bicho com eles, arara, tucano, só bicho miúdo, grande não, porque os grandes é outra história. Conforme ia saindo, os irmãos falavam: ‘você vai ser Jaboti’ e daí ensinavam a língua jaboti. ‘Você vai ser Kujubim’, daí ensinavam a língua kujubim. Assim ia, né? Até que chegou a vez de civilizado, vocês, *eré*, que também saiu do buraco. Quando todo mundo saiu, mandou *eré* pra outro lado do mar. Aí os irmãos falaram: ‘agora

vocês vão precisar de arma pra caçar e comer'. Então, eles fizeram espingarda e arco e flecha. Aí, era pra nós, índios, ter ficado com a espingarda, mas erramos na hora de responder. Então, acabamos ficando com o arco e flecha e a espingarda ficou pro civilizado, pro *eré*. Só que era pra gente ter ficado, porque já tinham falado pra gente, que quem tivesse espingarda, ia dominar esse mundo, ia ter poder de tecnologia, de dinheiro. Mas ela também ia dar guerra pro povo, ia destruir, ia trazer a morte! Então ficamos com o arco e flecha mesmo, porque aí a gente ia saber viver bem.

Este 'mito' de origem – que encontra paralelo com outras regiões, por exemplo, Hugh-Jones 1997 – nos revela as consequências de uma escolha, que selaria o destino do mundo, as formas de concebê-lo, de inserir-se nele e de agir sobre ele. Os povos indígenas saberiam '*viver bem*' e conviver em harmonia com outros seres humanos e não humanos mediante ao fato de terem cometido um equívoco no momento de sua escolha. Restou aos *eré*, então, o fardo de carregarem o poder da espingarda, o 'poder de tecnologia', que resulta em sua ganância, sua potência predatória, seu poder de destruição de vidas, da floresta e do rio. Foi por conta da escolha, portanto, que os *eré* retornaram para expulsar os ameríndios de sua terra, para os forçarem a trabalhar e para trazer doenças. É por conta da espingarda, que o *eré*, hoje, invade a terra indígena, joga veneno no rio, 'acaba com o peixe' e expulsa bicho-de-caça.

Note-se, contudo, que por determinadas formas de ações deletérias, os *eré* são comparáveis ou podem se equivaler em certas circunstâncias discursivas e práticas, a outros seres que agem no mundo. Passemos ao 'tal do pirarucu' e o conceito Kujubim de *qualidade*.

O conceito Kujubim de qualidade e 'o tal do pirarucu'

Impulsionadas pelo projeto capitalista, sucessivas invasões ao longo dos anos definiram as relações entre os povos indígenas que constituem a T.I. do rio Guaporé e os *eré*. Impactos de diferentes ordens, sejam elas sociais, ambientais e culturais vêm estremecendo as relações desses grupos entre si, entre os seres e com o mundo. Devido

a sua natureza deletéria, os *eré* também trouxeram consigo certos seres (Vander Velden 2012) que possuem comportamentos e afecções semelhantes, fazendo com que eles ocupem posições semelhantes no ‘sistema de classificação’ dos Kujubim.

Tais seres estão associados, no pensamento e nas práticas Kujubim, aos *eré*. Por ser um fato relativamente recente que implicou na obrigação de um convívio diuturno, os Kujubim ainda estão em processo de reconhecer e tornar inteligíveis os seres que passaram a ser conhecidos e nomeados pela sentença ‘o tal do pirarucu’. Diferentemente – por uma série de relações que nos debruçaremos adiante – da ‘classificação’ ictiológica e biológica, os pirarucus, para os Kujubim, não possuem uma definição precisa e pragmática, isto é, eles não são ‘classificados’ enquanto ‘peixes’. E, além disso, embora os Kujubim concebam uma categoria nomeada como *peixes*, ela não pode ser correlacionada, por razões epistemológicas e ontológicas, à categoria ‘peixes’ que é cara à biologia ocidental e ao sistema hierárquico linneano⁷.

Contudo, se quisermos entender como operam certas associações e as complexas relações entre ‘o tal do pirarucu’, os *eré* e os Kujubim, precisamos compreender, em um primeiro movimento, a categoria Kujubim de *qualidade*.

Ao longo de todo trabalho de pesquisa de campo, nunca havia ouvido qualquer referência ao conceito de ‘espécie’. Cotidianamente, os Kujubim e os demais povos indígenas no rio Guaporé jamais falam a respeito, ou indicam qualquer proximidade em relação a esse conceito. A única vez em que ouvi referências a ele, elas foram feitas por um professor indígena para ressaltar uma relação de diferença. Conversando sobre a existência de um pica-pau que habitava a mangueira ao lado da escola, o professor professou a seguinte frase: “esse aí é o pinica-pau verdadeiro, como é que vocês falam mesmo? Hum... é espécie, né? Pois é, a gente até aprende nas aulas de ciência esse nome, mas a gente não usa ele, a gente usa qualidade”.

Neste sentido, o conceito utilizado pelos meus interlocutores pelo qual descontinuidades no mundo são apreendidas e nomeadas é o de

qualidade. Tal noção diz respeito antes à forma de percepção dos seres e suas relações constituídas no mundo, do que especificamente a um ser, um organismo isolado, uma mônada. Sendo assim, *qualidade* e ‘espécie’ constituem um equívoco (Viveros de Castro 2004), uma relação de diferença, não só porque dizem respeito a contextos, mundos, percepções e relações diferentes, mas também porque essa própria relação de diferença é notada pelos Kujubim.

O aspecto que produz diferenças entre *qualidades* são os comportamentos, as afecções e os costumes dos seres. Desta maneira, os seres são diferenciados a partir de suas relações: quais são suas preferências alimentares, com quais *qualidades* gostam de conviver, os lugares que habitam, como se reproduzem e assim por diante. Os aspectos morfológicos que marcam certas discontinuidades, embora sejam percebidos e importantes para os Kujubim, não são primordialmente importantes como o são para o conceito de ‘espécie’ (Aleixo 2007). Uma das razões pela qual o equívoco entre *qualidade* e ‘espécie’ é constituído está na própria forma como aspectos morfológicos e comportamentais são concebidos, respectivamente, para a ciência biológica e para o repertório de entendimento de mundo (ou para as referências ontológicas) dos Kujubim – fato comum também encontrado em outros povos nas terras baixas da América do Sul (Cabral de Oliveira 2016; Jara 1996; Viveiros de Castro 2013): os primeiros aspectos (morfológicos), dizem respeito a um plano básico (Berlin 1992) que está dado na ‘natureza’ e por isso podem ser melhor percebidos (Berlin *et al.* 1981); os segundos (comportamentais), às relações constituídas no mundo, as quais implicam em interações com outros seres.

Neste sentido, *qualidade* não é uma entidade biológica, mas fruto de relações e interações entre os seres; ela não é ‘dada’, mas, antes, produzida, confeccionada e constituída por feixes de afecções (Viveiros de Castro 1996). Sentados diante de uma roda em uma *chichada*,⁸ os Kujubim exemplificam as diferenças entre um tucunaré e uma traíra. Em nenhum momento meus interlocutores apontam para suas diferenças morfológicas, não porque elas não são percebidas, mas por-

que interessam muito mais suas relações no mundo. As traíras gostam de viver onde exista pouca água e ficam escondidas em ambientes compostos por lama e galhos, onde efetuam seu tipo de caça, a espera, na qual aguardam – a qualquer hora do dia – a aparição de *peixes* menores e de sua presa preferida: as *sardinhas*. Já o tucunaré, por exemplo, possui horários específicos em que gosta de se alimentar, durante o crepúsculo e a alvorada. Eles são considerados excelente predadores, porque sempre perseguem diretamente suas presas. Gostam de viver nas galhadas de árvores submersas no rio, mas se evacuam para os igarapés para se reproduzirem.

Ambos os *peixes* são alimentos elegidos dos Kujubim, que diversificam tecnicamente sua captura, seja através do arco e flecha, do uso de linhas de nylon e de anzóis ou mesmo de redes confeccionadas por eles ou compradas na cidade. Note-se, contudo, que os Kujubim vêm reprovando a extrema dificuldade que tem sido capturá-los, pois, agora, essas parecem ser, também, as presas preferidas do ‘tal do pirarucu’.

A convivência diuturna entre os Kujubim e o pirarucu fez com que os primeiros apreendessem o segundo enquanto uma *qualidade*, que ainda está em processo de reconhecimento. Mediante a isso, eles não possuem uma ‘classificação’ *stricto sensu* e sua existência ainda geram impasses, dúvidas, medos e equívocos epistemológicos e ontológicos. Vejamos como eles são descritos por alguns interlocutores Kujubim:

Tava eu pescando com o compadi J., *ai ele* falou pra eu encostá a canoa ali na terra firme que ele ia pegar um pouco de gongo pra pescar sardinha. Enrolei um cigarro, tava ali esperando até que vi borbulhar a água e fui ver o que era. Rapaz... eu dei um pulo que eu me agarrei no tronco que a canoa tava amarrada e pensei comigo ‘que diabos é isso?’. Chamei J. ‘bora bora, vem ver que diabo é isso!’. Eu pensei que fosse cobra, o J. achou que era alguma coisa parecida com piraquê... taquei uma pedra na água e vim torando embora com a rabeta.

Durante qualquer incursão empregada pelo rio, igarapé ou baía, a presença do ‘pirarucu’ é percebida pelos Kujubim e consi-

derada incômoda. Muitas vezes os Kujubim são surpreendidos pela abrupta submersão destes seres, que ocasiona um movimento da água, responsável por desestabilizar suas canoas. Além disso, é impossível não notar a frustração de meus interlocutores quando, após recolherem suas malhadeiras, dão conta da presença de um 'pirarucu'. Na maioria das vezes, quando isso ocorre, ele é devolvido rapidamente para a água. Neste sentido, os Kujubim e outros povos não inseriram o 'pirarucu' em sua alimentação, o rejeitando de maneira enfática, muito provavelmente por ser um ente que gera um impasse epistemológico e ontológico. Nem mesmo os diversos pedidos dos *eré* pescadores, que insistem para que os índios não joguem o 'pirarucu' de volta ao rio e até oferecem sua compra, é motivo para que eles estabeleçam alguma relação efetiva e afetiva com ele.

Aliás, a sentença 'o tal do pirarucu' é reconhecida e falada pelos Kujubim e seus *parentes*, precisamente porque alguns pescadores tentaram convencê-los de que se tratava do 'pirarucu', um peixe que possui uma excelente carne. Mas os Kujubim não se convenceram, nem de que sua carne era apropriada para consumo, muito menos de que se tratava de um 'peixe'. Os Kujubim, a partir de seu trabalho de observação e identificação das *qualidades*, produzem uma série de elementos sobre o pirarucu que não se enquadra na categoria de *peixes*, nem de alimento, exatamente por ser relacionado a outros seres: "anda a mãe e um monte de filho junto com ela, ela fica bem arisca, bate o rabo na água 'TABUM', chega a parecer anta quando tá entrando na água", relatou J. "Rapaz, eu não sei não [do que se trata], porque ele esquenta no sol que nem jacaré e tracajá, fica de costas de fora e parece cobra", relatou M. "Eles comem assim em bando mesmo, eles vão só chupando os peixes e as ovas deles, é por isso que tá sumindo nossos peixes e agora só tem essa coisa aí em todo canto", disse O.

Sendo assim, as afecções e os comportamentos do 'tal do pirarucu' ricocheteiam e, portanto, se relacionam, com os comportamentos e as relações de outros seres: com o barulho que a anta faz ao entrar desajeitadamente na água, com o hábito de se esquentar no sol dos

jacarés e dos tracajás. Note-se, todavia, que mediante os discursos dos Kujubim, eles também são relacionados a uma potência predatória de seres com os quais os povos no rio Guaporé convivem há muito tempo: os *eré*. Aqui, cabe recuperar o conceito de *qualidade* retratado anteriormente. Ele recorta duas dimensões para os Kujubim que dizem respeito ao pirarucu e outras *qualidades* em geral: este último apresenta comportamentos próprios, sendo muitas vezes indesejados, mas que são pensados através dos comportamentos e das relações de outros seres. Falar em *qualidade*, portanto, implica em pensar em relações, sejam elas práticas ou movimentos intelectuais comparativos: as relações feitas por e com outros bichos servem para se pensar e conceber eles próprios. Tudo é, afinal, relacional: a vida, os seres, o conhecimento.

Cabe ressaltar, por fim, que a invasão desses seres não é concebida a partir da concepção e divisão entre o que supostamente consideramos como domésticos, selvagens e exóticos, ou mesmo ‘espécies alienígenas’ (Lien & Law 2011). Esses conceitos não fazem sentido para os Kujubim, porque o que recorta tais relações é a própria noção de maestria (Fausto 2008). Todos os seres que constituem o cosmos possuem um dono. Neste sentido, desde sua aparição, os pirarucus são considerados enquanto criação dos *erés*, e estes, por sua vez, seus donos. A ‘criação animal’ está, portanto, no cerne destas questões.

Vander Velden demonstrou entre os Karitiana, igualmente residentes em Rondônia, a existência de diversas facetas ou atravessamentos de um único e complexo equívoco, que pode ser resumido pela ideia de criação animal em aldeias indígenas (2018:168). Para os Karitiana, a promoção da piscicultura implica em um problema de ordem cosmológica: a existência de uma multiplicidade de donos em um contexto onde deveria existir somente um (Vander Velden 2018:189). Tal dado ricocheteia em uma crítica à piscicultura – ou em uma concepção e aplicação desta prática/técnica – que possui um potencial para trazer muitos malefícios, os quais, por sua vez, se somarão aos enormes impactos sofridos pela água na Amazônia.

Entre os Kujubim, os impactos dessa criação possuem a mesma natureza, mas apontam para impasses ou equívocos epistemológicos e ontológicos de diferentes ordens. Os *eré* e sua ganância ultrapassam as barreiras geográficas com o agronegócio que ocasionam impactos sociais, culturais e ambientais, como vimos anteriormente nos relatos de meus interlocutores. A piscicultura, ou a criação de pirarucu, segue o mesmo fluxo, tendo incentivo, inclusive, do próprio governo rondoniense. Os Kujubim, de todo modo, possuem consciência dessas ações e atribuem a aparição dos pirarucus, provenientes de fazendas na região, aos seus donos, os *eré*. O ‘poder da tecnologia’ e da espingarda permitiu que os *eré* criassem – no duplo sentido, tanto ligado aos cuidados, quanto a sua confecção e a sua produção – em fazendas.

Exatamente por isso, eles dizem que os pirarucus e os *eré* possuem comportamentos e afecções que geram ações destruidoras, deletérias e predatórias, a ponto de gerar um equívoco dentro da “anti-taxonomia” Kujubim (Sanchez 2019b:150). Vejamos como operam essas relações.

Ser ou estar? A anti-taxonomia Kujubim

Anteriormente, vimos que o conceito Kujubim de *qualidade* tem nas relações (que poderíamos denominar intra e interespecíficas e ecológicas) seu aspecto constituinte. Tal conceito é imprescindível para conceber como operam as ‘classificações’ dos seres. O motivo desta palavra ser redigida entre aspas é que ela não é uma palavra que os Kujubim reconheçam, tampouco o que entendemos como ‘classificação’ e taxonomia pode ser estendido até eles. Afinal, como veremos, será uma ‘classificação’ um conjunto tão heterogêneo de relações?

Cabral de Oliveira chamou a atenção para os usos dessa ideia. A autora defende que um “sistema de classificação” e a própria taxonomia carregam “em si uma concepção de organização hierárquica que não é absoluta, mas apenas uma das formas possíveis de organizar os saberes” (2006:262). Um conjunto tão homogêneo quanto um ‘sistema’ não comporta, por exemplo, as formas circulares dos roçados

entre os Wajãpi. Neste sentido, a autora aposta no conceito de ‘formas classificatórias’, as quais envolvem e suportam simultaneamente, aspectos hierárquicos, cosmológicos, morfológicos e assim por diante (2006:264).

Este argumento é importante, sobretudo, porque ele nos revela que as ‘classificações’ indígenas abrangem outros aspectos da vida, suas formas de se relacionar com o mundo e a relação com outros seres. Todo o sistema hierárquico linneano é pautado sobre categorias que são vistas como naturais e, portanto, dadas no mundo, e que são hierarquizadas entre em si – como espécie, grupo, família, gênero. Neste sentido, de acordo com seus traços e características, os seres acabam sendo condicionados a uma categoria, geralmente ‘dada’ na natureza, que, por sua vez, será condicionada a uma outra (Berlin 1992). Os critérios de classificações dos seres entre grupos ameríndios – incluindo, aqui, os Kujubim – no entanto, parecem extrapolar esse aspecto (Cabral de Oliveira 2006; Jensen 1988) envolvendo critérios ecológicos, culturais, cosmológicos, interações práticas e narrações que dizem respeito aos mitos.

O esforço aqui será o de evidenciar uma epistemologia relacionada inerentemente às interações práticas e, portanto, ontológicas, que não envolvem somente organizações intelectuais, mas, simultaneamente, relações efetivas que escapam às concepções científicas (taxonômicas), compreendendo outros aspectos da vida e dos seres. Falar da ‘classificação’ dos seres vivos, a partir das cosmologias amazônicas, não descreve, efetivamente, o que é ‘classificado’, tendo em vista que não é possível apartar os animais e os seres das outras formas e relações existentes. O que um ser pode fazer, com quem ele se relaciona e seus impactos no mundo transformam a todo instante as percepções que os seres humanos – mas também outros seres que constituem o cosmos – podem ter deles, para, posteriormente, eles serem alocados em categorias intelectuais. Sendo assim, para os Kujubim, categorias e termos não são fixos e dados em um plano básico natural (Berlin 1992), mas dependem de relações produzidas pelos seres que transfor-

mam as categorias que eles podem ocupar preliminarmente em relação a um conhecimento.

Desta maneira, não há um 'sistema classificatório', tampouco uma taxonomia entre os Kujubim, mas, antes, uma 'anti-taxonomia'⁹. Os seres não são definidos hierarquicamente, a partir de categorias dadas, mas nas relações entre o que chamei de 'classes de posições', isto é, a posição dos termos no pensamento Kujubim e entre 'classes de relações', as relações que os seres tecem e produzem no mundo. Desta forma, os seres não são condicionados a uma categoria: eles transitam por elas a depender das relações que estes produzem empiricamente ou que os Kujubim fazem de forma intelectual. Neste sentido, se a taxonomia organiza os seres de forma pragmática, entre os Kujubim, me parece, há uma matriz de atributos e relações que se transformam mutuamente a todo momento: elas são menos taxonômicas e mais transformacionais, pois sempre dependem de contextos relacionais e, também, de perspectivas e posições pronominais.

Para tornar isso claro, demonstrarei agora, a partir de exemplos etnográficos, o modo como opera a 'anti-taxonomia' Kujubim para posteriormente compreendemos as posições que nela ocupa o 'tal do pirarucu'.

Ao que definimos – através da ciência biológica – como 'animal', esta categoria recortada do real que abrange um conjunto de seres em um reino singular de criaturas chamado 'reino animal', não pode ser facilmente encontrada entre muitos povos do mundo (Vander Velden 2015). Esse é o caso entre os Kujubim. Em sua língua, uma gama de seres é nomeada de *pati* e, atualmente, eles se referem a ela como *bichos*. Note-se, contudo, que a correlação entre o que definimos como 'animal' e o que os Kujubim definem como *bichos* é demasiadamente imprecisa, tendo em vista que, como argumenta Lévi-Strauss (2005), os recortes do real são culturalmente específicos, sendo possível apenas seu acesso parcial, nunca total. Além disso, uma variedade de seres que os Kujubim consideram enquanto *bichos*, não se insere naquilo que agrupamos como 'animal': a lua, o sol, os espíritos, o Mapinguari entre outros.

Neste sentido, *bicho* é um lexema primário para identificar uma série de seres, por exemplo, *bichos-de-pêlo*, *bichos-de-asa*, *bichos-de-pena* e *peixes*. Além disso, os *bichos* também são pensados de acordo com o estado em que vivem: se são *do mato*, *da casa* ou *de caça*. Poderíamos pensar, por exemplo, que *bichos-de-pêlo* podem corresponder aos ‘mamíferos’, *bichos-de-pena* às ‘aves’ e os *peixes* aos peixes. Contudo, como vimos, essa correlação é imprecisa. O conhecimento é relacional precisamente porque só podemos apreender parte do real e, por isso, depende sempre do ponto de vista, do que é sentido, ouvido, percebido e da maneira como isso adquire um significado local.

Vejamos como as categorias *peixes* e ‘peixes’, mesmo possuindo os mesmos nomes, dizem respeito a aspectos diferenciadores. Os Kujubim reconhecem que o biguá enquanto um *bicho-de-pena*. Contudo, alguns aspectos fazem que os biguás transitem entre *peixes*, ou ‘tendam’ aos *peixes*: eles passam a maior parte dentro da água podendo ficar alguns minutos submersos sem respirar e o gosto de sua carne. Quando utilizo o verbo ‘tender’, é porque ele evoca a ideia de um vetor que aponta e direciona para certas relações que dizem respeito não ao que ‘é’, mas ao que ‘está’. Do ponto de vista do paladar, a carne do biguá é muito mais parecida em sabor com a de um tucunaré, do que com uma nhambu.

Neste sentido, a diferença entre os *peixes* e os ‘peixes’ não está somente nos seres que constituem tais categorias, mas apontam, sobretudo, para uma diferença fundamental na forma como a própria natureza da ‘classificação’ é concebida. Conceber que um ente pode ‘tender’ ao contrário de ser, é o mesmo que dizer que um biguá *deve* (do verbo *dever*) um *peixe* e, por isso, não há, a rigor, uma ‘classificação’, mas uma anti-taxonomia¹⁰.

Outros aspectos recortam a categoria *peixes*. O surubim é uma *qualidade* que habita os fundos dos rios e faz sua morada e seu ninho entre grandes pedras. Gosta de se alimentar de pequenas *qualidades* de *peixes* – de biguás, inclusive – que vivem no baixo das praias, preferencialmente no começo do dia e ao final da tarde. Tais relações formam

um conjunto de práticas – ou classes de relações – que permitem que os Kujubim (e outros seres) atribuam nomes a termos e categorias úteis para sua organização intelectual – ou classes de posições. Sendo assim, dizem que os surubins vivem *no baixo* do rio, categoria que indica o nível de profundidade em que eles habitam. As traíras e os tucunarés, como vimos anteriormente, vivem *no alto*. Mas ambos, diferentemente de outros *peixes*, ocupam a posição de excelentes *caçadores*, embora utilizem técnicas diferentes. Aqui, portanto, as *qualidades* de *peixes* ocupam certas categorias de acordo com suas relações constituídas no mundo a depender do contexto em que se leva em conta: onde vivem, do que se alimenta, como se alimenta e assim por diante. Note-se, contudo, que exatamente por serem ações que agem no mundo a todo instante, as ‘classes de relações’ podem transformar – no sentido atribuído por Lévi-Strauss (2005) aos ‘grupos de transformações’ – constantemente as ‘classes de posições’¹¹.

Há ainda um último aspecto. A ideia de relação é fundamental na forma como os Kujubim concebem certas discontinuidades no mundo referidas como *qualidades*. Mas o que constitui uma *qualidade* não é relacional apenas no sentido prático, de agir sobre o mundo. Ela é relacional, também, na medida em que diferentes perspectivas agem no mundo e ‘classificam’ os seres de acordo com suas posições. Os surubins são *gente* para si mesmo, porque, como veremos posteriormente, eles constituem aquilo que os Kujubim chamam de *qualidade* de *gente*. Para os Kujubim, os surubins podem ser *peixes* e muitas vezes são associados como onças do rio – “é que nem onça, só que no rio” – por serem excelentes *caçadores*. Além disso, durante o período de gestação, um homem e uma mulher não podem comer sua carne, tendo em vista que o *espírito* do surubim pode atacar a criança que está por vir. Para um povo que mora nas profundezas do rio Guaporé, o surubim é macaxeira (Sanchez 2019a).

Nesse sentido, há uma encruzilhada de perspectivas e de posições pronominais que interferem diretamente na maneira como cada ser é concebido. Essas concepções possuem um forte teor perspectivista

(Lima 1996; Viveiros de Castro 1996) na medida em que, para si mesmo, o surubim é *gente*; para os Kujubim, ele pode ser um *espírito*, um *peixe*, ou uma onça; para o povo que vive nas profundezas do rio, ele é macaxeira. Aqui, portanto, está em jogo o fato de levar em conta as relações que os seres estão inseridos, pois, como já nos alertou Rivière (1995), só se pode saber com que ser se relaciona contextualmente.

Esse conjunto de relações heterogêneas resultam na ideia de ‘anti-taxonomia’ Kujubim. Não é possível falarmos em um ‘sistema de classificações’, em ‘taxonomia’, ou ‘classificação’, na medida em que os seres não são condicionados e definidos em categorias pré-estabelecidas. As diversas *qualidades* de seres que constituem o cosmos nunca são algo ou alguém de fato, mas sempre estão algo ou alguém a depender de relações, perspectivas, contextos relacionais. Neste sentido, os seres ocupam posições, eles não são condicionados a categorias. Aqui, a ideia de transformação é fundamental, não no sentido atribuído à metamorfose, mas sim no da instabilidade e da porosidade com que categorias são transformadas mediante as relações práticas e intelectuais dos seres: os surubins podem estar ou ocupar diversas categorias que são pensadas a partir de comportamentos e afecções de outros seres que não são considerados peixes (como vimos anteriormente no caso dos pirarucus): são *do baixo* e *caçadores*; por fim, a partir de diversas perspectivas, os surubins poder estar muitas coisas: ora são *peixes*, *espíritos*, onças ou macaxeira.

Qualidades de gente e as posições do ‘*tal pirarucu*’

O ‘*tal do pirarucu*’ vem causando sérios descompassos aos Kujubim e aos outros povos que constituem a T.I. do rio Guaporé. Atualmente, a abundância de *peixes* que meus interlocutores afirmam existir antes da aparição deste ser já não pode ser mais percebida. Longas distâncias são percorridas para encontrarem *peixes* que antes podiam ser capturados nos barrancos das aldeias. No mesmo sentido, é nítida a frustração de meus interlocutores quando, ao armarem suas malhadeiras entre os capins contando com a aparição de surubins e

tambaquis, deparam-se com a desagradável presença de um pirarucu.

Os Kujubim dizem que o pirarucu é um *bicho*, mas em nenhum momento há uma especificação sobre qual tipo de *qualidade* de *bicho* se trata, talvez porque isso pouco importa. Como vimos anteriormente, o que define uma *qualidade* são seus comportamentos e seus feixes de afecções. Pelo fato dos *bichos* possuírem suas preferências habitacionais, alimentares e por se relacionarem com outras *qualidades*, seja de forma mútua, simbiótica ou predatória, eles são considerados, em outro nível, enquanto *qualidade* de *gente*. *Gente*, para os Kujubim, não é uma categoria que encontra ressonâncias no que é 'ser humano'. Quando os Kujubim falam em *gente*, eles se referem a relações que extrapolam o domínio humano; eles expressam, diferentemente, uma socialidade generalizada entre os seres que constituem o cosmos.

Dizer que os *bichos*, os espíritos, os donos e os Kujubim são *gente*, “não é uma projeção figurada do humano sobre o animal, mas a equivalência real que humanos e animais mantêm consigo mesmos” (Viveiros de Castro 1996:127). O agenciamento aqui se revela por meio das interações dos seres e entre eles, e que são homólogas às formas como os próprios Kujubim se relacionam com o mundo e com os seres. Sendo assim, quando os Kujubim dizem que bichos são *gente*, eles resgatam uma indistinção, mais ou menos geral entre as cosmologias amazônicas, de que não há uma separação radical entre animalidade e humanidade e natureza e cultura (Descola 1992; Lima 1996) e de que, portanto, elas constituem “parte de um mesmo campo sociocósmico” (Viveiros de Castro 1996:125).

Neste sentido, tal como os humanos, *bichos* moram em suas próprias casas, comem seus principais alimentos, preferem determinados ambientes do que outros, assim como é possível perceber essa mesma característica em outros coletivos amazônicos descritos como animistas (Descola 1986). Como me disse uma interlocutora, os bichos também têm *cultura*. Quando os Kujubim dizem que o 'tal do pirarucu' destrói seu rio e acabam com seus peixes, eles se referem à sua agência potencialmente predatória, que o constitui enquanto uma *qualidade*

de *bicho* e de *gente*. De todo modo, devemos pensar aqui que a agência não é algo substantivo, mas, antes, é performada, fruto das relações dos seres e entre eles.

O ‘tal do pirarucu’ constitui uma agência similar e indiferente de outros seres: os *eré*. Exatamente por isso, os pirarucus, ao contrário do que são para a biologia ocidental, não são ‘peixes’, muito menos *peixes* para os Kujubim. Eles ‘tendem’ aos *eré* na medida em que eles constituem uma *qualidade* de *gente* cuja natureza se apresenta de forma devastadora e deletéria. Ambos, *eré* e pirarucu, invadiram o rio Guaporé, pescam demasiadamente além do necessário e suas ações impactam diretamente nas diversas qualidades de *bicho* e de *gente* que constituem a diversidade na T.I. do Rio Guaporé.

Além dos *eré* e dos pirarucus causarem impactos sociais, culturais e ambientais – impactos percebidos dessa maneira, naturalmente, no sentido de uma tradução dos conceitos indígenas politicamente sensíveis para os não-índios, mas compreensível para boa parte deles (Van-der Velden 2018) – eles geram um equívoco, esse sim, epistemológico e ontológico, aos Kujubim. O ‘equívoco’, como ressalta Viveiros de Castro (2004:10), é um fenômeno que fundamenta a tradução e a relação entre termos diferentes, na medida em que é a própria relação de diferença que os impele. Não é que os *eré* sejam pirarucus, ou que os pirarucus sejam *eré*, mas por se constituírem enquanto *qualidades* de *gente* com comportamentos semelhantes, isto é, potencialmente predatórios, eles se tornam indiferentes (assim como os Kujubim consideram que o surubim “é onça, só que na água”). Precisamente por marcar uma diferença, um equívoco demonstra, afinal, uma relação de indiferença.

Ao longo de todo o texto demonstrei como determinadas formas discursivas e práticas permitem que o pirarucu e os *erés* sejam equiparados e possam se equivaler em determinadas circunstâncias – atribuídas principalmente pela destruição do rio e dos peixes. A depender sempre dessas relações, sejam elas práticas ou intelectuais, ambos podem ocupar posições semelhantes na ‘anti-taxonomia’

Kujubim. Há aqui um equívoco que nos permite estabelecer uma comparação de posições menos categóricas do que relacionais, situacionais e/ou contextuais.

Esses tipos de equívocos não são incomuns entre as cosmologias amazônicas. Os Karitianas afirmam que os brancos são peixes, por possuírem uma origem em comum (Vander Velden 2018:172). Os Muinane, na Amazônia colombiana, dizem que os brancos são como onças - jaguares -, justamente por sua predileção predatória e pela não reciprocidade na caça (Sulkin 2005). Os Kujubim, de todo modo, e isso é importante politicamente, sabem bem que os *eré* e os 'pirarucus' são termos que implicam em relações de diferenças. Os primeiros, devido a uma escolha equivocada na origem dos tempos, importunam suas vidas, causam destruições, genocídios, obrigam-nos a não falar suas línguas, invadem suas terras tradicionais e suas novas terras, destroem seus rios e espantam seus animais de caça impulsionados por sua ganância. Os segundos remetem a uma invasão recente, consequência da ganância dos *os eré*, mas que igualmente prejudica as vidas de diversas *qualidades* de seres no vale do Guaporé. Note-se, todavia, que a partir das relações que ambos constituem no mundo e das maneiras como agem sobre ele, eles se tornam seres indiferentes, ocupando posições ambíguas.

Além deste aspecto, retomemos a noção de 'criação animal' e da maestria (Fausto 2008). A aparição dos 'pirarucus' ao longo de todo o rio Guaporé é um fato recente. Porém, é um fato indissociável das ações desenvolvimentistas executadas pelos seus *donos*, os *eré*. A criação de 'pirarucus' está inexoravelmente ligada aos avanços das frentes capitalistas do agronegócio, e junto dele, da piscicultura. Como se não bastassem os cercos de fazendas, a pesca predatória e a extração de madeira ilegal, o poder da espingarda e da tecnologia agora faz com que os *eré* mesmo criem - no sentido de cuidar e produzir - seres que constituem *qualidades* de *gente* semelhantes. Esse é um aspecto sobre a forma como os próprios não-índios se relacionam com o mundo, como argumenta Lien & Law (2011:68): os ocidentais têm o poder

não só de classificar os seres e produzi-los de acordo com seus interesses sociais e políticos, mas também de produzir sua própria natureza.

Essa questão atravessa diretamente o domínio da maestria para os Kujubim e implica diretamente na forma como *eré* e pirarucu ocupam posições equivalentes. No cosmos, virtualmente tudo e todos possuem um *dono*. A corujinha-da-noite é dona das antas (Sanchez 2019a); o jacamim é dono das formigas trucuá; e os *eré* são donos dos pirarucus. A relação de maestria expressa não somente um cuidado – muito comum às figuras dos donos amazônicos (Fausto 2008) – com os seres, mas também sua confecção, seu cultivo e principalmente, um convívio. Esse convívio é o que os Kujubim chamam de *andar junto*. Tais inter-relações entre *qualidades* dizem respeito ao fato de que os seres, em suas relações, acabam se co-constituindo, se produzindo, se afetando. Não é que corujinhas-da-noite e antas, jacamim e formigas trucuá, *eré* e pirarucu constituam a mesma *qualidade*, mas por *andarem juntas*, serem donos uns dos outros, eles são pensados de forma equivalente, de forma conjunta.

Neste sentido, o ‘tal do pirarucu’ ocupa uma posição equivalente em relação aos *eré* por duas razões. Estes últimos criam e são *donos* dos primeiros, e pelo fato de *andarem juntos*, eles acabam se co-constituindo mediante suas relações. Em consequência dessa maestria, eles constituem uma *qualidade* de *gente* que apresenta uma agência equivalente, isto é, ambos são potencialmente deletérios, predatórios e destruidores que estão “acabando com o rio, acabando com nossos peixes”.

Considerações finais

Este artigo teve o intuito de contribuir para alguns temas que constituem a etnologia dos povos que habitam as terras baixas da América do Sul: as relações entre humanos e animais e a temática das ‘classificações’ e suas formas múltiplas de organizar e se relacionar com o mundo. Além disso, buscou-se contribuir com dados etnográficos sobre os Kujubim, grupo que, até recentemente (Sanchez 2019b), jamais havia sido etnografado sob a perspectiva antropológica. Mas

este artigo almeja, sobretudo, um alcance político. Minha relação com os Kujubim se iniciou da seguinte maneira: eu poderia trabalhar e conviver com eles, desde que os resultados dessa pesquisa pudessem, de alguma forma, contribuir com suas pretensões políticas em torno do resgate de sua terra tradicional, a Terra Indígena do Rio Cautário – em processo de identificação pela FUNAI.

Em tempos onde o lugar de fala se tornou fundamental, esse tipo de escrita não tem a pretensão de falar por alguém. Os Kujubim têm sua própria voz. Este artigo é uma espécie de manifesto que traz dados sobre um povo indígena que até os anos 1980 havia sido considerado extinto pelas fontes oficiais. Mas eles, ao contrário, estão por aí resistindo e lutando contra modos de vidas – esses sustentados pelo avanço das frentes capitalistas modernas – que a todo instante invadem sua terra, desmatam suas florestas, acabam com seus peixes e expulsam bichos de caça. Modos de vidas que afligem os mundos ameríndios há tempos, desde a origem do mundo, sempre impulsionados por sua ganância e o seu poder concedido por portar uma espingarda.

Esses são impactos de ordens culturais, sociais e ambientais que os *eré*, os não-índios, causam diretamente sobre as vidas ameríndias e os Kujubim são mais um dos tantos outros que resistem. Mas a destruição provocada pelos *eré* também geram descompassos e equívocos no pensamento e nas práticas desses povos. Por possuírem comportamentos e afecções – modos de estar no mundo – parecidos aos *eré*, isto é, constituírem *qualidades* de *gente* equivalentes, o 'tal do pirarucu' não é considerado um 'peixe', mas 'devem' *eré* na medida em que ambos possuem uma agência predatória, destruidora e deletéria. Sendo assim, a contribuição deste artigo para os debates nos quais se insere, está na justaposição de dois domínios tidos, a princípio, como opostos e contraditórios: epistemologia e ontologia. Afinal, como os Kujubim garantem a estabilidade em um universo em que os seres se transformam em suas interações e entre categorias intelectuais? Ao juntar, portanto, práxis e representação, temos uma solução: a repre-

sentação de uma relação contextual não controla o que nela se passa; é preciso, também, agir no mundo para controlar sua posição.

Neste sentido, a partir do exemplo do ‘tal pirarucu’, podemos compreender como opera a ‘anti-taxonomia’ Kujubim: os seres nunca estão condicionados à uma categoria, eles sempre transitam – ocupando – ou se transformam entre e por meio delas. Aqui, portanto, também está a contribuição dos Kujubim para “evitar o fim do mundo”, nas palavras de Ailton Krenak. Não precisamos ser condicionados a certos modos de vida que afetam diretamente o planeta, os coletivos humanos, as milhares de *qualidades* não humanas, os rios, as florestas e a camada atmosférica. É necessário que façamos uma descolonização permanente do nosso pensamento (Viveiros de Castro 2015:20) para que descolonizemos nossas práticas. Sendo assim, podemos sempre ocupar posições que apontam para caminhos alternativos a esse que o *eré* e o ‘tal do pirarucu’ parecem seguir. Que ao invés da espingarda, ‘tendamos’ ao arco e flecha: “porque aí a gente ia saber viver bem”.

Notas:

¹ Este artigo é resultado de uma pesquisa de campo financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP); processo número: 2017/14793-3. Agradeço as sugestões, comentários e as leituras atenciosas dos pareceristas, ainda que anônimos.

² Os dados etnográficos transcritos e analisados neste artigo foram coletados a partir de uma pesquisa de campo junto aos Kujubim e outros grupos ameríndios que habitam simultaneamente a Terra Indígena do Rio Guaporé em Rondônia. A pesquisa foi realizada em seis meses, divididos ao longo dos anos de 2018 e 2019. Embora ela tenha sido efetuada com famílias Kujubim nas cidades de Guajará-Mirim (RO) e Costa Marques (RO), a maior parte do tempo foi dedicada a duas aldeias que compõem a T.I. do Rio Guaporé tendo em vista que é ali que habitam a maioria dos indivíduos Kujubim: Posto Indígena Ricardo Franco e Baía das Onças. Metodologicamente, foram utilizadas técnicas clássicas de pesquisa etnográfica: a observação participante, a simples observação e conversas informais com interlocutores. Além disso, a pesquisa teve o método ‘multiespécie’ (Kirksey & Helmreich 2010) como ferramenta privilegiada ao focalizar as diversas relações entre humanos e animais e a maneira de inseri-las em uma etnografia.

³ Todas as categorias que os Kujubim utilizam serão grifadas em *itálicos*. Palavras grafadas em línguas indígenas estarão em **negrito**.

⁴ Os nomes dos interlocutores serão omitidos para preservar suas identidades, tendo em vista o tratamento de algumas questões sensíveis neste artigo.

⁵ As etnias que constituem este cenário multiétnico e linguístico são: Aikanã, Aruá, Arikapú, Djeorometxi, Kanoé, Kujubim, Makurap, Tupari, Wajuru e Wari'. As famílias linguísticas correspondem a: Aikanã, Jaboti, Kanoé (língua isolada), Tupi-Mondé, Tupi-Tupari e Txapakura.

⁶ Os Kujubim não falam em 'mitos', obviamente, mas em histórias. Ao perguntar sobre 'mitos', eles sarcasticamente dizem que entre eles não existem 'mitos'. Essa informação chama atenção sobretudo, porque os Kujubim estão apontando para uma relação de diferença, não só terminológica, mas conceitual, entre mito e história. Mito é um artefato comumente utilizado por nós, antropólogos (as), para fazer referência a acontecimentos extraordinários. Os Kujubim dizem, entretanto, que esses acontecimentos "é verdade, é história", como se reconhecessem que o termo 'mitos' designa, aparentemente, fábulas.

⁷ A respeito da inviabilidade de correlação entre categorias científicas e nativas, somos direcionados à crítica lévi-straussiana, segundo a qual há sistemas de conhecimentos "dos quais faltam termos para exprimir conceitos como os de 'árvore' e 'animal', ainda que neles se encontrem nomes necessários para um inventário detalhado de espécies e variedades" (Lévi-Strauss 2005:15). Essa ideia é também amplamente debatida pelos estudos em taxonomia folk (Berlin 1992), que reconhecem outros tipos de relações (intelectuais e práticas) que constituem determinadas categorias nos sistemas etnobiológicos de diversos coletivos humanos. Neste sentido, ao dizer que correlações categoriais entre ontologias distintas são inviáveis, não quero enfatizar que elas devem ser confrontadas e que são radicalmente opostas. Tal nuance diz respeito ao fato de que, embora categorias populares como a de 'peixe' ou 'bicho' sejam inteligíveis e expressadas no uso corrente amazônico, e mesmo no Brasil rural de modo geral, elas apresentam um formato muito distinto da estabilidade da taxonomia científica. Sobre este aspecto entre pirarucus, ver Murrieta (2001).

⁸ Chichadas são eventos regados com cerveja fermentada de macaxeira mansa, a chicha. Para uma análise sociológica da bebida e como os grupos indígenas no Rio Guaporé se reúnem em torno dela, ver Soares-Pinto, 2009.

⁹ O prefixo 'anti' indica elementos e características da taxonomia ocidental que não estão presentes no repertório de práticas e entendimento do mundo dos Kujubim. Por falta de criatividade, ainda não pude estabelecer uma terminologia que contemple a ideia de classificar os – e se relacionar com – os seres pelos Kujubim, efetivamente porque ela não é nomeada por eles. No entanto, o prefixo 'anti' diz respeito antes às práticas e conhecimentos diferenciadores do que contrários.

¹⁰ Com referências a Deleuze & Guattari, o devir é "um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a parecer, nem ser, nem equivaler, nem produzir" (1997:15). "Devir é, a partir das formas que se têm, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas [...] as mais próximas daquilo que estamos em via de nos tornarmos e através das quais nos tornamos. É neste sentido que o devir é um processo do desejo" (1997:55).

¹¹ Desde o título deste artigo, o conceito de epistemologia e ontologia estão justapostos. Os motivos que nos levam a esta afirmação são, penso, que ambos estão em um processo dialético exatamente por abranger as relações entre essas duas classes (de posições e de relações). Ideias como a de representação e simbolismo são úteis, aqui, na medida em que animais e os seres são objetos do conhecimento e transformados em categorias. Vale notar, contudo, que simultaneamente eles os são considerados sujeitos de suas relações empíricas no mundo. Intelecto e prática, neste sentido, correspondem a elementos epistemológicos e ontológicos que não se anulam, mas, antes, se complementam e se transformam. Como argumenta Vander Velden (2015): não é preciso escolher nas análises antropológicas se animais são sujeitos ou objetos, eles podem ser, simultaneamente, as duas coisas.

Referências:

- ALEIXO, Alexandre. 2007. “Conceitos de espécie e o eterno conflito entre continuidade e operacionalidade: uma proposta de normatização de critérios para o reconhecimento de espécies pelo Comitê Brasileiro de Registros Ornitológicos”. *Revista Brasileira de Ornitologia*, 15(2):297-310. (www.revbrasilornitol.com.br/download/pdf483; acesso em 20/10/2018).
- BERLIN, Brent. 1992. *Ethnobiological classification: principles of categorization of plants and animals in traditional societies*. Princeton: Princeton University Press.
- BERLIN, B., BOOSTER, J. & O’NEIL, J. 1981. “The perceptual bases of ethnobiological classification: Evidence from Aguaruna Jivaro Ornithology”. *Journal of Ethnobiological*, 1(1):95-108. (https://ethnobiology.org/journal/%5Bfield_volume-raw%5D-38; acesso em 23/05/2017).
- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. 2006. *Classificação em cena. Algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP)*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP.
- _____. 2016. “Feitos de semente e pedra: afecção e categorização em uma etnografia na Amazônia”. *Etnográfica*, 20(1):143-161.
- DANOWSKI, D. & VIVEIROS DE CASTRO, E. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Desterro, Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 1997. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34.
- DESCOLA, Phillippe. 1986. *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Ed. Abya Yala.
- _____. 1992. “Societies of Nature and Nature of Society”. In KUPER, A. (ed.): *Conceptualizing Society*, pp. 107-126. London/New York: Routledge.
- DURAN, Iris R. 2000. *Descrição Fonética e Lexical do Dialeto <Kaw Tayo> (Kujubim) da língua Moré*. Dissertação de Mestrado. Porto Velho: UFRO.
- FAUSTO, Carlos. 2008. “Donos demais: Maestria e Domínio na Amazônia”. *Mana*, 14(2):329-366.

- FERREIRA, J., PERALTA, N. & SANTOS, R. 2015. “‘Nossa reserva’: redes e interações entre peixes e pescadores no médio rio Solimões”. *Amazônia. Revista de Antropologia*, 7(1):158-185.
- GALVÃO DE LIMA, L. & BATISTA, V. 2012. “Estudos etnoictiológicos sobre o pirarucu *Arapaima gigas* na Amazônia Central”. *Acta Amazonica*, 42(3):337-344.
- JARA, Fabiola. 1996. *El camino del kumu: Ecología y ritual entre los akuriyó de Surinam*. ABYA-ALA: Quito – Ecuador.
- JENSEN, Arthur. 1988. *Sistemas indígenas de classificação de aves: aspectos comparativos, ecológicos e evolutivos*. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp.
- KIRKSEY, E. & HELMHEICH, S. “The emergence of multispecies ethnography”. *Cultural Anthropology*, 25(4):545-576.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2005. *O Pensamento Selvagem*. Rio de Janeiro: Papyrus.
- LIEN, M. & LAW, J. 2011. “‘Emergent Aliens’: On Salmon, Nature, and Their Enactment”. *Ethnos*, 76(1):65-87.
- LIMA, Taniza S. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi”. *Mana*, 2(2):21-47.
- MALDI MEIRELLES, Denise. 1991. “O Complexo Cultural do Marico: Sociedades Indígenas dos Rios Branco, Colorado e Mequens, afluentes do médio Guaporé”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, série Antropologia*, 7(2):209-269.
- MINDLIN, B. & NARRADORES INDÍGENAS. 1999. *Terra Grávida*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos.
- MURRIETA, Rui S. 2001. “A mística do pirarucu: pesca, ethos e paisagem em comunidades rurais do baixo amazonas”. *Horizontes Antropológicos*, 7(16):113-130.
- RIVIÈRE, Peter. 1995. “AAE na Amazônia”. *Revista de Antropologia*, 38(1):191-203.
- RODRIGUES DA FRANCA, R. & MENDONÇA, F. 2015. “A cheia histórica do rio Madeira no ano de 2014: riscos e impactos à saúde em Porto Velho (RO)”. *Hygeia*, 11 (21):62-79. (www.seer.ufu.br/index.php/hygeia/article/view/30374; acesso em 30/03/2020).
- SANCHEZ, Gabriel. 2019a. “Plantações de queixada, peixes-mandioca e corujinhas boiadeiras: as relações entre humanos, animais e maestria na Terra indígena do rio Guaporé (Rondônia)”. *Mediações (UEL)*, 24(3):14-28. (www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/37606; acesso em 18/12/2019).
- _____. 2019b. *Os Kujubim e os bichos: uma etnografia multiespecífica sobre as relações entre humanos e não humanos no Vale do Guaporé, Rondônia*. Dissertação de Mestrado. São Carlos: UFSCar.
- SOARES-PINTO, Nicole. 2009. *Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia)*. Dissertação de Mestrado. Curitiba: UFPR.
- _____. 2014. *Entre as teias do Marico: parentes e pajés djeoromitxi*. Tese de Doutorado. Brasília: UNB.

- SULKIN, Carlos L. 2005. "Inhuman beings: morality and perspectivism among Muisca people (Colombian Amazon)". *Ethnos*, 70(1):7-30.
- VANDER VELDEN, Felipe. 2010. "Os Tupi em Rondônia: diversidade, estado do conhecimento e proposta de investigação". *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 2(1):115-143.
- _____. 2012. *Inquietas Companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda.
- _____. 2015. "Apresentação ao Dossiê. Animalidades Plurais". *R@u. Revista de Antropologia da UFSCar*, 7(1):7-16.
- _____. 2018. "Você, brancos, são peixes: sobre equívocos na pesca e na piscicultura entre os Karitiana, Rondônia". *R@U. Revista de Antropologia da UFSCar*, 10(2):164-194.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2(2):115-144.
- _____. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti*, 2(1):3-22.
- _____. 2013. "The notion of species in history and anthropology". *Biozoo*, 10(10):1-7.
- _____. 2015. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- WAGNER, Roy. 2010. "Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?". *Cadernos de campo*, 19(19):237-257.

Abstract: The Kujubim and other indigenous people that inhabit the Indigenous Land of the Guaporé River in Rondônia suffered as a consequence of the awful flood. Although the flood caused impacts of different effects it can have peculiar presence, Kujubim says, that had never been seen, perceived or felt along of history in the Guaporé River. These beings, the Kujubim, refer to themselves as 'o tal pirarucu' and attribute their appearance to 'eré', the non-indians, that they have the power to raise animals in the weirs from marked distinction at the origin of the world. By occupying congruent positions in Kujubim speeches and practices, the 'eré' and the 'o tal pirarucu' end up sharing an ambiguous and equivalent statute: both have a predatory and overwhelming agency. Thereby, defending an idea that beings 'are' never for Kujubim, but there is always 'be' something or someone in the sense of state.

Keywords: Indigenous Anthropology, Human-animal relations, Classification, Kujubim, Rondônia.

Recebido em abril 2020.

Aprovado em junho de 2020.