

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Universidade Federal do Amazonas

Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena, Neai

**DOS QUE FLECHAM LONGE: O PROTOCOLO DE CONSULTA E
CONSENTIMENTO WAJÁPI**

Dissertação de mestrado

Bruno Walter Caporrino

Orientador: Professor Doutor Carlos Machado Dias Jr.

Manaus, Amazonas

2019

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Universidade Federal do Amazonas

Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena, Neai

Bruno Walter Caporrino

**DOS QUE FLECHAM LONGE: O PROTOCOLO DE CONSULTA E
CONSENTIMENTO WAJÁPI**

Dissertação de mestrado

Dissertação apresentada como requisito para
obtenção do título de mestre em
Antropologia Social pela Universidade Federal
do Amazonas, Ufam.

Orientador: Professor Doutor Carlos Machado Dias Jr.

Manaus, Amazonas

2019

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

C246d Caporrino, Bruno Walter
Dos que flecham longe: o Protocolo de Consulta e Consentimento
Wajãpi / Bruno Walter Caporrino. 2019
412 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Carlos Machado Dias Jr
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade
Federal do Amazonas.

1. consulta prévia. 2. protocolo de consulta. 3. autodeterminação.
4. cosmopolítica. 5. Wajãpi. I. Jr, Carlos Machado Dias II.
Universidade Federal do Amazonas III. Título



ATA DE DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DO ALUNO

BRUNO WALTER CAPORRINO

Aos vinte e cinco dias do mês de novembro de dois mil e dezenove, às 13h00min (treze horas), na sala de reuniões do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Amazonas, ocorreu a sessão pública de Defesa de Dissertação de Mestrado intitulada **Dos que flexam longe: o protocolo de consulta e consentimento Wajãpi**, apresentada pelo aluno Bruno Walter Caporrino, que concluiu todos os pré-requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social, conforme estabelece o regimento interno do curso. Os trabalhos foram instalados pelo Prof. Dr. Carlos Machado Dias Junior (PPGAS/UFAM), Orientador e Presidente da Banca Examinadora, que foi constituída, ainda, pelos seguintes membros: Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos (PPGAS/UFAM) e Prof. Dr. Luis Donisete Benzi Grupioni, examinador externo. A Banca Examinadora, tendo decidido aceitar a dissertação, passou à arguição pública do mestrando. Encerrados os trabalhos, os examinadores expressaram o seguinte parecer:

- Prof. Dr. Carlos Machado Dias Junior

Parecer: (Aprovado) Assinatura: [Assinatura]

- Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos

Parecer: (Aprovado) Assinatura: [Assinatura]

- Prof. Dr. Luis Donisete Benzi Grupioni

Parecer: (Aprovado) Assinatura: [Assinatura]

Parecer Final

A banca salienta que o trabalho tem densidade reconhecida com enfoque de síntese no material Wajãpi, indispensável em disciplinas de Antropologia e Direito. Recomenda-se a publicação de artigos e que a dissertação seja indicada para os concursos acadêmicos, que remova do texto

[Assinatura]
Presidente da Banca Examinadora



Proclamados os resultados, foram encerrados os trabalhos e, para constar, eu Franceane Batista Corrêa de Lima, Secretária do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, lavrei a presente ata, que assino juntamente com os membros da Banca Examinadora. O examinador externo, Prof. Luis Donisete Benzi Grupioni, que participou por meio de videoconferência, autoriza o presidente da banca a assinar por ele esta ata. Este documento é válido por 60 (sessenta) dias a partir desta data.

Prof. Dr. Carlos Machado Dias Junior

Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos

Prof. Dr. Luis Donisete Benzi Grupioni

Franceane Batista Corrêa de Lima
Secretária do PPGAS/UFAM

Manaus (AM), 25 de novembro de 2019.

Dedico esta dissertação aos Wajãpi – meus mestres e ídolos –, a todos os povos indígenas no Brasil, com carinho especial àqueles que me honraram com a chance de desfrutar seu convívio, aos autores de meus dias, àquela com quem vale a pena partilhá-los, aos amigos do Neai e a meu orientador e guia, Professor Carlos Machado Dias jr.

Agradecimentos

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, Capes e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, PPGAS-Ufam, agradeço pela disponibilização da bolsa de mestrado, que foi fundamental para a realização desta dissertação.

Aos colegas do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena, Neai, do PPGAS-Ufam pela acolhida, pelo companheirismo, pelos aprendizados partilhados e pelo empenho em construir coletivamente uma antropologia amazônica. Agradecimento especial a Ernesto Belo pelas grandes ideias, pelos momentos partilhados, pelo companheirismo ofertado e pelas críticas, sugestões e incentivo na confecção desta dissertação.

A todos os professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Ufam pelos conhecimentos partilhados. Agradecimento especial à professora Maria Helena Ortolan, que contribuiu com este trabalho nas aulas, conversas e no exame de qualificação.

Ao grande mestre, amigo David Junior de Souza Silva, professor da Universidade Federal do Amapá, Unifap que me abriu as portas para o mestrado, literalmente, e que apoiou essa iniciativa desde o início.

À toda equipe do Instituto de Pesquisa e Formação Indígena, Iepé, por ter me acolhido e me dado um lugar no mundo, possibilitando que eu dedicasse minha vida à causa e, assim, me ofereceu a oportunidade de me dedicar àquilo pelo que vale a pena viver. Agradeço ao Iepé por ter me formado profissional e pessoalmente ao ter me possibilitado atuar junto aos Wajãpi e aos demais povos indígenas e tradicionais da região do Amapá. À Lúcia Szmrecsányi, Ângela Rangel, Décio Yokota, Patrícia Zuppi e Edilzamar Serrano por sua generosidade e por partilharem tantas aventuras e me oferecerem tantos ensinamentos nessa jornada.

Agradeço especialmente à Luis Donisete Benzi Grupioni que me compreendeu e apoiou durante estes anos todos, me incentivando, formando, criticando e, assim, me ajudando a aperfeiçoar-me como pessoa e como profissional. Grato por apostar em mim: isso fez toda a diferença. Agradecimento especial por compor a banca de dissertação e, assim, qualificar este trabalho com suas inaquiláveis contribuições.

A todos os conselheiros e conselheiras do Mosaico de Áreas Protegidas da Amazônia Oriental – Amor, e do Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque, como Cristoph Jaster, Cassandra Oliveira e Paulo Russo, aos Jovens Protagonistas da Perimetral Norte. Aos assentados de reforma agrária do Projeto de Assentamento Perimetral Norte, em especial senhor Pedro Amaral e senhor

Raimundo Ferreira. Ao mestre Marcos Pinheiro, animador do Conselho, dos processos, episódios e eventos que o vivificam. A Marcos Pinheiro agradeço especialmente pela luz, pelo apoio, suporte e incentivo em momentos muito decisivos. À Ana Margarida Euler por sua disponibilidade e engajamento na luta por um Amapá no qual caibam todos os amapaenses e a Marcos César Velho, da Funai, com quem tanto aprendi, por sua generosa e valente dedicação à tudo aquilo pelo que vale a pena lutar.

Aos Procuradores da República José Cardoso Lopes, Luis de Camões Lima Boaventura e Thiago Cunha de Almeida, com quem tanto aprendi e que tão zelosamente se empenharam em levar a cabo o Estado democrático de direito plural e justo, como previsto pela Constituição Federal e desenhado pelos Wajãpi. À analista processual Suanny Semblano, agradeço por seu empenho inabalável e sua gentil amizade.

Agradeço amigos irmãos André Luis Lopes Neves, Bruno Villela, Daniel Bianchi, Edison Rodrigues Natohixu, Frederico Castelo Branco, Guilherme Barros, Jefferson Belarmino de Freitas, Juan Cruz Galigniana, Juliana Almeida e Robson Calça por serem mestres, guias, professores e, mais importante que tudo, amigos. Grato pelo apoio essencial, por me ouvirem falar sobre a pesquisa e fazerem as perguntas certas.

A Sandra Ladislau, companheira, musa e inspiração, agradeço por ser a espinha dorsal dos dias que resultam nesse trabalho, desde o início. Grato por compartilhar dores, amores e dissabores, vitórias e reveses e por fazer e cada revés uma conquista. Grato por ser meu esteio e por ser aquela para quem me esforcei para realizar conquistas. Grato por alumiar as noites densas, curando as feridas que adquiri ao palmilhar essas searas e por compartilhar os dias ensolarados e felizes: pelas ideias ofertadas, questionamentos interpostos, suporte nos dias ruins e sobretudo por fazer com que todos, mesmos os ruins, tenham sido maravilhosos justamente porque compartilhados.

Ao meu querido orientador, professor Carlos Machado Dias Jr., agradeço por acreditar em mim, pelo norte oferecido na jornada e por me ofertar as condições essenciais para realizar este trabalho.

Agradecimentos ao caro professor Gilton Mendes dos Santos que, em 2009, mostrou-me que antropologias outras são possíveis quando me apresentou ao Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena, Neai. Grato por suas generosas contribuições a este trabalho, compondo a banca examinadora e qualificando-o.

À professora Dominique Tilkin Gallois agradeço por ter me formado duplamente, tanto na graduação em Ciências Sociais na Universidade de São Paulo, onde incentivou meu amor pela antropologia da melhor forma possível: ensinando como ninguém, quanto no Instituto Iepé, onde foi mais do que uma

chefe, mas uma mentora, mestra e guia. Grato de coração por me dar os dias com os Wajãpi: agradeço por ter me formado na graduação, por ter me formado como profissional no Programa Wajãpi e por ter me formado nesta investigação, como luz, base e inspiração para tudo o que aqui apresento.

À meus pais agradeço por serem autores dos dias que pude dedicar à esta missão, e pela generosidade amorosa com que me deram tanto e incondicional apoio durante todas as etapas: superar a longa distância de mais de uma década, apoiando-me na luta pelos meus sonhos, foi o melhor presente que poderiam me dar, ao lado da educação que me fez ser quem sou.

A todos Wajãpi agradeço de todo o meu coração por todos os ensinamentos, por partilharem suas vidas comigo e me permitirem a honra de ceder-lhes a minha e, assim, estar a seu lado na História, tendo portanto um lugar no mundo. Agradecimento especial aos chefes e aos pesquisadores Wajãpi, hoje agentes socioambientais, por termos crescido juntos, partilhado vivências que são a constituição de minha pessoa. Agradeço aos Wajãpi de todo o coração por terem me recebido em suas vidas e terem me aceito como assessor, confiando em mim durante os sete anos em que pude diretamente dedicar-me a construir condições para a perpetuação dos regimes wajãpi de conhecimentos e relações. Grato por me darem algo pelo quê morrer, afinal é isso que torna belo o viver.

Resumo

Esta dissertação é fruto de uma pesquisa que se debruçou sobre o Protocolo de Consulta e Consentimento dos Wajãpi como uma modalidade por eles desenvolvida para estabelecer critérios e parâmetros para seus relacionamentos com os não-índios a fim de controlar sua agência e, eventualmente, domesticá-los a fim de estabelecer as vias para que esta agência resulte em políticas públicas que assegurem as condições essenciais para a manutenção dos modos de viver Wajãpi. Os Wajãpi do Amapari, Amapá, foram o primeiro povo indígena no Brasil a concretizar um Protocolo de Consulta e Consentimento. Este instrumento, previsto na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, OIT, visa estabelecer parâmetros para sua participação cidadã e diferenciada nas decisões do Estado brasileiro a fim de salvaguardar seus direitos à autodeterminação e à autogestão por meio, entre outras coisas, da consulta prévia, livre, informada, de boa-fé e culturalmente adequada, que é garantida pela Convenção 169 da organização Internacional do Trabalho, OIT, lei brasileira desde 2004. O Protocolo de Consulta Wajãpi é um instrumento desenvolvido pelo grupo para assegurar condições de perpetuação de suas modalidades de relacionamentos e seus regimes de conhecimentos por consistir em um exercício de formalização de condições mínimas para a manutenção de seus regimes de relacionamentos, com os ambientes e seus donos mas, ao mesmo tempo, também estabelece critérios para o relacionamento com os não-índios, estipulando, com base em uma etiologia dos não-índios, parâmetros mínimos de comportamento a serem por eles seguidos. Recorrendo a um longo e aprofundado estudo acerca dos não-índios, baseado em leituras do que os mitos de origem e nas narrativas dos episódios datados do tempo dos avós (em que relatos dos antepassados ajudam a conformar o perfil etiológico dos não-índios), os Wajãpi formalizam, com o Protocolo, um exercício realizado por muitas décadas de estabelecer mecanismos para barrar a influência dos não-índios em suas decisões e em sua vida cotidiana, salvaguardando sua autonomia e seus saberes cotidianamente vivenciados. Assim, o Protocolo de Consulta Wajãpi resulta de um esforço do grupo em estabelecer modalidades coletivas de gestão do coletivo, em uma primeira instância e, outrossim, de gestão coletiva dos não-índios. O caso da Faixa da Amizade, primeira aplicação da consulta prévia nos termos de um Protocolo, ilustra esse movimento de domesticação e agenciamento dos não-índios.

Palavras-chave: consulta prévia, protocolo de consulta, autodeterminação, OIT 169, Wajãpi

Abstract

This dissertation is the result of research that focused on the Wajãpi Consultation and Consent Protocol as a modality they developed to establish criteria and parameters for their relationships with non-Indians in order to control their agency and eventually domesticate them in order to establish the ways for this agency to result in public policies that ensure the essential conditions for the maintenance of their ways of living. The Wajãpi of Amapari, Amapá, were the first indigenous people in Brazil to implement a Protocol of Consultation and Consent. This instrument, provided for in Convention 169 of the International Labor Organization, ILO, aims to establish parameters for its participation in the decisions of the Brazilian State in order to safeguard its rights to self-determination and self-management through, among other things, prior, free consultation, informed, in good faith and culturally appropriate, which is guaranteed by Convention 169. The Wajãpi Consultation Protocol is an instrument developed by the group to ensure conditions for the perpetuation of its relationship modalities and knowledge regimes as it consists of a formalization exercise minimum conditions for the maintenance of their relationship regimes, with the environments and their owners, but at the same time, it also establishes criteria for the relationship with non-Indians, stipulating, based on an etiology of non-Indians, minimum parameters of behavior to be followed by them. Using a long and in-depth study of non-Indians, based on readings of the myths of origin and on the narratives of episodes dated to the time of grandparents (in which reports from ancestors help to shape the etiological profile of non-Indians), the Wajãpi formalized, with the Protocol, an exercise carried out for many decades to establish mechanisms to stop the influence of non-Indians in their decisions and in their daily life, safeguarding their autonomy and their daily knowledge. Thus, the Wajãpi Consultation Protocol is the result of a group effort to establish collective modalities of collective management, in the first instance and, furthermore, of collective management of non-Indians. The case of the Friendship Band, the first application of prior consultation under a Protocol, illustrates this movement of domestication and agency of non-Indians.

Keywords: prior consultation, consultation protocol, self-determination, ILO 169, Wajãpi



Figura de abertura: Foto de Bruno Walter Caporrino. Película Ilford Delta 100, equipamento Zeiss Ikon Contaflex, 2011.

Figuras

Figura de abertura: Foto de Bruno Walter Caporrino. Película Ilford Delta 100, equipamento Zeiss Ikon Contaflex, 2011.

Figura 1: Bruno Walter Caporrino. Película Ilford Delta 100, equipamento Zeiss Ikon Contaflex, festa do Pakuwasu, aldeia Yvyrareta, 2011. P. 41.

Figura 2: Terra Indígena Wajãpi. Instituto Iepé. P. 42.

Figura 3: Mosaico de Áreas Protegidas da Amazônia Oriental. Instituto Iepé. P. 46.

Figura 4: Organograma da cronologia dos movimentos e fusões dos grupos locais wajãpi. P. 55.

Figura 5: Mapa das migrações Wajãpi feito por Dominique Tilkin Gallois. P. 57.

Figura 6: mapa com os limites da República Independente de Cunani – polígono hachurado – criada à revelia da sociedade local, em 1885. (Fonte: Adalberto Paz). P. 66.

Figura 7: Foto de Bruno Walter Caporrino. Película Ilford FP4, equipamento Zeiss Ikon Conflex, 2013. P. 146.

Figura 8: Esquema da metodologia de construção do Plano de Gestão Socioambiental Wajãpi. P. 225.

Figura 9: Foto de Bruno Walter Caporrino. Película Ilford Delta 100. Equipamento: Zeiss Ikon Contaflex. Perietral Norte, próximo à aldeia Okora'yry, 2013. P. 227.

Figura 10: foto de Bruno Walter Caporrino. “Esperando Foucault”. Película Ilford Delta 100, Zeiss Ikon Contaflex. Aldeia Okakai, 2014. P. 251.

Figura 11: foto de Bruno Walter Caporrino. “Pontes”. Película Ilford Delta 100, Zeiss Ikon Contaflex, 2010. P. 253.

Figura 12: Foto de Bruno Walter Caporrino. Película Ilford Delta 100. Zeiss Ikon Contaflex, aldeia Mariry, 2012. P. 260.

Figura 13: Foto de Bruno Walter Caporrino. Película Ilford Delta 100, equipamento Zeiss Ikon Contaflex, aldeia Mariry, 2012. P. 293.

Figura 14: mapa com detalhe da região em que se situa a proposta Wajãpi (quadro em vermelho). P. 339.

Figura 15: mapa do Mosaico de Áreas Protegidas da Amazônia Oriental. Terra Indígena Wajãpi em verde claro. P. 341.

Figura 16: mapa com detalhe da intersecção entre a Terra Indígena Wajãpi e o Projeto de Assentamento Perimetral Norte. P. 349.

Figura 17: mapa com detalhe da Terra Indígena Wajãpi, P.A. Perimetral Norte e Proposta de Faixa de Amortecimento (em amarelo). P. 351.

Figura 18: mapa do Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque (verde com limites em amarelo). P. 352.

Figura 19: mapa com detalhe da região situada entre o PA Perimetral, a Terra Indígena Wajãpi, e a Flota Módulo I, expondo a proposta de Faixa de Gestão Compartilhada (no mapa, denotada por uma transparência). P. 355.

Figuras 20 e 21: fotografias do marco geodésico encontrado em expedição no limite da Terra Indígena Wajãpi em 2011. P. 357.

Figura 22: mapa com detalhe da região situada entre o PA Perimetral, a Terra Indígena Wajãpi, e a Flota Módulo I, expondo local preciso onde a expedição localizou o marco geodésico. P. 358.

Figura 23 : mapa em JPG com detalhe da região situada entre o PA Perimetral, a Terra Indígena Wajãpi, e a Flota Módulo I, divulgado pelo Incra sob intimação da Polícia Federal. Em branco, o perímetro oficial do Projeto de Assentamento Perimetral Norte. O traço azul indica os novos limites desenhados pelo Incra. P. 359.

Figura 24: mapa em JPG com detalhe da região situada entre o PA Perimetral, a Terra Indígena Wajãpi, e a Flota Módulo I, divulgado pela Funai, e que apresenta a proposta conjunta Funai/Incra em que o Projeto de Assentamento Perimetral Norte seria ampliado, e uma pequena faixa descontínua (traço em vermelho) seria mantida. P. 362.

Figura 25: mapa da Terra Indígena Wajãpi com destaque para o local onde o marco geodésico foi encontrado. P. 364.

Figuras 26 a 34: fotografias da reunião realizada no Centro Diocesano, em Macapá, onde assentados, indígenas, Sema, IEF, ICMBio e STCP consolidaram proposta de zoneamento da Floresta Estadual do Amapá. P. 373-4.

Figura 35: mapa em JPG com detalhe da região situada entre o PA Perimetral, a Terra Indígena Wajãpi, e a Flota Módulo I da Flota, divulgado pelo IEF, onde o zoneamento do Módulo I é apresentado. Em branco, o perímetro oficial do Projeto de Assentamento Perimetral Norte, guarnecido pela zona de uso especial (em cinza) e pela zona de uso temporário (em laranja). P. 376.

Figura 36: mapa em JPG com detalhe da região situada entre o PA Perimetral, a Terra Indígena Wajãpi, e a Flota Módulo I da Flota, divulgado pelo IEF, onde o zoneamento do Módulo I é revisado pelo Apina. Em branco, o perímetro oficial do Projeto de Assentamento Perimetral Norte, guarnecido pela proposta de uma zona primitiva (em cinza) e pela zona de manejo florestal comunitário (em laranja). P. 378.

Figura 37: mapa em JPG com detalhe da região situada entre o PA Perimetral, a Terra Indígena Wajãpi, e a Flota Módulo I da Flota, divulgado pelo Grupo Executivo do Incra, onde o perímetro oficial do PA Perimetral Norte continua sendo reconhecido, e onde os novos lotes são apresentados – fora dele. P. 385.

Figura 38: mapa em JPG com detalhe da região situada entre o PA Perimetral (verde abacate), a Terra Indígena Wajãpi (marrom), e a Flota Módulo I da Flota, (verde) divulgado pelo Grupo Executivo do Incra, onde o perímetro oficial do PA Perimetral Norte continua sendo reconhecido, e onde os novos lotes são apresentados – fora dele. P. 386.

Figura 39: mapa com detalhe da região situada entre o PA Perimetral com limite ampliado (azul escuro), a Terra Indígena Wajãpi (marrom), e a Flota Módulo I da Flota, (verde) divulgado pelo Grupo Executivo do Incra, onde o perímetro oficial do PA Perimetral Norte seria totalmente ampliado, e onde os novos lotes são apresentados. P. 387.

Figura 40: mapa com detalhe da região situada entre o PA Perimetral com limite reduzido aos lotes já existentes (laranja), a Terra Indígena Wajãpi (marrom), e a Flota Módulo I da Flota, (verde) divulgado pelo Grupo Executivo do Incra, onde o perímetro oficial do PA Perimetral Norte seria reduzido às ocupações já existentes, e onde os dois novos Projetos de Assentamento são apresentados (azul e creme). P. 388.

Sumário

INTRODUÇÃO: DAS CONDIÇÕES DA PESQUISA E DO LUGAR DE FALA DO PESQUISADOR 16

PARTE 1 – ENTRE DIVERSOS E DIFERENTES

CAPÍTULO 1 – OS WAJÃPI NO ESCUDO DAS GUIANAS E AS REDES DE RELAÇÕES 42

CAPÍTULO 2: UMA ETIOLOGIA DOS OUTROS, INCLUINDO OS NÃO-ÍNDIOS 75

PARTE 2 – OS NÓS DO “NÓS”

CAPÍTULO 3 – SOCIOLOGIA DAS REDES NA GUIANA: DO ATOMISMO À FORMAÇÃO DOS COLETIVOS 147

CAPÍTULO 4 – OS NÓS DO NÓS: DO IDEAL DE INDEPENDÊNCIA AO “NÓS, OS WAJÃPI” E SEUS DESAFIOS 169

CAPÍTULO 5 – ATANDO OS “NÓS”: DA RESOLUÇÃO DOS CONFLITOS INTERNOS À PRODUÇÃO DOS CONSENSOS 208

PARTE 3 – A VOZ DO “NÓS”: FLECHANDO LONGE

CAPÍTULO 6 – A VOZ DO “NÓS”: DA PRODUÇÃO DOS CONSENSOS À SUA APRESENTAÇÃO AOS NÃO-ÍNDIOS 261

CAPÍTULO 7: DO FEITIÇO CONTRA O FEITICEIRO 292

CAPÍTULO 8: DO AMORTECIMENTO À CONSOLIDAÇÃO DE REDES DE RELAÇÕES. A FAIXA DA AMIZADE, PRIMEIRO OBJETO DE CONSULTA PRÉVIA, LIVRE E INFORMADA NOS TERMOS DE UM PROTOCOLO 331

CONSIDERAÇÕES FINAIS 394

INTRODUÇÃO: DAS CONDIÇÕES DA PESQUISA E DO LUGAR DE FALA DO PESQUISADOR

A presente dissertação de mestrado em antropologia social é fruto de uma investigação relativa a experiências que tive em campo ao longo dos sete anos em que, atuando como assessor do Instituto de Pesquisa e Formação Indígena, Iepé, pude viver com os Wajãpi na Terra Indígena Wajãpi, participando de processos que resultaram, para citar apenas alguns exemplos, na realização de seu Plano de Vida, o *Mosikoa'y rã kō* (finalizado em 2012), seu Plano de Gestão Socioambiental (finalizado em 2015), seu pioneiro Protocolo de Consulta e Consentimento (finalizado em 2014). Dessa experiência resultaram também ações como a iniciativa Faixa da Amizade, objeto do primeiro processo de consulta prévia nos termos de um Protocolo, ainda em curso, e de que se encarrega este trabalho.

Esses documentos são mais do que *papel*: trata-se de uma série de longos processos de formação para que os próprios Wajãpi conduzam discussões internas que resultam nos documentos em si como sistematizações de consensos a que chegaram depois delas e que formulam por escrito a fim de agenciar os não-índios, geralmente mediante iniciativas junto ao Ministério Público Federal que podem ser consideradas, de certa forma, exercícios de litigância estratégica.

Conforme será demonstrado, o Programa Wajãpi do Instituto Iepé, organização não-governamental indigenista é absolutamente fulcral nesse processo porque, embora essas discussões e negociações em que resultam esses discursos e artefatos políticos que são os documentos como o Protocolo de Consulta e Consentimento sejam realizadas pelos próprios Wajãpi de maneira soberana e autônoma, as condições para sua realização e os processos formativos responsáveis pela qualificação das pautas foram estimulados e engendrados pelo Programa Wajãpi.

Assim, deve ficar implícito para o leitor que, neste trabalho, tudo o que se fala é a partir de um lugar específico e privilegiado: o de um ex-assessor do Programa Wajãpi do Instituto Iepé, que esteve em campo por sete anos, pescando, caçando, indo aos roçados, bebendo muito *kasiri* com os Wajãpi entre oficinas e

reuniões nas quais, como assessor, teve o papel apenas de ajudar os próprios Wajãpi a construir uma pauta qualificada para as discussões que assumiram integral e soberanamente e, ao cabo, sistematizar estes consensos, levando-os ao Estado, quando fosse o caso, de maneira legítima e soberana, o que torna possível afirmar ser esse um indigenismo de alta qualidade, mais ligado a uma certa *advocacy* pró-cosmopolítica Wajãpi.

Os Wajãpi valorizam sua autonomia e independência acima de tudo e a função primordial do Iepé tem sido, nestes mais de 40 anos, fornecer-lhes instrumentos para compreenderem-se a si próprios nas suas relações com os não-índios de maneira a facultar-lhes condições para que pactuem os parâmetros de interação com os que os circundam de maneira a exercer controle sobre a narrativa destes relacionamentos e, assim, flexiona-los a fim de que, se não ajudarem, não atrapalhem as condições essenciais de vida dos Wajãpi e das agências muitas com quem se relacionam nas paisagens. Como exemplo disso temos o fato de que o Programa Wajãpi incentiva os Wajãpi, desde o início, a jamais permitir a presença de não-índios em seus momentos deliberativos, inclusive membros do próprio Programa Wajãpi. Outra mostra disso é que a própria relação entre o Programa e os Wajãpi é revisitada, discutida e revista após cada assembleia anual do grupo.

Assim que terminam suas primeiras assembleias do ano, os Wajãpi convocam o Instituto Iepé para Reuniões de Parceria: nestas reuniões, os assessores do Iepé são chamados a ouvir dos Wajãpi quais foram os consensos a que eles chegaram em sua assembleia (na qual, como dito, jamais foi e é permitida a presença dos não-índios, por incentivo do Iepé) e demandam desta instituição da sociedade civil organizada o apoio que desejam segundo seus consensos. Esses momentos são o ápice de um constante e cotidiano processo de negociação no qual os Wajãpi debatem internamente a fim de chegar a consensos e também negociam com o Iepé as condições em que a assessoria oferecida deve realizar-se a fim de ampará-los em suas determinações.

Uma vez estabelecidas as condições em que se dará a parceria, os Wajãpi vêm se costumando reunir os representantes dos não-índios para apresentar-lhes estes documentos nos quais, mais do que sistematizar seus consensos, fazem

levantamentos sobre as leis que estes representantes deveriam seguir a fim de orientá-las a agir de acordo com as determinações dos próprios não-índios acerca do que é portar-se bem já que, como demonstrarei, compreenderam que não se pode fazer com que os não-índios ajam segundo as determinações e critérios Wajãpi do que é portar-se adequadamente.

O objeto da presente pesquisa e sua metodologia convergem: negociações nem sempre fáceis permeiam cada desvão das informações e experiências em que se assenta este trabalho. A própria posição de sujeito do pesquisador é, ela também, fruto de um intenso processo de negociação que, como todos os processos relacionados à interação entre os Wajãpi e aqueles que respeitam seus parâmetros de tomada de decisões coletivas, são cotidianos e envolvem respeito à sua autodeterminação e a seu espaço e liberdade para deliberar.

Como demonstrarei neste trabalho, o Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi já existia muito antes de ser formalizado: ele é fruto da consolidação de critérios e parâmetros para a tomada de decisões que os Wajãpi já vêm desenvolvendo e aperfeiçoando há décadas e que considero um protocolo de relações seguido tanto pelos próprios Wajãpi quanto a ser seguido pelos não-índios.

Nesse sentido, ele consiste numa sistematização e, portanto, enunciação mais aperfeiçoada que visa assegurar que as decisões dos Wajãpi sejam coletivas, baseadas no consenso e que sejam fruto de processos decisórios que sigam critérios muito claros: assim, o Protocolo de Consulta Wajãpi é também um legitimador dos consentimentos a que o grupo chega (ou não, legitimando sua resposta em caso de não haver consenso e garantindo-lhes espaço para que não cheguem a ele caso não consigam) e baliza a validade das decisões.

Para compreendermos o que apontarei sobre esse objeto é pertinente deixar claro, de saída, que as informações contempladas por esta investigação foram experienciadas por mim em campo ao longo de mais de sete anos de convívio com os Wajãpi na Terra Indígena Wajãpi, antes de meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas.

Por conta disso, elas foram produzidas sob um viés muito especial e de acordo com uma modalidade muito específica de observação, pois foram produzidos em parte pelos próprios Wajãpi – em especial os pesquisadores Wajãpi – na medida em que foram observados em momentos onde estes pesquisadores estimulavam os acalorados debates entre atores, lideranças, famílias, grupos locais e facções e em outros momentos foram provocadas por mim enquanto assessor responsabilizado pelos próprios Wajãpi pela tarefa de provocar os debates necessários à sua gestão coletiva do coletivo.

Essa promoção dos debates ocorreu em momentos de oficinas e em reuniões pelos Wajãpi conduzidas nas aldeias e no Centro de Formação e Documentação Wajãpi – CFDW. Além disso, muitas informações advém de reuniões com órgãos públicos realizadas tanto na sede destes órgãos em Macapá como na Terra Indígena Wajãpi, ou em reuniões dos Conselhos Consultivos do Mosaico de Áreas Protegidas da Amazônia Oriental – Amor; do Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque – PNMT e da Floresta Estadual do Amapá – Flota, por exemplo, Conselhos nos quais, além de assessor dos Wajãpi, pude atuar como secretário executivo e, assim, acompanhar detidamente a construção da pauta, a sua apresentação e acompanhamento nestes fóruns por parte dos Wajãpi.

Corroborando o que foi dito a respeito das interações políticas e epistemológicas entre o objeto da pesquisa, sua natureza e função e da própria pesquisa enquanto artefato político decorrente de uma série de negociações, algumas considerações iniciais se fazem necessárias. Cumpre registrar que essa investigação foi negociada e que a oficialização de seu aceite, por parte dos Wajãpi, é fruto de um processo de consulta e consentimento que, ele mesmo, revela muito acerca de seu próprio conteúdo, uma vez que é sobre o processo de consulta e consentimento norteado pelo Protocolo que a pesquisa versa.

Esse processo é muito ilustrativo e considero esta dissertação fruto de uma meta-etnografia, entre outras coisas, porque é fruto da aplicação dos mesmos termos, critérios e parâmetros sobre os quais ela versa: versando sobre o primeiro Protocolo de Consulta e Consentimento do Brasil e sobre o primeiro processo de consulta prévia, livre, informada e de boa-fé em curso, esta dissertação é fruto de

um consentimento prévio, livre, informado e de boa-fé cuja construção foi, ela também, um processo digno de etnografia.

Uma breve narrativa deste processo faz-se necessária para que se tenha ideia do grau de rigor pelos Wajãpi exercido sobre a agência dos não-índios quanto à obrigação de consultar previamente antes de se obter consentimento – mesmo em se tratando de parceiros que atuam junto a eles por décadas: no meu caso, vemos que mesmo sendo o assessor que coordenou a construção de seu Plano de Gestão Socioambiental por cinco anos, que coordenou a linha de ação Faixa da Amizade até concretizar-se como processo de consulta prévia, que esteve com eles em suas casas, aldeias, reuniões, a anuência à realização da pesquisa não foi imediata e livre de questionamentos e negociações.

Como dito, tive a honra de atuar com os Wajãpi, morando no Amapá e passando a maior parte deste tempo na Terra Indígena Wajãpi. Como assessor, recebi deles a preciosa confiança para coordenar a linha de ação gestão socioambiental e, assim, assumir a coordenação dos dois projetos financiados pela linha Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas, do Ministério do Meio Ambiente, PDPI-MMA, voltados à consolidação de seu Plano de Gestão Socioambiental, já mencionado como exemplo. Ao longo dos cinco anos em que me dediquei a isso tive a chance de oferecer oficinas e participar de oficinas ofertadas aos pesquisadores, professores, documentaristas e agentes indígenas de saúde – AIs Wajãpi, além de estar com os pesquisadores nas reuniões que promoveram nas aldeias a bem da produção de consensos locais e regionais em prol da gestão socioambiental da Terra Indígena Wajãpi.

Como assessor também tive a honra de ter a mim confiada a missão de ajudá-los a converter a proposta de uma Faixa de Amortecimento, existente desde a década de 1990 e que aparece em documentos com esse nome desde 2005, em Faixa da Amizade e fazer tudo o que fizemos para que isso engendrasse o atual processo de consulta prévia, livre e informada.

Nesse percurso os Wajãpi me confiaram informações delicadas. Discutiram perante minha presença, vivenciaram cisões e fissuras inerentes ao seu percurso histórico, cuja percepção e debate esclarecido realizaram em minha presença, em

muitos momentos, no que me confiaram detalhes sobre seus conflitos e me permitiram estar com eles, acompanhando-os, no processo de construção das pautas que subsidiaram reuniões onde equacionaram dissidências e chegaram a consensos. Partilhamos momentos dramáticos em que a produção dos consensos doeu literalmente em suas almas e em que relações interpessoais tornaram-se conflituosas e foram apaziguadas.

Além de depositar confiança em mim, nesses sete anos, para pedir conselhos e ouvir recomendações acerca dos temas em pauta, os Wajãpi me forneceram a honra, que fornecem a todo assessor indigenista que atua com eles, de litigar internamente, me envolvendo como parte, passivamente, como uma “bola branca” num jogo de sinuca, que se atinge a fim de derrubar contendores a quem não se deseja confrontar diretamente. Ademais, confiaram em mim como assessor em pautas delicadas e que lhes são muito caras, como a estratégia para converter a Floresta Estadual do Amapá – Flota, um epicentro da Faixa da Amizade, as iniciativas de anulação dos registros de interesse em pesquisa existentes na plataforma Sigmim do Departamento Nacional de Produção Mineral – DNPM, por exemplo.

Ponto tudo isso para mostrar como a questão da promoção dos consensos e do consentimento é realmente importante e levada a sério pelos Wajãpi pois, mesmo tendo sido um assessor em quem os Wajãpi tanto confiaram, e por tão longo período, quando o Plano de Gestão Socioambiental foi aprovado em assembleia, depois de 5 anos de trabalho, solicitei a eles permissão para migrar do Programa Wajãpi para o Programa de Articulação Regional do Iepé.

Da negociação pelo consentimento à realização deste trabalho

Fazia alguns anos que eu já era conselheiro do Iepé no Mosaico Amor e no Conselho Consultivo do PNMT, por exemplo. Uma delas, e talvez a principal, era a linha de articulação com os vizinhos e entorno da Terra Indígena Wajãpi que, como veremos, sendo acolhida pelo Mosaico Amor como pauta estratégica, engendrou uma série de projetos, ações, e processos em escala regional envolvendo articulações regionais e caminhava para a consulta prévia, livre e informada em questão aqui.

Depois de um ano e poucos meses no Programa de Articulação Regional, encarregado de ações em Mosaico, sempre tomando como linha-mestra as demandas e propostas dos Wajãpi para a gestão integrada, participativa e em escala regional das áreas protegidas, notei que, no que concerne à consulta prévia, livre, informada e de boa-fé que já estava assegurada e na iminência de iniciar, tínhamos mais dúvidas do que respostas.

Assim, em uma Reunião com os Wajãpi, em 2016, perguntei aos chefes reunidos, os *jovijã kō* se, diante disso, achariam pertinente fazer o mestrado em antropologia social sobre o Protocolo de Consulta, a consulta prévia em si e, assim, gerar algumas respostas que lhes subsidiassem no processo. Eu já havia eleito o PPGAS-Ufam como instituição em que faria meu mestrado desde que conheci o Programa em 2009, quando atuava com os Katukina do Biá, no Amazonas, pela Operação Amazônia Nativa, Opan, e os Wajãpi aprovaram e apoiaram a escolha.

Aprovado no processo seletivo para ingresso no mestrado, mudei-me para o Amazonas e, no início de 2017, já discente formal do Programa, direcionei ao Conselho das Aldeias Wajãpi Apina uma carta solicitando formalização da anuência consensual que os Wajãpi haviam dado com apoio do coletivo de lideranças. Esta Carta foi acolhida pela diretoria do Apina que fica responsável por elaborar previamente a pauta das assembleias, colher informações sobre os assuntos em pauta e, assim, conduzir a assembleia auxiliando os chefes, os *jovijã kō* no processo de discussão e deliberação.

Mas, devido à extensa pauta daquela assembleia, e considerando que eu já possuía autorização para a realização da pesquisa, a diretoria inseriu minha Carta de solicitação da formalização da autorização no final da pauta e, dada a intensidade dos debates, os Wajãpi não puderam debater a formalização naquela assembleia.

A Carta e portanto a formalização da autorização já existente mas informal, foi apreciada apenas na assembleia seguinte, em 2018. Todavia, nesse ínterim, algumas mudanças importantes, que já vinham se desenhando há algum tempo no universo Wajãpi se concretizaram e, pela primeira vez em 40 anos de constante empenho em repelir os missionários, os Wajãpi debateram essa pauta nesta assembleia, por incentivo de algumas famílias Wajãpi, entusiastas de sua atuação,

que defendiam que a presença dos missionários entre os Wajãpi não seria tão maléfica quanto eles vinham pugnando que seria nos últimos 40 anos por conta da oferta de serviços em saúde que o Estado vinha oferecendo de maneira precária há anos.

Eleito presidente do Apina justamente nessa ocasião, S. Wajãpi, um dos maiores defensores desta corrente ganhou força para exercer mais influência nos debates e, quando o meu pedido de formalização da autorização já existente foi, juntamente com outros pedidos, debatido, S. Wajãpi, por influência dos missionários (para quem a presença de antropólogos entre os índios é nociva), votou contra autorização de novas pesquisas.

O voto de S. foi suficiente para impedir que chegassem ao consenso: como veremos, os Wajãpi optam há muito por tomar decisões coletivas sobre o coletivo primando por consenso pleno e absoluto: ou há consenso pleno ou não há resposta. Não havendo consenso quanto ao aceite nem quanto à negação (pois os votos contra as pesquisas eram muito poucos mas existentes), não houve resposta e o consenso existente permaneceu com sua formalização documental suspensa. Assim, entre os Wajãpi, como veremos em detalhes, ou há consenso (negativo ou positivo) pleno sobre um tema, ou simplesmente não há resposta.

Tive que aproveitar minha ida a campo, desta vez como pesquisador convidado pelo Conselho das Aldeias Wajãpi Apina, durante a primeira reunião do processo de consulta prévia, onde minha presença como pesquisador foi natural e serena, para conversar com S. e outras lideranças, em Macapá, antes de ingressar na Terra Indígena Wajãpi. Somente então ele se convenceu de que insistir na negação de pesquisas antropológicas seria problemático para o futuro dos Wajãpi e deixou, portanto, de defender o parecer negativo.

Foi somente no segundo semestre de 2018, portanto, que o Conselho das Aldeias Wajãpi Apina me devolveu a Carta de solicitação de formalização do aceite com o documento oficializando tal aceite e, portanto, oficializando o consentimento oficial à condução da pesquisa. Neste meio tempo, enquanto dedicava-me à investigação bibliográfica e sistematização de dados de campo, não publiquei artigos em periódicos, não fui a congressos: em resumo, até obter o

consentimento oficial e formal, não versei sobre a investigação, mantendo-a em sigilo para preservar a determinação dos Wajãpi.

Vale esclarecer que a dúvida quanto à autorização de pesquisas junto ao grupo é perene e que praticamente todos os pesquisadores que, após articulações importantes com o Programa Wajãpi e de ilibada reputação tiveram que negociar com bastante empenho seu aceite formal porque todo e qualquer consenso e consentimento quanto à qualquer atuação não-indígena é um artefato cuja produção demanda empenho e tempo. O motivo é muito rico e ilustra bastante do que se dirá sobre o contexto neste trabalho: os Wajãpi amam sua autonomia e demandam do Programa Wajãpi ações em formação justamente para que possam exercer suas relações com os não-índios de maneira plena e soberana tanto política quanto epistemologicamente e, para isso, vêm desenvolvendo e aprimorando um protocolo de relações que culmina no Protocolo de Consulta e Consentimento.

Este é o cerne, inclusive, das ações do Programa Wajãpi: formação de professores (duas turmas estão em processo há décadas), de pesquisadores (formação que levou dez anos), de agentes socioambientais (a maioria pesquisadores), de documentaristas, cinegrafistas, diretores das organizações, todas se integram sobre uma mesma base e visam exclusivamente formá-los para que consigam compreender-se a si mesmos e fazer uma leitura muito Wajãpi e consciente dos não-índios.

Destarte, os pesquisadores e professores Wajãpi, por exemplo, reivindicam que eles mesmos se formem para que não precisem mais de antropólogos, há no mínimo duas décadas. Assim que ingressei no Programa Wajãpi, com a missão de auxiliar os pesquisadores em sua formação, eles reivindicavam o reconhecimento de seu trabalho e inclusive a certificação oficial a fim de poder ombrear-se aos professores (cuja base da formação está em realizar pesquisas sobre os regimes de conhecimentos wajãpi assim como os pesquisadores) e aos antropólogos não-índios: em 2010 os pesquisadores lançam o Movimento dos Pesquisadores Wajãpi, Mopeiwa, e passam a reivindicar reconhecimento a bem de sua autonomia.

Não foi apenas no contexto da exigência dos missionários que o debate em torno da formalização da autorização desta investigação realizou-se. Do mesmo

modo que reivindicam autonomia política, os Wajãpi reivindicam o que chamo de soberania epistemológica em seus relacionamentos com os não-índios.

Concomitantemente a esse processo de consolidação do Protocolo de Consulta e Consentimento, por ter coordenado a linha de ação que engendrou o processo de consulta prévia, fui acionado em 2017 pelo Ministério Público Federal, Procuradoria da República no Amazonas, para assessorar o povo indígena Mura de Autazes e Careiro da Várzea a consolidar seu Protocolo de Consulta e Consentimento, no que foi o primeiro processo de consolidação de um Protocolo de Consulta mediante decisão judicial.

Designado pela Justiça Federal como especialista responsável pela realização do Protocolo junto aos Mura e por eles aceito, dediquei-me a essa tarefa a fim, obviamente, de ajudar o grupo a alcançar e garantir seus direitos á autodeterminação, autogestão e consulta prévia, livre, informada e culturalmente adequada mas, também, subsidiar-me com informações importantes que funcionaram como um grupo de controle para a análise das informações por mim levantadas no processo de construção do Protocolo de Consulta Wajãpi e além disso produzir uma alternativa diante de uma eventual perpetuação da dúvida dos Wajãpi quanto à formaçlização de minha pesquisa.

Desse modo vemos que essa investigação sobre as negociações coletivas Wajãpi sobre a gestão do coletivo e a gestão coletiva dos não-índios foi, ela mesma, experimentada na prática tanto quando as informações constituintes desta investigação foram produzidas e comligidas por mim, ainda em campo quando, depois, experimentei a submissão de uma proposta ao consentimento livre e esclarecido dos Wajãpi: seja na geração das informações sobre os quais se debruça quanto na geração do consentimento para usá-los, essa pesquisa versa sobre autodeterminação, autogoverno, consulta e consentimento.

Para além disso, nesta seção inicial cuido ser pertinente informar que a identidade dos Wajãpi é aqui preservada a fim de protegê-los de eventuais retaliações, ameaças e pressões uma vez que este trabalho incide sobre dissensos, cisões, disputas internas Wajãpi frente aos não-índios e, como veremos, o Protocolo de Consulta visa justamente conformar um campo protetor que lhes possibilite

esconder estas disputas e pactuação a fim de preservar-se de serem mapeados os conflitos e hipertrofiadas algumas correntes, cooptadas algumas lideranças, etc.

Como veremos, o Protocolo de Consulta visa estabelecer os critérios e parâmetros para que o processo de enfrentamento dos dissensos internos a fim de que a produção do consenso coletivo seja preservada e, assim, o coletivo seja salvaguardado em sua integridade, a fim de interpor a solidez do coletivo e dos consensos coletivamente pactuados à agência dos não-índios, que tende a incutir dissonância política ao aproveitar-se do ideal de autonomia que caracteriza a sociologia wajãpi.

Uma vez mais, forma e conteúdo deste trabalho dialogam: objeto e metodologia se imiscuem, concorrendo para o enaltecimento dos direitos dos Wajãpi a serem Wajãpi, pois afinal é disso que se trata. Para tal, os nomes das pessoas serão aqui grafados apenas segundo suas iniciais, em episódios de campo em que sua exposição neste texto possam expô-los a público.

Cabe salientar, ademais, que os anos vividos em campo geraram mais de 3.000 páginas de cadernos de campo, relatorias e relatórios e que o que apresento aqui é fruto de um esforço de síntese que, além de visar a essencial sintetização das informações também preserva os Wajãpi de terem processos delicados de conflito interno, por exemplo, expostos ao grande público, uma vez que esta exposição demasiada poderia contribuir para que eventuais leitores mal-intencionados exercessem agência de maneira a direcionar grupos, famílias e indivíduos uns contra os outros, ameaçando consensos e fragilizando a coesão que o Protocolo, entre outros mecanismos, visa assegurar.

Por isso, escolhi alguns exemplos arquetípicos dentre os muitos episódios vividos em campo, tanto por serem realmente exemplares do que com eles pretendo demonstrar quanto pelo fato de que, como qualquer trabalho científico, descrever é essencial e citar casos vivenciados em campo implica em descrevê-los se não exaustiva, pelo menos detalhadamente. Assim, seria impossível descrever muitos episódios vivenciados em campo, de modo que optei, neste trabalho de apresentação dos resultados, pela escolha de episódios sobremaneira ilustrativos

cuja descrição possibilita a reflexão e subsidia os achados com informações de campo.

Do percurso lógico e da estrutura deste trabalho

O tema desta investigação está para além do Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi e do processo de consulta prévia, livre, informada e de boa-fé que, de maneira pioneira, realiza-se junto aos Wajãpi. O protocolo de relações wajãpi para os não-índios é anterior e ulterior ao Protocolo de Consulta: data do tempo dos origens, é reforçado pelas narrativas que falam sobre o tempo dos avós e se acentua ,enquanto exercício cosmopolítico coletivo e consciente, depois do estabelecimento da BR 210, Perimetral Norte, como um vetor de novas modalidades de relações com novos tipos de agentes não-indígenas.

Este foi o ponto de partida da sistematização da pesquisa, o balizador das leituras, da sistematização dos dados e das reflexões: a etiologia wajãpi dos não-índios enquanto um exercício cosmpolítico de apropriação de elementos constitutivos da cultura dos não-índios com o fito de obriga-los a agir segundo seus próprios elementos civilizatórios essenciais.

É no plano da cosmopolítica, e não do direito, que esta pesquisa se enquadra o que faz deste estudo um trabalho sobre aspectos da cosmopolítica wajãpi e não um tratado de direito ou uma etnografia de casos de luta por “identidades e territorialidades” ou “jusdiversidade”, sobretudo porque, como demonstrarei, Protocolos de Consulta não são aparatos legais tradicionais dos povos indígenas, mas sim exercícios de controle sobre a agência dos não-índios, pela via do Estado, a fim de continuarem justamente como sociedades contra o estado, como já demonstrou Clastres (Clastres, 2003) e como endossa toda a etnololgia subsequente.

Assim, é preciso advertir àqueles que esperam encontrar neste estudo respostas para questões atinentes a uma suposta comunicação entre um suposto “direito indígena” e o direito, que neste estudo estas questões não foram feitas, mas sim em que medida os Wajãpi conseguiram elaborar mecanismos para continuar sendo uma sociedade deliberada e sociológica, cosmologicamente anti-

Estado justamente ao forçar o Estado a agir de modo a garantir as condições essenciais para que continuem a ser como são. Dessarte, não obstante tangencie questões atinentes ao direito, este estudo se foca, na verdade, em encontrar as respostas cosmológicas, sociológicas, sociopolíticas dos Wajãpi, à luz da mitologia e de sua inserção no complexo e rico tabuleiro sociológico das Guianas, para os agenciamentos que, com base em sua estrutura sociopolítica, os Wajãpi elaboram para contar a si mesmos, refrear a sistólico-disatólica tendência dos grupos locais ao estabelecimento descentralizado de relacionamentos com os não-índios e para conter os não-índios que, por seu turno, não perdem, historicamente, oportunidades para subverter a força centrífuga de sua estrutura política pela via do ideal centrípeto de relacionamento local que sua sociologia estimula.

Como tal, portanto, esse estudo aborda os elementos atinentes ao Protocolo de Consulta, como os direitos por eles salvaguardados, foram tomados como ponto de partida para reflexões a respeito da sociologia Wajãpi que ambos visam fortalecer e salvaguardar na interação com os não-índios a fim de manejá-los e conter sua ingerência: o Protocolo de consulta sendo um ponto de partida e de chegada, já que no estudo busco contemplar o protocolo de relações desenvolvido pelos Wajãpi desde o tempo das origens.

Julio Cortázar escreveu certa vez que o epílogo de um bom romance deve constar logo em seu prólogo: é no prólogo deste trabalho, o Protocolo de Consulta Wajãpi e o processo de consulta prévia, portanto, que a sociologia Wajãpi e as interpretações Wajãpi sobre os não-índios, seu epílogo, devem constar.

Assim, do mesmo modo que o Protocolo de Consulta é o ápice de um processo anterior muito mais longo e profundo, esta pesquisa parte dele como tema para averiguar quais as interações entre a sociologia Wajãpi e os critérios e parâmetros que o Protocolo visa salvaguardar durante suas interações com o Estado. Conforme demonstrarei, o Protocolo existia antes de existir, assim como o tema da consulta prévia, o ordenamento fundiário do entorno da Terra Indígena Wajãpi, era uma questão central na gestão dos seus relacionamentos com os não-índios e, portanto, com o Estado, desde o início do processo de demarcação da

Terra Indígena Wajãpi: distanciamento social, amansamento, agenciamento e domesticação são o plano de fundo deste processo.

Para compreender isso foi necessário entender qual é a situação dos Wajãpi na região das Guianas: assim, no Capítulo 1 apresento considerações importantes sobre as migrações que, em levas separadas, os grupos Wajãpi realizaram da bacia do Xingu à região do Cabo do Norte, porque isso é importante para entendermos como os grupos locais Wajãpi se situam perante os diversos grupos com que se relacionam nesse percurso, sempre ressaltando que durante todo esse processo, mesmo lidando com as gentes mais diversas em redes as mais variegadas, incluindo diversos não-índios, os Wajãpi sempre mantiveram seu ideal de independência e a autonomia de seus grupos locais, dispersando-se pelo território, abandonando e fundando aldeias sempre em função da evitação dos contatos muito intensos com todas essas gentes e é deste prólogo que parto para chegar aos movimentos de agenciamento e domesticação realizados pela consulta prévia em si.

Optei por dividir este trabalho em três partes. Na Parte 1, intitulada “Entre diversos e diferentes” me ocupo deste processo de chegada dos grupos locais à região das Guianas de maneira independente e das manobras políticas e sociológicas que fazem para manter-se sempre dispersos e independentes mesmo quando o assédio para que façam contato com as gentes que se deslocam cada vez mais pela região se intensifica.

No Capítulo 2 apresento informações e considerações sobre a etiologia que os Wajãpi elaboram a respeito das alteridades com que são confrontados nesse processo, incluindo essas gentes tão diversas e controversas que são os não-índios. É na mitologia wajãpi que encontramos a teoria dos outros e, outrossim, a interpretação wajãpi para o surgimento, natureza e comportamento dos não-índios.

Assim, seguindo a seara palmilhada por Dominique Tilkin Gallois, cujas investigações de longo tempo acerca dos Wajãpi são inquestionavelmente a referência suprema, divido esses dois capítulos da mesma forma que a autora ordena sua investigação: em sua pesquisa de mestrado, que resulta em *Migração, guerra e comércio: os Wajãpi na Guiana*, de 1986 e depois reiterada em *Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Wajãpi*, de

1993, Gallois argumenta que é possível diferenciar as temporalidades inscritas nas narrativas wajãpi em duas.

De um lado teríamos o tempo histórico, representado pelas narrativas que versam sobre os *tamõ kõi*, o tempo dos avós e, por conseguinte, o tempo em que os contatos com os não-índios são atrelados a episódios vividos por antepassados que genealogicamente se pode apontar. De outro lado, teríamos o tempo mítico, representado pelas narrativas que incidem sobre o tempo das origens, o *taivigwerã reme* o tempo dos ancestrais ou antepassados, momento em que o mundo e as gentes foram feitos pelos criadores, *Janejarã*.

Das narrativas sobre o tempo dos avós, que colige com registros históricos, Gallois (1986, 1988, 1993, 2000) extrai um histórico da conformação dos grupos locais na forma como se encontravam durante a década de 1970, quando os contatos com os não-índios se acirram. Desse material seleciono os percursos e percalços relativos à complexa e complicada lide com agências outras, em especial os não-índios e, também, o Estado, a fim de responder à questão: que tipo de gente são os não-índios, para os Wajãpi, e qual a leitura wajãpi dessas gentes? Que modalidades de relacionamentos estas gentes demandam?

É de sua tese de doutoramento, intitulada *O movimento na cosmologia Wajãpi: Criação, expansão e transformação do universo*, defendida em 1988, bem como nos textos subsequentes como *Nossas falas duas: discurso político e auto-representação Waiãpi*, de 2002 e *Gêneses Wajãpi, entre diversos e diferentes*, de 2007, por exemplo, que extraio elementos para apresentar, neste Capítulo, o que denomino, com apoio de Dominique Tilkin Gallois, uma etiologia dos não-índios.

A busca pelo percurso histórico e geográfico do Xingu rumo ao efervescente contexto guianense visa apresentar ao leitor um elemento que continua central no universo wajãpi: a lide com as alteridades, no tempo, sim, mas sobretudo no espaço, sem que para isso tenhamos que recorrer aos conceitos de identidade e território, que não encontram lugar nesse cenário.

Já o recurso à etiologia que os Wajãpi fazem a respeito dos não-índios visa, por sua vez, apresentar elementos para a compreensão do que está por trás das opções sociopolíticas wajãpi em sua lide com as alteridades, que são, reitero, o tema da consulta prévia em questão.

É, portanto, na compreensão das feições do caldeirão guianense e, por conseguinte, e considerações a respeito das modalidades sociopolíticas que os Wajãpi ali encontram, que busco elementos para compreendermos de que alteridades estamos a falar e de que dinâmicas se trata quando pensamos as interações que os grupos locais, de maneira independente e autônoma, vão travando com essas diversas gentes. Quais os mecanismos sociológicos que se espraiam pelo cenário?

Por conta disso, entramos na Parte 2 deste trabalho, intitulada “Os nós do ‘Nós’”. Assim, faço no Capítulo 3 algumas considerações sobre a sociologia das Guianas e, para auxiliar-me nessa tarefa lanço mão de um debate entre Peter Rivière e a equipe de etnólogos do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, da Universidade de São Paulo, NHII-USP, a respeito de um conceito que se faz fundamental nesta investigação: as redes de relações nas Guianas.

Se estamos pensando nos Wajãpi como um conjunto de grupos locais que interagem com outros grupos de maneira fractal e independente no contexto guianense, é importante contemplarmos como os Wajãpi se tornam “Os Wajãpi”. Contrariando seu ideal de autonomia e o caráter autônomo e independente de sua organização social, veremos como os Wajãpi consolidaram um coletivo, “Nós, os Wajãpi” concomitantemente ao processo de demarcação de sua Terra Indígena e à consolidação do Conselho das Aldeias Wajãpi Apina e, mais tarde, da Associação dos Povos Indígenas Wajãpi do Triângulo do Amapari, Apiwata e da Associação Wajãpi Terra Ambiente e Cultura, Awatac.

Entramos, pois, no Capítulo 4, intitulado “Os nós do ‘Nós’: do ideal de independência ao ‘Nós, os Wajãpi’ e seus desafios” retomando a seara palmilhada por Silvia Tinoco que em sua dissertação de mestrado, intitulada *Jovinã, cacique*,

professor e presidente: as relações entre o Conselho Apina e os Cursos de Formação de Professores Wajãpi, defendida em 2000, 19 anos depois, para tecer considerações sobre o Apina como infra-estrutura pelos Wajãpi criada para subsidiar coletivamente a gestão coletiva do coletivo Wajãpi, que seria uma supra-estrutura.

Da conformação do coletivo “Nós, os Wajãpi”, passando pela demarcação da Terra Indígena Wajãpi e pelo estabelecimento da infra-estrutura gestora deste coletivo que é o Conselho das Aldeias Wajãpi Apina, passo a algumas considerações sobre as estratégias e mecanismos postos em prática nesta jornada coletiva em prol da gestão do coletivo justamente com vistas à manutenção da liberdade para, internamente, não viver em um grande coletivo aglomerado, centralizado e sedentarizado.

Entram aí os processos decisórios Wajãpi enquanto equacionamento de conflitos a bem da promoção dos consensos e a constante necessidade de interpor o coletivo aos desejos e demandas dos grupos locais e famílias extensas quando estas podem colocar em risco as próprias condições para a manutenção desta liberdade. As considerações de Tinoco sobre chefia e representação serão importantes para a compreensão dos percalços que os Wajãpi enfrentam nesse constante exercício que, eis minha tese, é de domesticação dos não-índios e de controle da agência dos próprios Wajãpi.

Entramos, pois, no Capítulo 5, intitulado “Atando os ‘Nós’: da resolução dos conflitos internos à produção dos consensos”, onde trago mais elementos da vida Wajãpi por meio do relato de experiências muito simbólicas vivenciadas em campo e que mostram de maneira exemplar como o equacionamento dos conflitos internos é fundamental para a própria promoção dos consensos e como os Wajãpi interpõem, cada vez mais, o Apina como um representante para lidar com os não-índios ao passo em que a influência destes agentes não-indígenas se faz sentir cada vez mais nas aldeias mesmo quando estão ausentes.

Assim vemos que mesmo quando os não-índios não estão presentes as decisões wajãpi são balizadas por eles. Entram em cena o Plano de Gestão

Socioambiental e os debates em prol da dispersão pela terra demarcada frente ao assédio sedentarizante das políticas públicas e o desafio de conformar um Plano de Gestão que é sócio e, somente por isso, ambiental, uma vez que se trata de conformar consensos, aprendem os Wajãpi, sobre qual posicionamento eles mesmos terão diante dos não-índios para continuar vivendo segundo seus regimes de relações.

Os documentos que os Wajãpi produzem por meio do Apina e a verdadeira litigância estratégica que vêm fazendo por meio de sua interposição aos órgãos do Estado responsáveis são, aqui, descritos e analisados a fim de demonstrar como esses documentos, essas falas duras, visam dirigir a agência dos não-índios, agenciá-la. Uma discussão entre o conceito de “fronteira de relações” se faz pertinente então.

Entramos na terceira parte deste trabalho, intitulada “A voz do ‘Nós’: flechando longe”. Nela analisarei documentos produzidos pelo Apina como frutos dos processos de pactuação dos consensos em que o coletivo é sobreposto aos interesses individuais e independentes quando se trata de lidar com os *karai kõi*.

O artefato político coletivo, o Apina, se fortalece como emissor da discursividade que passa das *jane ayvu kasi*, as nossas falas duras, aos documentos por meio dos quais passam a acionar os elementos reguladores da agência dos não-índios, conforme demonstro no Capítulo 6, intitulado “A voz do ‘Nós’: da produção dos consensos à sua apresentação aos não-índios”, em que recorro à episódios experienciados em campo para demonstrar como ocorrem na prática os processos de amansamento dos não-índios e de controle da tendência dos próprios Wajãpi em consolidar suas parcerias de maneira dispersa e independente.

Em todos esses episódios demonstro como as políticas públicas são balizadoras, para o bem ou para o mal, dos debates sobre a gestão coletiva da Terra Indígena Wajãpi e, com ela, das condições para a realização plena dos jeitos wajãpi e como levar a voz do coletivo, suas deliberações, ao Estado, é já um grande e constante exercício de litigância estratégica baseado na etiologia permite aos Wajãpi etnografarem os *karai kõi* e, assim, tentar induzi-los a portar-se de maneira

que não influencie negativamente seus relacionamentos internos num exercício de domesticação que visa forçar os não-índios a agir segundo seus próprios elementos distintivos do que é ou não humano, já que os Wajãpi constatarem que os elementos distintivos da humanidade wajãpi não serão deveras incorporados por essa gente tão esquisita, perigosa mas necessária que são os não-índios.

É neste capítulo que analiso detidamente como o Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi emerge como sistematização de outros documentos que os Wajãpi já vem realizando há muito tempo e que consagram seu exercício de estabelecer protocolos para os relacionamentos tanto entre si mesmos quanto com os *karai kō*, como os ilustrativos e exemplares Documentos de Prioridades.

A seguir, no Capítulo 7, intitulado “Do feitiço contra o feiticeiro”, apresento uma análise dos direitos ofertados pelo Estado e da leitura que, com base nos princípios e fundamentos inscritos na Constituição Federal de 1988 e na Convenção no. 169 da Organização Internacional do Trabalho, devemos fazer a fim de compreender os Protocolos de Consulta como instrumentos que salvagam, na verdade, o direito à diferença: demonstrarei neste capítulo como o direito de consulta prévia, livre e informada, assegurado pela Constituição Federal de 1988 e reforçado pela Convenção 169 da OIT é, na verdade, um direito que salvaguarda outro mais essencial, qual seja, o direito à autodeterminação e conseqüentemente ao autogoverno.

Aqui, faço uma consideração preliminar importante: como demonstrarei neste capítulo a ideia de autogoverno por mim empregada pressupõe que os povos indígenas no Brasil são outros povos, e que, como tais, se possuem constitucionalmente o direito à diferença, como demonstrarei, devem ser tratados como cidadãos brasileiros plenos mas com o direito à diferença. Como decorrência deste direito possuem, como demonstrarei, o direito a produzir coletivamente seu próprio devir histórico e é este o conceito de governo que subentende-se do direito ao autogoverno amparado pela Declaração da ONU sobre populações indígenas de 2007. Quando se fala em governo, todavia, os burocratas e formalistas tendem a entender única e exclusivamente o governo estatal que reivindica para si o monopólio da governança sob o risco de ameaça à soberania dos Estados-nação.

Assim, agradeço efusivamente a Luis Donisete Benzi Grupioni que, na banca de defesa dessa dissertação, alertou-me para um possível mal-entendido que o uso por mim levado a cabo do conceito de autogoverno poderia engendrar, preocupação essa que, como bem comprovam Lasmar (2016) e Amim (2017), resultou na demora para a aprovação da Convenção 169 da OIT, em 1989, e em sua ratificação pelo Brasil que só se formaliza totalmente em 2004 com o Decreto 5.051/2004.

De fato, a preocupação dos juristas sempre foi com a atribuição de autogoverno nos termos formalistas aos povos indígenas, o que feriria a soberania nacional dos países signatários da Convenção e é esta, inclusive, a argumentação de má-fé que vem sendo feita por diversos setores interessados em implodir os direitos dos povos indígenas e tradicionais. Todavia, advirto aqui e não no capítulo especialmente dedicado a isso, a fim de não alterar o texto apresentado à banca examinadora e por ela aprovado, que por autogoverno entendo o direito que um povo indígena e comunidade tradicional possui de governar-se a si mesmo, ou seja, o direito de tomar suas próprias decisões segundo sua organização social, sua própria sociologia, seus próprios regimes sociopolíticos.

Não se trata do direito que um povo indígena teria de ser um Estado dentro de um Estado nação sobretudo porque, como demonstro, trata-se de sociedades nomeadamente anti-Estado interessadas em forçar o Estado a ouvi-las de maneira diferenciada, respeitando sua organização social e seus regimes de relações a fim, justamente, de conformar políticas públicas que permitam que sejam cidadãos brasileiros sem que, para tal, tenham que deixar de ser o que são, como são: sociedades contra-o-Estado interessadas em participar da comunhão nacional de maneira diferenciada, ou seja, tendo seu direito de não deixar de serem anti-Estado para que possam fazer parte do corpo de cidadãos do país.

Assim, reitero, quando abordo o Protocolo Wajãpi não estou interessado em saber em que medida ele estabelece jusdiversidade porque não me parece, como demonstro ao longo do trabalho, porque se trata de sociedades onde as coisas funcionam por mui outras e mui diversas vias, sendo o autogoverno por mim empregado muito mais próximo do conceito de autogestão que os extrativistas da

Floresta Nacional de Tefé, na pessoa de Dione Torquato, seu representante, tem empregado em lugar da ideia de autogoverno. Resumidamente, pois, onde se ler autogoverno, neste trabalho, entenda-se que governo advém do latim *gubernaculum*, leme. Em se tratando de sociedades contra-Estado, como demonstrarei, não se trata de sociedades interessadas em estabelecer Estados nação próprios, mas sim em decidir seu devir histórico segundo seus próprios termos, fazendo autogestão.

Neste capítulo apresento em linhas gerais como autodeterminação e autogestão, participação e isonomia se inscrevem no ordenamento jurídico brasileiro e internacional como direito humano para, em seguida, demonstrar como o direito à diferença, amparado pelos direitos de autodeterminação e autogoverno/autogestão são cruciais não somente para os povos indígenas e tradicionais mas para toda a sociedade brasileira pois, sem pluralismo e diferença não há democracia.

Mostro como o ordenamento jurídico brasileiro e internacional, representado pela Constituição Federal de 1988, pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, OIT, e ecoados pela Declaração da ONU sobre os direitos dos povos indígenas, de 2007, são então analisados a fim de compreendermos como os direitos ao autogoverno e à autodeterminação é que são o motivo da OIT 169 assegurar que o Estado signatário se obrigue a consultar os povos indígenas de maneira prévia, livre, informada, de boa-fé e culturalmente adequada, conferindo-lhes, portanto, o direito à participação cidadã na vida democrática do país sem que, para isso, tenham que abdicar de seus regimes de conhecimentos e relações ,produzindo condições para seu devir histórico. Seu devir, e não o dos não-índios.

Os Protocolos Próprios de Consulta são, então, contextualizados e considerações sobre os critérios da consulta, que deve ser, como dito, prévia, livre, informada, de boa-fé e culturalmente adequada são ponderados para que, ao cabo desse exercício, o Protocolo de Consulta Wajãpi seja compreendido sobre este pano

de fundo. Algumas considerações sobre o caráter inquestionavelmente vinculante da consulta prévia são aqui apresentadas também.

Ao cabo desta reflexão, neste capítulo, demonstro como os Wajãpi se valem de uma compreensão cada vez mais apurada da legislação para revertê-la de maneira que o feitiço seja empregado contra o próprio feiticeiro, ou seja, para que as determinações e regras de conduta dos não-índios, categorizados genericamente pelos Wajãpi como *karai kō*, sejam seguidas por eles mesmos a fim de que, agindo assim, corretamente segundo os critérios não-índios, sua existência exerça menos influência e tenha menos penetração na vida dos Wajãpi, protegendo as condições para que eles possam, entre si, relacionar-se segundo seus próprios critérios e parâmetros.

Espero demonstrar neste capítulo que o recurso às leis, como o Protocolo de Consulta, que lhes permite “flechar longe”, recorrendo à Genebra, à ONU, à OIT, sirva para amansar e domesticar os não-índios já que, como demonstro nos capítulos anteriores, guerra e predação não parecem funcionar na lide com estas gentes.

Por fim, no Capítulo 8, intitulado “Do amortecimento à consolidação de redes de relações. A Faixa da Amizade, primeiro objeto de consulta prévia, livre e informada nos termos de um Protocolo” apresento uma detida análise do processo de consolidação da proposta submetida pelo Estado aos Wajãpi no processo de consulta prévia, livre e informada que atualmente ainda está em curso.

Neste capítulo mostrarei como é de agenciamento e domesticação dos não-índios, empregando seus próprios mecanismos, revertendo o feitiço sobre o feiticeiro, que se trata a consulta, pois a proposta da Faixa da Amizade é uma disputa territorial apenas num primeiro momento: trata-se de uma disputa e negociação sobre o poder de influenciar os rumos do Estado como um todo para que, com isso, aos Wajãpi seja facultado assegurar as condições essenciais aos *wajãpi reko*, os jeitos wajãpi, ou seja, os regimes de conhecimentos e relações wajãpi.

Demonstro também as condições que garantiram o sucesso na construção e aplicação do Protocolo de Consulta Wajãpi, que podem ser entendidas como uma constante litigância estratégica que em nada modifica o entendimento que os Wajãpi fazem a respeito dos não-índios justamente porque é completamente baseada na etiologia que deles estão sempre a fazer.

A proposta pelo Estado submetida no processo de consulta é explicada em detalhes desde sua criação para demonstrar que o sucesso de um processo de consulta prévia depende da não aceitação passiva de propostas prontas como pauta da consulta: com a Faixa da Amizade os Wajãpi negociaram internamente, com seus vizinhos assentados e também com o Estado, de maneira muito mais do que prévia, o próprio formato da proposta que é tema de consulta: de maneira prévia ao início do processo de consulta prévia os Wajãpi pactuaram eles mesmos a proposta, sentando-se com o Estado e com os vizinhos para negociá-la num processo em que se valeram de tudo o que a legislação existente lhes oferecia no sentido de construir condições para que seus jeitos de viver possam ser realizados na prática sem as ameaças que os não-índios representam.

Esse exemplo de sucesso demonstra que um Protocolo de Consulta, somente, um documento escrito e publicado, por si só, não basta. Preme, como demonstro por meio da análise do caso Wajãpi, que os povos indígenas possam compreender-se a si mesmos coletivamente em seus relacionamentos com os não-índios, estabelecer uma narrativa muito sua a respeito dos não-índios, apropriar-se dos elementos norteadores da atuação dos não-índios (as leis) e estabelecer critérios e parâmetros para a legitimação (ou não) de suas respostas aos estímulos ofertados pelos relacionamentos com os não-índios.

Isso implica, pois, em gozar de uma série de elementos tais quais processos formativos que possibilitem que os povos indígenas conformem coletivos e estratégias coletivas para a gestão deste coletivo de maneira a não fazer com que o coletivo, este artefato político, oblitere seu ideal de independência e autonomia. Implica em gozar de elementos que possibilitem que os povos indígenas elaborem por si mesmos os critérios e parâmetros por meio dos quais as próprias propostas

submetidas á consulta prévia sejam feitas, formatadas, em termos determinados pelo povo indígena interessado pois, como os malfadados Estudos de Componentes Indígenas feitos sob medida para empreendimentos que impactam os povos indígenas comprovam exemplarmente, o que está em disputa quando se fala em consulta prévia é, reitero, o direito dos povos indígenas e tradicionais a determinar por si mesmos, segundo seus próprios regimes de conhecimentos e relações, o que os afeta ou não, uma vez que, se usarmos conceitos e um arcabouço epistemológico alheio a eles, já estaremos agindo de maneira etnocida.

Assim, como o Protocolo de Consulta e Consentimento demonstra, mais do que estabelecer simples regras para algumas reuniões, publicadas à revelia, o que é sobremaneira perigoso pois Protocolos legitimam decisões (e protocolos ilegítimos legitimarão péssimas decisões, o que é muito mais grave do que serquer haver um Protocolo) trata-se de elaborar mecanismos para que os regimes de conhecimentos do grupo sejam efetivamente levados em conta quando o próprio assunto da consulta é enunciado. Como ensina a litigância estratégica, se numa peticao inicial os aspectos negativos de um fato são escamoteados, isso viciará o processo, determinando a pauta.

É de controle da narrativa que se trata a consulta prévia, esse direito que adorna o direito dos povos indígenas e tradicionais a estabelecer critérios epistemologicamente corretos segundo seus regimes de conhecimentos para determinar os termos em que uma proposta discutida numa consulta prévia deve se dar, sob o risco de fazer do próprio processo de consulta uma prática etnocida quando a proposta submetida à consulta é imposta como narrativa que aniquila o regime epistemológico dos povos indígenas.

Resgatar tudo isso nessa dissertação pareceu-me essencial porque ela se calca sobre uma tese, qual seja, a de que o Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi consiste em uma série de critérios e parâmetros para o controle coletivo, tanto do coletivo “nós, os Wajãpi” quanto dos não-índios no que considero um exercício de domesticação dos *karai kō* e agenciamento segundo seus próprios dispositivos.

Visando conter a tendência dos próprios Wajãpi em estabelecer relações de maneira independente com diversas agências, os Wajãpi consolidam o coletivo “Nós, os Wajãpi” concomitantemente ao processo de demarcação de uma Terra Indígena e à criação de uma instância deliberativa coletiva responsável por possibilitar decisões coletivas em função dos não-índios, frente aos não-índios, os Wajãpi desenvolveram protocolos de relacionamentos e modalidades de agenciamento de que fazem parte o Protocolo de Consulta e a OIT 169, num exercício cosmopolítico de domesticação e agenciamento dos não-índios que reitera os elementos distintivos da sociopolítica Wajãpi, mais do que buscar estabelecer pontes ou homologias entre sistemas radicalmente diversos: é do controle sobre seu próprio devir, com a colaboração dos não-índios, que o Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi se faz.

PARTE 1 – ENTRE DIVERSOS E DIFERENTES



Figura 1: Bruno Walter Caporrino. Película Ilford Delta 100, equipamento Zeiss Ikon Contaflex, festa do Pakuwasu, aldeia Yvyrareta, 2011.

CAPÍTULO 1 – OS WAJĀPI NO ESCUDO DAS GUIANAS E AS REDES DE RELAÇÕES

Um sobrevoo

Os Wajãpi do Amapari são um grupo indígena falante da língua Wajãpi, idioma Tupi-Guarani. Habitam a Terra Indígena Wajãpi, homologada pela Fundação Nacional do Índio – Funai, em 1996. Ela conta com pouco mais de 607.000 hectares e está situada no centro-oeste do estado do Amapá ocupando porções dos municípios de Pedra Branca do Amapari, a leste, e Laranjal do Jari, a oeste.

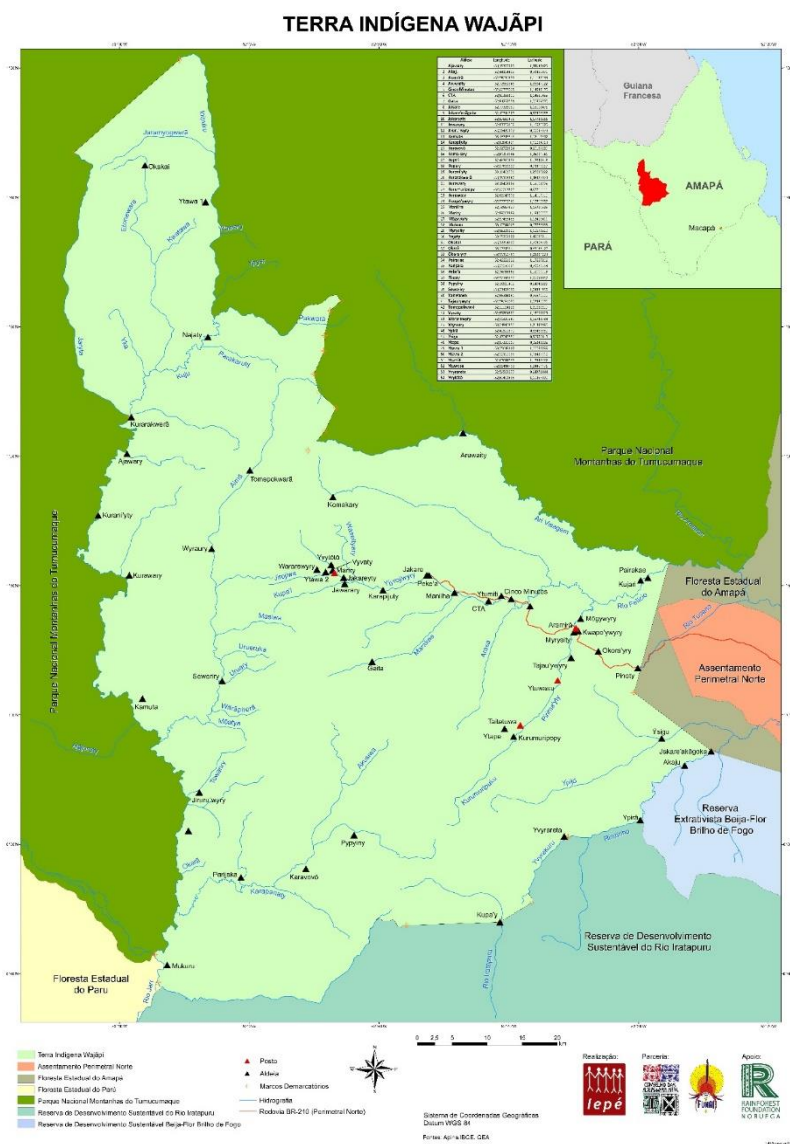


Figura 2:Terra Indígena Wajãpi. Instituto Iepé.

Contando com uma população de aproximadamente 1.500 pessoas, os Wajãpi que habitam a Terra Indígena Wajãpi distribuem sua ocupação por mais de 85 aldeias dispersas pela terra demarcada. Muitas estão estrategicamente situadas próximo aos limites da Terra Indígena demarcada para promover a vigilância e cuja ocupação, conforme detalharei em momento oportuno, é alternada a fim de possibilitar o exercício de suas modalidades de ocupação da paisagem mesmo no contexto de um território demarcado.

Parte da Terra Indígena Wajãpi é cortada pela Estrada Perimetral Norte, a BR 210, cuja construção iniciada durante a década de 1970 induziu o avanço de frentes populacionais na região e engendrou as condições de inauguração do . Isso acirrou os contatos com os Wajãpi, o que inaugura a atual fase no seu percurso histórico pelo território e nos seus relacionamentos com os outros.

Esta estrada, como detalharei adiante, chegou a avançar por alguns quilômetros dentro do território que hoje encontra-se protegido. Mas as obras foram interrompidas por pressão dos Wajãpi que sempre estiveram empenhados em fazer frente à esse vetor de expansão da ocupação não-indígena da região. Esse empenho tem várias motivações mas a mais emergente era a necessidade de vetar a chegada de garimpeiros, gateiros (caçadores, sobretudo de felinos silvestres, cujas peles vendiam) e madeireiros que traziam consigo moléstias infecto contagiosas como gripe, malária e sarampo.

Tais fatores provocaram a busca por assistência, ofertada pelo Estado por meio da Fundação Nacional do Índio - Funai, mas a agência visava a centralização e a sedentarização da ocupação, o que os Wajãpi identificaram e, assim que puderam, refutaram. Esse movimento de atração para as beiras dos cursos d'água mais navegáveis não era inédito para os grupos Wajãpi que, por exemplo, já o conheciam desde o período da Cabanagem quando, segundo Gallois:

As visitas intermitentes dos *tamoko* ao seu lugar de origem, *Mairi* (...) representam um marco importante na história do contato, pela intensificação gradativa (mas controlada, já que os Wajãpi as interrompem por um tempo) das relações com os brancos, pelas baixas sofridas em decorrência deste movimento e, sobretudo, pelas visitas que os brancos faziam nas aldeias, quando iam buscar os Wajãpi. Estas experiências datam provavelmente do período da cabanagem, quando militares

procuraram atrair a população indígena interiorana para locais mais acessíveis, à beira do Rio Jari (ver Gallois, 1986: 133). (Gallois, 1994: 49).

Em sua jornada até os dias atuais, as relações que os Wajãpi estabelecem com diversos agentes como missionários, garimpeiros, gateiros, madeireiros, neste novo ciclo da história de suas relações interétnicas são todas mais nocivas do que vantajosas ao grupo: desde a contaminação por moléstias como sarampo até episódios de violência, passando pelos esforços em dismantelar sua sofisticada rede de relações com os ambientes e seus donos, os prejuízos se sobrepuseram às vantagens, o que motiva os Wajãpi a organizar-se segundo novas estratégias para fazer frente à essas novas modalidades de contatos (Gallois, 2011).

Do panorama territorial

Situada entre as calhas dos rios Araguari e Jari, a Terra Indígena Wajãpi a Terra Indígena Wajãpi é, hoje, guarnecida por outras áreas protegidas, as unidades de conservação criadas pelo poder público (federal, estadual e até municipal) com base no que dispõe a Lei 9.985/2000, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza, Snuc: a maior delas, que envolve a porção leste, norte e oeste da Terra Indígena demarcada é o Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque. Unidade de Conservação de proteção integral, o Parque Nacional foi criado em 2002 e sua conformação contou com apoio dos Wajãpi, interessados em proteger os limites de seu território demarcado. Essa unidade de conservação de proteção integral é de gestão federal e conta com 3.867.000 hectares.

Ocupando a porção sul de seu território demarcado há, desde 2005, a Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Rio Iratapuru, unidade de conservação de uso sustentável de 806.164 hectares cuja gestão fica a cargo do governo do Estado do Amapá: nela residem os castanheiros e uma comunidade quilombola com quem os Wajãpi têm estabelecido relações de confiança e parceria que, nas últimas duas décadas, têm levado a um plano institucional que é estratégico para a gestão conjunta do território.

A sudeste do território demarcado existe uma unidade de conservação municipal criada em 2007 pela Prefeitura Municipal de Pedra Branca do Amapari: a Reserva Extrativista Beija-Flor Brilho de Fogo conta com 68.524 hectares. É uma

pequena unidade de conservação municipal de uso sustentável cuja implementação, ainda incipiente, constitui um desafio, uma vez que a existência da unidade constitui uma fortaleza contra os avanços das frentes econômicas predatórias mas seu total abandono por parte do órgão gestor possibilita ações de grilagem e grande pressão sobre o polígono que é fronteiro às aldeias Wajãpi do Riozinho.

Mas é na porção sudeste da Terra Indígena que se encontra o maior dos desafios que têm se apresentado aos Wajãpi na gestão de suas relações com outras populações vizinhas a bem da garantia da integridade territorial que viver em uma terra demarcada exige. Essas relações implicam em negociações, muitas vezes duras, com o Estado e têm exigido, há algumas décadas, um empenho dos Wajãpi na institucionalização de suas instâncias decisórias e representativas justamente para influenciar a configuração fundiária do entorno da terra demarcada e, assim, conter o avanço das frentes de exploração na região.

Situado na porção sudeste do território demarcado o Projeto de Assentamento Perimetral Norte, criado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária em 1987 (portaria 920/1987) é um projeto que foi pensado desde sua instauração para atuar como carro-chefe na indução da colonização da região, o que é, para os Wajãpi, fonte de muitos temores e preocupações, conforme veremos.

Cortado pela Estrada Perimetral Norte, a BR 210, o Projeto de Assentamento foi criado em 1987 mas nunca teve seu memorial descritivo – os limites que sua lei de criação estabelecem, efetivamente demarcados – conforme abordarei no Capítulo 8. Essa fragilidade, com a qual os Wajãpi se preocupam desde a década de 1980, é intencional e tem sido capitalizada politicamente por diversas agências interessadas em estabelecer insegurança jurídica para promover o avanço das frentes de expansão que preparam o terreno para a concentração fundiária, uma vez que esta é essencial para a instalação dos empreendimentos econômicos como mineração, extração de madeira e plantio de monoculturas como a soja (Zuniga Leite, 2018) que, desde a década de 1970 têm sido planejados para a região.

Soma-se a isso que no entorno do Projeto de Assentamento foi criada, em 2006, a Floresta Estadual do Amapá, conhecida como Flota do Amapá (Lei 1.028/2008 GEA). Essa unidade de conservação de uso sustentável é uma floresta de produção cujo objetivo, conforme previsto pela Lei 9.985/2000, é possibilitar a exploração ordenada e regulada de recursos naturais como madeira e minério. Mesmo aberta à exploração dos recursos, a floresta de produção determina o controle e regulamentação estatal associado ao controle social da exploração: esse aspecto será muito importante para a estratégia Wajãpi que neste estudo se descreve.

Vê-se, assim, que a Terra Indígena Wajãpi, território demarcado e portanto área protegida legalmente é guarnecida por uma miríade de unidades de conservação que, conforme abordarei mais adiante, foram congregadas em um Mosaico de Áreas Protegidas: o Mosaico de Áreas Protegidas da Amazônia Oriental, que tem uma importante peculiaridade por ser o primeiro a contar com Terras Indígenas em sua composição.

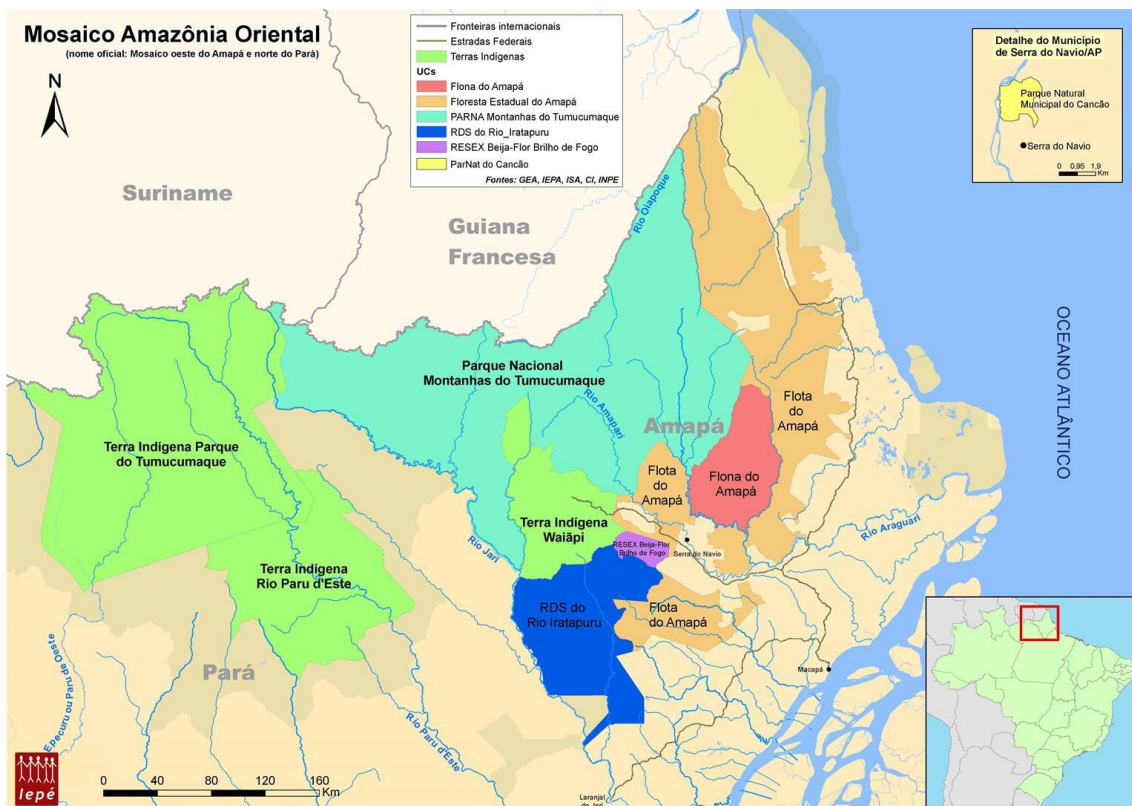


Figura 3: Mosaico de Áreas Protegidas da Amazônia Oriental. Instituto Iepé.

O Mosaico de Áreas Protegidas da Amazônia Oriental, originalmente acunhado Mosaico de Áreas Protegidas do Oeste do Amapá e Norte do Pará surge de uma articulação inter-institucional animada pelo Instituto de Pesquisa e Formação Indígena, Iepé, parceiro inquestionável dos povos indígenas da região e instituição que abriga o Programa Wajãpi. Esse arranjo é contemplado com um edital do Fundo Nacional do Meio Ambiente, em 2005, para a consolidação de mosaicos de áreas protegidas e reúne, desde então, seu conselho consultivo, do qual fazem parte as associações indígenas, os órgãos gestores das unidades de conservação, Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis, Ibama, Fundação Nacional do Índio, Funai, Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, ICMBio, prefeituras, assentados de reforma agrária do Projeto de Assentamento e outros.

Em 2013, mediante muito empenho da secretaria executiva do Conselho, que se reunia todos os anos e já realizava atividades em conjunto, o Ministério do Meio Ambiente finalmente reconhece, por meio de Portaria (Portaria 005/2013) a existência do Mosaico de Áreas Protegidas e portanto seu conselho consultivo.

Observando o mapa, uma fotografia do contexto territorial atual, pode-se pensar que a situação do grupo é confortável em relação ao que experienciam, de maneira dramática, tantos outros povos indígenas no Brasil. De fato, viver em uma área protegida, a Terra Indígena demarcada, circundada por outras áreas protegidas como as unidades de conservação circunvizinhas, constitui um excelente trunfo na gestão de seu território e se apresenta como uma conquista no que se refere à luta pela integridade ecossistêmica de que seus modos de vida dependem.

Mas a contemplação desta fotografia do cenário atual, somente, não possibilita uma compreensão acurada dos desafios que se apresentam cotidiana e historicamente ao grupo. E induz, ademais, à percepção de que suas relações com os não-índios seriam meramente “administrativas” ou burocráticas, uma vez que cada unidade de conservação do entorno “tem um dono” (como escrevem os Wajãpi em seu Plano de Gestão) e este “dono” teria atribuição legal de zelar por sua gestão e proteção.

Felizmente, quando se trata de promover a gestão política do território, parte das relações dos Wajãpi com os não-índios se dá por vias institucionalizadas amparadas por sólida legislação e, como demonstrarei, possibilita que se apropriem de uma maneira muito sua dos direitos de que são titulares e se empenhem em obrigar o Estado a agir segundo suas próprias disposições normativas. Isso é parte de uma estratégia que visa postular o Estado como interlocutor na lide com os não-índios a fim de salvaguardar as decisões pactuadas e legitimá-las. Mas não é apenas neste plano que se dão as relações entre Wajãpi e não-índios no território e o Estado não é tão impessoal assim, como veremos.

Os Wajãpi não estão na região do Amapá desde sempre: chegaram à região em intermitente interação com diversos outros grupos indígenas e variados agentes não-indígenas (tais como missionários religiosos e militares engajados na disputa que França e Portugal travaram pela região).

O fato é que atualmente os Wajãpi vivem na terra demarcada pela qual muito lutaram e cuja demarcação se deve a seus empenho e engajamento diretos. A demarcação da Terra Indígena Wajãpi é um processo *sui generis* e cuja narrativa é importante resgatar a fim de fornecer parâmetros para a compreensão do papel que este processo ativo de auto-demarcação desempenha na configuração das modalidades de relações que os Wajãpi estabelecem com os outros e, outrossim, consigo mesmos.

Ocupando-a hoje de maneira organizada, os Wajãpi que chegam perto de 1.500 habitantes se distribuem em 85 aldeias espalhadas pela Terra demarcada segundo seus regimes de relações. Esse processo de ocupação da terra demarcada também diz muito a respeito da maneira como elaboram estratégias para “continuar sendo wajãpi mesmo com os *karai kō* tudo em volta”, como declarou, por exemplo, K. Wajãpi em reunião com seus vizinhos em 2014.

Mais adiante esta ocupação será contemplada quando o Plano de Gestão Socioambiental Wajãpi for abordado. Por ora é fundamental resgatarmos a rica história desse grupo, de sua chegada ao território hoje amapaense até a demarcação de sua Terra Indígena porque este movimento explica muito de suas

feições sociológicas e das modalidades de relacionamentos que estabelecem no território.

As narrativas míticas dos Wajãpi apontam lugares conhecidos da região atualmente ocupada como palcos dos episódios. As origens das humanidades, episódios de cisão com gentes diversas e os consequentes eventos de especiação por meio dos quais cada animal vai perdendo sua aparência humana e assumindo as formas que seus corpos hoje assumem, são eventos que ocorrem em lugares conhecidos e em momentos que os Wajãpi gostam de apontar com precisão.

Esses lugares estão na região das Guianas, mormente no território amapaense e isso levaria um incauto observador a considerar a região como palco do “surgimento” do grupo (Petry Cabral, 2014). Mas se estabelecermos uma divisão metodológica, na análise das narrativas míticas, entre a temporalidade que dá conta do surgimento das humanidades e a temporalidade que se refere a episódios vivenciados por antepassados, seguindo a seara palmilhada por Dominique Tilkin Gallois em sua dissertação de mestrado e outros trabalhos (Gallois, 1986; 1994; 2000, 2007), vemos que os Wajãpi chegam ao Escudo das Guianas depois de um longo processo de migração e que depois de instalados na região incorporam estes locais aos mitos que já traziam consigo.

Em *Migrações, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana*, dissertação de mestrado publicada em 1986, Dominique Tilkin Gallois faz um exaustivo inventário dessa saga, que parte da calha do Xingu e atinge as cabeceiras dos rios amapaenses e porções da calha norte do Oiapoque, hoje Guiana Francesa. Coligindo as narrativas wajãpi com os documentos históricos que levanta, Gallois demonstra que esta migração ocorre em levas: os grupos wajãpi chegam ao platô guianense em momentos diferentes, por vias um tanto quanto diversas e, uma vez atingindo a região, seguem por veredas diferentes, ocupando calhas de rios relativamente separadas, ramificando esta ocupação.

Originários da margem direita do Rio Amazonas, os Waiãpi são mencionados durante o século XVII nas imediações da “volta grande” do baixo Rio Xingu (Altamira), numa região também ocupada pelos povos Juruna, Kuruáia e Pacajá. No início do século XVIII, iniciaram um movimento migratório que os levou, gradativamente, à região que ocupam atualmente. No intermédio, teriam

estacionado em aldeamentos missionários estabelecidos no baixo rio Paru, à margem norte do Amazonas. Dali, partiram para uma nova migração, em busca de refúgio, até a região das cabeceiras dos afluentes dos rios Jari e Oiapoque, onde vivem hoje. (Gallois, 1994: 10).

O movimento começa quando expedições missionárias, combates com as frentes de exploração incentivadas pela agência colonial e doenças como gripe e sarampo promovem uma verdadeira diáspora no Xingu. Registros históricos compilados por Gallois dão conta, portanto, de um povo *Guaiapi* habitando a calha do Xingu ainda no século XVI (Gallois, 1986). Mas é em sua investigação de mestrado, intitulada *Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana*, de 1986 que Dominique Tilkin Gallois envereda pelas searas palmilhadas pelos grupos Wajãpi e pelos cronistas a fim de reconstituir, tomando como eixo as narrativas wajãpi, a constituição do cenário encontrado pela agência estatal na década de 1970.

Conforme aponta Dominique Tilkin Gallois (Gallois, 1986) cronistas que versam sobre os aldeamentos no Xingu são esparsos e raros mas quanto às Guianas, século depois, existem observadores importantes para a região tais como Patris (1766), Béchamel (1674), Bagot (1841), Tony (1843), Creveaux (1883), Coudreau (1893), além de Roth (1916) mencionando referências e fazendo conjeturas a respeito desta ocorrência de um grupo indígena *Guaiapi*, na região do Xingu, que é verificada por Gallois em sua exaustiva e detalhada investigação pelos documentos históricos.

Segundo Gallois (Gallois, 1986) observadores relatam contatos na região das Guianas, cada qual em um lugar e momento diferentes, com grupos Wajãpi que sempre são tidos como arredios, ora mais ora menos aguerridos, mas sempre descritos dispersos pela floresta. Essa ocorrência de um grupo *Guaiapi* é mencionada por Curt Numeundajú, em 1915 e por Alfred Métreaux, que menciona isso em 1927, associando aos Wajãpi encontrados na região guianesa (Gallois, 1986).

Ao contrário do que se poderia pensar, portanto, os contatos dos Wajãpi com os não-índios são muito anteriores àqueles que ocorrem durante a década de 70 do século XX. Este “povo” chega à região amapaense fugindo de frentes de expansão coloniais com as quais já haviam tido intensos contatos na bacia do Xingu, os quais buscam, com essa diáspora, justamente evitar. Essa preocupação em

afastar os não-índios ou deles afastar-se acompanha todo o percurso histórico dos grupos Wajãpi, consistindo em um dos aspectos mais importantes desta pesquisa.

É preciso pontuar que esse movimento dos Wajãpi rumo ao Norte não é uníssono e sincronizado, não ocorre em bloco: Gallois consegue produzir radiografias datadas, de momentos específicos, cuja compilação possibilita entender a sucessão, em levas, de grupos locais wajãpi em movimento rumo ao norte. Esses registros permitem à autora, inclusive, demonstrar sua dispersão, mais tarde, pelas calhas dos rios e igarapés da região que, concomitantemente à sua instalação, passa a ser objeto de disputa que se acirra paulatinamente entre governos francês e português.

Conforme o tempo avança, registros são encontrados dando conta de grupos Wajãpi cada vez mais ao norte e, também, cada vez mais distantes uns dos outros, o que permite à autora mostrar heurísticamente a dispersão migratória fractal do grupo: em momento algum os relatos históricos dão conta de grandes aglomerações e a crônica se ocupa, inclusive, de conjecturas a esse respeito – que serão tema de seção específica. Ao contrário, é sempre de famílias extensas e contatos esparsos com guerreiros e lideranças, grupos muito pequenos deambulando pelas florestas, que os relatos dão conta.

O levantamento de Gallois aponta que, em 1622, Mauricio de Heriante menciona os *Guaiapi* em interação com missionários católicos e com os Juruna na altura do Iriri (Gallois, 1986: 78). Resumindo o fluxo migratório das levas de grupos locais, cruzam o Amazonas e atingem as calhas dos rios Paru e Jari, que percorrem cada vez mais rumo ao norte. Antes disso, contudo, é registrada sua passagem pelas “freguesias” de Porto de Moz, Freguesia de Souzel e somente depois cruzaram o Paru, em Desterro, atual Almeirim.

Gallois reconstitui o percurso dos grupos conforme relatos de cronistas e os percebe subindo o Paru até alcançarem o Jari, travando contatos belicosos com os Apamã e Aracaju (Gallois, 1986: 81), interagindo com diversos grupos e sempre buscando o norte. Segundo Gallois: “novamente dirigiram-se rumo ao norte, e

chegaram na área onde são mencionados a partir de 1702, isto é, no alto Araguari e na confluência do Oiapoque com o Iarupi” (Gallois, 1986: 81).

Ao longo desta jornada, os diversos grupos que seguiram rumo ao Cabo Norte em momentos diversos encontraram-se com diferentes agentes pelo caminho. Importante enaltecer que sua debandada coincide com a movimentação provocada pela intensificação da ocupação já na região do Xingu, num primeiro momento, e que isso promove a intensificação das pressões dos agentes coloniais e acirra seus contatos com gentes diversas.

É por conta da intensificação dos contatos e do empenho em impor aos grupos condições territoriais e sociais a eles avessas (reduções e confinamento em aldeamentos) que os grupos Wajãpi decidem, de maneira autônoma, deixar a região e o fazem em momentos diferentes, atingindo a região guianense em momentos diferentes e, por isso, interagindo com grupos diversos, de maneira relativamente estável, até que processos geopolíticos desenrolam-se na região e forçam novos fluxos migratórios internos que acirram contatos.

Conforme avançam sua ocupação em busca de condições de existência que implicam, necessariamente, em sossego político, os Wajãpi evadem do Xingu mas encontram um Escudo Guianense em polvorosa. Tendo como batedores os militares e missionários, os Estados inglês, francês, holandês e português disputam domínio sobre a região mas, não dispondo de meios mais eficientes que a sedução ou aniquilação das populações locais, passam a assediá-las.

Descimentos, expedições de caça e localização, iniciativas de atração e de cooptação de grupos a fim de buscarem escravos entre os demais grupos aceleram as interações, ampliam sua escala e comprimem, por assim dizer, o platô guianense, motivando deslocamentos populacionais forçados. É o caso dos Cimarrones:

As relações entre os povos indígenas da área sudeste das Guianas deram-se num contexto de rechaço e violência onde predominava – mesmo que indiretamente – o avanço progressivo das frentes de colonização. Assim, durante os séculos XVII e XVIII, algumas áreas foram totalmente despovoadas, ou seja, as populações Aruaque do baixo Amazonas e do litoral do Cabo do Norte extinguíram-se neste período. Inversamente, ocorria uma concentração da população em áreas de refúgio, como no interior montanhoso do Cabo do Norte (Amapá e norte do estado do Pará). Nesta área, povos Caribe realizavam uma expansão territorial,

sob a pressão das frentes de colonização do litoral das Guianas, ao mesmo tempo em que eram pressionadas pela dispersão dos Negros Cimarrones, fugitivos das plantações desta região litorânea. Neste grande movimento de populações, vários povos foram extintos enquanto outros eram absorvidos por etnias consideradas pela bibliografia como “nações dominantes”: os Galibi ou os Wayana, por exemplo. A homogeneização cultural na área sudeste das Guianas, no sentido de uma predominância dos padrões Caribe, ocorreu rapidamente quer seja, no espaço de dois séculos. O reagrupamento e os processo de fusão intertribais foram favorecidos pela ameaça que representava o avanço das frentes de colonização. É neste contexto que deve ser analisada a instalação das facções Waiãpi na Guiana. (Gallois, 1986: 110).

A princípio, investigações arqueológicas mostraram que região era ocupada (Meggers, 1957, 1971) por grupos aruaque, oriundos das ilhas do delta do Amazonas e que foram, como os Aruã, relatados como rebeldes e aguerridos, nos primeiros registros coloniais. Os descimentos provocaram dispersões e movimentações de todos os grupos que estavam na região, e praticamente aniquilaram os grupos aruaque: os que fugiram com as primeiras frentes de expansão coloniais ou teriam sido incorporados aos demais ou teriam sido dizimados, restando deles apenas vestígios e narrativas. Seus encontros foram com grupos caribe que adensavam, por sua vez, sua ocupação nas regiões onde a agência colonial não conseguia chegar. Assim, segundo Gallois:

A região guianesa é considerada, atualmente, como uma área tipicamente Caribe. Entre os povos Caribe, como os Wayana e os Tiriyo e respectivos sub-grupos, muitos seriam provenientes da margem sul-amazônica e teriam migrado para o norte ainda recentemente, a partir de um centro de dispersão situado no atual território do Mato Grosso. Tudo indica que esses povos eram caçadores coletores e que teriam integrado a prática da agricultura no momento de sua instalação na região das Guianas. (Gallois, 1986: 83).

Veremos como as relações estabelecidas pelos Wajãpi com outros grupos, tais como Kaikusiana, os negros Boni, grupos afrodescendentes como Djuka e Cimarrones (que ingressaram na região do atual Amapá fugindo da escravidão a que eram submetidos nas fazendas holandesas da região surinamesa), os Wayana, Aparai e Tiriyo são estabelecidas e, depois, cindidas, conforme as agências coloniais avançam sobre o território e esboçam movimentos de controle destas relações.

Conforme apontado por Métraux (em 1927), o percurso dos grupos wajãpi também reitera essa tese das ondas de migração dissociadas e divididas. Já Pierre Grenand, olhando para o cenário a partir dos Wajãpi do Oiapoque, propõe que no

passado os Wajãpi teriam conformado uma “tribo” unificada e centralizada espacial e politicamente (Grenand, 1972, 1975, 1979) que, devido mesmo à disputa entre franceses e portugueses, teria sido desestabilizada e cindida. Gallois contesta:

As fontes utilizadas para o presente trabalho mostram, que ao contrário, os Waiãpi desde o início de sua migração teriam permanecido divididos em grupos territorialmente independentes que chegaram ao seu ponto final em épocas sucessivas. Em nenhum período aparecem índices de uma centralização a nível tribal (Gallois, 1986: 115).

Portanto, a diferenciação dos grupos locais wajãpi que chegam sucessivamente ao platô ocorre em função dos contatos diversos com grupos diversos em momentos diversos. Nesses processos de fusão e reconfiguração das redes de relações dos grupos, as interações com outros agentes, tais como os emissários dos governos francês e português, tornam-se quase que inevitáveis e os Wajãpi realizaram sua capacidade em consolidar redes de relações dispersas e voláteis.

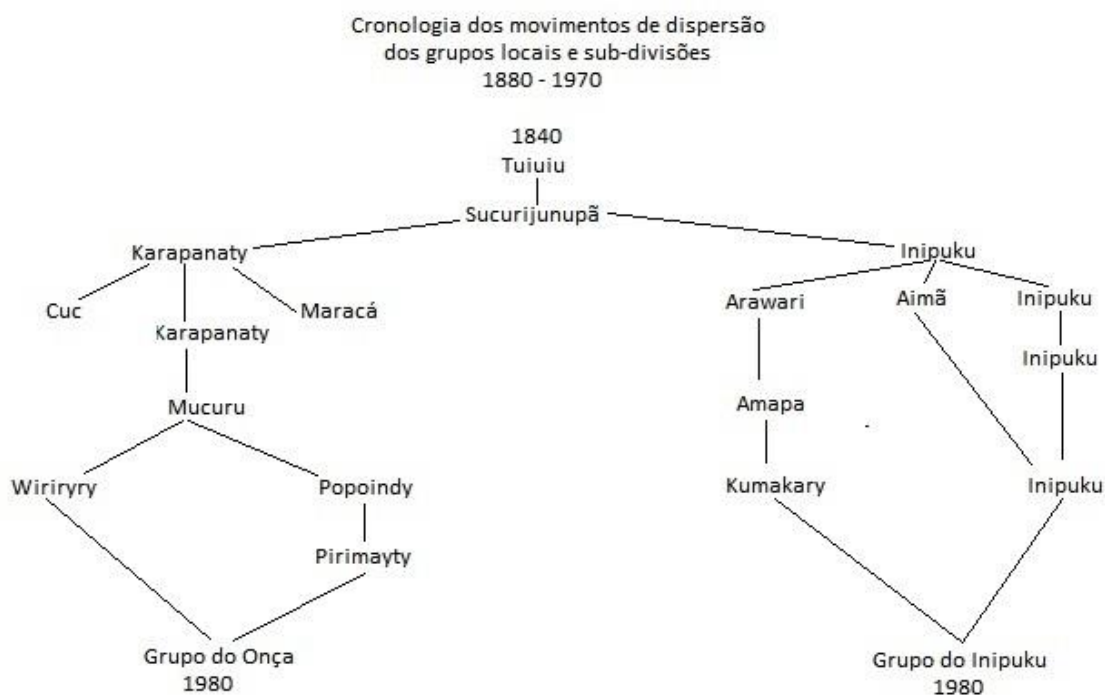
Mas a atuação dos agentes governamentais visava justamente o oposto: centralizar, sedentarizar e controlar sua ocupação. Para isso, era comum que os agentes do Estado francês e português buscassem meios de conversão do papel dos chefes wajãpi, os *jovijã kō*, em chefes dotados de preeminência sobre os grupos, a fim de estabelecer controle sobre eles, conforme veremos adiante. Vemos, assim, que os não-índios são parte da história dos Wajãpi desde muito. Conforme aponte, o recorte metodológico estabelecido por Dominique Tilkin Gallois entre tempo histórico (dos avós) e mítico (dos antepassados) será muito útil para compreendermos o que nos interessa aqui: qual a visão que os Wajãpi tem desse percurso e a diferenciação entre as narrativas, embora meramente metodológica, é muito útil. Segundo Gallois:

quando indagados à respeito da denominação de suas formas discursivas, os Waiãpi fornecem uma classificação que consiste numa periodização de eventos ocorridos desde a criação do mundo até o presente. (...). As denominações que propuseram reproduzem a diferença básica entre o “tempo dos tamoko”- que pode ser traduzido como tempo dos “avós” ou “tempo dos antigos”, ancestrais nomeados e cuja relação genealógica mantém-se conhecida – e o “tempo dos *taimiwer*” – o tempo dos “antepassados” genéricos, de quem não se conhece nem o nome nem qualquer relação que permita situá-los historicamente (Gallois, 1985: 46)”. (Gallois, 1986: 23).

Assim, os Wajãpi vão, no tempo dos avós, etnografando os diversos não-índios que encontram pelo caminho e tentando, a princípio, estabelecer relações com eles, como é de costume e é previsto inclusive pelas narrativas mitológicas: travar relacionamentos de troca, afinidade e mesmo guerra com alteridades é a tópica, afinal, da sociologia ameríndia (Fausto, 2008).

O fato é que neste percurso que ocasiona o desembarque nas Guianas, os grupos locais wajãpi vão sendo “fotografados” pelos registros: em lugares diferentes e momentos diferentes, são apontados por observadores em seus registros. A partir deles Gallois consegue proceder uma certa genealogia dos grupos locais: identificando onde são reportados em cada momento em que são citados, funde tempo-espço e obtém um esboço da estrutura dos grupos locais na região.

Para fazê-lo Gallois confronta estes registros com as narrativas Wajãpi que versam sobre episódios da “humanidade atual”, nos quais já é possível construir uma genealogia: é no tempo dos avós, dos *tamõ kõ* que se situam episódios compilados por Gallois e dos quais foi possível, mediante homérico esforço, extrair a seguinte genealogia dos grupos locais:



(GALLOIS, 1996: 42)

Figura 4: Organograma da cronologia dos movimentos e fusões dos grupos locais wajãpi

Como vimos Wajãpi migram rumo ao que hoje é o Amapá em levas: são os grupos locais que se deslocam e não porções, contingentes populacionais de um “grupo étnico”. A reconstituição feita por Gallois com base nas narrativas que versam sobre o temo dos *tamõ kõi* remontam aos últimos 150 anos:

As tradições relativas ao contato e à convivência ocasional com segmentos da população regional reportam-se a um período de aproximadamente 150 anos, tendo como quadro a região do curso médio do Jari e de seu afluente Inipuku, onde ocorreram as primeiras aproximações entre os Wajãpi meridionais e os brancos, *karaiko*. (Gallois, 2002: 207).

Com base no cruzamento, portanto, entre essas narrativas e os documentos históricos, seara já palmilhada desde sua dissertação de mestrado e refeita por Cabalzar, Gallois consegue fornecer o seguinte mapa dos percursos dos grupos locais:

Mapa das migrações waiãpi

(fonte: Povos Indígenas no Brasil. Vol 3 - Amapá/Norte do Pará. SP: CEDI, 1983. pg. 110)

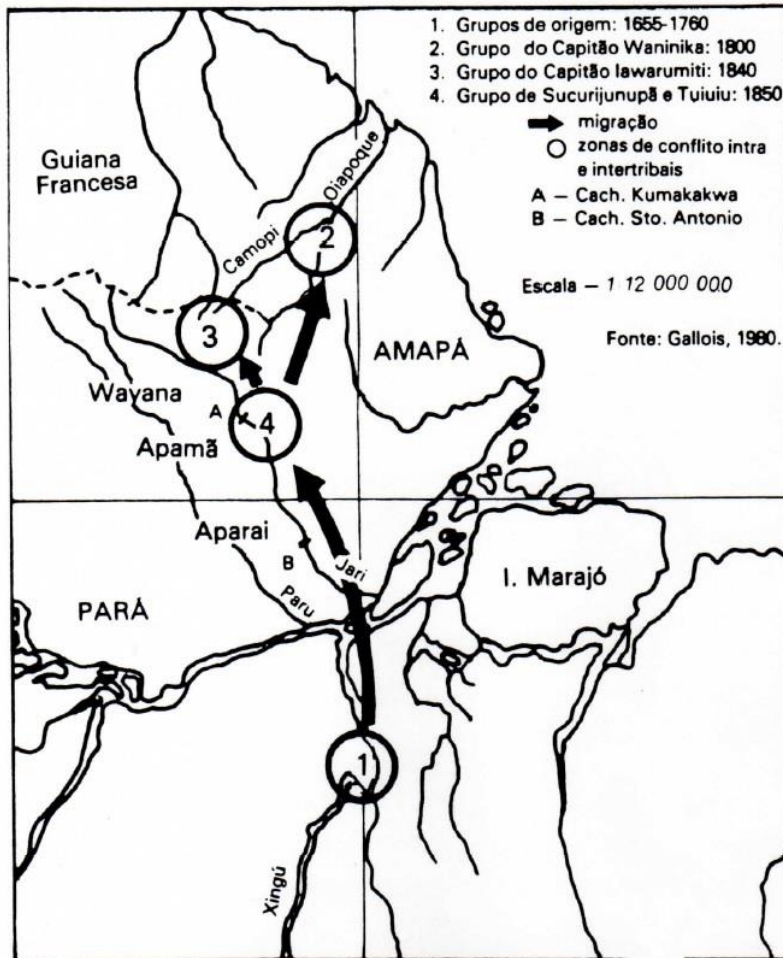


Figura 5: Mapa das migrações Wajãpi feito por Dominique Tilkin Gallois.

Os cronistas que observam esse processo detectam a fluidez das instituições wajãpi e seu caráter fugidio justamente por fotografarem os grupos locais wajãpi que desembarcavam neste efervescente contexto e observar parentelas ou famílias extensas deslocando-se de maneira independente e dinâmica pelas calhas dos rios sempre à procura dos bons lugares onde fazer roçados e instalar aldeias. Alguns desses cronistas, como Coudreau (em 1843) e Patris (em 1766) falam em um mercado faccionalismo wajãpi, o que permite à Gallois entender que:

O que a história Waiãpi-puku nos revela é um faccionalismo acentuado que impede qualquer centralização e integração ao nível tribal. No entanto, as

interpretações mais comuns da sociologia Waiãpi nos falam de uma “unidade perdida” e de um processo de atomização recente. (Gallois, 1986: 73).

Esse “faccionalismo” enxergado por Coudreau explica-se por sua organização social que encontra os grupos locais sua unidade sociológica e política básica. O que observadores como Coudreau e, muito mais tarde, Grenand, consideravam uma ausência de unidade ou unicidade sociopolítica perdida, é na verdade manifestação da organização social, produtiva, política e portanto territorial wajãpi: os grupos locais manifestam política e territorialmente o ideal de independência que está no cerne da sociologia wajãpi. O que os observadores viam, na verdade, eram movimentos de dispersão e concentração dos grupos locais. Segundo Gallois:

O grupo local corresponde a um conjunto de habitações e roças, ocupadas sucessiva ou concomitantemente pelas famílias que compõem cada unidade local. De modo geral, há sempre uma aglomeração principal (-ta) onde os membros do grupo local possuem uma casa e uma roça, e outras habitações mais distantes, onde as famílias nucleares passam alguns meses por ano. (Gallois, 1986: 58).

É em função dos grupos locais enquanto unidade que operam os deslocamentos pelo território. Tais deslocamentos se dão em função da busca por locais onde se possa implantar um roçado e, assim, fundar uma aldeia, processo essencial para a subsistência inclusive política do grupo pois, como demonstrarei, é ao fundar uma aldeia, a partir de seu roçado, que o destaque político de um homem se inicia.

Os vínculos de parentesco e afinidade mais imediatos entre grupos locais resultam nos *wanã kō*: unidades sociológicas maiores que podem ser, em períodos de estabilidade, territorialmente identificáveis mesmo que essa vinculação com o território, essa fixidez, seja avessa ao modelo wajãpi. A relação entre um grupo local e sua área de ocupação corresponde, enfim, ao “termo wanako (“os que vivem juntos”, segundo P. Grenand) como são designadas estas unidades”. (Gallois, 1986: 60). Assim, segundo a autora:

Na sua composição, o grupo local corresponde à associação de várias famílias nucleares, através de uma rede de relações entre parentes e afins, constituindo-se como uma “parentela”. Na maioria dos casos, o grupo é formado pela associação de dois ou mais irmãos com suas respectivas famílias ou somente por um único homem adulto, suas esposas, filhas e genros. (Gallois, 1986: 61).

As levas de grupos locais que rumaram ao Cabo do Norte não se instalaram fixamente em assentamentos perenes, sobretudo porque esse não é o funcionamento da relação dos grupos locais com o território mas, também, por conta da instabilidade demográfica e portanto política que desenhou-se para a região, que tornou-se cenário de uma verdadeira guerra silente entre França e Portugal: ao aportar na região, não estavam sozinhos.

Como sabemos, a divisão promovida pelo papa Alexandre VI por meio do Tratado de Tordesilhas visava selar acordo entre Espanha e Portugal que dividia a América ibérica. O Tratado, assinado em 1494 deixara, na região da foz do Amazonas, a porção oeste sob poderio espanhol. No norte seu domínio era compreendido entre as Guianas e o Orinoco. A coroa espanhola, todavia, interessava-se mais pelo alto Amazonas, guiada pela busca por ouro.

Portugal, por seu turno, concentrou a ocupação do território a partir da margem sul do Amazonas, situada no Grão Pará e encontrando em Belém epicentro político e administrativo de seu projeto. Mas isso se deu apenas tardiamente: nos séculos XVI e XVII, França, Inglaterra e Países Baixos aproveitaram-se do foco dado à Espanha ao alto Amazonas e do foco dado a Portugal ao litoral brasileiro ao sul da região nordeste, o que facultou a interposição de postos avançados de colonização. Assim, segundo Granger:

As potências europeias excluídas do tratado (França, Inglaterra e Países Baixos) aproveitaram para apoderar-se desta porção da América do Sul assim esquecida pelos reinos ibéricos. No final do século XVII, aproveitando a indiferença espanhola em relação às Guianas, a soberania dos europeus do nordeste impôs-se definitivamente na parte setentrional, permitindo a criação das Guianas britânica, holandesa e francesa¹. Esta era a mais próxima do rio Amazonas e, portanto, da América portuguesa, mas o limite entre as duas colônias não era demarcado: o rei da França considerava que sua soberania exercia-se entre os rios Orinoco e Amazonas, isto é a totalidade das Guianas litorais, mas os portugueses, vassalos do rei da Espanha entre 1580 e 1640, receberam deste último a capitania do Cabo do Norte até o rio Oiapoque, limite do povoamento francês, na parte antigamente atribuída aos espanhóis pelo papa. As duas soberanias sobrepunham-se, e numerosos conflitos violentos ocorreram entre religiosos, caçadores de escravos e soldados. (Granger, 2012: 22).

A região gozava de relativa tranquilidade porque embora Países Baixos, Inglaterra e França estivessem instalando postos avançados de empreita colonial, faziam-no pelo litoral e pelo lado nordeste destes territórios de modo que as

porções ao sul do que mais tarde viriam a ser o Suriname, a Guiana Inglesa e a Guiana Francesa eram ainda pouco exploradas: expedições de batedores, missões científicas e destacamentos militares interessados em mapear essa região ao sul das possessões existiam, mas eram intermitentes e, devido às feições da floresta ombrófila densa e da topografia acidentada, os europeus avançavam devagar, permitindo aos grupos indígenas que estavam na região evadir-se a tempo ou estabelecer relações pontuais, rapidamente desfeitas.

Experimentando uma relativa estabilidade geopolítica que permitia inclusive condições para o exercício da guerra da maneira ameríndia, a região assiste a chegada das levas de grupos locais wajãpi em franca abertura à alteridade: os contatos, múltiplos, diversos mas não tão intensos possibilitariam, como veremos, a conformação de algumas redes de relações orientadas para o comércio ocasional e a guerra eventual. Segundo Gallois:

Quando nos séculos XVI e XVII os primeiros exploradores entraram em contato com as nações indígenas do interior das Guianas, encontraram circuitos de comércio intertribal especializado, onde cada grupo tinha seus objetos de troca particulares (Gallois, 1986: 193).

Enquanto essas verdadeiras redes de relações ameríndias eram estabelecidas, no plano da diplomacia internacional o Tratado de Utrecht, assinado em 1713, estabelecia certa amistosidade entre França e Portugal, embora deixasse a fronteira indefinida, o que mais tarde viria a constituir grave problema. Mencionado um rio “Japoc ou Vicente Pinção” o tratado nunca apontou (grave erro ou intencional imprecisão), a calha de rio que definiria a fronteira com precisão.

Portugal reivindicava que esta indicação só poderia referir-se ao rio Oiapoque, ao passo em que a agência francesa passou a identificar, no Tratado, tal indicação como sendo ora o Amazonas, ora o Cassiporé ou o Calçoene, rios que estão na calha norte do Amazonas, hoje Amapá.

As guerras napoleônicas chegam, contudo, para atribular o jogo de forças que encontrava, em plena Amazônia, reflexos que passaram a partir daí a intensificar-se. Segundo Granger:

As vitórias dos franceses nas guerras revolucionárias e napoleônicas lhes permitiram impor aos portugueses a fronteira no rio Calçoene no tratado de Paris em 1797,

depois no rio Araguari em 1801 pelo tratado de Badajós confirmado pelo tratado de Amiens em 1802. Porém, a fraqueza de suas instalações na região seria uma forte desvantagem frente aos portugueses, aliado aos ingleses na luta contra o imperador dos franceses, Napoleão 1º. De fato, quando as tropas napoleônicas do general Junot invadiram Portugal em 1808, o regente D. João e a Corte refugiaram-se na capital da próspera colônia brasileira, Rio de Janeiro. Apoiado pela Inglaterra, que desejava dominar todo o Caribe, e percebendo a fraqueza da vizinha colônia francesa, o regente de Portugal, que pouco tempo depois se tornaria o rei D. João VI, teve a ideia de invadir a Guiana francesa, tanto para vingar a invasão da metrópole portuguesa como para fixar definitivamente a fronteira setentrional no rio Oiapoque. Facilmente conquistada em 1809, a Guiana francesa não foi anexada ao Brasil, mas somente ocupada na espera de uma possível restituição futura, o que não era aceito unanimemente pelos portugueses. (Granger, 2012: 23).

Instaura-se, assim, uma disputa pela posse da região que passa a estimular o envio de emissários aos seus rincões: como sói, as agências coloniais passam a manejar as relações com os povos indígenas da região a fim de exercer poderio avançado. Converter indígenas em cidadãos passa a ser, neste contexto interessante e, para isso o primeiro passo é manipular lideranças, consolidar redes de abastecimentos de bens que possibilitem a atração dos grupos e estabelecer vias para a exploração dos recursos naturais com apoio deles. Paralelamente a esses esforços, contudo, a disputa pela região continua. Ainda segundo Granger:

A queda de Napoleão I em 1815 permitiu a restituição da Guiana à França pelo tratado de Paris em 1817, que colocava claramente a fronteira no rio Oiapoque, desta vez com dados geográficos precisos. O limite entre as duas colônias parecia assim definitivamente estabelecido e aceito. Mas os franceses, recuperando uma Guiana que sem o cesso ao Amazonas tinha pouco interesse, aproveitaram-se dos tumultos que se seguiram à independência do Brasil em 1822 para tentar novamente estender-se até o Araguari. (Granger, 2012: 23).

O relativo “vazio colonial” da região das Guianas é combatido com o envio de emissários religiosos e intendentess militares, por parte das coroas. Conforme narra o historiador Adalberto Paz, a região fica conhecida como Contestado: especificamente o território que se estendia da calha do Rio Araguari ao Rio Oiapoque e que, estando em litígio entre França e Portugal, vivencia uma certa instabilidade política, jurídica, econômica e diplomática. Mas esta instabilidade, segundo revela a historiografia, foi habilmente manejada pelos habitantes da região. Segundo o autor:

O que era visto do alto das instâncias normativas e governamentais como palco de instabilidades, contrabando e outras ameaças, também era vivenciado e interpretado por uma multiplicidade de indivíduos – brasileiros, franceses, ingleses,

garimpeiros, pescadores, seringueiros, escravos fugitivos, comerciantes, fazendeiros e aventureiros – como um importante espaço de autonomia sobre o qual se efetivavam constantes, fluidas e nem sempre amistosas interações, articulando interesses, alianças, contrapontos e consensos, de acordo com as alternativas disponíveis a cada momento. (Paz, 2013: 2).

É a este complexo cenário, repleto de “interações interétnicas” (Gallois, 1986) e de interações guerreiras e comerciais múltiplas, que são fortuitas devido às feições sociológicas dos grupos em cena e são tributárias também da instabilidade política que o Contestado provocara, que os grupos locais wajãpi chegam. Repleto de múltiplas agências com variegadas feições sociológicas, ele é palco de disputas travadas fora do território. É no plano dos Tratados internacionais que a posse da região se torna uma queda de braço enquanto, no plano local, espraiam-se pelo território frentes avançadas da agência colonial que, assim como as migrações indígenas no cenário, operam em levas que se encontram, desencontram, e rarefazem suas interações.

Com o tempo, as agências coloniais francesa e portuguesa acirraram os movimentos de dispersão e reconcentração de seus contingentes, sendo um importante agente nos processos de migração, fosse pela violência (raptos, dizimação, escravização) ou pela consolidação de alianças que estimulavam a ocupação do território do Contestado como um tabuleiro de xadrez em que estava em questão a posse das terras e das gentes. Soma-se a isso a propagação de epidemias, além de expedições guerreiras e a agitação nos deslocamentos que antes valiam-se de percursos que não se cruzavam mas, devido ao avanço das frentes coloniais, passaram a se entrecruzam em territórios cada vez menores.

O cenário experienciado pelas levas de grupos locais wajãpi que acediam às guianas e rumavam mais ao norte e ao leste era de intensos encontros e cada vez mais frequentes desencontros. Segundo Gallois:

As relações entre os povos indígenas da área sudeste das Guianas deram-se num contexto de rechaço e violência onde predominava – mesmo que indiretamente – o avanço progressivo das frentes de colonização. Assim, durante os séculos XVII e XVIII, algumas áreas foram totalmente despovoadas, ou seja, as populações Aruaque do baixo Amazonas e do litoral do Cabo do Norte extinguiram-se neste período. Inversamente, ocorria uma concentração da população em áreas de refúgio, como no interior montanhoso do Cabo do Norte (Amapá e norte do estado do Pará). Nesta área, povos Caribe realizavam uma expansão territorial,

sob a pressão das frentes de colonização do litoral das Guianas, ao mesmo tempo em que eram pressionadas pela dispersão dos Negros Cimarrones, fugitivos das plantações desta região litorânea. Neste grande movimento de populações, vários povos foram extintos enquanto outros eram absorvidos por etnias consideradas pela bibliografia como “nações dominantes”: os Galibi ou os Wayana, por exemplo. A homogeneização cultural na área sudeste das Guianas, no sentido de uma predominância dos padrões Caribe, ocorreu rapidamente quer seja, no espaço de dois séculos. O reagrupamento e os processo de fusão intertribais foram favorecidos pela ameaça que representava o avanço das frentes de colonização. É neste contexto que deve ser analisada a instalação das facções Waiãpi na Guiana. (Gallois, 1986: 110).

As agências açulam, progressivamente, os grupos indígenas uns contra os outros. Municiam uns em detrimento de outros: os estimulam suas alianças ao fornecer-lhes benefícios e visam estabelecer portais para acesso a mercadorias que serão importantes no circuito de trocas “inter-tribais” (Gallois, 1986) que se desenhara antes desse movimento.

Por volta de 1836 a abertura do Oiapoque ao comércio acirra os conflitos porque induz aos contatos mais intensos entre militares e indígenas. Mas os Wajãpi, mesmo que busquem o contato e o intensifiquem a fim de abastecer suas cadeias próprias de trocas de produtos, como é o caso dos Wajãpi do Cuc e do Oiapoque, nunca centralizam o poder e sedentizam a ocupação.

Segundo Gallois, Coudreau (1893: 336-367) menciona conflitos Wajãpi com Kaikusiana e Kusari, além daqueles que contata entre Wajãpi do Jari e Wayana (Crevaux, 1883: 126). Inserem-se nesse contexto os índios Wariken, que usavam tembetá, praticavam canibalismo e vinham às aldeias Wajãpi roubar crianças, segundo narrativas dos cronistas que intercediam nas redes de relações outrora estabelecidas e as manejavam a fim de produzir dissonância, avançando assim sobre o território. Constata-se movimentos de incentivo ao acirramento dos contatos entre esses grupos por parte da agência colonial.

Nesse contexto os emissários dos governos português e francês palmilham caminhos a fim de estabelecer circuitos de troca: sua atuação visa tecer, destecer, fazer e desfazer redes de relações, conforme o jogo de forças: do lado europeu há valores como raça, etnia, território; o dado indígena, a atualização e contra-efetuação do virtual no processo do parentesco (Viveiros de Castro, 2000),

calcando-se na aliança e na afinidade, pelo menos pelo lado caribe, hipótese mais a frente discutida.

A esse respeito, de acordo com registros coligidos por Gallois, o médico Patris descreve contatos com Wajãpi e Wayana em 1766 e constata que suas relações com grupos Wajãpi são belicosas. Mais do que isso, dá conta de grupos Wajãpi municiados com armas de fogo. Tony também versa sobre isso.

É no Yarry que estão estabelecidos os índios Ouampi ou Oyampi que, para uma mulher que haviam raptado e cuja história se parece com a história de Helena, tiveram uma guerra considerável com três nações que foram rechaçadas e quase aniquiladas. Estes Ouampi possuíam armas de fogo, que lhes foram dadas pelos Portugueses a fim de favorecê-los e a incitá-los a fornecer-lhes escravos (Tony, 1843: 232) (Gallois, 1986: 97).

A instabilidade na região das Guianas motiva, assim, a conformação de alianças entre os agentes coloniais e os grupos indígenas que, como dito, evitam os contatos e as trágicas decorrências desses mal-encontros e se comprimem cada vez mais, ficando paulatinamente mais facilmente acessíveis e transformando os encontros com outros grupos em verdadeiros encontros: o caso dos “índios portugueses”, narrados pelos cronistas como índios brasileiros, provavelmente grupos Wajãpi que faziam expedições armadas aos indígenas “sedentarizados” ou “apaziguados” é ilustrativo deste empenho dos *players* coloniais em movimentar os grupos indígenas como peças e converter as Guianas em um tabuleiro. (Gallois, 1986: 98).

Descrevendo a situação político-econômica da região do Contestado, o historiador Adalberto Paz (Paz, 2013) coloca em evidência o fato de que um certo “vazio estatal” teria permitido às comunidades instaladas no Contestado desenvolver estratégias próprias para resolver seus conflitos internos e apresentar demandas aos Estados francês e português, manipulando-os tanto quanto possível a fim de equilibrar a ausência do Estado devida ao litígio:

O estabelecimento de um território politicamente neutro, desde o início do século XVIII facilitou ainda mais a constituição de um espaço quase inteiramente apartado de normatização oficial, terreno propício para o surgimento de quilombos, mocambos e outras comunidades de fugitivos, desertores e aventureiros de toda sorte, os quais desafiavam (...) as autoridades de todos os lados das fronteiras internacionais. (Paz, 2013: 3).

Como vemos, a região serviu de refúgio a escravos fugidos ou recentemente do Suriname alforriados que, desprovidos de qualificação e de um status social vantajoso, reuniram-se em quilombos e mocambos para fugir aos desmandos praticados por seus senhores que, é forçoso pontuar, sempre estiveram intimamente associados ao Estado. Convém lembrar o fato de que o sistema escravocrata brasileiro associava intimamente o Estado à rede de senhores que detinham tais escravos refugiados em quilombos, motivo pelo qual sua aglomeração nessas comunidades era um ato de resistência à situação a que esses grupos eram relegados com aval e apoio do Estado – sobretudo do judiciário.

Vale lembrar, resumidamente, o episódio da a “República Independente de Cunani” que foi criada de e em Paris¹, mas dizimada *in loco*, mediante combate com as forças bélicas francesas, de que se encarregou Francisco Xavier da Veiga Cabral em 15 de maio de 1895, batalha que deixou vítimas e fortes marcas na população da hoje Vila de Cunani, guarnecida pelo Parque Nacional do Cabo Orange e que está em processo de identificação e reconhecimento como território quilombola. Segundo Paz:

Em 1874, nas palavras do chefe militar [comandante da colônia militar Pedro II, Francisco de Sá e Benevides], o líder do maior mocambo do Amapá [o ex escravo Trajano, líder de Cunani] havia lhe feito uma visita para saber “se no caso de haver algum conflito, sendo por ele [Trajano] pedido, eu lhe podia prestar alguma força”, ao que teria respondido “que sem ter autorização do governo não o podia fazer, visto ser o Amapá um território neutro”. À parte os significados em torno da atitude de um escravo fugitivo ir sondar os posicionamentos de um preposto do Exército brasileiro; a resposta obtida em um tom de indiferença não deve ter decepcionado Trajano e seus pares. Pelo contrário, certificou-os da ampla autonomia que possuíam no Contestado”. (Paz, 2013: 5).

A história dessa região contestada é marcada por movimentos de clivagens entre os agentes em cena: os conceito de afinidades eletivas de Max Weber e de

¹ O historiador Edgar Rodrigues (1985) narra que “em 1885, um grupo de aventureiros franceses proclamou a caricata República de Cunani, que se estendia do Oiapoque até o Araguay, exatamente na região contestada pela França. Esses homens elegeram presidente vitalício o cientista francês Jules Gros, romancista e membro da Sociedade de Geografia Comercial de Paris. Mas aquilo que poderia se consolidar numa República Independente malogrou perante as deficiências geográficas e jurídicas. Mesmo assim eles emitiram selos e cunharam moedas. A aventura teve duração efêmera embora Gros houvesse constituído o governo, criando a Ordem da Cavalaria Estrela de Cunani, para condecorar os simpáticos à causa, o que rendeu bons proventos financeiros pela larga e bem paga concessão que dela fez o esperto ‘chefe de Estado’. Enfim, eles providenciaram tudo para que o mundo reconhecesse o novo país incrustado no meio equatorial. O governo francês, ante o escândalo que representava tal façanha, em 2 de setembro de 1885 resolveu acabar com ela.”

Relações Perigosas de Löwy são aqui pertinentes (Frederico, 2015) com especial destaque para os movimentos de concentração e dispersão que as redes de relações centradas no “comércio intertribal” (Gallois, 1986) conformavam. Segundo demonstra Paz, após rever o debate entre as correntes historiográficas que se debruçam sobre o tema:

Uma edição do jornal Diário de Belém, de janeiro de 1884, nos fornece mais pistas sobre como teria sido [a “eleição feita pelos pretos” de Cunani, narrada por um comerciante]. Segundo o periódico, o quilombo de Cunani – “conhecido desde largos anos” – habitado por escravos fugidos de Macapá, Vigia, Cintra e Belém, tinha sido elevado a categoria de “colônia, com autoridades constituídas em nome da república francesa”. (PAZ, 2013, p. 11).

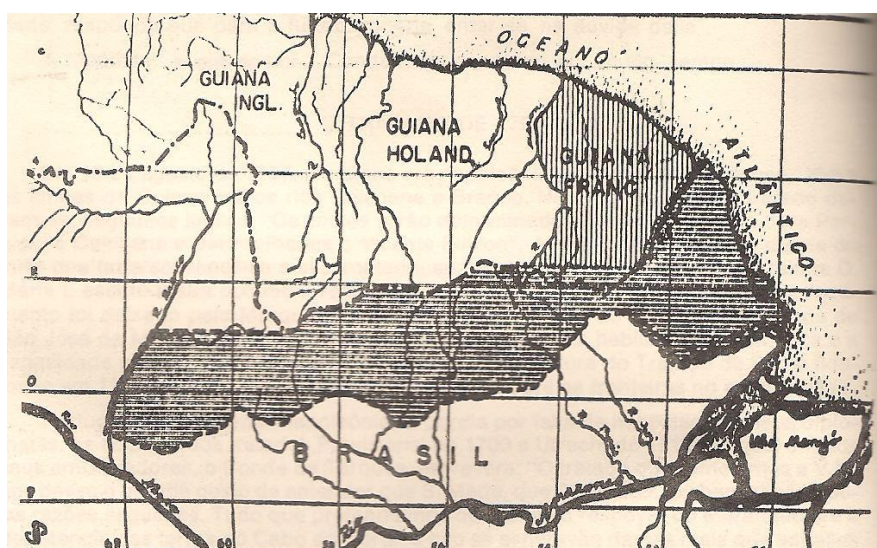


Figura 6: mapa com os limites da República Independente de Cunani – polígono hachurado – criada à revelia da sociedade local, em 1885. (Fonte: Adalberto Paz).

Observando o trecho do jornal, nota-se que a estrutura buscada pela comunidade, em seu esforço de auto-gestão (que pode ser entendido como uma resposta à ausência do Estado) era praticamente militar, muito provavelmente por conta do contato intenso da comunidade com esse único braço dos Estados com que lidavam. Segundo Granger (Granger, 2012):

De 1841 a 1900 o território da província do Pará entre os rios Oiapoque e Araguari, chamado de “Contestado Franco Brasileiro”, neutralizado, portanto não pertencendo oficialmente a nenhum dos dois proponentes, passou a ser administrado por alguns funcionários, mas acima de tudo por chefes autoproclamados vindos dos dois países na espera de uma solução definitiva. Mas a situação ficou em um *status quo* depois da recusa do imperador dos franceses, Napoleão III, de aceitar uma solução intermediária proposta pelo Brasil em 1855: a divisão do Contestado entre os dois pertencentes à altura do rio Calçoene, isto é, a

fronteira do tratado de Paris, de 1797. Os franceses não queriam alargar a Guiana francesa com um pantanal insalubre, só importava o acesso ao Amazonas permitido pelo Araguari, o que obviamente queriam evitar os brasileiros. (Granger, 2012: 42).

Dessa narrativa de Granger podemos depreender o quão aguda era a situação de Cunani, que constitui um exemplo do quanto a disputa entre França e Portugal afetava as movimentações políticas na região: ocupando diversos limiares e fronteiras, políticos, simbólicos, identitários, e, sobretudo, nacionais e econômicos, os negros fugidos das propriedades onde eram escravos buscaram justamente essa zona como local onde pudessem se estabelecer tomando como centro sua própria história, sua própria organização social, e seus próprios conhecimentos.

A criação da República Independente de Cunani, de forma totalmente vertical (já que ela foi criada em, e a partir de, Paris) e peremptória, por parte de Jules Gross, romancista que liderava a Sociedade Geográfica Comercial de Paris, já seria, por si só, motivo para acirrada desconfiança das comunidades que ocupavam o território do Contestado quanto ao “Estado” enquanto entidade regulamentadora da vida em sociedade, uma vez que dessa criação advieram grandes proventos para Gross e os que financiaram a empreitada, lucrando, a bem dizer, à revelia das comunidades.

Não bastassem as amargas experiências narradas por Paz (Paz, 2013) quanto à apreensão de canoas (e demais embarcações), gado, e produção, por parte dos Estados francês e também português, aliada à ausência de amparo por parte de ambos os Estados, quando se tratava de executar políticas públicas que beneficiassem as comunidades, a história ainda demonstra que suas relações com o Estado viriam a ser ainda mais desastrosas: as expedições enviadas pelo Estado brasileiro à Cunani para desbaratar a República, valendo-se de considerável violência militar, e chefiadas por Francisco Xavier da Veiga Cabral, conhecido como Cabralzinho, resultaram no incêndio de diversas casas, muitas prisões, e muitas mortes, em 1895.

Da dissolução violenta da República, atingindo diretamente apenas os moradores que dela, a bem dizer, foram suas principais vítimas, à instituição do

Brasil República, a região vivencia relativa calma. Calma essa não necessariamente proveitosa: o Território Federal do Amapá, constituído estado federado apenas a partir de 1988, não parece ter oferecido às comunidades da região a assistência que lhes é devida, por se tratar de comunidades de cidadãos, como veremos.

Este “vazio estatal” que era palco de disputas silentes entre as matrizes, em Europa, agitava-se a cada nova onda provocada pela queda de braço entre as potências. Aproveitando, portanto, as feições sociológicas dos grupos caribe que encontravam, os governos português e francês estimulavam sua sedentarização, sua associação ao poder colonial (visando “plantar nacionais”) e estimulavam o exercício guerreiro. Os Wayana, por exemplo, gozavam de uma organização social que possibilitou momentos de centralização da chefia e a ocupação em assentamentos mais centralizados, ideal para o exercício de domínio colonial.

Segundo Grenand (2002), isso fica evidente quando contemplados os grupos Wajãpi que permaneceram na região que se tornou Guiana Francesa. Os diferentes rumos dos contatos com diferentes agentes em contextos diversos permitiram que a narrativa sobre os brancos se diferencie entre os Wajãpi meridionais e setentrionais. Dominique Tilkin Gallois (Gallois, 1986) e Allan Campbell (Campbell, 1989) contemplam esse processo. Diferentemente dos contatos dos Wajãpi meridionais com as frentes predatórias brasileiras que praticavam o esbulho e o estupro, os Wajãpi setentrionais tiveram contatos mais perenes com agências outras, que permitiram sua continuação nas redes de trocas. Até que, segundo Grenand:

Os Wajãpi descobriram realmente o reverso dessa nova tentativa de aliança com os brancos somente depois de 1968. A concessão de nacionalidade francesa no âmbito de um novo estatuto administrativo do território guianense (“départementalisation”) impôs-lhes, então, organizar suas aldeias no modelo dos municípios franceses com o qual, naturalmente, eles não tinham a menor familiaridade. Tal modelo municipal envolve instauração de uma câmara de vereadores, sedentarização das aldeias, projetos de desenvolvimento, intervenção de políticos, escola francesa obrigatória etc. Diante disso, os índios constataram que foram invadidos por um sistema que contradiz seus valores e ao qual só podem integrar-se na condição de subalternos. A possibilidade de uma verdadeira aliança com os brancos, que era a expectativa inicial dos Wajãpi, deu então lugar à decepção e, depois, à frustração e à revolta. Para se orientarem nesse contexto,

tiveram que objetivar e diversificar ainda mais as categorias de brancos com que precisavam lidar nas varias situações de contato. (Grenand, 2002: 153).

Como vemos, o empenho dos Estados-nação em impor domínio na região inicia-se com movimentos de atração e sedentarização dos grupos, passa por esforços em conformar redes de troca e comércio centradas no acesso às mercadorias monopolizadas pelos não-índios e visava estabelecer os povos indígenas como cidadãos. Não cidadãos plenos, mas nacionais, a fim de estabelecer domínio. Nesse movimento, os grupos foram constantemente assediados: mercadorias ofertadas e grandes circuitos de trocas estabelecidos.

Os Wajãpi da Guiana Francesa acabaram optando por centralizar sua ocupação em troca dos benefícios que o Estado francês lhes fornecia. Desde cidadania a subsídios financeiros, estas vantagens passaram pela segurança contra as expedições Boni, por exemplo. Mas, como vimos, esta não foi uma boa opção, conforme os próprios Wajãpi avaliam, e o caso francês será bastante útil como “controle” às respostas que os Wajãpi meridionais, no Brasil, darão ao Estado português.

Recorrendo à Coudreau, Gallois enfatiza que as guerras intertribais eram enaltecidas e açuladas pela compressão do território ocupado pelos grupos conforme as frentes não-indígenas avançavam. Estão em cena, no tabuleiro do Contestado, os grupos Wajãpi migrando de maneira independente e descentralizada, do sul rumo à calha do Oaipoque e espraindo sua ocupação pelos interstícios fluviais; os Wayana, Aparai, Tiriyo (em seus diversos grupos locais) e, na foz do Oiaipoque os Palikur, Emerillon, Galibi.

Baixando ao sul do Suriname, os Boni fogem dos Djuka, grupo Cimarrone que os caçava a fim de vendê-los aos proprietários de terras holandeses como escravos e que se aliam aos Wayana durante certo tempo: induzem os Djuka, em suas incursões, aos percursos palmilhados pelos Wajãpi. Os Boni, por seu turno, articulam uma espécie de “salvo-conduto” junto aos Wajãpi (Gallois, 1986), mas cruzam com os Emerillon em sua fuga, que aniquilam. Muitos fogem para a proteção Wayana.

Alianças entre Wayana e Boni são concretizadas, pois, na frente com os franceses: clivadas, as posições no jogo das alianças se alternam. Por volta de 1850 os Wayana se refugiam na tríplice fronteira, os Boni tentam impor monopólio como atravessadores de “drogas do sertão” para os franceses, até que o chefe Boni Codió morre e Waninika Wajãpi morre com 89 facadas (Gallois, 1986), por exemplo.

Os Wayana passam a desempenhar um importante papel no cenário, devido à sua capacidade de centralizar a chefia em momentos guerreiros, agência prontamente aproveitada pelos agentes coloniais. É no papel e na posição do *tamuxi* que se encontra o análogo do chefe militar indutor de uma cadeia de comando hierárquica tão almejado pelos administradores coloniais interessados em operar alianças, cisões e guerras, como jogadores que enxergam a região como um tabuleiro de xadrez. Segundo Gallois:

Todas estas tribos vivem isoladas e em desconfiança comum. Uma simples incursão de uma tribo vizinha leva a este resultado: a guerra transforma-se então em uma longa luta de ódio e vingança que termina somente após a humilhação total das partes beligerantes (Gallois, 1986: 150).

Observadores desejavam ardentemente encontrar nos grupos indígenas da região traços de instituições centralizadoras de poder e de assimetrias relacionais, porque isso satisfazia sua necessidade de controlar os grupos indígenas acessando líderes e, assim, ganhando escala em seu poderio.

Coudreau, por exemplo, exagerava o papel da guerra inter-tribal regional porque queria provar que as sociedades ameríndias guianenses eram rarefeitas por conta delas. Apoiava-se nos relatos e documentos que mostravam que as relações entre os grupos forneciam episódios de raptos de mulheres, vinganças e assassinatos e feitiçaria como mola propulsora de processos de vingança e retaliação responsáveis pelas clivagens. Mas, segundo Gallois, “as guerras envolviam poucos grupos e suas consequências diretas não tiveram a amplitude que certos cronistas lhes queriam impor”. (Gallois, 1986: 151).

Cronistas como Sause, por seu turno, refutam a ideia de nações guerreiras em confronto beligerante e recusa formalmente o conceito de uma verdadeira guerra entre Wayana e Wajãpi. Já Grenand (1975:4) discordava disso: entendia a

guerra como mola propulsora da socialidade Wajãpi que teria abalado a outrora coesa, unificada e integrada, e numerosa tribo.

Quando os cronistas observam a beligerância Wajãpi empregam conceitos e critérios oriundos de sua observação das sociedades caribe, que conformariam uma verdadeira “confederação de tribos que reunia, entre Wayana, Aparai, Upurui e outros um total de mais de quatro mil pessoas” (Leblond, 1814, fol. 72 – apud Gallois).

Cronistas como Tony (1843:221) relatam as especialmente dispersas aldeias construídas em forma de fortificação com paliçadas circulares que o professor Aikyry Wajãpi mostra à Mariana Cabral (Cabral, 2014).

O fato é que esse modelo explicativo guerreiro pressupõe a centralidade do poder e a mínima sedentarização. Pode ser, e a arqueologia contemporânea indica que esta é uma sólida via a palmilhar (Neves, 2009), que durante certos períodos essa centralidade e sedentarização tenham se dado. Tony descreve os *lapotari*, grandes líderes guerreiros e os *Taxumi*, líderes locais Wayana que gozariam de certa preeminência ao induzir relações de comando e controle em momentos de disputa bélica. Estes últimos exerciam autoridade sobre os *peito*, que conformavam um corpo de guerreiros e como veremos, podem ser outros indígenas feitos escravos. Segundo Gallois:

Este tipo de organização política e o desenvolvimento da instituição da chefia é tida, por alguns cronistas, como característica das nações “autênticas” (isto é, não aculturadas) da Guiana. Parece-me, ao contrário, que o desenvolvimento dessas instituições corresponde tão somente a um determinado momento histórico. A etnografia da Guiana mostra claramente que as sociedades daquela área são marcadas por uma fraca centralização política e territorial, pela ausência de hierarquias entre os grupos ou entre os indivíduos. (Gallois, 1986: 154).

O fato é que a reconstituição histórica os processos de fusão e fissão centrados na aliança com vistas ao comércio e na ruptura que institui períodos de trocas belicosas, nesta região mostra que, se os Wayana foram levados a organizar tal sistema de fortificações para defesa, os Wajãpi, ao contrário, não possuíam na época, um território fixo e delimitado que justificasse tal mobilização e centralização.

Posicionando-se ora como invasores ora como fugitivos, a depender da perspectiva, “os Waiãpi não atuavam como ‘nação’ nesta fase dos conflitos intertribais, assim como não constituiriam uma ‘nação’ no decorrer de sua migração rumo à região guianesa”. Coudreau, por exemplo, comparava os dois sistemas militares (Wayana e Wajãpi) e chegava à conclusão que os Waiãpi eram totalmente “degenerados” (1893: 371)”. (Gallois, 1986: 155).

A prática guerreira estava, assim, mais associada aos encontros do que propriamente à produção da temporalidade e do próprio devir, associado à ao canibalismo, como sói entre grupos Tupi (Cunha e Castro, ...). Existem indícios, nas fontes históricas, de endocanibalismo, como praticado entre os Caribe, conformando grupos de substância. Tony descreve mesmo a prática do endocanibalismo (Gallois, 1986: 157) mas nada que se associe à prática tipicamente tupi segundo a qual se produz pessoa e devir mediante a incorporação do Outro, como já observara Florestan Fernandes (2006) e como apontam Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (1996). O fato é que, segundo Gallois:

Entre estes índios, a prática da antropofagia não estaria diretamente relacionada com a guerra, pois os inimigos vencidos eram integrados ao grupo vencedor, formando uma classe de “servidores” chamados *peito* (Roth, 1916: 600). Entre os Wayana, a instituição dos *peito* teria se transformado posteriormente, de modo que o termo passou a designar uma categoria de parentes afins. O tipo mais difundido de canibalismo, sob a forma de exocanibalismo, era associado aos rituais de destruição de prisioneiros e, portanto, relacionado à guerra, sendo esta forma de antropofagia que os Waiãpi provavelmente praticavam (Gallois, 1986: 157).

É, portanto, da incorporação dos “outros”, afins potenciais ou inimigos potenciais, que estamos a versar quando observamos a estrutura dos *peito*. Associada a ela, na região, está a posição de *banaré*, que também constitui categoria caribe para a incorporação de afins, ou seja, outros, em redes de relações e, assim, exercer controle sobre eles. De parcerias comerciais, pautadas pela troca, até intercassamentos, vemos como redes de relações vão sendo consolidadas. As interações com os Wayana oscilam entre tentativas de submissão dos Wajãpi aos Wayana e configuração de redes dispersas territorialmente que incluíam comércio, passando pela guerra.

O percurso Wayana, todavia, constitui um importante “controle” para compreendermos melhor a movimentação wajãpi pelo território e pelas lianas mencionadas rumo ao coletivo “nós, os Wajãpi”. Para que o compreendamos, portanto, considerações sobre as redes Wayana se fazem pertinentes.

Agenciadores da rede de relações das Guianas, os Wayana Aparai estabeleceram historicamente diversas modalidades de relações com os demais grupos com os quais tiveram contato, agenciando redes de trocas e intercâmbios de mulheres e mercadorias, algumas vezes instanciadas em movimentos guerreiros (Pateo, 2005).

A inserção de bens nas redes de relações compostas pelos sub-grupos que compõem os Wayana e Aparai constitui um importante motor do processo de congregação dos sug-grupos em aldeamentos não sedentários, mas sim fixos por um período um pouco mais longo de tempo e, ademais, percebido pela agência colonial, o que deu aos cronistas a ideia de que esse movimento de centralização e sedentarização, associado à conformação de aglomerados um pouco maiores e menos difusos ao olhar ocidental consistiria em um processo de conformação de um grupo étnico. Todavia, esse movimento se pauta apenas pela instanciação do coletivo em devir típico para a sociologia da região, como adiante apontaremos citando o exemplar caso dos Waiwai. Assim:

A partir da segunda metade do século XIX, com a redução dos conflitos da Guiana oriental e a reutilização das vias de comunicação entre o litoral e o interior, os intercâmbios comerciais entre os grupos indígenas adquiriram uma nova orientação, determinada pela introdução maciça de bens europeus, a utilização em larga escala dos grupos indígenas como fornecedores de animais silvestres e, eventualmente, para a captura de escravos (Gallois, 1986: 193-4). Dentre as principais rotas utilizadas, duas eram controladas pelos Wayana: uma passava pelos rios Litani, Tampoc-Arawa e Camopi até chegar ao Oiapoque; a outra, pelos rios Maroni e Mapahoni até o alto Jari. Além delas, um terceiro caminho ia dos rios Oiapoque e Cuc até o rio Jari, passando pelo Camopi. (Barbosa, 2007: 18).

Tais rotas abrangem justamente o território percorrido pelos Wajãpi-puku (Wajãpi do Amapari) e pelos grupos Wajãpi que se estabeleceram definitivamente no Camopi, Guiana Francesa, o que demonstra que os processos de guerra, migração e comércio que consagram as modalidades sociopolíticas típicas do platô guianense realizavam-se de maneira plena quando a injeção cada vez maior de bens externos ao circuito por conta da agência europeia possibilitou a concretização do

que já existia em potência: os coletivos concêntricos de parentelas mas centrífugos de poder típicos da região. É fundamental pontuar, ainda, que esses percursos coadunam-se justamente às regiões sobre as quais incidem as três referências de que tratamos aqui.

Há que se observar, ademais, que as redes de trocas realizadas pelos intercâmbios de bens que realizava-se na região ocorriam “em escala interpessoal, articulando pequenas unidades sociais como as famílias” (Barbosa, 2007: 22). Isso revela muito sobre as feições encaradas pela etnologia de Rivière (sobre a qual mais frente se versará) como prova da atomização e da “baixa consistência sociológica” dos povos da região, ao mesmo tempo em que ilumina muito sobre os processos de inter-relações entre parentelas, grupos locais e famílias extensas antes e depois do acirramento dos contatos com a agência estatal e a demarcação das terras indígenas, processos esses que invariavelmente permeiam a agência dos grupos isolados de que dão conta as referências hoje existentes na Fundação Nacional do Índio, Funai.

Ocupando o território posteriormente dividido entre os Estados francês, português e holandês, os Wayana e Aparai habitam a região de forma ampla e ainda agenciam ativamente as redes de relações marcadas pelas prestações e contra-prestações centradas na afinização e que têm na inserção de mercadorias nessa rede um papel prioritário. Segundo Gabriel Coutinho Barbosa:

Enquanto a grande maioria dos Aparai se encontra em território brasileiro, no médio e no alto curso do rio Paru de Leste (norte do Pará), os Wayana também se distribuem ao longo dos rios Maroni (Guiana Francesa), Litani, Paloemeu e Tapanahoni (Suriname). A atual configuração dessa população, distribuída em tres conjuntos territoriais, é resultado de sua longa história de contato com os não índios, marcada por migrações, processos de fissão e fusão com outros povos indígenas. Todavia, ela não constitui um obstáculo para a interação entre esses conjuntos territoriais, baseada fundamentalmente em laços de parentesco e parcerias interpessoais de troca. (Barbosa, 2007: 2).

A expressão Wayana-Aparai, que surge pela primeira vez em Shoepf (1972: 53) não dão conta da complexidade das relações que tais grupos locais movimentam de acordo com a dinâmica típica do platô guianense. Protásio Friker (Frikel, 1958: 131) argumentara que a despeito dos movimentos de fissão e fusão que trariam à tona o que também considera “uma baixa densidade étnica” poderia

ter tomado como um denominador comum, tese que parece ter sido seguida pelo Estado brasileiro em sua lide com os grupos.

O fato é que a emergência desse coletivo, “nós, os Wayana-Aparai” parece ser fruto do mesmo processo pelo qual os Tiriyo e katxuiyana, e que, no caso dos Waiwai torna-se drástico e, por isso mesmo, exemplar da sociologia guianense ao ponto de permitir a construção de um certo arquétipo do processo de emergência dos coletivos associados às terras demarcadas. Segundo Barbosa, ainda:

Em suma, os ‘etnônimos’ Aparai e Wayana referem-se a uma realidade múltipla, composta por elementos complexos, variados e interdependentes, agregando famílias (sub)grupos e várias outras unidades sociopolíticas distintas. A construção e apropriação dessas denominações étnicas por essa população resultam do processo de interação com o Estado, respondendo a exigências de novas formas de representação diante da sociedade envolvente não indígena. Esses coletivos passam a regular muitas das relações entre os grupos e os agentes de contato, mas não todas. Além do mais, fazem-no por meio da ocultação de sua diversidade interna e pela fixação de limites que, na verdade, são fluidos. As noções de etnia e, até mesmo, de sociedade, por pressuporem de certo modo uma totalidade fechada ou, pelo menos, com limites claros, revelam-se insuficientes para dar conta da realidade dos Aparai e Wayana, bem como da paisagem indígena guianense como um todo. (Barbosa, 2007: 3).

Assim, da mesma forma que os afrodescendentes grupos Boni exploravam os Wayana ao vetarem seu contato com a agência colonial holandesa e inglesa e, desta forma, exerciam monopólio sobre os artefatos manufaturados que junto a eles obtinham, estes, por sua vez, estabeleceram com os grupos Wajãpi “um sistema de trocas assimétricas, frequentemente acessadas pelos grupos Wajãpi, considerando que não estavam a par dos valores das mercadorias” (Gallois, 1986: 201) e não demonstravam interesse e disposição em aceitar as condições impostas pelos agentes da colonização, como a subjugação política, a centralização e sedentarização da ocupação, etc.

Parceiros de troca, os Wajãpi tornaram-se, em alguns momentos e contextos, *banaré* dos Wayana, mas não *peito*. Embora fossem, segundo observam Creveaux e Coudreau, desprezados pelos vizinhos caribe, os grupos Wajãpi não se deixavam subjugar por praticarem seu ideal de independência e recorrerem aos seus muitos percursos na floresta de maneira fluida e dinâmica: o fato é que estas

redes eram fortuitas, havendo pontos de encontro usados em momentos específicos na história do território. Segundo Gallois:

O centro de trocas entre as duas etnias situava-se no rio Cuc, a meio caminho entre os assentamentos de ambos os grupos. Segundo Crevaux, Wayana e Wajãpi reuniam-se anualmente, na época da seca (1883: 217); as modalidades deste comércio permaneceram inalteradas até a década de 1940, quando famílias Wayana e Aparai instalaram-se no local para arrecadar e distribuir as mercadorias. Integrados por meio de intercassamentos aos Waiãpi do alto Jari – seus banaré – estes índios do Cuc, do Kuiari e dos outros afluentes do Jari veiculavam uma cultura “Caribe” que deixou suas marcas entre ambos os grupos Waiãpi e Waiãpi-puku. (Gallois, 1986: 203).

É importante considerar que do ponto de vista da agência colonialista a centralização da ocupação, a sedentarização dos assentamentos e a aglomeração dos indígenas, associada à instituição de relações assimétricas cuja hierarquia pudesse ser por eles controlada, era desejável e foi inclusive praticada. Enxergando na posição dos *tamuxi* Wayana a posição de chefes detentores de poder coercitivo e centralizador, os agentes coloniais empenharam-se em hipertrofiar esta posição e valer-se da existência da posição de *banaré* para estimular a sujeição dos dispersos e autônomos Wajãpi.

Enxergando no *lapotari* Wayana um “chefe supremo”, observadores como Coudreau inteligiam segundo as mesmas categorias dos agentes coloniais. Identificando nos *peito* indícios de maior estratificação e “complexidade” sociológica, este tipo de organização política e o desenvolvimento da instituição da chefia é tida, por alguns cronistas, como característica das nações “autênticas” (isto é, não aculturadas) da Guiana.

Parece-me, ao contrário, que o desenvolvimento dessas instituições corresponde tão somente a um determinado momento histórico e tem na própria existência dos agentes holandeses, portugueses e franceses, seu pilar: é em função de sua atuação no cenário que a organização social de grupos caribe oferece estas respostas. As etnografias recentes das sociedades da Guiana mostram que as sociedades daquela área são marcadas por uma fraca centralização política e territorial, pela ausência de hierarquias internas entre os grupos ou entre os indivíduos (Gallois, 1986: 154) e por uma constante capacidade de conformar e desfazer redes (Gallois, 2005).

É neste sentido que caso dos Wayana, que serviu aos observadores como exemplo, permite que, conhecidos os dados etnográficos modernos, confrontemos facilmente essa visão, pois fica claro como se tratava de posições funcionais e portanto pontuais nas oscilantes redes:

A reconstituição histórica da área mostra que, se os Wayana foram levados a organizar tal sistema de defesa [centralizado], os Waiãpi, ao contrário, não possuíam na época, um território fixo e delimitado que justificasse tal mobilização e centralização. Posicionando-se como invasores – ou como fugitivos – os Waiãpi não atuavam como “nação” nesta fase dos conflitos intertribais, assim como não constituiriam uma “nação” no decorrer de sua migração rumo à região guianesa” (Gallois, 1986: 155).

Ainda segundo a autora o que os observadores europeus viram como traços de centralização e hierarquização das relações era, certamente, uma fotografia muito datada de um estágio do processo dialético de fusão/fissão:

Desde o final do século XVIII as fontes impõem uma visão da sociedade Wayana como essencialmente centralizada e unificada e cujas unidades menores, os grupos locais liderados pelos tamuxi, eram interdependentes. Para este grupo é possível que o fim das guerras tenha implicado numa fragmentação territorial e política reforçada pela redução demográfica. No que diz respeito aos Waiãpi, ficou clara a inexistência de uma unidade centralizada, pois os grupos territoriais, ao longo de seus respectivos movimentos migratórios atuavam separadamente. Raramente juntavam-se e apenas em circunstâncias especiais: como foi o caso dos ataques contra os Wayana do Maroni pelas duas facções setentrionais. Este também foi o caso das fusões entre grupos locais do Cuc e Oiapoque após epidemias repetidas do final do século passado, quando procuravam apoio e reforço numérico (Gallois, 1986: 167).

Organização social e percursos históricos bastante diversos fazem com que os grupos locais Wajãpi e grupos como os Wayana, que chegam a conformar uma “nação” no entendimento europeu e grupos que compõem os Tiriyo interagem, trocam, guerreiam mas não se unem: somente os Wayana encontrarão condições, em seu sistema sociopolítico e em suas modalidades de relações, para praticar a aglomeração e estratificação de maneira mais perene.

O caso dos Waiwai, que será brevemente descrito adiante mostra que sistemas sociopolíticos diversos encontram respostas diferentes para os estímulos apresentados pelos vetores coloniais. Duas coisas, portanto, merecem destaque:

1. Em primeiro lugar, é importante frisar que os Wajãpi, que migram em grupos locais de maneira independente e autônoma, são capazes de

estabelecer relações inclusive com os não-índios que encontram no caminho. Chegam inclusive a buscá-los, como é o caso, descrito por Gallois, dos Wajãpi do Karapanaty, que vão ao médio Maracá buscar suprimentos e estabelecer trocas com os balateiros. Os Wajãpi mantêm esse ideal de independência mesmo sob pressão em contrário: buscam a todo momento voltar às aldeias dos pais e avós, refazer percursos pela floresta e usufruir de isolamento mesmo tendo contatos com todo tipo de agência.

2. Em segundo lugar é importante considerar que essa busca por isolamento não se dá por motivos culturais ou étnicos, na forma como uma certa etnologia tenderia a interpretar. Como veremos, é usufruindo de um claro ideal de independência, que foi entendido como o que se enxergou como faccionalismo, que os grupos locais migraram e se relacionaram. Isso se deve à organização social do grupo: centrada no movimento de *jisyryryrya*, a dispersão pelo território à procura de lugares com boas condições para o estabelecimento de roçados e centrada socialmente na agência dos chefes, os *jovijã* como articuladores de novas habitações.

O referido faccionalismo que os grupos locais praticariam em sua diáspora é marcante na crônica. Segundo Gallois:

A definição da facção Waiãpi corresponde, portanto, a um determinado período histórico: na primeira metade do século XIX, quando o movimento dos grupos migrantes, associado às guerras com etnias vizinhas, resultou em certa centralização política e territorial. A facção, por isso, corresponde a grosso modo ao termo “parti”, utilizado por Coudreau, para designar os sub-grupos Waiãpi (Coudreau, 1893: 310). O conjunto dos grupos locais oriundos de um mesmo grupo ancestral formariam uma facção. (...). No passado, essas facções identificavam-se a um território e, como ver-se-á adiante, também a um líder. No decorrer do tempo estas unidades tornaram-se independentes. (Gallois, 1986:67).

Como vemos, supor que os atuais grupos locais seriam os “restos” de uma “nação” antigamente unida não faz sentido. No caso dos Waiãpi do Amapari, esta visão está associada a um *ideal de independência* dos grupos locais (*wanako*) e a uma forma específica de relacionamento com os “outros”, sejam estes outros

Waiãpi ou elementos de “grupos tribais vizinhos”, agentes coloniais ou ainda segmentos da população regional com quem tiveram contato.

O que os cronistas enxergam como faccionalismo ou perda da unidade é na verdade resultado de uma comparação com uma visão, na verdade bastante equivocada, sobre os grupos caribe circundantes, em especial os Wayana. Estes usufruem de uma organização social e de um sistema de relacionamentos que permitiu, em alguns momentos, maior gerência sobre as relações a partir da hipertrofia do papel dos chefes. Pierre Grenand (Grenand, 2002) menciona que os Wajãpi setentrionais buscaram mais assertivamente o contato com o Estado e com outros grupos. Com os Wayana, obtém ferramentas e bens manufaturados ao longo do século XIX. Expedições de reconhecimento e busca por técnicas como construção de canoas (técnica perdida atualmente, argumenta) promoveram acesso a redes que mais tarde engendrariam circuitos de bens. Mas isso teve consequências:

A consequência dessa descida ao Oiapoque em busca de ferramentas seria a submissão dos Wajãpi do norte, durante as décadas seguintes, a uma ingerência cada vez aior da administração do Estado francês sobre seu modo de vida, em troca dos benefícios materiais do contato. Os esforços dos Wajãpi para tentar quebrar essa relação de dependência são vividos como a tentativa de uma aliança – provavelmente impossível – com os brancos (Grenand, 2002: 152).

O assédio francês sobre os grupos setentrionais acirrou-se e o empenho em converter relações simétricas e horizontais em relações assimétricas centradas na concentração de poder em torno dos chefes passou a ler constante. Grenand coleta e analisa a narrativa sobre Pierre Louis (de nome Tãmeyu’ã): os franceses o fizeram capitão (Grenand, 2002: 157). Com isso visavam torna-lo um vetor para as mercadorias que, subindo o rio, chegavam às aldeias e implantavam, assim, o poderio francês pela dependência.

A história lembra a de Ewka Waiwai, minuciosamente analisada por Carlos Machado Dias Jr (Dias Jr., 2005) e que será abordada mais adiante: um chefe que congrega parentela em torno de si, funda uma aldeia, cinde com as habitações coletivas e se torna vetor de mercadorias oriundas de fora, ganhando, assim, proeminência no sistema. Segundo a narrativa de Grenand, a avó Ulupe ralha com

Pierre Louis depois do episódio de Alusuka (que cobiçava sua esposa). O “Capitão Pierre Louis”, relatam os Wajãpi “franceses” é então acusado de “tornar-se branco, progressivamente”. (Grenand, 2002: 158). Pierre Louis mata Takulupaye com feitiço e depois é vingado: aciona-se a lógica do contraveneno. Segundo Grenand:

Esse homem, que se pode imaginar facilmente partido entre duas identidades, refugiou-se no poder, tornou-se chefe. Nessa posição, joga com sua familiaridade em relação ao mundo dos brancos e, principalmente, com os bens preciosos que lá adquire. Porém, o narrador Miso, aqui e ali vai-nos fazendo ver como o manipulador acaba manipulado, de um lado por seus irmãos e, do outro, pelos brancos, preso entre as pretensões de uns e outros, ainda que dê a ilusão de comandar a troca em benefício próprio. Finalmente tenta o xamanismo, forma de poder ainda mais perigosa, mas esse será seu fim. Por ser incapaz de dominar as forças que acionou em sua luta contra outro xamã e rejeitar qualquer ajuda tradicional, acaba morrendo (Grenand, 2002: 159).

Esse episódio demonstra que “novos chefes” e portanto “outras modalidades de chefia” buscavam ser confirmados pela autoridade francesa que, assim, se interpunha como chanceladora do poder que visava introduzir. A sedentarização e burocratização dos assentamentos contribuía para isso, no âmbito de um projeto que, como dito, tinha por objetivo exercer controle sobre o território mediante a cooptação dos índios. Os partos que as gestantes passaram a ser obrigadas a fazer em hospitais e o conseqüente controle estatal da vida no caso francês narrados por Grenand mostram intrusão exaustiva do Estado na vida dos Wajãpi e nos permitem compreender melhor do que os Wajãpi meridionais tanto fugiam.

O fato de ter havido empenho constante em cooptar lideranças, convertendo-as em “capitães” não significa que esses grupos fossem realmente hierarquizados e que as relações fossem centralizadas: é, como demonstrarei, na posição da afinidade potencial em seu sistema, que se encontra a força motriz diferença e é, portanto, no “controle” ou manejo das relações inter-étnicas (Gallois, 2000) que devemos buscar as respostas para a movimentação funcional dos grupos locais Wajãpi no platô guianense.

Estes, como vemos, chegam ao platô guianense trazendo consigo seu ideal de independência, que assoma aos olhos dos cronistas como produto uma sociedade com instituições de caráter difuso. Mas esse “caráter difuso” é melhor

compreendido quando observamos o movimento de ocupação do território, que tem como cerne o grupo local, suas interações com o *iwanã* que compõe e sua projeção pelo território.

É na relação entre parentesco e chefia, espraiando-se pelo território de maneira móvel e dinâmica, expressa pelo movimento de *jisyryryra* que está parte da resposta: os grupos locais são fundados por fundadores de aldeias que não exercem poder coercitivo, mas convencem os demais a acompanhá-los no processo de mudança das aldeias conforme “envelhecem”. Esse movimento em busca de novos locais para estabelecer os roçados é influenciado também pelas condições dadas pelo casamento: quando um jovem se casa, ele mora na aldeia de seus sogros, para quem trabalha (Gallois, 1988).

Mas, depois de certo tempo, quando seus filhos atingem certa idade, pode fundar uma aldeia nova, buscando local adequado e convencendo seus afins e consanguíneos a acompanharem essa dispersão. Disso resulta que os assentamentos Wajãpi, ocupados por famílias extensas que compõem grupos locais, nunca são fixos: a sedentarização é avessa à organização social do grupo, seria equivalente à inércia política e depõe contra todas suas técnicas e conhecimentos agrícolas, além de ser motivada, como veremos em momento oportuno, por negociações com outras agências como espíritos e donos. Afinal, como expõe Gallois:

A chefia do grupo é uma instituição relativamente bem definida (rovinã), porém o cargo não implica em atribuição real de autoridade. O chefe do grupo local é essencialmente um fundador: aquele que “achou” um local apropriado para a formação de um roçado e para a construção de habitações. Quem conseguiu reunir em torno de sua roça um número considerável de “parceiros” (agregados, irmãos e sobretudo genros) para tornar viável a autonomia do grupo, pelo menos no que diz respeito às atividades de subsistência. Assim a autonomia do wanako permanece ligada ao “dono do lugar” e dele depende a manutenção da harmonia entre as famílias. O grupo local se define portanto como um grupo político, cuja estabilidade depende do jogo de relações de parentesco e aliança em torno de um indivíduo: o chefe rovinã. (Gallois, 1986: 61).

Entre os Wayana e Aparai, a atuação dos brancos vinha, desta maneira, reforçar uma característica de sua organização política, segundo a qual o poder dos chefes relaciona-se com o número de famílias e, conseqüentemente, de afins que compõem o seu grupo local (Gallois, 1986: 127).

Houve tentativas de estabelecer, entre os Wajãpi meridionais, chefes que implantassem um projeto de poder centrado na produção de assimetrias e na centralização dos relacionamentos, hipertrofiada, segundo esse projeto, pelo maior acesso a bens. Os governos francês e português tentaram cooptar lideranças, como no caso de Eugène Iñamu, chefe Wajãpi reconhecido pelo governo francês como grande líder e, assim, controlado pelo governo por meio do manejo de mercadorias e equipamentos.

Esse movimento visava estabelecer redes de relações, como dito centralizadas e que induzissem à sedentarização. Houve episódios como os de Inãmu, mas que nunca acabaram bem porque acionaram cadeias de vingança ou retaliação e mobilizaram a agência xamânica, ao passo em que, novamente, a dinâmica de ocupação do território segundo a agência dos chefes fundadores de aldeia persistia. Segundo Gallois:

A intromissão dos brancos no comércio intertribal efetivava-se, essencialmente, pela intervenção da administração colonial nos padrões de chefia tradicional. Comerciantes e colonos, bem como a administração da Guiana Francesa, costumavam nomear “reis” ou “capitães gerais” em cada tribo, escolhendo os indivíduos que lhes pareciam capazes de ajudá-los nos seus tratos com os índios do grupo. Estas imposições de intermediários poderiam não ter nenhuma consequência na organização social das sociedades indígenas. (...). Entretanto, as nomeações de “Capital Geral” – que tinha poder não somente sobre seu próprio grupo, mas sobre grupos vizinhos, certamente tiveram algum efeito sobre as relações entre as nações indígenas. O exemplo da chefia de Gngongnon, líder imposto aos “índios do interior” (da Guiana Francesa) ilustra bem o caso. Da mesma forma, os padrões tradicionais de liderança, associados ao tipo de ocupação espacial (especialmente no que diz respeito aos Waiãpi, dispersos em grupos territoriais) entraram em choque com a imposição dos chefes, sobre os quais não funcionavam as tradicionais limitações de poder. (Gallois, 1986: 168).

Como vemos, esse esforço de intromissão das administrações coloniais na organização sociopolítica Wajãpi foi malfadado porque sua própria estrutura refuta a existência de hierarquia e poder coercitivo. Sociedade contra o Estado, conforme demonstrarei adiante, os Wajãpi contam com uma modalidade de chefia, absolutamente destituída de poder para com o grupo e extremamente vinculada à dispersão pelo território: é na fissão, e não na fusão, que se encontra a atuação do *jovijã*, pois a conformação do indivíduo que pretende tornar-se um chefe passa,

necessariamente, pela cisão com a aldeia de seus sogros e pela criação de uma nova aldeia (Cabalzar, 1997).

O que a intromissão dos administradores coloniais conseguiu foi cindir ou ameaçar algumas redes de relações intra-grupos locais por determinados momentos, processo minuciosamente descrito por Gallois e que Flora Dias Cabalzar (Cabalzar, 1997) considera fulcral para a conformação das modalidades de ocupação territorial em função da fundação de aldeias, abandono de outras, percursos que se retomam após a retirada das frentes de expansão da região até a fase mais recente dos contatos.

Vemos, assim, que a chegada dos grupos locais wajãpi ao platô das Guianas foi marcada por constantes processos de sobreposições com percursos palmilhados por outros grupos, tanto aruaque, num primeiro momento, quanto caribe, sem contar a presença dos grupos afrodescendentes quilombola. Além disso, encontros com seringueiros, balateiros, garimpeiros, gateiros, missionários religiosos e soldados franceses e portugueses marcam essa jornada.

Vemos, também, que chegando em grupos de maneira autônoma, os Wajãpi mantiveram-se afeitos a seu ideal de independência, mesmo diante do assédio dos agentes estatais em sedentarizar e centralizar sua ocupação. Passaram, em locais e momentos diversos, por experiências em trocas comerciais de produtos manufaturados e por experiências de tentativa subjugação (quando foram feitos *banaré*) que prontamente repeliram.

Experimentaram, nesta jornada, contatos intensos e tensos, muitas vezes belicosos, que possibilitaram encontros com grupos em fuga, tais como eles. Participaram da agitação que sacodiu o acidentado terreno do Contestado, associando-se ora a uma parte ora à outra: aproveitaram o “vazio estatal” enquanto puderam, enquanto na Europa o destino da região era decidido sem que sequer imaginassem.

Disso tudo se conclui que sua organização social, seus regimes sociopolíticos, as feições de suas relações, atém-se ao ideal de independência e à

liberdade para exercitar, no espaço, a mobilidade territorial que sua perpetuação cósmica, social e política necessita.

Dispersando-se pelo território, palmilhando searas, os grupos locais Wajãpi buscam contatos e trocas, mas desfazem tais redes tão logo ameacem as condições essenciais de sua reprodução social. Isso é explicado por sua organização social, pelo seu sistema de chefia e modalidades de relacionamentos inclusive com os outros, os afins e aliados, mas é nas narrativas míticas, no movimento de sua cosmologia, que encontraremos as respostas mais importantes para essa constante evitação dos outros e da aglomeração.

CAPÍTULO 2: UMA ETIOLOGIA DOS OUTROS, INCLUINDO OS NÃO-ÍNDIOS

O objetivo da investigação foi compreender o Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi e o subsequente processo de consulta prévia que, de maneira pioneira, é promovido pelo Estado segundo seus termos, como manifestações das diversas ferramentas pelo grupo desenvolvidas para exercer controle sobre a agência dos não-índios.

Isso implica em caracterizar o Estado, de um lado, e os Wajãpi de outro. Mas é forçoso considerar que o Estado não existe, no plano local e cotidiano, se não por meio dos homens e mulheres que o representam e que assumem posturas e atitudes em relação aos Wajãpi, integrando, assim, um sistema que, com apoio nas discussões de Gallois (1986, 2000, 2005) consiste em uma rede de relações. Estes atores agem ora em nome e com chancela do Estado, de acordo com suas determinações e respeitando o ordenamento jurídico, ora em contraposição à estes dispositivos, conforme lhes interesse.

É fundamental pontuar, ainda, que todos os relacionamentos com o Estado contém em si relações de poder acumulado historicamente (Marés Filho, 2009) e que, segundo Wolf (Wolf, 2003) são sempre relações engendradas pelo conflito e produtoras de conflito.

É esse jogo que os Wajãpi integram ao comporem uma rede de relações que, desde muito tempo, integra os não-índios e, outrossim, o Estado, ainda que residualmente. É a administração da agência destes atores que buscam por meio das ferramentas de que têm lançado mão com cada vez mais frequência ao ponto dela se tornar a tópica de seus relacionamentos com os não-índios durante a fase que se inicia com o aumento das pressões promovido pelas obras da BR 210, Perimetral Norte.

Com base nisso e desde então os Wajãpi vêm se apropriando de mecanismos disponibilizados pelos próprios não-índios, em especial o Estado, a fim de obriga-los a agir de maneira conveniente: resulta disso o constante exercício de apropriação dos instrumentos e mecanismos que o Estado disponibiliza por meio da legislação, tais como a demarcação de uma Terra Indígena, a consolidação de uma

Organização Indígena, o Conselho das Aldeias Wajãpi Apina e a Associação dos Povos Indígenas Wajãpi do Triângulo do Amapari, Apiwata e o estabelecimento de vias pelas quais forçam o Estado a seguir suas próprias determinações, tais como as muitas Ações Cíveis Públicas que convencem o Ministério Público Federal, por exemplo, a impetrar contra o próprio Estado de maneira a obrigá-lo a agir segundo suas próprias disposições normativas.

Para compreender isso é importante dar alguns passos atrás e contemplar as maneiras como os Wajãpi entendem os não-índios: é no conjunto de narrativas míticas que se encontram os fundamentos do que, com base em Gallois (1988), considero uma etiologia dos não-índios fundamental para a compreensão de seu empenho em controlá-los e, paralelamente, conter os próprios indivíduos Wajãpi em sua abertura ao exterior e à conformação de redes de relações pontuais, centradas na agência dos chefes.

Neste capítulo trarei alguns dados importantes sobre as concepções Wajãpi do cosmo e sobre as modalidades de diferenciação que as várias humanidades foram adotando ao longo de seus mitos, contando com os avanços já consolidados pelas investigações de Dominique Tilkin Gallois (1986, 1988, 1997, 2000, 2002, 2007).

Para isso, foi necessário lançar luz, no capítulo 1, sobre o processo histórico por meio do qual os grupos locais Wajãpi desembarcam na região das Guianas, focando nas múltiplas interações que estabelecem com as mais variegadas agências e grupos, dentre eles os não-índios e, desde o princípio deste processo, também o Estado. Observando o comportamento dos grupos locais wajãpi em seus deslocamentos pelo acalorado platô guianense observamos que eles mantêm um constante afastamento em relação aos muitos grupos que se deslocam pela região, especialmente quando a pressão territorial aumenta em função do acirramento da disputa entre portugueses e franceses. Segundo Gallois:

As relações entre os povos indígenas da área sudeste das Guianas deram-se num contexto de rechaço e violência onde predominava – mesmo que indiretamente – o avanço progressivo das frentes de colonização. Assim, durante os séculos XVII e XVIII, algumas áreas foram totalmente despovoadas, ou seja, as populações Aruaque do baixo Amazonas e do litoral do Cabo do Norte extinguíram-se neste período. Inversamente, ocorria uma concentração da população em áreas de refúgio, como no interior montanhoso do Cabo do Norte (Amapá e norte do

estado do Pará). Nesta área, povos Caribe realizavam uma expansão territorial, sob a pressão das frentes de colonização do litoral das Guianas, ao mesmo tempo em que eram pressionadas pela dispersão dos Negros Cimarrones, fugitivos das plantações desta região litorânea. Neste grande movimento de populações, vários povos foram extintos enquanto outros eram absorvidos por etnias consideradas pela bibliografia como “nações dominantes”: os Galibi ou os Wayana, por exemplo. A homogeneização cultural na área sudeste das Guianas, no sentido de uma predominância dos padrões Caribe, ocorreu rapidamente quer seja, no espaço de dois séculos. O reagrupamento e os processo de fusão intertribais foram favorecidos pela ameaça que representava o avanço das frentes de colonização. É neste contexto que deve ser analisada a instalação das facções Waiãpi na Guiana. (Gallois, 1986: 110).

Como vimos no capítulo primeiro, esses contatos se instanciaram em redes de relações fluidas e esporádicas. Por ora é importante ter em mente que estas redes, realizadas de maneira independente e descentralizada pelos grupos locais foram fortemente tributárias do ideal de independência que marca a organização social wajãpi e encontraram, no arcabouço de modalidades de relacionamento instalado no Escudo das Guianas, condições favoráveis ao estabelecimento destas redes de relações fortuitas, conforme será debatido no próximo capítulo.

Vemos que a cada vez que a tentativa colonial em intensificar os conflitos perde tônus, caminhos antigos de troca foram novamente frequentados pelos grupos locais Wajãpi mas desta vez também pelos brancos (Cabalzar, 1997). O início do século XX é marcado por um processo pelo qual:

Etnias outrora inimigas que haviam-se refugiado em isolamento e desconfiança mútua foram recolocados em presença por intermédio de regatões. Os contatos entre os diversos grupos reorganizaram-se adaptando-se à nova distribuição territorial e sobretudo às possibilidades de acesso ao comércio com os brancos. (Gallois, 1986: 194).

Por conta desta intensificação nas relações, motivadas pela troca mais do que pela guerra, os Wajãpi se refugiaram cada vez mais para as cabeceiras, assim como alguns grupos outrora aliados dos Wayana como os Urupui e Aramiso (Gallois, 1986). Isso não impede que as redes de relações se teçam e desteçam, o que dá início a um comércio de longa distância: grandes circuitos de trocas espraiando-se por vastas porções territoriais. Segundo os dados de Gallois, é nessa fase que surgem os papéis de *matti* (mate, amigo) e *banaré*: os Boni como grandes comerciantes que impedem todos de chegar à distante aldeia Boni, guardada pelos brancos, do outro lado do Paraná grande, e que é onde são produzidos os artefatos.

Da mesma forma que os Boni exploravam os Wayana, rapidamente, estes estabeleceram com os Waiãpi um sistema de trocas assimétricas, facilmente instaladas considerando que os Waiãpi não estavam a par dos valores das mercadorias. (Gallois, 1986: 201).

Os Wajãpi eram um tanto desprezados pelos demais, como observam Crevaux e Coudreau. O fato é que as posições de *banaré* e *peito*, categorias sociais com marcada indução à assimetria, incomodavam os grupos Wajãpi que, mesmo assim, tornavam a percorrer longas distâncias a fim de acessar as redes e abastecer-se de produtos. Segundo Gallois, portanto, observadores como Creveaux afirmam que assentamentos Wayana e Wajãpi se estabeleceram e caminhos passaram a ser revisitados, ocorrendo inclusive intercassamentos, de modo que:

as modalidades deste comércio permaneceram inalteradas até a década de 1940, quando famílias Wayana e Aparai instalaram-se no local para arrecadar e distribuir as mercadorias. Integrados por meio de intercassamentos aos Waiãpi do alto Jari – seus *banaré* – estes índios do Cuc, do Kuiari e dos outros afluentes do Jari veiculavam uma cultura “Caribe” que deixou suas marcas entre ambos os grupos Waiãpi e Waiãpi-puku. (Gallois, 1986: 203).

Até que os tratados definem a nacionalidade brasileira da região, mantendo os Wajãpi-puku, os Wajãpi da floresta ou meridionais afastados dos grupos setentrionais, que sedentarizam ocupações na margem norte do Oiapoque. Décadas depois, inaugura-se um período em que o Estado brasileiro assume maior controle sobre a região e, concomitantemente a isso adota um novo paradigma para o relacionamento com os povos indígenas: o Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores da Nação, SPILTN esboça ações na região e a “nacionalidade” dos grupos indígenas passa a ser, ao menos da parte dos Estados litigantes, chanceladas: os Wajãpi meridionais passam a ser, então, cidadãos brasileiros bem em um período em que a postura do Estado para com os povos indígenas assume novas feições. É nesse período que as redes de trocas de longa distância parecem dissolver-se.

Por volta de 1920, o comércio intertribal foi interrompido devido à atritos entre Wajãpi e Wayana; nesta ocasião, os encarregados do Posto do SPI chegaram a intervir para defender os “Waiãpi brasileiros” dos assaltantes “Wayana franceses” (E. Fernandes, rel. 10.10.1943). (Gallois, 1986: 205).

Se antes disso as guerras, seguidas de processos de alianças e fusões e, finalmente o estabelecimento de redes de comércio eram mecanismos através dos quais estabeleceu-se a dinâmica das relações entre grupos indígenas da Guiana, a

posição particular de cada grupo nesta rede de relações contribuía para a manutenção de seus particularismos ao mesmo tempo que os colocava em necessárias relações com os vizinhos.

No que diz respeito às relações entre Wayana e Waiãpi e entre Waiãpi-puku, estes relacionamentos arrefeceram quando o Estado brasileiro assumiu maior controle da região e as fronteiras se definiram: o controle alfandegário e a clivagem imposta pela nacionalidade aos grupos residentes nos territórios passam a constituir camadas a mais de distanciamento político.

Com a instalação de políticas de assistência, tanto na Guiana Francesa como no Brasil, iniciou-se uma nova fase histórica, onde o confinamento e a dependência em relação aos postos e às práticas dos órgãos encarregados da proteção destes povos – e isto ao tanto ao nível das trocas como da segurança na ocupação de seus territórios – constitui a mais drástica intervenção externa verificada nos últimos três séculos.

A atração que representava para os índios a possibilidade do relacionamento “protegido” com os brancos, em detrimento das relações mais difíceis ou menos imediatas com seus antigos parceiros comerciais inverteu o jogo de forças em presença. Os indígenas que habitava o território clamado pela França já experimentava uma certa cidadania. Segundo Gallois:

De fato, as populações indígenas da Guiana Francesa foram regidas, até recentemente, pelo “Estatuto do Inini”, que lhes permitia uma auto-gestão, segundo seus padrões tradicionais, sem interferência do governo francês. As aldeias eram assistidas por postos de “Gendarmerie” que interferiam pouco na vida tribal. Desde 1968, porém, este “Estatuto” foi substituído pela divisão do território da Guiana Francesa em municípios, onde as populações indígenas, doravante “nacionalizadas”, são representadas por um “conselho”. Os Waiãpi passaram a depender, portanto, do município de Camopi e ocorreram alguns problemas de representatividade frente ao prefeito desta vila. Este tipo de divisão administrativa constitui uma ameaça à integridade das populações, pela abertura de empreendimentos comerciais e turísticos na área. (Gallois, 1986: 128).

Vimos, então, que o secular processo de ocupação da região é marcado por uma dialética concentração e dispersão dos grupos que tem nas provocações das agências coloniais um motor importante: pela parte dos grupos caribe, a ocupação dispersa do território cedeu lugar a movimentos cada vez mais frequentes de concentração em lugares protegidos e onde havia “fatura” de bens e mercadorias.

Os movimentos migratórios levaram grupos ao choque quando a agência colonial intensificou seu assédio e provocaram releituras, por parte dos grupos indígenas, acerca dos Outros a quem eram apresentados cada vez com mais frequência e intensidade.

Como vimos isso interferiu nos fluxos migratórios, influenciou a caracterização da ocupação territorial, estimulou a consolidação de redes de relações que intercalaram troca -comércio a guerras e, em alguns casos, estimulou o estabelecimento de relações assimétricas que permitiram modalidades de sujeição. A intensificação dos encontros provocou desencontros e encontrões que engendram a conformação de alianças que, sempre, contaram com a tentativa de controle por parte dos Estados que, disputando o território, objetivaram transformar as sociedades indígenas em peões neste grande tabuleiro mediante a imposição da nacionalidade a eles.

Decorre disso que alguns “refúgios” se instauram, preservando grupos até mesmo dos processos de “fusão intertribal” que se espraiam pela região (Gallois, 1986). Chegando ao platô guianense em ondas sucessivas e “faccionalizados”, como viam os cronistas (ou seja, autônomas) por não abrir mão de seu ideal de independência (Gallois, 1986, 1988), os Wajãpi entraram em contato com diversos outros grupos, o que elevou a complexidade das relações intertribais que se consolidavam com o assomo das feições sociológicas tupi trazidas pelo grupo.

Um dos grandes aprendizados que a análise das narrativas Wajãpi sobre o tempo dos avós, o *tamõ kõi reme* é que embora os representantes da empresa colonial tomassem os grupos locais por fragmentos de uma etnia ou nação, sua sociologia orientava-se justamente para a negação dessa unicidade. Isso influenciou sobremaneira as modalidades de relacionamentos que os Wajãpi desenvolveram com as alteridades a que foram expostos e engendrou um aperfeiçoado repertório de narrativas que congregam a base para as elucubrações a respeito das distinções entre as gentes.

Essa exegese da diferença a que nos dedicaremos, é importante pontuar, não é realizada pelos Wajãpi sobre a base étnica: a unidade sociocêntrica de que a investigação sobre os outros partem não é uma etnia, nação: pelo contrário, é

justamente com base na organização social calcada no ideal de independência que a etiologia das gentes é realizada.

No caso Waiãpi, supor que os atuais sub-grupos territoriais seriam os “restos” de uma “nação” antigamente unida não faz sentido. (...) No caso dos Waiãpi do Amapari, esta visão está associada a um *ideal de independência* dos grupos locais (*wanako*) e a uma forma específica de relacionamento com os “outros”, sejam estes outros Waiãpi ou elementos de grupos tribais vizinhos, ou ainda segmentos da população regional com quem tiveram contato. O que caracteriza esta região – e, nesse sentido, o caso Waiãpi me parece exemplar – é a grande diversidade das relações entre grupos não “tribais” mas “territoriais”, onde interagem tanto elementos de uma mesma etnia como indivíduos de etnias diferentes. (Gallois, 1986: 223)

Como será que os grupos locais Wajãpi interpretavam essas tão diversas gentes com as quais foram cada vez mais obrigados a interagir? Sabemos que interpretavam o contato forçado como perigoso e o evitam, oscilando seu comportamento entre a fuga e a busca pelos outros. Vemos que o Estado, essa figura tão abstrata mas que se faz sentir e perceber mediante a contemplação de seus representantes e da análise de seu comportamento, assim como os não-índios em geral, são velhos conhecidos dos Wajãpi. Como interpretam, então, estas gentes tão diversas?

Seguindo a orientação metodológica adotada por Dominique Tilkin Gallois em suas pesquisas (Gallois, 1986; 1993) vemos que a divisão entre as temporalidades histórica e mítica tem a vantagem de contemplar o lugar e o valor da alteridade.

No capítulo primeiro apresentei alguns elementos importantes do percurso que os grupos Wajãpi realizaram ao longo da história em sua jornada independente e fractal rumo território do Contestado justamente para buscar, nas narrativas wajãpi que incidem sobre o tempo dos antepassados e nos documentos históricos minuciosamente analisados por Gallois, elementos importantes para a compreensão das modalidades wajãpi de relacionamentos com os não-índios.

Como mencionado, a atuação dos representantes do Estado no cenário guianense era orientada para a conformação de redes de relacionamentos orientadas, no que se refere aos movimentos de aproximação e centralização da ocupação, no acesso a bens que os não-índios administravam, o que se associa ao

intento de conversão de principais em chefes a fim de introduzir condições para o comando e controle.

Temos, portanto, que Estados com modalidades diferentes de relacionamento com os índios engendraram estímulos diferentes a esses grupos. Essa é uma das premissas desse trabalho: os Wajãpi meridionais são como são, hoje, em função dos contatos que estabeleceram historicamente inclusive com o Estado. Os Wajãpi que habitam a calha do Rio Oiapoque, ou setentrionais, elaboraram diferentes modalidades de relacionamentos com base nas feições do Estado a que foram forçados a relacionar-se. Segundo Gallois, por exemplo, os Wajãpi da Guiana Francesa:

Tendo estatuto de Franceses e assumindo os deveres e benefícios desta nacionalidade, os Wajãpi recebem, entre outras prerrogativas, somas de dinheiro trimestrais que são revertidas a favor da comunidade numa encomenda coletiva de produtos diversos como ferramentas, pano, motores de popa, rádios, etc. (...). A diferença entre este sub-grupo e os demais é reforçada por diferenças por tipo de adaptação ecológica. As aldeias muito mais estáveis permanecem ocupadas por muito mais tempo (em média observa-se ocupação de 100 anos. (Gallois, 1986: 129).

Um jogo de “identidades nacionais” é, também, estimulado pelos agentes que representam no Estado: “índios franceses”, “índios brasileiros” armados propositalmente e orientados a atuarem uns contra os outros fazem parte de um exercício que, no entendimento dos cronistas (Gallois, 1986) possibilitava sua manipulação. Modalidades de relacionamento como aquelas propostas pelos grupos caribe por meio da posição de *banaré* (Gallois, 1986) e *pawana* (Gallois, 1988) foram potencializadas, hipertrofiadas ou estimuladas pelos agentes da empreita colonizadora.

Subjaz a essa intencionalidade dos litigantes pelo Contestado, como vimos, o pressuposto de que os povos indígenas da região eram povos sem organização social própria, destituídos de religião, instituições sociais e que, além de ser “civilizados” deveriam ser convertidos em cidadãos e essa visão perdurou até meados da década de 1970 quando irrompe no seio da etnologia um importante debate que tem o platô guianense como pivô, conforme veremos no próximo capítulo.

O fato é que os grupos Wajãpi que deixam a bacia do Xingu em suas migrações encontram diversas gentes pelo caminho: missionários católicos, que tentavam sedentarizá-los, alfabetizá-los e catequizá-los, forçando o convívio com demais grupos e restringindo a ocupação; agentes dos Estados português e francês empenhados em estabelecer assimetrias internas para, com isso, instituir cadeias de comando calcadas na nomeação de capitães e chefes entre os indígenas; grupos aruaque em franca fuga e deslocamento; grupos caribe em complexa interação e, além disso, outras gentes como caçadores, médicos, naturalistas, geógrafos, exploradores e, mais tarde soldados à serviço de diversos Estados, povos afrodescendentes em fuga ou em expedição para a coerção a bem da escravização de grupos indígenas.

Vimos também que os Wajãpi que a narrativa jornalística da década de 1970 considerava “índios bravos” (Gallois, 2011) de recente contato eram, na verdade, os grupos locais cuja genealogia Gallois consegue resgatar em sua precisa arqueologia das narrativas oficiais das narrativas Wajãpi, que estabeleceram contatos muito variados com gentes muito diversas em locais, contextos e períodos bastante diferentes. Desde muito tempo os não-índios são conhecidos dos Wajãpi.

Vemos, assim, que os não-índios, aglutinados genericamente sobre a designação *karai kō* fazem parte da história wajãpi e estão incluídos nas narrativas que dão conta do surgimento do cosmos e da humanidade: como veremos, desde a criação da humanidade, os *karai kō* estão lá e que, no jogo relacional da construção dos recortes sociopolíticos que se encobrem sobre o conceito de identidade, a contraposição a eles proporciona a categorização social de um coletivo, um povo, e somente nesse contexto. Segundo Gallois:

No mito de origem, os Wajãpi posicionam-se como um povo diferenciado, em bloco, dos outros povos por estes conhecidos: brasileiros (*carai-ko*), franceses (*parainsi-ko*) e as nações indígenas vizinhas. Fora esta identidade mítica que recobre – na verdade – uma identidade linguística e padrões culturais comuns, o povo Wajãpi dissolve-se numa série de unidades territoriais independentes, não integradas politicamente. (Gallois, 1986: 57)

Os povos do entorno também são levados em conta quando se trata de, relacionalmente, conformar um coletivo que transcende a unidade territorial do grupo local, unidade social wajãpi, e demanda a configuração de um coletivo, por

assim dizer, étnico. Parece que, diante do empenho dos Estados em impor identidade nacional aos povos indígenas foi necessário elaborar respostas que admitiam diferenciações étnicas: face a esse estímulo fez-se necessário fazer-se “povo”.

Mas é o grupo local que constitui, sempre, a unidade de referência na vida Wajãpi e encontra na ação dos chefes, os *jovijã*, respaldo para sua interrelação com os demais, como veremos adiante, de modo que esse “arranjo étnico” passou a ser desenvolvido por conta de uma necessidade exposta pelo contexto, pelas redes de relações em que foram situados. É então que compreendemos a importância da etiologia wajãpi dos não-índios para uma compreensão mais apurada do Protocolo de Consulta: a criação de uma camada étnica é parte de um exercício de diferenciação cuja finalidade é resguardar um sistema sociopolítico focado no ideal de independência e na negação do Estado, do Uno, das totalidades, etc.

Assim, é fundamental entendermos, antes de prosseguir, que as fusões que engendram a totalidade “os Wajãpi” observável aos agentes externos é na verdade mobilizada justamente por processos de diferenciação e distanciamento social, mais do que processos de fusão clânica ou tribais. É na sociologia wajãpi que devemos encontrar as respostas para suas opções no oceano de relações que se agita quando chegam ao contexto guianense, e não, como queriam os cronistas ou mesmo etnólogos mais contemporâneos, em supostas bases étnicas, culturais ou clânicas. Segundo Cabalzar:

As duas noções propostas por Gallois relativas às unidades sociais waiãpi, o grupo local e a *facção* (...) estão associadas a unidades territoriais definidas como “grupos locais” ou “facções de migração”, pertinentes para a análise da história da migrações (...). O outro ponto está relacionado à ênfase dada por Gallois ao reconhecimento da origem comum entre os diversos sub-grupos atuais do Amapari, enfocando uma acepção de “parentesco” comum (segundo uma estrutura social cognática e endogâmica) entre os Waiãpi do Amapari. Grenand, por sua vez, enfatiza a forte marcação da “origem diferenciada” de indivíduos co-residentes nas aldeias ou aglomerados fortemente endogâmicos do Oiapoque e correlaciona o viés da petrificação a uma antiga estrutura agnática clânica, que teria deixado de ter papel proeminente na determinação da aliança atual. Segundo ele entre os waiãpi da Guiana o viés patrilinear indicaria o de pertencimento a um dos “clãs formadores” (...). Gallois enfatiza a maior relevância, para os Waiãpi do Amapari, da noção de aliança em detrimento da liderança local, associada à anterioridade lógica do “grupo local” à “facção” de migração. “O número de

genros, muito mais do que o número de irmãos, é que determina a possibilidade de autonomia de um wanako”(1986, pag.62); com base na residência uxorilocal de alguns membros masculinos decorre a aproximação das unidades locais, que passam a repetir trocas – fundamentalmente de irmãs – entre si e, em decorrência, a conviver em certos períodos do ano. (Cabalzar, 1997: 16).

Adiante veremos como as narrativas Wajãpi que versam sobre o “tempo das origens” possibilitam aos narradores operar classificações centradas nos processos de distanciamento sociais e culturais com relação dos não-índios. É importante termos em mente, portanto, que estas classificações negativas que recorrem ao tempo da Criação não passam sequer perto de classificações étnicas e muito menos de qualquer conceito que se assemelhe às ideias de “identidade” étnica ou cultural. Como dito, é na sociologia wajãpi que devemos buscar as respostas que a mitologia oferece para os processos de distanciamento e diferenciação que, adiantando, o Protocolo de Consulta operacionaliza e reitera de maneira prática.

Mas os agentes com os quais se relacionam hoje tendem a identificar os Wajãpi como uma etnia e proceder a um cálculo norteado pela ideia de identidade étnica que opera com diversos tropos: ora primitivos vivendo em privação e precariedade, ora puro desentendes de Adão e Eva vivendo em constante “estado de natureza”, os Wajãpi são sempre pensados como um povo e, portanto, como usufruindo de propriedades quase físicas comuns, geralmente associados pelos *karai kō* ora à natureza, ora à pré-história: ao mesmo tempo em que lhes é atribuído o “direito a ter cultura” é-lhes negado, por outro lado, o direito a usufruírem de regimes de conhecimentos e epistemologia, de usufruírem de cidadania plena e libertarem-se, por exemplo, do paradigma da tutela.

A ambiguidade sempre negativa de interpretações se reflete na prática dos encarregados de levar as políticas públicas até as aldeias e gravita em torno de uma crença tácita: a de que os Wajãpi seriam indígenas de recente contato e, por isso, “brabos” e de difícil relacionamento.

Essa é, inclusive, a tópica dos enfrentamentos locais e cotidianos que os Wajãpi têm com estes agentes como chefes de posto da Funai, técnicos de saúde a serviço da Funasa e, depois, da Funai, funcionários da Secretaria de Estado da

Educação – Seed, funcionários das prefeituras do entorno, motoristas, servidores do Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes - DNIT, da Secretaria Estadual de Meio Ambiente - Sema, etc.

Em geral, estes atores relacionam-se com os Wajãpi de maneira a tomá-los ora como primitivos carentes ora como cidadãos de segunda classe, ainda tuteláveis e inimputáveis, como o ordenamento jurídico até muito recentemente os considerava. Em ambos os casos, é possível afirmar com base em dados coletados em campo que o pressuposto é sempre o de que os Wajãpi estão sendo contatados pelo interlocutor quase que por primeira vez na história do grupo e que sua vida seria pautada pela falta ou escassez dos critérios e elementos definidores da civilização, tais como energia elétrica, água encanada, casas de alvenaria, etc.

Exemplos ilustrativos disso, vivenciados em campo, há em profusão e seleciono apenas dois que, mais adiante, serão novamente acionados. Em fevereiro de 2011, enquanto realizávamos uma oficina para os pesquisadores wajãpi no Centro de Formação e Documentação Wajãpi, região de Aramirã, dentro da Terra Indígena Wajãpi, o pesquisador J. assomou furioso à biblioteca e invectivou contra os moradores da aldeia Kwapo'ywry.

Uma conversa acalorada tem início e J. deixa a biblioteca bastante nervoso. Tentando compreender o que ocorreu, o intercepto sobre a ponte sobre o Rio Onça ou Pirima'yty, que há próxima ao Centro de Formação e, depois de acalmá-lo e saber, como assessor do Programa Wajãpi, de poderia de alguma maneira ajudar. J. então contou que quando ia ao Centro de Formação deparou-se com um caminhão e dois carros do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, Mapa, dentro da Terra Indígena Wajãpi.

Membro da diretoria do Conselho das Aldeias Wajãpi Apina e pesquisador já proeminente com ampla participação nas atividades do Apina, J. barrou os veículos e perguntou do que se tratava. Os condutores alegaram que entraram na Terra Indígena Wajãpi para cadastrar famílias wajãpi no Programa Fome Zero, do governo federal e já distribuir prontamente algumas cestas básicas.

Por ter bloqueado o avanço dos veículos em frente à entrada da aldeia Kwapo'ywry, que fica estrategicamente localizada ao lado da Estrada Perimetral, antes da entrada para o Pólo Base Aramirã, os moradores desta aldeia assomaram para saber do que se tratava. J., segundo relatou, informara os funcionários que os Wajãpi encontram-se organizados em um Conselho, o Apina, e que todas as ações do governo deveriam ser oficialmente comunicadas antes de ocorrerem a fim de possibilitar aos Wajãpi oportunidades de, reunidos, apreciar as questões e deliberar coletivamente a respeito delas.

Informados sobre os critérios e o protocolo para conceder políticas públicas aos Wajãpi os servidores prontificaram-se a retirar-se da Terra Indígena Wajãpi e encaminhar ao Apina ofícios solicitando respostas quanto à inserção dos indígenas ou não no Programa. Ao ver que os caminhões repletos de provisões manobravam para deixar a Terra Indígena Wajãpi, alguns jovens da aldeia Kwapo'ywry, todavia, sentiram-se prejudicados pois certamente perderiam acesso aos mantimentos que ali estavam. Isso gerou debates entre J. que apelava para as determinações e trâmites do Apina e a liderança da aldeia, A., que, segundo J. desistiu de insistir em receber as cestas básicas quando foi comunicada que o Programa Fome Zero servia para retirar famílias da pobreza e da miséria extremas.

Ao narrar o caso, J. demonstrava-se indignado com a “falta de compreensão que as lideranças têm sobre o jeito dos brancos. Eles não entendem que para os brancos nós somos pobres, passamos fome. Receber as cestas básicas é humilhação para meu povo mas as lideranças só pensam em ganhar, ganhar, ganhar”, declarou na ocasião.

A partir de então iniciou-se um velado debate entre as famílias Wajãpi sobre a atitude do jovem J. Muitos debates desenhavam-se, à noite, em volta das fogueiras, sobre sua postura frente à liderança da aldeia, adornados por reflexões sobre a questão do Programa Fome Zero, sobre o qual os Wajãpi tinham muitas dúvidas.

Assim que se reuniram em coletivo, os Wajãpi debateram o assunto. A presidência do Apina foi duramente criticada por alguns jovens empenhados em fortalecer os saberes e jeitos Wajãpi a passo em que as lideranças respondiam que

com o enfraquecimento da Funai, que até então exercia, ainda que tibia, atuação marcadamente assistencialista junto aos Wajãpi, era necessário tecer articulações com o governo para acessar bens como as cestas básicas. A discussão se prolongou por muito tempo, como relataram depois os Wajãpi, até que J. concedeu o argumento final: “não passamos fome. Nosso povo não é mendigo, que mora nas ruas, igual jeito dos *karai kô*. Por que o governo vem até aqui com caminhão trazer comida? Por que não aparece para ajudar a cuidar da terra, das caças, dos peixes? Vocês querem que o governo olhe a gente como miserável”, narrou o pesquisador P. depois do encontro.

A imagem que os *karai kô* teriam sobre si foi mais forte do que o desejável acesso a uma grande soma, mensal, de bens e mercadorias que, sabidamente, atraíam muito interesse de todos, não por “passarem necessidade”, como J. demonstrou que o governo entendia a questão, mas porque é mesmo desejável manter sempre abertas muitas vias para o acesso a bens. Mas o que esse exemplo ilustra é a preocupação dos Wajãpi com a imagem que os outros fazem de si, para além, é claro, de sua preocupação com o flagrante desrespeito aos seus processos de tomada de decisão que a atuação estatal ali ensejava.

Esse episódio ocorre exatamente no período em que se iniciava o processo para a construção do Plano de Gestão Socioambiental Wajãpi. A pedido dos Wajãpi, o Programa Wajãpi do Instituto Iepé submeteu ao Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas, PDPI do Ministério do Meio Ambiente, um projeto para a realização do Plano de Gestão Socioambiental, projeto que tive a honra de coordenar.

Nesse mesmo período, durante uma reunião na aldeia Pairakae, como relatarei adiante, os Wajãpi se deparam com os marcos geodésicos colocados, à época não se sabia por quem, muito próximos à linha-seca da demarcação da Terra Indígena Wajãpi, estopim para as ações judicializadas pelo Ministério Público Federal, MPF, quanto ao ordenamento fundiário do entorno da Terra Indígena demarcada.

As relações com os não-índios intensificavam-se neste momento, com a entrada de funcionários de prefeituras no radar dos Wajãpi e a oferta de políticas

públicas, de maneira assistencialista, com cada vez mais intensidade e assertividade por parte dos diversos órgãos.

Como apontarei em momento oportuno, a tópica do Plano de Gestão Socioambiental Wajãpi, desde seu início, era justamente a gestão das relações com os não-índios, em especial o Estado e, portanto, a gestão das decisões coletivas Wajãpi face ao Estado a fim de influenciar as políticas públicas para uma base que fortalecesse seus regimes de conhecimentos e relações, em vez de prejudica-los, como ocorria.

Nesse mesmo período, após muita insistência do Apina, transcrita em inúmeros documentos que protocolaram junto à Funai, ao MPF, e à própria Secretaria de Estado da Educação, Seed, esta cedeu mediante recomendações do MPF, inquérito civil público, e acabou ofertando aos Wajãpi o Sistema Modular de Ensino Indígena, Somei, a fim de contemplá-los com vagas para a 5ª a 8ª séries. A despeito de todas as inúmeras questões problemáticas envolvendo essa política pública, muito mais defeituosa do que exitosa, e que vai de encontro, e não ao encontro da Proposta Curricular para as Escolas Wajãpi, a Procew, que seria o grande projeto político pedagógico pelos Wajãpi construído ao longo de décadas.

Os Wajãpi reivindicavam insistente e organizadamente que as aulas de 5ª a 8ª série fossem ministradas de maneira dispersa, respeitando o que cominam o Plano de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial Wajãpi e a sua Procew. Mas ao contrário disso, como afirma Lúcia Szmrecsányi, coordenadora do Programa Wajãpi:

Atendendo a reivindicação dos Wajãpi, depois de dar um certificado de conclusão da 4ª série aos ex-alunos dos professores não índios, no final de 2007 a Secretaria de Educação criou uma comissão para elaborar um projeto de implantação da 5ª a 8ª série na Terra Indígena. Logo após a primeira reunião da comissão com representantes das comunidades, no segundo semestre de 2008, o Iepé realizou uma oficina com os professores indígenas para iniciar a elaboração de um projeto próprio para a 5ª a 8ª série, que foi concluído e verbalmente aprovado pela comissão em 2009, mas não foi implementado. O projeto previa a contratação de professores não índios para trabalharem de acordo com um currículo diferenciado, recebendo capacitação e acompanhamento contínuos e contando com materiais didáticos específicos para tanto. Os professores wajãpi ficariam responsáveis apenas pelas disciplinas Língua e Cultura Wajãpi. Para atender a demanda de todas as aldeias e respeitar os trabalhos dos alunos, as aulas seriam ministradas em sistema modular, em cinco pólos dentro da terra indígena. Apenas em 2010, às vésperas das eleições, a SEED realizou em uma única aldeia o primeiro

módulo de um curso de 5ª a 8ª série na modalidade EJA, que nada tinha a ver com o projeto elaborado pelos Wajãpi com assessoria do Iepé. (Szmrecsányi, 2012: 4).

A oferta das aulas para todos os muitos Wajãpi interessados em apenas um pólo, o pólo Aramirã, provocou uma rápida aglomeração das famílias wajãpi em torno do mesmo. A região, de fácil acesso pela estrada e onde situa-se o Pólo Base Aramirã do Distrito Especial Sanitário Indígena, Dsei, não tinha condições de acolher, nas aldeias próximas, o grande número de famílias que para lá se deslocaram a fim de serem contemplados com as aulas que, como observa Szmrecsányi e como visceralmente pontuam os Wajãpi em diversos documentos, promovia centralização da ocupação.

Em questão de pouco tempo os indicadores de moléstias infecto-contagiosas dispararam. Os Wajãpi que se matriculavam no Somei viajavam para o Aramirã com toda sua família. Assim, um grande número de crianças e idosos deslocaram-se para Aramirã e surtos de gripes fortes, pneumonia, diarreias, e mais tarde malária e leishmaniose compeliram os Wajãpi para atendimentos frequentes e cada vez mais precários no Pólo Base onde a Secretaria Especial de Saúde Indígena, Sesai, mal mantinha técnicos de saúde com pouca formação e nenhuma estrutura.

O resultado foi que o Pólo Aramirã passou a enviar grande número de famílias para a Casai, a Casa que oferece assistência à saúde indígena. Hospedados em condições insalubres, os Wajãpi que viajavam para acompanhar os pacientes rapidamente sucumbiam à outras doenças e, assim, o ciclo de contágio acirrava-se.

Detectando isso prontamente, os Wajãpi se reuniram em um Encontro de Chefes e pactuaram uma série de reivindicações, dentre elas as antigas e nunca atendidas reivindicações relativas à educação escolar, somadas ao pleito por melhores condições de assistência à saúde. Críticas ao sistema de saúde indígena constavam nos documentos que, em reunião, foram entregues pelo Apina ao Ministério Público Federal. A Procuradoria da República, então, deu início às tratativas para judicialização, o que incomodou sobremaneira a Coordenadora do Distrito Sanitário Especial Indígena Amapá e Norte do Pará.

Quando uma equipe de reportagem realizou uma matéria no jornal do meio dia mostrando as condições sanitárias da Casai de Macapá e entrevistando os Wajãpi, que fizeram uma série de queixas e denúncias, a coordenadora do Dsei declarou, na matéria, que os Wajãpi encheriam a Casai de Macapá para se hospedar e assim poder comer, já que passavam fome nas aldeias.

Esta declaração convulsionou os Wajãpi, já muito irritados com o descaso do Estado para com as políticas públicas em educação e saúde, a despeito da clareza com que demandavam que fossem realizadas em seus documentos, há muito tempo. Diante desta declaração, os Wajãpi reunidos em um Encontro de Chefes pactuaram mais uma série de reivindicações que levaram, novamente ao MPF, obrigando a coordenação do Dsei a retratar-se publicamente. “Wajãpi não passa fome. *Karai kō* que inventou fome. Wajãpi nunca passou fome. Não somos crianças. Wajãpi é sabido. Temos nossas roças, caçamos e pescamos muito. Wajãpi trabalha muito! Preguiçoso é *karai kō* que só fica no escritório digitando de computador”, declarou, indignado, K. Wajãpi a um veículo local.

A imagem de que os Wajãpi seriam pobres, vivendo em miséria e desprovidos de condições que toda sua mitologia descreve justamente como os atributos de humanidade é recorrente. Quando não são tidos como “homens das cavernas que vivem sem energia elétrica, morando no mato”, como declarou a técnica de enfermagem responsável pelo posto de Ytuwasu em 2012 é recorrente e subsidia grande parte das políticas públicas. Os traços wajãpi que os distinguem dos *karai kō* são comumente valorizados positivamente: suas festas, danças, sua aparente diferença, ao passo em que os traços que marcam diferenças viscerais, como costumes e modalidades de relacionar-se, jeitos de viver, são facilmente repudiados.

Os Wajãpi, em contrapartida, vêm etnografando os brancos há muito e têm produzido considerações muito apuradas e sofisticadas sobre sua índole e feições, que possibilitam o manejo de categorias de distanciamento social. Esse manejo, como veremos, é dinâmico, sendo essas aproximações e distanciamentos relacionais e funcionais: são operados em função de experiências concretas e

interesses dos indivíduos, assim como em função de sua maior ou menor intenção de produzir dissonância ou consonância com o discurso coletivamente elaborado pelas instâncias representativas como o Conselho das Aldeias Wajãpi Apina, por exemplo.

Por ora, o que importa agora é considerar que, quando contemplamos o processo de desembarque dos grupos locais wajãpi na região e suas múltiplas interações com toda sorte de grupos pelo caminho, constatamos, como demonstra Gallois (1986, 1988, 1993, 2000) que a tópica de suas reações é basicamente uma oscilação entre dois polos: de um lado a busca pela alteridade, manifesta pela abertura ao “exterior” e, de outro, e sua evitação.

Essa dialética realiza-se no tempo e no espaço por meio de processos de fusão e fissão, pelo estreitamento ou afrouxamento de relacionamentos marcados pela guerra ou pelas trocas e, portanto, pelo estabelecimento de aldeias ou seu abandono conforme a conveniência cosmopolítica que a todo esse processo subjaz. Mas qual é o arcabouço conceitual que ampara essa manobra pelo universo das diferenças?

No próximo capítulo trarei elementos sobre a organização social Wajãpi que são muito importantes para compreendermos esse mecanismo, suas razões e as consequências que tem para a demarcação do território, consolidação de uma instância deliberativa, o Apina, e o desenvolvimento de modalidades de agenciamento dos não-índios, como o recurso ao Ministério Público Federal para demandar que coaja o Estado, os Documentos de Prioridades, o Plano de Ação, o Plano de Gestão Socioambiental e o Protocolo de Consulta.

Essas modalidades de relacionamentos, cujos termos são impostos pelos Wajãpi e cujas estratégias visam estabelecer controle ficam mais claras se entendermos os Wajãpi como um sistema que se realiza, no tempo e no espaço, em interação com as gentes que se espraiam pelo Escudo guianense, trazendo à tona um debate muito marcante para a etnologia: o debate sobre as redes de relações guianenses.

Já que é da gestão dos relacionamentos com as alteridades que se ocupa esta pesquisa e, para melhor compreendermos isso é fundamental passar, na ordem, do tempo histórico ao tempo mítico, ou seja, das reações dos grupos Wajãpi aos contatos a que foram apresentados ao longo da história à forma como a cosmologia Wajãpi realiza-se enquanto narrativa acerca das diversas gentes, dedico este capítulo a este exercício.

Nas relações que atualmente vêm estabelecendo com os não-índios os Wajãpi são frequentemente questionados sobre a história de seu contato e a “pureza” de sua cultura e têm se apropriado firmemente do intento de marcar diferenças a partir de suas raízes, como comprovam os textos elaborados por professores e pesquisadores Wajãpi, analisados adiante.

Os professores, cinegrafistas e pesquisadores Wajãpi, sobre quem falarei no capítulo 5 produziram muita reflexão a esse respeito e foram constantemente confrontados com estas questões. Um jovem pesquisador Wajãpi ofereceu-me o seguinte depoimento, durante uma reunião com os vizinhos do assentamento e órgãos de governo, realizada no Centro de Formação e Documentação Wajãpi em 2012.

Os vizinhos, moradores do assentamento, estavam visitando a Terra Indígena Wajãpi por primeira vez e foram levados aos roçados e às casas das aldeias próximas ao posto Aramirã, como Kwapo’ywyry e Pijowi: beberam kasiri doce, comeram trairão moqueado, e, acima de tudo, debateram sobre as variedades de plantas cultuivadas nos roçados, bem como sobre as técnicas de cultivo: tratava-se das primeiras atividades do projeto Faixa da Amizade. Nesse contexto, as diferenças emergiram: envolvendo jovens filhos dos assentados de reforma agrária que estudavam na Escola da Família Agrícola da Perimetral Norte, Efapen, e os jovens pesquisadores Wajãpi, o processo provocava reflexões orientadas.

Os *karai kō* perguntam tudo de nós. Como se a gente fosse bicho, estranham tudo de nós. Nós sabemos o jeito deles. Sabemos muito como eles vivem, falamos língua deles, escrevemos, usamos máquina fotográfica e computador. Vamos na cidade, andamos nas ruas. Nós sabemos que a gente é muito diferente deles: faz tempo, tem muito tempo, que a gente olha eles, tenta entender jeito deles. Mas parece que eles não sabem que a gente é diferente não é só da língua. Hoje eu sei. Antes não sabia. Hoje, sei que os *karai kō* acham que a gente é igual que nem eles,

mas só veste roupa de diferente. Fala língua de diferente. Os *tamõ kõi* [avós] também não entendem: parece que eles acham que *karai kõi* é igual que nem Wajãpi mas fala língua diferente. Hoje eu sei. É difícil explicar. Aí eles ficam assustados quando vêm na nossa terra, aqui no Aramirã, nas roças, e veem Wajãpi escrevendo no computador, usando projetor de data show, usando energia solar, escrevendo documento. Será que eles acham que a gente somos bichos? Como é que vocês falam? Idade da pedra. Será que eles acham que a gente é antepassado deles? (Pesquisador K. Wajãpi, região de Aramirã, 2010).

Essas considerações permeiam a maioria dos episódios em que os Wajãpi se relacionam com as gentes diversas que estão em seu entorno, sejam episódios informais onde os encontros acontecem sem que sejam institucionalizados, como visitas cada vez mais frequentes aos municípios do entorno como Pedra Branca do Amapari, passagens pelo Assentamento, estadias em Macapá.

Constatando que para os *karai kõi* a diferença estaria na língua, no trajar, na aparência, os Wajãpi se interessam em debater sobre como são vistos por eles e, frequentemente, elaboram explicações para o surgimento dos *karai kõi* e para suas feições e características calcados em narrativas que remetem ao tempo das origens. Os jovens professores, cinegrafistas, pesquisadores e, hoje, agentes socioambientais, ASAs são estimulados a refletir sobre essas diferenças de maneira orientada: passando por oficinas e cursos de formação, são apresentados a elementos norteadores desta reflexão.

Mas esse processo de etnografia dos não-índios é tão antigo quanto a inserção dos não-índios em seu horizonte de relacionamentos, e o arcabouço conceitual para esse exercício é o conjunto de narrativas que, articuladas e manejadas, permitem aos interlocutores Wajãpi produzir suas leituras sobre esses agentes.

A cosmologia Wajãpi é tributária do paradigma epistemológico atualmente denominado pela etnologia como perspectivismo ameríndio. Fruto de um esforço conceitual da etnologia contemporânea em sintetizar os traços fundamentais da *epistème* comum dos povos indígenas das terras baixas, essa caracterização conceitual decorre de uma série de investigações que se ocuparam da maneira como os entes (inclusive objetos) do cosmos são valorados, nos regimes de conhecimentos dos povos indígenas da região como humanos.

A alteridade é, no seio desse regime epistemológico, manifestação de humanidade. Ao contrário do que preconiza o arcabouço epistêmico ocidental moderno (Pálsson, 1996), que estabelece desde a Renascença que a humanidade consistiria em uma propriedade exclusiva dos homens ocidentais ao passo em que animais, plantas, minerais e objetos seriam desprovidos de alma, capacidade de inteligência e agência: humanidade portanto.

A polaridade natureza versus cultura que funda o regime de conhecimentos ocidental moderno (Panofsky, 1991) encontra no pensamento ameríndio apenas sutis ecos: os planos da humanidade e da animalidade passam a ser observados pela etnologia ameríndia, a partir da década de 1970, sob outra chave, orientando as investigações para a compreensão da articulação que os povos indígenas fazem dos polos por meio do manejo dos conceitos de alteridade e diferença, sempre pensados em função das posições dos sujeito.

Assim, Philippe Descola introduz o debate sobre animismo ameríndio ao analisar as operações conceituais realizadas pelos povos das terras baixas a partir das taxonomias que concebem para dar conta justamente do equacionamento das diferenças e do ordenamento das posições dos sujeitos no sistema. Coligindo-as às taxonomias sociológicas, seguindo a seara palmilhada pelo pensamento dos grupos, o debate suscitado por Descola centra o par natureza cultura em outros termos.

Em *Constructing natures: symbolic ecology and social practice*, de 1996, Descola expõe em linhas gerais o debate que gravitava em torno do que considera um “preconceito naturalista” que assumia a polaridade natureza/cultura como um par de oposições irreconciliável, no qual a cultura – em sua multiplicidade – consistiria em uma produção discursiva e simbólica humana a respeito da natureza ela mesma. Discursar sobre a natureza fazendo-se humano equivaleria a superá-la ao produzir cultura, qualquer que fosse ela.

Observando as modalidades de relacionamento estabelecidas pelos povos indígenas com os entes e seres que povoam a floresta, os processos de transformação da floresta e dos animais em roçados, hortos e alimento, Descola coleta um material rico no sentido de demonstrar que no âmbito da *epistème*

desses grupos tais relacionamentos são sociais e, mais do que isso, obedecem à sociologia do grupo.

Descola menciona a obra de Lévi-Strauss, para quem, em *As estruturas elementares do parentesco* (Lévi-Strauss, 1982) o tabu do incesto seria o topos fundante da passagem da natureza à cultura, independentemente das modalidades de relações entre os pares que cada sociedade consolida.

Os sistemas de parentesco, propõe Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1982), constituem a chave para compreendermos as diversas modalidades humanas de organização e valoração das categorias natureza e cultura porque operacionalizam arranjos entre as posições de sujeito que orientam todas as relações. Recorrendo aos avanços da fonologia estrutural na forma como a instituem Jakobson e Saussure, Lévi-Strauss lança mão da ideia de que, segundo Maurice Merleau-Ponty:

O que aprendemos em Saussure foi que os signos um a um nada significam, que cada um deles expressa menos um sentido do que marca um desvio de sentido entre si mesmo e os outros. Como se pode dizer o mesmo destes, a língua é feita de diferenciação sem termos, ou, mais exatamente, os termos nela são engendrados apenas pelas diferenças que aparecem entre eles. (Merleau-Ponty, 1991: 39).

Baseando-se nesse princípio fundamental da fonologia estrutural, Lévi-Strauss considera que o mesmo procedimento conceitual pode ser estendido aos homens quando buscamos compreender suas relações: valorados no seio de um sistema de significado integrado, os homens agem segundo uma linguagem que é inconsciente, e que emana nos sistemas de parentesco e encontra nos mitos seu substrato. Assim, a respeito dos sistemas de parentesco, Lévi-Strauss propõe que seja analisado como um sistema que determina atitudes e portanto orienta as relações em função das posições dos sujeitos e da valoração que somente sua interação pode produzir:

Assim, ao lado do que propomos nomear o 'sistema terminológico' (e que constitui, para sermos exatos, um sistema de vocabulário), existe outro sistema, de natureza igualmente psicológica e social, que designaremos como sistemas de atitude. (Lévi-Strauss, 1991: 53).

Apoiado em Saussure, considera que um dos maiores erros da antropologia britânica foi ter se detido em analisar os termos propriamente ditos, em lugar das relações que eles obrigam e conformam, ainda mais pelo fato de os termos serem,

eles já, feixes de relações. Sustenta isso em observância aos pressupostos da fonologia estrutural inaugurada por Saussure e Trubetzkoy e pretende inaugurar a antropologia como ciência que estuda a anterioridade das relações aos termos, que, assim, são tomados como inconscientes e integrados. Por isso, Lévi-Strauss sustenta, em contraposição aos pressupostos da antropologia britânica a respeito da consanguinidade e do papel estrutural dos sistemas de parentesco que:

O que confere ao parentesco seu caráter de fato social não é o que ele deve conservar da natureza: é o procedimento essencial pelo qual se separa dela. Um sistema de parentesco não consiste nos elos objetivos de filiação ou consangüinidade dados entre os indivíduos; só existe na consciência dos homens, é um sistema arbitrário de representações, não o desenvolvimento espontâneo de uma situação de fato. (Lévi-Strauss, 1991: 70).

Refutando a concepção britânica de estrutura, segundo a qual o sistema de parentesco consistiria em uma estrutura normativa aparente das relações sociais e os *kinship terminologies* seriam caracteres fenomênicos dessa estrutura, Lévi-Strauss lança as bases do estruturalismo em antropologia e sustenta:

Como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significação; como eles, só adquirem significação sob a condição de se integrarem em sistemas; os “sistemas de parentesco”, como os “sistemas fonológicos”, são elaborados pelo espírito no estágio do pensamento inconsciente. (Lévi-Strauss, 1991:50).

A partir desse paradigma, Lévi-Strauss considera a aliança e a afinidade como os reais objetos de investigação da etnologia, refutando o enfoque funcionalista na consanguinidade e atribuindo aos sistemas de parentesco e, portanto, aos mitos, outra valoração: sistemas inconscientes e articulados, produzem sentido justamente por meio do correlacionamento ordenado dos termos que eles mesmos obrigam. É na aliança que deve focar-se a antropologia, conforme sustenta Lévi-Strauss:

As regras de casamento e filiação formam um conjunto coordenado cuja função é assegurar a permanência do grupo social, entrecruzando, à maneira de um tecido, as relações consangüíneas e as fundadas na aliança. (Lévi-Strauss. 1991: 336).

É com base nessa matriz conceitual que em *As estruturas elementares do parentesco* Lévi-Strauss lança as bases sobre as quais de maneira indireta se calcam as análises de Clastres. Segundo Lévi-Strauss:

Entendemos por estruturas elementares do parentesco os sistemas nos quais a nomenclatura permite determinar imediatamente o círculo dos parentes e dos aliados, isto é, os sistemas que prescrevem o casamento com um tipo de parente.

Ou, se preferirmos, os sistemas que, embora definidos todos os membros do grupo como parentes, dividem-nos em duas categorias, a dos cônjuges possíveis e a dos cônjuges proibidos. (Lévi-Strauss, 1982: 19).

Em *As estruturas elementares do parentesco* Lévi-Strauss promove uma revolução copernicana no seio da antropologia ao aplicar esse arcabouço conceitual à polaridade natureza-cultura. Vemos que, segundo o autor, o tabu do incesto seria a única regra de parentesco universal à todas as sociedades humanas, e, ao mesmo tempo, que ela inaugura a passagem da natureza à cultura, orientando o ordenamento das categorizações sociológicas que contaminarão, por assim dizer, todas as relações, inclusive com objetos, plantas e animais.

Assumir os polos (natureza e cultura) como universais não significa, contudo, pressupor que para os povos indígenas sua interação seja a mesma que propõe a *epistémé* ocidental. Ao contrário, conforme veremos, é justamente sobre a interlocução entre outros e por conseguinte, potenciais afins, que os regimes de conhecimentos ameríndios manejam os polos, definindo quem é animal e quem não é; estabelecendo por meio de processos de diferenciação com quem se casa e quem se caça.

É, pois, no plano dos mitos que se deve buscar, segundo Lévi-Strauss, a lógica segundo a qual um grupo articula as posições de sujeito e organiza o sistema. Entender os mitos como *mitemas* e proceder como um linguista é o que permite a Lévi-Strauss, ao longo de sua obra, investigar a lógica subjacente ao pensamento de um grupo.

Os mitos, assim, constroem um repertório que atribui sentido ao sistema de parentesco. Não à toa, em praticamente todos os mitos são acionados termos de parentesco e contestadas determinadas atitudes dos personagens em função desses termos: mais do que isso, como Lévi-Strauss demonstrará em sua monumental série *Mitológicas*, os mitos consagram narrativas a respeito dessa passagem e dos marcadores de natureza e cultura. O tabu do incesto insere-se no cerne desse repertório de narrativas, porque:

Com efeito, é menos uma união do que uma transformação ou passagem. Antes dela a cultura ainda não está dada. Com ela a natureza deixa de existir, no homem, como um reino soberano: a proibição do incesto é o processo pelo qual a natureza se ultrapassa a si mesma. Acende a faísca sob a ação da qual forma-se uma

estrutura de novo tipo, mais complexa, e se superpõe, integrando-as, às estruturas mais simples da vida psíquica, assim como estas se superpõem, integrando-as, às estruturas, mais simples que elas próprias, da vida animal. Realiza, e constitui por si mesma, o advento de uma nova ordem. (Lévi-Strauss, 1982: 63).

Diante disso, é possível passar ao primeiro volume das *Mitológicas* para compreender um pouco as interações entre o arcabouço mítico, o sistema de parentesco e a orientação das posições face à forma como afinidade, aliança, é construída porque é daí que advém a valoração da alteridade.

Em *O cru e o cozido* Lévi-Strauss inaugura essa série de quatro volumes dedicados à aplicação sistemática, madura e declarada do estruturalismo à análise dos mitos. Tendo aberto caminho para essa *thesis* nas críticas que consagra aos funcionalistas e estrutural-funcionalistas ao longo de sua vasta obra, e já tendo realizado exercícios profundos nesse sentido em textos como *O totemismo hoje* e *O feiticeiro e sua magia*, Lévi-Strauss inicia a empreitada que pode ser descrita como uma exegese de todo o arcabouço mitológico americano a partir, por exemplo, de um mito bororo (Lévi-Strauss, 2004).

Relembrando o que já propusera Saussure a respeito do método da linguística estrutural em seu *Curso de linguística geral*, a fim de atingir a estrutura que se articula a si mesma tomando os fonemas e os signos como veículos, o linguista deve recolher o maior número possível de fonemas, palavras, verbos e sentenças a fim de compilá-los e analisá-los na busca de recorrências que atestes o funcionamento mesmo, estrutural, que é a sintaxe da língua. Coligindo sentenças, o linguista pode compreender o movimento das partes e as regras que as regem, depreendendo o sentido que subjaz aos termos como uma constelação que é possível vislumbrar através da análise de algumas galáxias e da maneira como sua mecânica se realiza. Os mitemas integram um sistema que os obriga a, relacionados, produzirem sentido; sentido este que está para além do termo. É de Saussure que Lévi-Strauss resgata o método.

Um sistema linguístico é uma série de diferenças de sons combinadas com uma série de diferenças de ideias; mas essa confrontação de um certo número de signos acústicos com outras tantas divisões feitas na massa do pensamento engendra um sistema de valores; e é tal sistema que constitui um vínculo efetivo entre os elementos fônicos e psíquicos no interior de cada signo. Conquanto o significado e o significante sejam considerados, cada qual à parte, puramente

diferenciais e negativos, sua combinação é um fato positivo: é mesmo a única espécie de fatos que a língua comporta, pois o próprio da instituição linguística é justamente manter o paralelismo entre essas duas ordens de diferenças. (Saussure, 2002: 139-40).

Diante desses pressupostos, Saussure nos ensina em seu *Curso* que o sentido pode ser apreendido de um certo grau de decomposição das sentenças possíveis logicamente segundo a própria estrutura que os termos realizam. Compilando sentenças e fonemas, é possível acessar o sentido imanente a eles, que consiste no pano de fundo da estrutura.

O mesmo Lévi-Strauss transpõe para o universo dos mitos. É importante salientar aqui que não se trata apenas da simples transposição do método para o universo dos mitos: como expus mais acima, os mitos encontram, na obra de Lévi-Strauss, estatuto absolutamente diverso do que lhe atribuíam os demais autores até então: libertos da necessidade básica de explicar fabulosamente necessidades básicas como pressupunha Malinowski (Malinowski, 1975), os mitos constituem, para Lévi-Strauss, manifestações do inconsciente e portanto da estrutura como a música, que realiza o tempo em uma modalidade de arranjos toda sua.

Assim, tal como procede o linguista, que parte de uma frase para, a partir dela compreender a sintaxe e a gramática da língua ao decompô-la a fim de extrair o verbo, determinar sua flexão temporal, a pessoa e a ordem dos termos, ao longo dos quatro livros da obra Lévi-Strauss realizará o método estruturalista da fonologia a partir de um mito bororo para compreender a lógica que subjaz ao mito. Segundo o autor:

Partiremos de *um* mito, proveniente de *uma* sociedade, e o analisaremos recorrendo inicialmente ao contexto etnográfico e em seguida a outros mitos da mesma sociedade. Amplificando progressivamente o âmbito da investigação, passaremos a mitos provenientes de sociedades vizinhas, situando-os em seu contexto etnográfico particular. (...). a partir de um mito escolhido (...) configuramos o grupo de transformações de cada sequência, seja no interior do próprio mito, seja elucidando as relações de isomorfismo entre sequências extraídas de vários mitos provenientes da mesma população. (Lévi-Strauss, 2010: 20-21).

Tal é em essência o método empregado pelos linguistas: partir de um fonema, de uma frase, para derivar de sua análise a lógica subjacente. A esse método subjaz o pressuposto estruturalista de que os fonemas, por si mesmo, nada

significam: marcam vazios nos quais reside o sentido, vazios esses que são justamente suas correlações. O método visa buscar homologias e similitudes, traçando pares de oposição e, assim, compreendendo pouco a pouco recorrências. A existência de recorrências, por sua vez, decorre do pressuposto de que a língua, assim como o arcabouço mitológico e o sistema de parentesco, constituem sistemas inconscientes que podem e devem ser tomadas como totalidades integradas cujo ordenamento das partes produz sentido.

Mas assim como os fonemas e as palavras, os mitos devem ser entendidos como partículas articuladas e articuláveis, e o sistema, como um *mobile* composto por diversas praticas cuja finalidade é justamente permitir o discurso: ao articular um discurso manejamos os termos do sistema a fim de produzir um determinado sistema, da mesma maneira que ao narrar um mito, articula-se um *mitema* a fim de produzir um sentido que só existe porque associado ao conjunto de mitos que ele compõe.

Assim como o discurso, os mitos consistem em peças que produzem variações em função de temas que constituem o arcabouço estrutural, de modo que assim como não é possível realizar um inventário de todas as frases que uma determinada língua permite articular, não seria necessário e produtivo realizar um inventário exaustivo de todos os mitos de um grupo: o objetivo de Lévi-Strauss e realizar um exercício fonológico sobre os *mitemas* a fim de depreender sua sintaxe e compreender sua gramática. Diz-nos o autor:

O estudo dos mitos efetivamente coloca um problema metodológico, na medida em que não pode adequar-se ao princípio cartesiano de dividir a dificuldade em tantas partes quantas forem necessárias para resolvê-lo. Não existe um verdadeiro término na análise mítica, nenhuma unidade secreta que se possa atingir ao final do trabalho de decomposição. Os temas se desdobram ao infinito. Quando acreditamos tê-los desembaraçado e isolado uns dos outros, verificamos que, na verdade, eles se reagrupam, atraídos por afinidades imprevistas. (Lévi-Strauss, 2010: 24).

Resulta disso que o método não parte de uma diacronia linear, ou de uma coleção museológica de curiosidades na forma de mitos: Lévi-Strauss propõe que o próprio método opere como a narrativa mítica, na forma de uma espiral que parte de um tema, averigüe suas variações e, nesse processo, retorne ao tema inicial, confrontando versões e realizando na prática sua finalidade intrínseca que é

produzir o sentido por si mesmo. Tal empreitada pode ser resumida na seguinte (e crucial passagem) da Abertura da obra:

Criticar-nos por não termos realizado um inventário exaustivo dos mitos sul-americanos antes de analisá-los seria cometer um grande equívoco sobre a natureza e o papel desses documentos. O conjunto de mitos de uma população é da ordem do discurso. A menos que a população se extinga física ou moralmente, esse conjunto nunca é fechado. Os linguistas deveriam, então, ser igualmente censurados por escreverem a gramática de uma língua sem terem registrado a totalidade das palavras que foram pronunciadas desde que a língua existe, e sem conhecerem as trocas verbais que ocorrerão enquanto ela existir. A experiência prova que um número irrisório de frases, em comparação com todas as que um linguista poderia teoricamente ter coletado (...) permite-lhe elaborar uma gramática parcial, ou um esboço de gramática da língua que ele estuda (...). A sintaxe não espera que uma série teoricamente ilimitada de eventos tenha sido registrada para se manifestar, pois ela consiste no corpo de regras que preside sua geração. Ora, o que pretendemos esboçar é justamente uma sintaxe da mitologia sul-americana. (Lévi-Strauss, 2010: 26).

Espero ter conseguido demonstrar, no espaço exíguo desse exercício, como e com que grau a revolução operada por Lévi-Strauss ao trazer a fonologia estrutural para um diálogo com os sistemas de parentesco e os mitos colocou a reflexão antropológica em outro estatuto, do qual não mais poderá ser tirada. Isso mostra que as *Mitológicas* consistem em um exercício de exegese dos mitos tomados como *mitemas* a fim de apreender sua estrutura, empregando o método da linguística.

Vejamos como o método se instancia, em uma passagem estratégica porque permite retomar o que disse a respeito dos mitos enquanto suporte privilegiado para a compreensão das operações que uma sociedade faz, por meio do sistema de parentesco – com especial destaque para o tabu do incesto – para realizar a passagem da natureza à cultura e elaborar explicações para as diferenciações entre as pessoas, gentes, sujeitos:

É preciso que ele (o pensamento mítico) simplifique e ordene a diversidade empírica, segundo o princípio de que nenhum fator de diversidade pode ser admitido trabalhando por conta própria na empreitada coletiva de significação, mas apenas na condição de substituto, frequente ou ocasional, dos outros elementos classificados no mesmo pacote. O pensamento mítico só aceita a natureza com a condição de poder repeti-la. Ao mesmo tempo, ele se restringe a conservar dela apenas as propriedades formais graças às quais a natureza pode significar a si mesma e que, por conseguinte, têm vocação de metáfora. Por isso, é inútil procurar isolar nos mitos níveis semânticos privilegiados. Pois ou os mitos assim tratados serão reduzidos a banalidades, ou o nível que pensávamos ter

isolado desaparecerá, para retomar automaticamente o seu lugar num sistema que sempre comporta vários níveis. Somente então a parte se mostrará passível de uma interpretação figurada, por meio de um todo apto a desempenhar tal papel, pois uma sinédoque tácita havia anteriormente extraído dele essa parte, que as metáforas mais eloquentes do mito encarregam o todo de significar. (Lévi-Strauss, 2010:386).

Buscando recorrências por meio de homologias e oposições, a etnologia ateuve-se a esse projeto. Dedicando-se a investigar as correlações propostas pelos regimes de conhecimentos dos povos das terras baixas, diversos autores seguiram seus interlocutores e passaram a valorar suas sentenças a respeito da humanidade das coisas, objetos, plantas e pessoas de outro modo.

Destarte, mais do que considerar os mitos como anedotas ou como explicações *ad hoc* para práticas e posicionamentos face aos entes do mundo, a etnologia passou a correlaciona-los entre si, ao que comina o sistema de relações de um grupo, às formas como classificam e entendem roçados e floresta, afins e consanguíneos, animais e humanos, inimigos e espíritos. Correlacionando alteridades, os sistemas de conhecimentos ameríndios passaram a ser entendidos pela etnologia como regimes epistemológicos centrados na extensão de propriedades humanas aos seres do mundo, o que engendrou um revolucionário debate sobre a posição dos pares natureza e cultura neste sistema. Segundo Descola:

In the *Mythologiques* (1964, 1966, 1968, 1971), however, the nature-culture distinction reappears as the central device for the ordering, in semantic matrixes, of contrastive properties and attributes expressed by mythological discourse. In spite of the fact that native societies of the Americas from which Lévi-Strauss has drawn most of his mythological material do not distinguish nature from culture in the way we do – if they do so at all – most of the oppositions he draws on the axis make sense for anthropologists. (Descola, 1996: 84).

A partir dessa crítica inicial à obra de Lévi-Strauss, Descola prossegue na senda por ele traçada, uma vez que, é mister pontuar aqui, Lévi-Strauss deixa claro em diversos em sua obra que assume essa distinção como recorte teórico por meio do qual averigua as conformações que as sociedades produzem cosmologicamente quanto à humanidade e suas mais variegadas manifestações; manifestações essas que, já apontava Lévi-Strauss, são instanciação da humanidade atribuída pelos povos ameríndios aos diversos seres (visíveis ou invisíveis) que habitam o cosmos.

Lévi-Strauss já postulava inclusive que a polaridade conceitual que lhe permite fazer uma exegese do que as mitologias ameríndias têm a dizer sobre essa passagem refletem-se, no plano inconsciente, enquanto facetas das estruturas que conformam os termos e suas relações, e que todas consistem em relações homólogas no plano estrutural às relações sociológicas de afinidade, aliança e consanguinidade. Isso demonstra que o par de oposição serve, segundo Lévi-Strauss, apenas para pensar – e não para tomar como verdade dos nativos, mas sim da antropologia.

O fato é que Descola prossegue na senda dos problemas, na agenda postulada por Lévi-Strauss, e propõe que:

The mental models which organize the social objectification of non-humans can be treated as a finite set of cultural invariants, although they are definitely not reducible to cognitive universals. I may explain my position better by using the analogy of kinship systems. (...). Kinship systems thus organize modes of relations, modes of classification and modes of identifications in a variety of combinations which are far from having been exhaustively described and understood (...). It seems to me that the social objectification of non-humans is equally structured by a combination of modes of relations, modes of identifications and modes of classification and I believe it may be amenable to a similar treatment. (Descola, 1996: 87).

Descola, assim como Lévi-Strauss, está interessado em compreender como as diversas cosmologias operam a atribuição de humanidade às criaturas do cosmos, como plantas e animais, uma vez que, conforme dirá, aqui no Brasil, Eduardo Viveiros de Castro, esses seres possuem agência e intencionalidade. O ponto de discórdia entre Descola e Lévi-Strauss está no pressuposto estruturalista levado a cabo pelo último de que as categorias do entendimento poderiam ser consideradas universais: inconscientes, estas seriam operadas na conformação dos sistemas de parentesco e poderiam ser acessadas pela análise dos mitos. Mas provando que Descola não se distancia da agenda de Lévi-Strauss, logo a seguir, no artigo, o autor afirma:

While totemic classifications make use of empirically observable discontinuities between natural species to organize, conceptually, a segmentary order delimiting social units (Lévi-Strauss, 1962), animism endows natural beings with human dispositions and social attributes. Animic systems are thus a symmetrical inversion of totemic classifications: they do not exploit the differential relations between natural species to confer a conceptual order on society, but rather use the elementary categories structuring social life to organize, in conceptual terms, the

relations between human beings and natural species. In totemic systems non-humans are treated as signs, in animic systems they are treated as the term of a relation. (Descola, 1996: 87-88).

Isso permite a Descola traçar um comparativo entre animismo e naturalismo, que giram em torno da valoração dos pares: enquanto o naturalismo trabalha com a cisão entre os pares, o animismo opera com a continuidade, produzindo socialidade por meio da atribuição de humanidade a esses seres. Trata-se, afirma Descola, de modos de relações sociais, porque relações entre sujeitos.

É então que as modalidades de relações ocupam Descola em sua reflexão a respeito das maneiras como humanos e não-humanos são concebidos no âmbito dos sistemas animistas.

Trata-se de relações, e relações são eminentemente sociais: mais do que atribuir ou não humanidade a não-humanos, talvez se trate de instanciar modalidades de relações entre diversas modalidades de ser gente, pessoa. Descola chega perto dessa percepção, que é conflagrada ao longo de toda a obra de Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze de Lima, por exemplo, quando sustenta que:

Non-humans are considered as persons (*agents*) sharing some of the ontological attributes of humans, with whom they are linked by ties of consanguinity (for the domesticated plants) or affinity (for the forest animals). However, they do not participate in a network of exchange with humans, and no counterparts are offered for taking their lives. Non-humans try instead to take revenge, manioc by sucking the blood of women and children, game animals by delegating to the Masters of Animals the task of punishing excessive hunters by snakebite (and cannibalistic ingestion, in mythical discourse). This reciprocal predations also regulates relations between humans. (...). As contrasted modes of relation to humans and non-humans, reciprocity and predation constitute dominant schemes permeating the ethos of a culture. (Descola, 1996: 90).

Dialogando com as investigações de Philippe Descola (Descola, 1988) acerca da relação entre cultivo e domesticação da floresta e sua transformação em espaços e âmbitos de socialidade num gradiente que oscila entre consanguinidade e afinidade, natureza e cultura, humanidade e não-humanidade, a etnologia brasileira confronta o paradigma animista, proposto por Descola como o paradigma comum ao universo ameríndio e o coloca à prova. Descola propõe, então, que os povos ameríndios partilhariam de uma filosofia animista. Como afirma o autor: “uma vez

que se conferem propriedades culturais aos animais, as relações estabelecidas com eles são antes de tudo relações de pessoa a pessoa” (Descola, 1988: 36).

Essa discussão avança sobremodo e permite à etnologia assentar o postulado de que os regimes epistemológicos ameríndios das terras baixas partilham, em linhas gerais, do mesmo paradigma, segundo o qual “o cosmos é habitado por muitas espécies de seres dotados de intencionalidade e consciência; vários tipos de não-humanos que, assim, são concebidos como pessoas, isto é, como sujeitos potenciais de relações sociais”. (Viveiros de Castro, 2002:466).

Mas a proposta teórica de Descola pressupõe que o eixo natureza-cultura seria arranjado pelos povos ameríndios de modo a alocar animais e plantas no plano da natureza, reiterando a cisão e, mais, endossando a assimetria da qual resultaria que o plano cultural, no qual estariam os humanos, fosse hierarquicamente superior ao plano da natureza onde estariam animais e plantas. O paradigma animista, como postula Descola, já demonstrava que os povos ameríndios reconheceriam aos animais e às plantas o “direito a ter alma”, reconheciam sua agência e capacidade de reagir e atribuiriam consciência aos seres.

É a partir do confronto entre polarização epistemológica, fundamente da episteme ocidental (Panofsky, 1991) e as ontologias ameríndias que a etnologia estabelece que a cisão entre natureza e cultura, fundante do regime de conhecimento ocidental (Cassirer, 1972) persistiu gerando ruídos na investigação etnológica sobre as ontologias ameríndias: o paradigma animista permitia aos etnólogos seguir o pensamento dos índios e confrontar-se com modalidades de pensamento segundo as quais, mais do que ter consciência, os demais seres do cosmos são gente, como afirmará Descola. Segundo Joana Cabral:

Assim como Descola, Viveiros de Castro (2002) parte da constante cosmológica que foi observada em diversas etnografias das sociedades ameríndias: em um tempo de origem não havia distinção entre homens e animais, em um dado momento há um processo de diferenciação, ou especiação, que dá origem à diversidade atualmente encontrada. Assim, um dos corolários advindos desse tempo mítico é que os elementos que compõem o mundo (animais, vegetais, corpos celestes, artefatos, etc) são dotados de uma alma sendo, portanto, considerados como sujeitos que possuem agência e intencionalidade, ou seja, que compartilham a humanidade enquanto condição. Esse é o principal mote tanto do

modelo do perspectivismo, como as considerações teóricas sobre o animismo, que no caso Wajãpi é descrito por Gallois (1988). (Cabral, 2006: 57).

Postulando que os seres que povoam o cosmo enxergam-se a si próprios como humanos e o perspectivismo não consiste em um relativismo, mas, sim, em um relacionismo: não há, como dissemos, a ideia de que os seres apreendem (fenômeno) “o mundo”, enquanto *noumenon*, fenomenologicamente (Kant, 1996), e, portanto, de modos diversos, pois, reiteramos, o perspectivismo pressupõe que há diversos mundos, inerentes aos diversos seres, não variando, contudo, a maneira de vê-los. Há, assim, multinaturalismo, em oposição ao ocidental multiculturalismo. Segundo Viveiros de Castro:

Enquanto (as cosmologias multiculturalistas, ocidentais) se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos do significado -, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam, aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto a forma do particular. (Viveiros de Castro, 2002: 349).

Assim, ao mesmo tempo em que a proposta. Pois, como afirma Castro:

O animismo pode ser definido como uma ontologia que postula o caráter social das relações entre as séries humana e não-humana: o intervalo entre natureza e sociedade é ele mesmo social. O naturalismo está fundado no axioma inverso: das relações entre sociedade e natureza são elas próprias naturais. (Viveiros de Castro, 2002: 364).

O animismo prescreve que o intervalo entre os polos é social justamente por considerar que os seres do mundo se relacionam socialmente, que os jaguares são humanos porque ser humano é ser um ser social, animado, vivo e que troca, se relaciona, caça e guerreia. É de alteridades que se trata, pois. Assim, o animismo institui uma cosmologia que abrange todos os seres do mundo em um limbo que além de cósmico, é sócio e cósmico. Pois, como bem afirma Castro, o animismo postula que o problema sociológico ameríndio está em:

Administrar a mistura de cultura e natureza presentes nos animais, e não, como entre nós, a combinação de humanidade e animalidade que constitui os humanos; a questão é diferenciar uma natureza a partir do sociomorfismo universal, e um corpo ‘particularmente’ humano a partir de um espírito ‘público’. (Viveiros de Castro, 2002: 366).

É por esse motivo que, admitindo que os seres do mundo são dotados de intencionalidade e consciência, sempre perspectiva, são eles sociais. As relações entre os homens passam a ser estendidas às relações com todos os seres, porque, a partir da tópica perspectivista, ser animado é ser sujeito, um sujeito que se faz a si mesmo a partir de sua perspectiva, é claro, mas que, sobretudo, é agente social, e, portanto, humano. Portanto, ser agente é ser animado e, assim, humano, ao passo em que ser humano é ser social.

O animismo, segundo a definição de Descola, prescreveria que a série natural do totemismo se torne interna, contígua, fundida, à cultural, havendo continuação entre natureza e “sobrenatureza”, de modo que a “sobrenatureza” inexistente, ao passo em que é naturalizada. É como filosofia animista que o perspectivismo institui, assim, uma cosmologia em que o mundo é um *anima mundi* – se nos permite Platão o empréstimo do conceito.

Todo ser a que se atribui um ponto de vista será então sujeito, espírito; ou melhor, ali onde estiver o ponto de vista, também estará a posição do sujeito. Enquanto nossa cosmologia construcionista pode ser resumida na fórmula saussureana: o ponto de vista cria o objeto – o sujeito sendo a condição originária fixa de onde emana o ponto de vista -, o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que o ponto de vista cria o sujeito; será sujeito quem se encontrar ativado ou ‘agenciado’ pelo ponto de vista. (Viveiros de Castro, 2002: 373).

Disso inferimos que o perspectivismo ameríndio revoluciona a revolução copernicana de Kant: como bem observa Castro, é o ponto de vista que institui o sujeito, e não o contrário, de modo que, ao atribuir pontos de vistas aos seres do mundo, lhes atribui a capacidade de serem sujeitos.

Vendo seres não humanos como estes se vêem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia. (Viveiros de Castro, 2002: 358).

Como se dão, então, as relações com estas gentes? Nos mitos, animais são cunhados, e cunhados são afins: aqueles outros a quem se admite justamente sem negar sua alteridade, aqueles diferentes que produzem a diferença essencial

justamente para a perpetuação do igual. Caça e parentesco inter-relacionam-se no movimento de aproximação e distanciamento que os regimes de conhecimentos ameríndios procedem não apenas com relação aos “parentes” mas também com relação aos não-índios e aos animais, plantas, etc. Caçar, nesse contexto, torna-se ainda mais perigoso, por exemplo:

Não porque a guerra seja uma forma de caça, mas porque a caça, antropologia e zoofilia, é um modo de guerra – uma relação entre sujeitos. E se a guerra e o canibalismo indígenas são essencialmente um processo de transmutação de perspectivas, então é provável que algo do mesmo gênero ocorra nas relações entre humanos e não-humanos. (Viveiros de Castro, 2002: 467).

Mas, afinal, o que tudo isso tem a ver com um Protocolo de Consulta e Consentimento, que realiza de maneira específica os critérios mínimos para o relacionamento entre Estado e um povo indígena? Ora, é de administração e gestão das diferenças que estamos a falar quando levamos em conta um Protocolo: é da conformação de modalidades de agenciamento dos outros que se trata, pois. Tais modalidades encontram fundamento na sociologia dos grupos e esta, por seu turno, é como é inquestionavelmente por conta da maneira como seu regime de conhecimentos organiza as diferenciações entre as gentes.

É deste arcabouço que advém os elementos que norteiam as estratégias de um povo indígena quando se empenha em criar mecanismos para o controle dos não-índios. Assim, perspectivismo e animismo têm tudo a ver com a maneira como os relacionamentos com os outros são entendidos. Perpassarão inclusive as estratégias do grupo para lidar com os desafios impostos pela limitação de seu território imposta pela necessidade de demarca-los e influenciarão suas posturas face às políticas públicas que oferecerão desafios à manutenção dos relacionamentos com a floresta, que se realizam pela implantação de aldeias, pela caça, pesca, pela criação e manutenção dos roçados. Considerando que:

O animismo pode ser definido como uma ontologia que postula o caráter social das relações entre as séries humana e não-humana: o intervalo entre natureza e sociedade é ele mesmo social. O naturalismo está fundado no axioma inverso: das relações entre sociedade e natureza são elas próprias naturais. (Viveiros de Castro, 2002:364).

Temos que as relações com o Estado, que são, no caso wajãpi norteadas por consensos explícitos em seu Protocolo quanto aos parâmetros que estas relações devem ter pressupõem que os não-índios consistem em um grupo de Outros que não partilha dos mesmos atributos de humanidade, por incrível que possa parecer aos leigos, que objetos, plantas e animais. O desafio é, então, agenciar seu ponto de vista: é disso que trata a tópica perspectivista pois:

Todo ser a que se atribui um ponto de vista será então sujeito, espírito; ou melhor, ali onde estiver o ponto de vista, também estará a posição do sujeito. Enquanto nossa cosmologia construcionista pode ser resumida na fórmula saussureana: o ponto de vista cria o objeto – o sujeito sendo a condição originária fixa de onde emana o ponto de vista -, o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que o ponto de vista cria o sujeito; será sujeito quem se encontrar ativado ou ‘agenciado’ pelo ponto de vista. (Viveiros de Castro, 2002:373).

Assim, segundo Gallois, analisando-se os discursos míticos e a práxis xamânica Wajãpi, como o faz detidamente em sua tese de doutorado intitulada *O Movimento na Cosmologia Waiãpi: Criação, expansão e transformação do universo*, e defendida no mesmo ano em que a Constituição Federal foi promulgada, que o regime de conhecimentos Wajãpi administra as agressões e agência predações e contra-predações de modo a fazer com que:

Surgem, por exemplo, quando se comparam dois tipos de discursos sobre o branco: - o discurso mítico, fortemente marcado por uma matriz profética, que integra o branco no ciclo de criação e destruição do universo; - os diagnósticos dos xamãs que, ao contrário, tendem a excluir os brancos do sistema de troca de agressões, colocando esta categoria de humanos numa posição indefinida, que escapa aparentemente do sistema de interpretação das doenças. (Gallois, 1988: 23).

Como vimos, para a tópica ameríndia animais, plantas e até mesmo objetos usufruem do fundo comum animado que é essencialmente humanidade, assumindo expressões humanas ou sobre-humanas em função das situações. A fundamentação para isso está no conjunto das narrativas mitológicas, que determinarão como cada animal assume a aparência e posição que atualmente detém, num processo conhecido como especiação (Cabral, 2006). Usufruindo de uma mesma base humana e partilhando de intencionalidade, os seres podem comunicar-se: a diferença não é radical.

Segundo Dominique Tilkin Gallois em sua tese de doutoramento, as atividades dos Wajãpi, como sua vida ritual, consistem em uma constante representação a respeito das condições pelas quais as gentes todas diferenciaram-se, espiciando-se, articulando ao expor esse processo, os eixos humano e sobre-humano com base a um retorno à cosmogênese. Afirma a autora:

Os mitos relativos à cosmogênese (...) introduzem as categorias cognitivas básicas do pensamento Wajãpi, especialmente no que diz respeito às concepções indígenas relativas ao distanciamento entre humanidade e animalidade, entre humanidade e sobre-humanidade, entre humanidade verdadeira e humanidade residual. (Gallois, 1988: 28)

Diversas formas de comunicação com aqueles seres que perderam a capacidade de comunicar-se verbalmente são então desenvolvidas e praticadas: são gente, e ser gente é ser Wajãpi. É de aproximação e distanciamento social que tratam os marcadores, operados em função dos estímulos que os relacionamentos com as gentes do entorno sugerem, de modo que a identidade étnica que é nomeadamente discursividade pode ser entendida como um produto pol[ítico da intensificação das relações intercomunitárias e interétnicas que se desdobram, hoje, na região. Gallois já observara em *Migrações guerra e comércio* que a região das Guianas é marcada por processos sucessivos e constantes de fusão e fissão, que se realizam em função da maior ou menor pressão exercida pelo cerco em que se constitui a agência não-indígena, ela também variada e múltipla em suas feições e modalidades de assédio e contato.

É na mitologia, portanto, que se encontra as bases para a etiologia wajãpi dos não-índios, aquela que subsidiará as estratégias e mecanismos que vêm desenvolvendo para estabelecer controle sobre os relacionamentos com essas agências. Se em sua investigação de doutorado Gallois ocupou-se de refletir sobre as teorias wajãpi da agressão e domesticação das alteridade, o fez com base na busca pela noção wajãpi de pessoa, sempre motivada pela sugestão dos próprios Wajãpi de que parâmetros de relacionamento com as agências que os circundam

seriam afeitos ao placo do par agressão/domesticação, mais do que à guerra, de modo que, segundo a autora:

Com base nas acusações mais frequentes por mim registradas, construí um gradiente que relacionava a capacidade de predação à ontologia indicada na categoria mítica de alteridade. Naquele momento, no âmbito das relações entre grupos waiãpi, a maioria dos registros dizia respeito a acusações contra os Aparai, Wayana ou Tiriyo (ou a quem quer que seja), invariavelmente identificados aos restos putrefatos de Anaconda (*moju*, *sucuriju*), que, como veremos adiante, desempenha um papel fundamental na cosmologia waiãpi. Sempre referidas à Anaconda, também eram proferidas acusações contra distantes pajés waiãpi da Guiana Francesa⁷ ou, ainda, contra pajés de outras aldeias, tidos como tão mais poderosos quanto mais negociassem com “gente de longe”. A lógica era bastante simples: quanto mais distantes, mais perigosos. (Gallois, 2007: 51)

A partir da perspectiva Wajãpi, quanto mais distante mais perigosa eram uma sociedade ou grupo, o que, hoje, passa a ser questionável: mecanismos como assembleias e encontros de chefes, o isolamento em relação aos não-índios mostram que a distância cósmica e social, que se reflete em distância política é mais acirrada ainda conforme os contatos se tornam mais agressivos, intensos, próximos e frequentes. O distanciamento em relação aos não-índios é, pois, mais do que geográfico, etiológico e esse fator norteará as modalidades de relacionamento dos Wajãpi com essas gentes.

A extensão de características wajãpi aos seres que povoam o cosmos e o pressuposto de que espíritos e outras criaturas partilhem de um arcabouço ético e simbólico comum é confrontado, contudo, com a radicalização da alteridade oferecida pelos não-índios, cujas atitudes agridem diretamente preceitos essenciais de conduta. Por ora, é importante considerarmos que a produção da alteridade é o cerne do devir Wajãpi. Segundo Gallois, a cosmologia Wajãpi seria dividida em dois grandes sistemas:

Mito e etiologia das doenças, profetismo e xamanismo, seriam dois sistemas a funcionar paralelamente, produzindo interpretações que recobrem, na verdade, dois níveis distintos da cosmologia Wajãpi. O primeiro se constrói sobre um eixo cosmológico vertical, situando origens e destinos de uma humanidade genérica e procura resolver a descontinuidade entre humanos e sobre-humanos. O segundo, horizontal, situa diferenças contemporâneas e diz respeito ao confronto dos humanos com o mundo sobrenatural, num universo retalhado entre uma série de nichos em conflito. Ambos esses níveis se articulam à mesma taxionomia de relações com a alteridade. Circunscrever e analisar as sucessivas transformações e

modalidades de manipulação das classificações sociais e cosmológicas tornou-se, assim, o objetivo central do meu trabalho. (Gallois, 1988: 29)

O profetismo seria um sistema que constitui o eixo cosmológico vertical que se ocupa das origens e destinos da humanidade. É nesse eixo que operam as explicações para a descontinuidade entre humanos e sobre-humanos. O xamanismo, por seu turno, seria um sistema que constitui o eixo cosmológico horizontal e que se ocupa dos conflitos entre humanos e o sobrenatural. É nesse eixo que as comunicações se pautam por agenciamentos: negociações que visam orientar a agência dos seres para condições que sejam desejáveis. O que é fulcral compreender, no entanto é que o que articula os eixos seria uma taxinomia das relações com a alteridade.

Esta, representada pelos animais, inimigos, pelos mortos e, também pelos karai kō é permeada por critérios de agenciamento conforme o posicionamento das categorias no gradiente de diferenciação social que os Wajãpi vão manejando conforme lidam com os outros.

Gallois considera esse manejo como “mecanismos produtores de organização” (Gallois, 1988:29) e entende que por meio de sua exegese é possível extrair do mito as categorias ordenadoras e balizadoras das relações sociais, perceptíveis e analisáveis inclusive em seu discurso e fazer cotidiano, considerando que as classificações sociais operadas pelos Wajãpi situam-se em vários níveis, que podem ser includentes: interindividuais, intercomunitárias e interétnicas. Destarte, decorre deste regime que os domínios estariam em constante conflito e que os donos -jarã é que desempenhariam o papel aglutinador das categorias: é a eles que se dirigem, em verdade, as iniciativas wajãpi de agenciamento e comunicação.

Contemplando os mitos Wajãpi que coleta e colige, Dominique Tilkin Gallois remete-se às narrativas que, versando sobre as origens do cosmos e da humanidade, georreferenciam os episódios, como por exemplo quando Anísio Wajãpi aponta o local onde estaria *Yvy popy kwarã*, o buraco final da terra, por onde passam os caminhos que levam a *Janejarã*, os criadores.

A partir desta correlação entre as narrativas, Gallois consegue identificar espacialmente os locais de origem das diversas gentes, promovendo a reassociação, em sua tese, das temporalidades histórica e mítica:

Nesta representação cosmográfica, as regiões situadas a oeste e a noroeste concentram toda a carga de perigos que ainda ameaçam os Wajãpi do Amapari. Ao contrário, do lado oposto (a leste), os inimigos foram eliminados e substituídos por povos com os quais os Wajãpi mantêm relações pacíficas. Essa distribuição não deixa de corresponder à realidade histórica, uma vez que, procedentes do sudoeste e se expandindo rumo ao nordeste, é nessa faixa que os Wajãpi acumularam relações e contatos com diversas etnias. Inversamente, o território atualmente ocupado pelos Wayana-Aparai e Tiriyo é praticamente desconhecido e continua representando o lugar dos inimigos permanentes. Desta forma, fica evidente que o desenho e os comentários de Anísio reproduzem elementos extraídos da mitologia, mas também incorporam experiências acumuladas na trajetória histórica e nas experiências de contato dos Wajãpi do Amapari. É por este motivo que ele posicionou parainsi-ko (franceses) ao norte e karai-ko (brasileiros) ao sul, dividindo a categoria de não-índios em faixas opostas, que correspondem ao lugar ocupado por estes povos na calha norte do Amazonas. Ao seu lado, são assinaladas as etnias hoje consideradas "amigas", por terem historicamente mantido relações pacíficas com os Wajãpi. Ao norte estão os banare-ko, moradores do alto Jari e Oiapoque, com quem os habitantes do Amapari mantiveram tanto relações comerciais como relações conflituosas. Na direção oposta, mas ao norte dos primeiros assentamentos brasileiros do baixo Jari e Macapá, está o lugar de jane-ãñã, nossos companheiros. (Gallois, 1988:36)

Como se vê, o desenho de Anísio só vem a confirmar que é praticamente impossível descrever os marcos espaciais referidos nas representações cosmográficas dos Wajãpi sem esbarrar nos marcos temporais aos quais estão articulados. Assim, fica evidente que uma interpretação da cosmologia Wajãpi só pode ser elaborada como um movimento espaço-temporal que encontra sustentáculo em sua situação geográfica. Entretanto, é possível adiantar desde já que a articulação entre as representações da cosmografia e da cosmogênese Wajãpi pode ser apreendida como uma tripla oscilação, do espaço para o tempo, entre:

Leste / Oeste

Alto / Baixo

Futuro / Passado

Para Gallois, é a “distinção entre planos baixos - o leste e a terra - e planos altos - o oeste e o céu – [que] efetua a mediação entre espaço e tempo”. (Gallois, 1988:37). A isso se soma que a cosmografia Wajãpi separa o universo em duas plataformas: terrestre e celeste. A diferenciação entre as humanidades, situada no tempo mítico, contempla toda série de inimigos e agências que têm potencial negativo. Disso decorre que as sucessivas transmutações das gentes a partir da humanidade original constituem o tema central da mitologia e o eixo central do cosmos parece ser, apoiado em Gallois, Descola e Albert, os matizes e gradientes de alteridade, sendo toda afecção xamânica ou política um exercício de controle dessas alteridades. Como vemos, se as diferenças entre as gentes humanas são calcadas no tempo mítico das origens, elas não são estanques: são operadas pelos Wajãpi como um *continuum* que dá conta de explicar as múltiplas feições que suas relações com múltiplas agências vão assumindo.

A gênese não se esgota com a criação, mas prossegue nas transformações posteriores, que permanecem constantemente alterando e circunscrevendo a atual posição da humanidade no universo. No pensamento Wajãpi, a civilização é um processo em andamento, derivado de sucessivas metamorfoses (Gallois, 1988: 37-38).

No pensamento wajãpi, a civilização é um processo em andamento, marcado por uma sucessão contínua de rupturas, marcadas pelas dificuldades de comunicação e a perda desta capacidade e de reordenamentos, marcados pela dialética oscilação entre guerra e paz, comércio e afinidade, aliança e predação.

A distinção entre alternativas divinas e/ou humanas é essencial para compreender a concepção wajãpi de civilização, que eles não associam aos ensinamentos dos heróis e, sim, à obra dos próprios homens. É por este motivo que as tradições orais relativas aos arremates da obra criadora de Janejar colocam em cena personagens tratadas não como “parentes” do herói mas como *tamo-ko*, ancestrais, num tempo que se situaria, já, “entre mito e história” (Gallois, 1993). Essa epopéia humana é entendida principalmente como a conquista de conhecimentos sobre a borda da terra, conhecimentos esses que vieram a modificar as relações entre a humanidade e os outros domínios do universo. (Gallois, 1988: 39)

A partir daí Gallois descreve os princípios básicos da mecânica de um universo concebido como a superposição de discos paralelos, onde o céu de hoje irá se transformar na terra de amanhã, e assim por diante. Tendo criado a Terra primeira a partir do cone que, antes rochoso, foi preenchendo com terra a fim de

deixar plano, Janejarã passa somente depois a criar as florestas (originalmente aglomerados de árvores retas e duras como a acariquara) e, somente depois, fez o tamanuwa e o wakari'y, o jupará. Estes, mijarã rowã, são associados ao mundo de baixo e à antropofagia, motivo pelo qual sua carne não é apreciada.

É por isso que Gallois ocupa-se do crucial processo de especiação que constitui operador máximo no seio da condição humana. Segundo a autora:

A gênese introduz, em dois tempos coordenados, as rupturas que marcam até hoje a "condição humana". Primeiro, a separação entre homem e animal, ou seja, entre os Wajãpi e outras categorias de seres, manifesta-se na apropriação de domínios separados na plataforma terrestre, no plano da cosmologia horizontal. Concomitantemente, surge a separação entre vivos e mortos, manifesta na separação das plataformas terrestre e celeste, no eixo vertical. (...) No tempo das origens, todos os habitantes da terra tinham um único modo de ser, pois não havia diferenças entre as espécies: todos eram como a gente (janevo), compartilhando as mesmas atividades, usando os mesmos ornamentos e, sobretudo, falando a mesma língua. Como corolário desta comunicação ilimitada, o mito indica também que homens e animais partilhavam também o mesmo espaço, ainda indiferenciado, delimitado apenas por um único rio; naquela época, ainda não havia floresta como a que conhecemos hoje: todas as árvores eram baixas e pouco diferenciadas. A narrativa explica como, por ocasião de uma reunião convocada por Janejar, os pássaros se enfeitaram apanhando fezes de Anaconda nos lajedos do rio. Adornados, cada um com cores diferentes, cantaram e dançaram para os homens, que, assim, puderam aprender seus cantos. Então o herói lhes destinou um habitat específico, representado pela primeira grande árvore criada naquela ocasião: a sumaumeira kumaka, onde todos os pássaros puderam se sentar. Dali, todos se dispersaram, cada um com seu canto, sua língua, seu habitat e seu modo de viver. (Gallois, 1988: 42).

Gallois demonstra que das narrativas e da cosmografia wajãpi extraímos que, no início dos tempos, o tempo das origens, todos os seres e criaturas partilhavam do idioma Wajãpi e, assim, entendiam-se, estabelecendo relações de aliança. Todavia, a ética e mesmo a etiqueta atinentes às relações entre aliados foram quebradas e o mau comportamento dos demais seres obrigou Janejarã a impedir que tais alianças continuassem, provocando a especiação ao dar a cada povo humano que hoje conhecemos sua língua específica: eles passam, assim, de afins a afins potenciais, deslocando-se ainda para mais longe no gradiente de distanciamento social wajãpi, desde as origens.

Vemos, então, que a matriz universal é a humanidade, ou seja, traços e características partilhados pela agência Wajãpi. A diferenciação ou especiação sucede por uma epopeia composta, como sói, por uma suíte de mitos que intercambiam-se como um *mobile* ou, melhor, como fonemas, os *mitemas* de uma língua. O processo de especiação é, contudo, narrado de maneiras diversas ao longo das décadas, e essa variabilidade pode ser facilmente associada à diversidade de agentes e gentes a que os grupos locais wajãpi foram apresentados ao longo de seu percurso histórico. Em todo caso, a alteridade que é fundamental para a produção e reprodução do social e do próprio devir é sempre essencialmente perigosa, de modo que os abusos e mau-comportamento, associados ao estreitamento demasiado das relações, justifica a necessidade de especiação.

De acordo com os comentaristas Wajãpi, as razões que levaram a essas metamorfoses e à conseqüente separação entre as espécies foram, sem dúvida, os distúrbios provocados pela proximidade excessiva que caracterizava as relações sociais, naqueles tempos primevos. No caso dos animais, o número excessivo de homens que eram mortos; e, entre os homens (visitantes, parentes ou estrangeiros), o consumo abusivo, entendido por eles como predação, um tema central na cosmogênese wajãpi. Assim, o tema da predação é introduzido como uma opção dos homens que, diante da proximidade excessiva, preferem o distanciamento. A especiação é, para os Wajãpi, uma opção da humanidade e uma tentativa de reorientação das relações entre apesadores e suas presas. Veremos que essa expectativa é uma utopia nunca alcançada. O que importa, por ora, é que a humanidade, quando se libera de seu criador, opta por inverter as relações que reinavam no tempo de Janejar. No caso dos animais, estes deixam de ser consumidores para tornarem-se, apenas, comida para os homens. A mesma tentativa é feita em relação aos “outros” humanos que, ao invés de consumirem excessivamente bens ou mulheres, transformam-se em inimigos e devem, apenas, ser mortos em guerra. (Gallois, 1988: 43)

Os grupos oscilam entre humanidade e sobre-humanidade, humanidade e animalidade até que o abuso na proximidade, a quebra de decoro e agressões à reciprocidade introduzem o estopim para os processos de metamorfose e transformação. Sua humanidade, contudo, persiste com eles, de maneira que os xamãs “têm acesso à visão e à manipulação das relações que envolvem a totalidade das posições do cosmos” (Gallois, 1988: 43).

O fato é que do processo de criação das gentes, no tempo das origens, emanam processos de diferenciação e especiação que são marcados pelo

agrupamento e categorização conforme suas feições e índole (Gallois, 2007). Mas para além de projetar para o tempo passado das origens tanto a atribuição de um fundo humano comum às gentes as mais diversas quanto as narrativas dão conta ainda de uma exegese do ciclo de criação e destruição que aciona a cosmologia wajãpi iminente cataclismo se insinua e é percebido pelos Wajãpi a cada agressão ou excesso provocado pelos interlocutores. A má-agência instila o aumento de mortos no plano celeste e conclama a terra à sua inexorável putrefação.

É da administração da capacidade dos outros de transgredir normas éticas que decorre a conceituação dos preceitos de civilidade em função dos quais as diversas gentes humanas são classificadas. A administração de seu grau de alteridade é praticada em função de sua maior ou menor capacidade em agir segundo os bons preceitos. Os excessos, típico dos jeitos de ser dos diversos não índios, seriam o pano de fundo para o cataclismo iminente mas não se trata de dizer que os Wajãpi reputam aos não índios as causas do cataclismo, mas sim que os excessos concorrem para acelerar o que é inevitável e que em termo de excessos a etiologia das gentes não índias é repleta de exemplos.

A externalidade original da civilização, que é adquirida fora do domínio humano, des-centra do domínio local, atual, os traços essenciais da humanidade que, por sua vez, é compartilhada com todos os seres humanos, incluindo-se animais e gentes outras. Esse aspecto é reforçado, por exemplo, pelas narrativas que versam sobre a obtenção pelos Wajãpi dos padrões gráficos *Kusiwa*: copiados por observadores do passado, tais saberes não são “essencialmente Wajãpi”, primeiro porque inexistente uma essência Wajãpi. Segundo Dominique Tilkin Gallois, narrativas marcariam especiações em função de episódios em que o grau de civilização é posto à prova, mesmo quando versam sobre façanhas de um herói ou tragam elementos do processo de ensino protagonizado por animais.

Gallois enuncia, então, os credores dos Wajãpi, como ao filho do sol pelas flechas *wywa*, ao *ka'i* pelo *timbó*, à *Moju* e *jawarã* o *komaka* e o *pyryry*, o espelho *warua*: a maioria destas aquisições se deram no período em que os janejarã ainda

habitavam entre os homens, ou seja, pré-especiação. Vemos que a comunicação pré-especiação é a chave para o processo civilizatório.

A dificuldade de comunicação é, aliás, o ponto alto da maioria desses relatos. Os narradores sempre fazem referência às consequências da falta ou do excesso de comunicação, sobre o conteúdo e a perenidade da intervenção civilizatória. Esta preocupação é particularmente evidente quando relatam as tentativas fracassadas dos antigos em se apropriarem de técnicas manipuladas por monstros ou entidades sobrenaturais (Gallois, 1988: 50).

Como Wajãpi e animais, de agência e fundo humanos, se enxergavam mutuamente como humanos, foi possível propagar os saberes definitivos da humanidade. Comunicação e capacidade de interagir e negociar marcam os processos de interlocução e troca dos Wajãpi com as demais agências, no tempo das origens. Desses processos decorrem bens e propriedades que os Wajãpi detém até os dias de hoje. Novamente, é tomando a alteridade como ponta seca que o compasso epistemológico Wajãpi desenha os círculos em função dos quais o gradiente de proximidade ou distanciamento se manifesta, pois, segundo Gallois: “na concepção waiãpi, a vida nesta terra só é possível através de uma difícil convivência entre as diferenças”. (Gallois, 1988: 53).

Se olharmos bem, vemos que são as relações com a animalidade que movem o cotidiano das aldeias wajãpi, o que estaria no plano horizontal da cosmografia. Segundo Grenand (1980), por exemplo, a necessidade de comer carne é que provoca o encontro dos homens com os espíritos. Entram em cena, então, os donos. Ao afirmar que os animais, que não se pertencem a si mesmos mas sim aos donos, e que ao especiarem-se tornam-se comida para os homens, os Wajãpi postulam-se como predadores, mas não apenas de substância: predadores de cultura e agentes de perigosos ataques que fatalmente engendrarão retaliações. Isso contribui para acentuarmos a:

insistência com que a mitologia wajãpi trata da questão da diferença e, particularmente, no significado que o contato com a alteridade assume na emergência da vida social dos humanos. Assim, nos mitos que tratam da aquisição de elementos culturais, o que está sendo enfatizado, antes e além da aparente proximidade - homens e animais partilhavam a mesma aparência e a mesma língua - são os elementos da diferença. Da mesma forma, nas narrativas que descrevem como os homens transformaram-se em animais, ou, ainda, nas que descrevem

animais com traços humanos, não é tanto a semelhança derivada de uma descendência mítica que é ressaltada, mas, ao contrário, afirma-se a instauração da distância e da diferença⁶³. O discurso sobre as doenças e o xamanismo enfatiza ainda mais essas noções, que fazem da agressão uma das modalidades básicas da vida social (Gallois, 1988: 55).

A suíte de mitos wajãpi não reitera a justificativa para a necessidade e a explicação das semelhanças, mas sim a necessidade e da produção e manutenção da que é decorrência de seus pressupostos epistemológicos. É de metamorfoses e transformações que se faz a especificação da qual decorrem as distinções, constituindo a chave do movimento cósmico. Similaridade e diferença; aproximação e distanciamento instanciam a estrutura temporal que é marcada pela constante transformação, com destaque para a distinção entre transformação e metamorfose: transformação pode ser reversível, metamorfose não. Devemos atentar, assim, para o fato crucial de que “a metamorfose surge em situações críticas de aproximação máxima entre as diferenças, que colocam em risco a manutenção das especificidades dos seres em confronto”. (Gallois, 1988: 56).

A autoria propõe, então, que as diferenças, cuja compreensão é essencial para o entendimento do Protocolo de Consulta, seja entendidas como fruto de interações que engendram transformações que produzem, a partir da mesma categoria, humanos e sobre-humanos ao passo em que as relações entre os domínios humano e não-humano advém de transformações externas.

Temos, pois, que mais do que o conteúdo ou forma de uma relação, o que importa aqui é sua relacionalidade em si mesma: de que maneira se configuram os estados mentais, as predisposições cognitivas que os Wajãpi atribuem às diversas getes: sua agência, portanto. Dominique Tilkin Gallois empreende uma investigação sobre a descontinuidade entre os domínios de que se compõe o universo para a cosmologia Wajãpi, um universo constituído de mundos múltiplos, segundo Overing (Overing, 1985:102).

A especiação desempenha, pois, papel central quando entendemos o Protocolo de Consulta como uma estratégia para o controle sobre os diferentes, sobre a alteridade, a fim de salvaguardar os parâmetros mínimos de relacionamento Wajãpi. A diferença deve ser pensada, assim, sob a ótica da comunicação entre os domínios, e, portanto, das modalidades de relações que isso enseja, e nas transformações e metamorfoses que permeiam o movimento do cosmos. Entram em cena, também, com forte protagonismo, os donos e movimentos de predação e domesticação implícitos ou explícitos nas narrativas wajãpi sobre o processo de conformação dos *karai kõi*.

Tudo que existe no universo tem dono: homens, plantas, animais e elementos inanimados. Cada porção do universo é definida como a morada de seu dono e é descrita como o suporte das espécies que ele controla. Mestres e criaturas partilham da mesma vida social, concebida à imagem da sociedade humana (janevo, como nós). As relações entre mestres (-jar), suas criaturas (eima) e servidores (minwãï) são fundamentais para a compreensão da estrutura do cosmos waiãpi. O primeiro indica a posse: diz-se ko-jar do dono de uma roça, oka-jar do dono de uma casa, etc. Nessas formulações, -jar é um "morfema de derivação" (F.Grenand: 1984, ip), que indica o controle exercido pelo mestre ou dono sobre as suas criaturas. Pois a principal atribuição dos donos é tomar conta de suas criaturas, viabilizando e garantindo a sua reprodução, manutenção e desenvolvimento. (Gallois, 1988: 61).

Como as relações entre os Wajãpi vivos e os ocupantes da distante plataforma terrestre são mínimas mas a catástrofe que prenuncia a queda desta abóbada é perene temos que ela anuncia-se e é mencionada e cogitada a cada evento trágico como morte de muitos indivíduos e acentua o poder que *Janejarã*, assim como os demais -*jarã*, tem sobre o destino da humanidade. Por meio do *tupãsã*, o vínculo substancial entre criador e criaturas *Janejarã* exerce proteção sobre os Wajãpi, exceto quando dorme: e então advém infortúnios. Evidentemente, o descumprimento de normas essenciais ao bem viver, ao jeito correto de ser e se viver, podem implicar em sanções por parte de *Janejarã*, mas não só dele, mas, conforme Gallois:

Os principais responsáveis pela atualização da cosmografia do mundo são os xamãs, -*paje-ko*. Desde que *Janejar* afastou-se de suas criaturas, os homens perderam o dom de visão que hoje, junto com o controle das substâncias (-*paje*), é atributo apenas dos senhores dos animais. São eles que as transmitem aos xamãs quando, por meio de longo aprendizado nos caminhos invisíveis (*tupasã*), os

transformam em seus ajudantes. Por isso, a verdadeira configuração dos -jar só é acessível aos xamãs. Os senhores dos animais são concebidos através de imagens superlativas da beleza humana, sempre adornados com miçangas, pinturas corporais e coroas de penas de tucano. Sua vida social também se assemelha à vida dos homens, com quem partilham os mesmos elementos culturais. (Gallois, 1988: 65).

A tópica perspectivista partilhada pelos Wajãpi resulta na extensão dos atributos humanos de que os Wajãpi são detentores, mas não donos ou criadores aos demais seres que povoam o cosmos. Com menor grau, outros grupos humanos também gozam destes atributos. Os relacionamentos com espíritos e criaturas que povoam a floresta, por exemplo, podem realizar-se mediante esforços de amansamento e domesticação. Mas, segundo Gallois “tal domesticação se deu - e continua se dando - pela violência, seja pela guerra que a atividade retaliatória dos xamãs representa ou ,ainda, pelo uso de substâncias que alteram os ânimos das entidades ka'a-por, habitantes da floresta”. (Gallois, 1988: 73).

Resquíio dos processos de especiação, a relação belicosa com estes seres encontra-se fundamentada não por predação, necessariamente, mas por guerra como troca e reciprocidade. O mito de *Akykysia*, que será muito importante para compreendermos a primeira reunião do processo de consulta e consentimento Wajãpi, é chave para percebermos como guerra, agenciamento, predação e contra-predação perpassam os agenciamentos previstos pelos regimes Wajãpi de conhecimentos e relações em função do maior ou menos grau de proximidade social.

No que se refere à guerra, as narrativas que envolvem o monstro *Akykysia* (8.c) são particularmente reveladoras das concepções relativas às primitivas relações de competição entre os homens e outros habitantes da mata. Essa relação instaura-se como consequência da tentativa frustrada, empreendida por Tatu, de levar os homens e suas caças ao céu (2.f.). De acordo com essa narrativa, anta fez com que as aves e os macacos despencassem nas árvores, obrigando-os, desde as origens, a partilhar um mesmo habitat,. Assim, guaribas, coambas, macacos-prego e preguiças tornaram-se criaturas das árvores e, em contrapartida, as árvores encontraram nessas espécies defensores particularmente ativos. De fato, no episódio de *Akykysia*, os macacos entraram em guerra contra os homens, lutando com as mesmas técnicas e as mesmas armas. Mas os homens venceram e, como dizem os Waiãpi, *Akykysia* - representando os inimigos - foi eliminado. (Gallois, 1988: 74).

Destarte, dada a proximidade, a similitude sempre reiterada entre humanos e não-humanos, é sempre perigoso transformar-se, deixar-se predar, mudar de perspectiva e “virar outro”. Predar passa, assim, a consistir em uma provocação à contra-predações. Por conta disso, além de ser muito perigoso por não poder prescindir da guerra, viver ainda por cima é perigoso por conta do risco de contaminação.

Esse percurso lógico Wajãpi reitera o caráter perspectivista de sua epistemologia. Segundo Stolze de Lima, por exemplo, a tópica perspectivista manifesta-se claramente entre os Yudjá quando:

As ações humanas realizadas nesta vida desdobram-se em outra face da realidade fundada na noção de alma, e na qual a posição de sujeitos ou agentes que possuímos nesta vida transforma-se na posição daquele ou daquilo sobre o que agimos. Quer dizer, transformamo-nos em objetos e pacientes, somos predados por nossas presas e nossos artefatos, assim tornados eles mesmos agentes e predadores. Essa contrapredação consiste em um poder de afetar inerente à [própria] presa. (Lima, 2005: 147).

Lidando com os seres que habitam o cosmos como humanos, os povos ameríndios e por conseguinte os Wajãpi estendem intencionalidade e perspectiva a eles, de maneira a estabelecer que sendo o fundo comum aos seres a alma e a humanidade e variando sua posição de sujeitos relacionalmente é a mudança de perspectiva que determina o sujeito, da mesma maneira que o corpo.

É por isso que, conforme constata Dominique Tilkin Gallois as feições e o comportamento das gentes diversas a que os Wajãpi são apresentados em sua história são entendidos mediante o recurso ao arcabouço mítico e são enquadrados em modalidades de relacionamentos que estão a pressupor o tempo todo sua wajãpi-cidade: é na diferenciação provocada pelos posicionamentos no jogo de alianças, guerra, predações, contra-predações, explícito no plano concreto da história pela fissão e fusão, pela dialética aproximação-afastamento que as relações com as alteridades se realizam, mas sempre orientadas pelo par afinidade/não-afinidade.

O fato que quero demonstrar aqui é que desde criaturas como animais e seus donos, espíritos e ogros como Akykysia pode-se, para os Wajãpi, estabelecer

relações sociopolíticas que serão orientadas pelo idioma de relações administrado pelo sistema de parentesco, sempre gravitando entre afinidade ou não, calcando-se na aliança e na reciprocidade. As gentes diferenciam-se segundo um gradiente, mas partilham, todas, de atributos humanos, o que torna viver muito perigoso, pois por mais diverso que seja um agente é de agência e, portanto, posição que sua diferença consiste, sendo sempre muito perigoso assumir sua perspectiva e transmutar-se.

Pois, ainda segundo Stolze de Lima: “a razão da mudança de perspectiva é estarmos sob a mira do olhar de outrem. Ver-nos causa-nos ver aspectos do mundo tal como são vistos por aquele que nos vê. A razão do mundo é a socialidade humana. (Lima, 2005: 217). É por conta disso que, segundo Dominique Tilkin Gallois:

Todos aqueles que habitam a clareira - homens, animais ou plantas - apresentam-se ora como "inimigos", ora como "amigos"; ora se agridem, ora cooperam entre si, numa ambivalência sempre presente nas relações dos homens com todos os domínios do universo. Do ponto de vista dos homens, esta mistura ambivalente de identidade e alteridade torna-se essencial para a manutenção e a reprodução da sociedade. É justamente sobre esta ambivalência que se organizam os assentamentos, agrupando as pessoas classificadas como consangüíneas e as outras como afins. Os de fora representam os inimigos e a possibilidade da ocorrência de um conflito dentro da aldeia. Por isso, eles devem ser "amansados" e transformados em *jane reima* (criaturas), ou *jane reminwã* (ajudantes), do mesmo modo como se faz com as plantas e com os animais domésticos. O que os homens fazem com seus xerimbabos é o mesmo que fazem com todos os visitantes ou estrangeiros que se fixam em suas aldeias: eles devem ser transformados em "amigos" através de atitudes e, às vezes, através de massagens e da aplicação de "revestimentos"⁹⁹, que visam, sobretudo, apagar as diferenças. Como dono do lugar, o chefe de aldeia se mostra particularmente atento para que essas diferenças, geradoras de atritos, sejam cuidadosamente eliminadas. As complexas regras de etiqueta que, em uma aldeia, presidem a aproximação dos visitantes e aquelas que regem o comportamento "atencioso" e "amável" dos anfitriões têm essa mesma finalidade. (Gallois, 1988: 78)

Por isso os *taivigwerã*, os ancestrais, ofereciam *kasiri*, bebida fermentada de cerveja a *Akykysia*. Por isso os *Wajãpi* pintam com urucum o corpo dos garimpeiros que detectam em seu território durante a retomada que engendrou a demarcação. Por isso lhes raspam os cabelos e lhes dão banho: tentam retificar sua agência, tentam amansá-los e retificar sua agência tão mal-educada, mal-criada e ao mesmo tempo tão distante, porque tão anti-ética. É da gestão das relações exteriores que estamos a falar.

E então chegamos ao que realmente interessa à compreensão do Protocolo de Consulta como exercício de gestão destas relações: quando a especiação que determina as diferenciações entre os seres do cosmos e a diferenciação social, a primeira afeita ao tempo mítico tanto quanto a segunda, mas a primeira engessada nele, ao passo em que a diferenciação social das gentes é ativa e fluida até os dias atuais, se encontram, vemos que no fundo os humanos que se vê como humanos, e que teriam de tudo para ser mais humanizados pela lide wajãpi do que os animais comportam-se à moda de ogros e criaturas perigosas e agressivas. Segundo Gallois:

as categorias de diferenciação interétnica estão associadas a donos/domínios espirituais, adequando-se à estrutura cosmográfica já descrita. Sua distribuição permite entrever a maneira como os Waiãpi concebem a diversidade interna da humanidade, à qual nem todas as categorias étnicas pertencem. A classificação interétnica deve, portanto, ser analisada dentro de uma taxionomia mais ampla de relações entre domínios cósmicos, de maneira a englobar a totalidade do espaço social a ser considerado neste trabalho. Nesse sentido, proponho analisar, em conjunto, as relações entre: humanidade / sobre-humanidade / natureza / sobrenatureza; diferentes etnias e grupos locais e territoriais Waiãpi (Gallois, 1988: 80).

Grupo local Wajãpi, os *wanã kō*, materializados pela convivência entre os moradores de uma mesma aldeia (*ta'a wanã*), aos de outro grupo (*amō ta'a wanã*). Outros grupos wajãpi (*amō kō*), que perfazem o “Nós, Wajãpi”, mais distante os índios com os quais estabelecem parcerias (jane anã) e que não podemos confundir com os *apã*, inimigos. Já os não-índios podem ser brasileiros ou estrangeiros, *parainsi kō*, todos *karai kō*.

Os outros grupos humanos, assim, afastaram-se da verdadeira humanidade: estavam no tempo das origens, mas têm origens diversas e estas origens determinarão, como veremos, tanto sua ética quanto suas feições e posições nas redes de relações wajãpi, em função de seu comportamento. Mas é importante considerarmos que embora os outros grupos, como franceses, Wayana, amapaenses, partilhe de humanidade, somente os Wajãpi adviriam da primeira e pura, sendo as outras gentes derivadas residuais.

Mas como, então, as camadas “identitárias” são articuladas pelos Wajãpi se a extensão da humanidade é universal, abrangendo mortos, espíritos, animais e

outros povos? Vemos que a única e real unidade sociopolítica wajãpi são as parentelas, os grupos locais, cuja função e dinâmica face ao papel e posição dos chefes, os *jovijã kō* serão importantes para compreendermos arranjos como uma terra demarcada e o Conselho das Aldeias Wajãpi Apina.

Vimos como o acirramento dos contatos que historicamente se desenvolveu e que pressionou sua ocupação territorial expôs os grupos locais à cada vez mais constantes, incômodas e perigosas interações com gentes geralmente mal-educadas cuja simples proximidade apresentava reais perigos. Vimos que desde o princípio os não-índios e o Estado se fizeram ativamente presentes e que a migração em levadas independentes do Xingu às Guianas foi motivada inclusive pela evitação dos contatos forçados.

E vemos que, ao chegar às Guianas, os Wajãpi foram apresentados à intencionalidade estatal que visava entendê-los como totalidades sociais e atribuir-lhes posição de grupo étnico a fim de apoiar sobre esta a nacionalidade que era geopoliticamente interessante. Disso resulta que os Wajãpi, em sua exegese da diversidade sociopolítica, passaram a entender a necessidade de lançar mão dos conceitos que lhes eram impostos e esperados por tais interlocutores e encontraram em sua etiologia dos não-índios as matrizes para construir uma posição de sujeito universal a todos os indivíduos: o coletivo Wajãpi. Segundo Gallois:

A identidade compartilhada pelos diferentes grupos locais e/ou territoriais Wajãpi traduz-se na expressão Wajãpi-ko, ou seja, todos nós. Essa expressão nunca é usada no cotidiano das relações intercomunitárias onde, normalmente, cada grupo se demarca dos outros (*amō-ko*) utilizando nomes de aldeias e/ou das regiões por eles ocupadas. O etnônimo Wajãpi-ko só adquire seu significado no contexto das relações interétnicas e é especialmente enfatizado nas reinterpretações da história do contato com os brancos. Portanto, a abrangência da categoria "do mesmo" - representada por *jane*, tem fronteiras fluidas, quando se tem em conta o enfoque temporal. (Gallois, 1988: 82).

É então que Gallois traz à luz estreita relação entre agressão, predação e as categorias de diferenciação social. Disso resulta que agenciamentos xamânicos, por exemplo, consistam em negociar com agências sobrenaturais mas cuja ética é semelhante ao sistema de valores: embora estejamos a falar de agressões

xamânicas, a agência patogênica de espíritos e outras criaturas pode ser retaliada porque a comunicação opera no mesmo nível sociopolítico.

Assim as agressões xamânicas entre os Wajãpi, reiteram as diferenciações sociais: não existem agressões xamânicas provocadas pelos garimpeiros, balateiros, gateiros. Elas são mormente causadas pelos próprios Wajãpi ou por outros povos indígenas que detenham pajés fortes e eventualmente ocupem a posição de inimigos. O caso de Sarapó é exemplar, e diz muito inclusive sobre as posições de agressor que as alteridades podem assumir, e sobre quais outros podem gozar delas na escala de diferenciação. Segundo Gallois:

Sarapó era considerado o último representante de um grupo Apurúí, hoje extinto, e um número importante de acusações recaíram sobre ele, enquanto ele vivia. Após a sua morte violenta, as acusações, no Amapari, dirigiram-se para os xamãs Aparai do Tumucumaque, onde Sarapó tinha parentes próximos. Segundo a lógica da vingança que permeia o sistema de acusações Waiãpi, estes parentes teriam se responsabilizado pela retaliação da morte de um membro de seu grupo: daí o grande número de infortúnios (desde problemas na roça, encontro com onças, doenças de vários tipos e alguns falecimentos) que lhes foram atribuídos, especialmente entre 1982 e 1984. Neste ponto, vale lembrar que, se atualmente a maioria dos males são atribuídos aos Aparai, no passado eles eram imputados à comunidade do rio Pirawiri (onde residiam os Waiãpi setentrionais e alguns Wayana e Aparai), que – da mesma forma como os Aparai do Tumucumaque, hoje – ocupava a posição de distância e inimizade máxima. E, sem dúvida, num passado mais remoto, existiram outros inimigos para ocupar esta posição, provavelmente aqueles que hoje são designados genericamente como apã (inimigo), ou añã rovijã, chefe dos añã. (Gallois, 1988: 176).

Os agenciamentos xamânicos visam teleguiar agências a fim de provocar o mal ou promover negociações com agências que dolosa ou culposamente tenham provocado o mal. Em todo caso, as agressões xamânicas, que podem promover o envio de onças assassinas que devoram os inimigos de quem as agência para isso mediante negociação com os donos acabam acionando acusações e inserindo-se num circuito muito fechado de rixas e dissidências que operam tomando as parentelas como unidade: quando há uma doença ou morte que engendra suspeita de agressão xamânica faz-se o vapor *jimosimoa* cuja direção da emanação indica a origem do ataque e permite a identificação do agressor.

Mas isso, observemos, opera pressupondo que só humanos Wajãpi ou Wayana agenciem: é muito mais sobre conflitos e disputas internas do que propriamente sobre interlocuções com alteridades radicalmente diversas, como os *karai kō*. As agressões humanas e não-humanas acionam uma espiral de vingança e retaliação que produz o devir, como há demonstraram Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha quando revisitam *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* de Florestan Fernandes. Fernandes entendia a guerra e o canibalismo Tupinambá como uma função produtiva da socialidade ela mesma.

Na sociedade tupinambá [a guerra] não servia à religião, simplesmente: antes, fazia parte dela. É do maior interesse teórico saber como as coisas se passam quando a guerra é, em si mesma, um *instrumentum religionis*. Ela termina onde a vontade dos espíritos cessa, por estarem satisfeitas as suas exigências, ou vai além, transformando-se numa reação de defesa do sagrado, mas do sagrado imanente ao grupo? Então, como acontecia na sociedade tupinambá, podem não existir estados alternados de guerra e paz. Nem a guerra prepara a paz, nem a paz antecede a guerra: a guerra constitui condição da guerra. (Fernandes, 2006:365).

Mas Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha revisitam sua obra a fim de buscar uma compreensão da vingança como produtora do devir: mais do que acionar um ciclo de vendeta que engendra retaliações e assim colocaria a sociedade em movimento, funcionando, como previra Fernandes, como mola propulsora dos processos de produção do social, a vingança e o canibalismo Tupi, para os autores, estão essencialmente vinculados à produção da pessoa e à manifestação da posição de sujeito.

O canibalismo, assim, consistiria em uma prática segundo a qual se apropriaria do corpo do Outro para tornar-se outro, assumindo sua posição ou, melhor, incorporando-a. Guerra justa, a guerra Tupinambá opera segundo termos muito claros, que são reiterados por agressor e vítima.

Não é, portanto, o nome do morto, apenas, o que o guerreiro Tupinambá busca ao devorá-lo, e tampouco o renome que de sua morte advém, advertem-nos os autores. Sobretudo porque predar é ser, como dissemos, presa futura. Não é tampouco sua memória, o que deixa o morto: diversamente da *aletheia* grega, a

morte tupinambá libertaria o guerreiro de seu nome e de sua memória, pois, como afirmam os autores:

Trata-se de morrer para haver vingança, e, assim, haver futuro. Forma de pôr a morte a serviço da vida (...), a vingança é a herança deixada pelos antepassados, e por isso abandonar a vingança é romper com o passado; mas também, e sobretudo, não ter futuro. (...). A memória aparece, portanto, não como um fim em si mesma – lembrar os mortos – mas como um meio, um motor, para novas vinganças. (Cunha e Viveiros de Castro, 1996: 201).

É por meio da guerra que se produz o nós. Os nexos sociais precisam do tempo para fazer-se e carecem do Outro e de sua literal incorporação. Predar os outros, devorando seus corpos, é um exercício máximo de buscar a perspectiva que realiza-se em função do corpo produzindo temporalidade. Segundo os autores:

O nexos da sociedade Tupinambá é a vingança. Mas a vingança não é senão um elo entre o que foi e o que será, os mortos do passado e os mortos por vir ou, o que dá no mesmo, os vivos pretéritos e os vivos futuros. Dizer que seu nexos é a vingança é portanto dizer da sociedade Tupinambá que ela existe na temporalidade, que ela se pensa, a si mesma como construída no tempo e pelo tempo. Dependente do que lhe é exterior, a sociedade tupinambá faz da morte em terreiro e com devoção a morte honrosa por excelência: é ela que garante a memória. (Cunha e Viveiros de Castro, 1996: 201).

Disso se depreende, por conseguinte, que a sociedade Tupinambá é vingança, como a música é andamento, já que a vingança é, aqui, tempo, e o tempo é o existir. Consequentemente, a vingança ativa a pessoa quando mesmo de sua “anulação”: não deixando nada além do nome/memória, o morto deixa penhor: promessa, que é dívida; dádiva, que é morte – trocando com o inimigo a perspectiva, que oscila entre presa/predador.

Contrariamente, então, ao que preconiza o existencialismo ocidental (individualista e multi-culturalista, pautando-se pela unicidade da natureza objetiva dos corpos e pela individualidade da alma a tópica tupinambá admitiria o tempo como a coisa, e o evento como ser: a sociedade seria um meio para os fins guerreiros que justificam-se maquiavelicamente no eu sendo função [f(eu)=outro] e a sociedade a função da guerra, do mesmo modo que esta é função do tempo – a vingança. A vingança é um Cronos que devora a si mesmo e cujo corpo é a sociedade. Afirmam os autores:

Por essa subordinação da espacialidade à temporalidade na morfogênese Tupinambá, que a memória aparecerá como o meio e o lugar por excelência da efetuação do social. (...). A guerra de vingança tupinambá é uma técnica da memória, mas uma técnica singular: processo de circulação perpétua da memória entre grupos inimigos, ela se define, em vários sentidos, como memória dos inimigos. E portanto não se inscreve entre as figuras da reminiscência e da aletheia; não é retorno a uma Origem, esforço de restauração de um Ser contra os assaltos corrosivos de um devir exterior. Não é da ordem de uma recuperação e de uma “reprodução” social, mas da ordem da criação e da produção: é instituinte, não instituída ou reconstituente. É abertura para o alheio, o alhures, e o além: para a morte como positividade necessária. É, enfim, um modo de fabricação do futuro. (Cunha e Viveiros de Castro, 1996: 25).

Côncios de sua efemeridade, os segundos (a pessoa tupinambá), precipitam-se de bom grado no abismo do alhures e do além, conquanto não seja de balde sua imolação e contanto que não seja esquecida a dívida instaurada pela sua morte e rememorada por sua memória. Tal dívida, o motor do *perpetuum mobile*, é impressa no corpo do devedor: ele ingere seu corpo, bebendo seu sangue, e assumindo seu nome mas, sobretudo, sua perspectiva ao incorporar sua posição de sujeito por meio do corpo: o devir a ser outro.

O xamanismo Wajãpi poderia se pensado como um exercício que opera as categorias do humano e do sobre-humano e desenrola-se por meio de uma série de contrações e retrações das alianças: mobilizando dissidências ele admite a possibilidade do agenciamento e o acionamento de contatos que promovem contágios. É de alteridade e posição de sujeito que se está, portanto, a falar. Mas é sempre de humanos agredindo-se por meio destes agenciamentos:

Em primeiro lugar, a distinção entre agressões humanas e não-humanas não me parece ser a mais operacional para interpretar o material Waiãpi disponível, considerando a fluidez e as constantes alterações dos diagnósticos [de agressão xamânica]. O registro que influi primordialmente nestas modificações segue o "fio da memória", a história do grupo, quando os sucessivos diagnósticos se interpenetram conforme a "espiral da vingança" (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1986) formando ciclos de retaliação. É neste sentido que podemos afirmar que a teoria Waiãpi das agressões se constrói e se processa de forma dinâmica, em torno de associações cognitivas e representações simbólicas centradas em torno de uma única entidade: moju. Anaconda é, de fato, uma das representações sócio-culturais mais representativas das cosmologias da Guiana (ver C. Hugh-Jones, 1979 e Farage, 1986) e que o sistema Waiãpi reitera, atribuindo-lhe as múltiplas formas de agressão experimentadas, concebidas e perpetuamente atualizadas por esta sociedade, que se define em oposição a ela. (Gallois, 1988: 185).

É de alteridades, sim, que estamos a falar quando observamos as agressões xamânicas mas, como dito acima, é de agenciamentos promovidos por membros de parentelas contra outros membros que visam direcionar a agência de *Moju*, a Cobra Grande, para o contágio, o perigo, o rapto. Assim, associando-se à dinâmica da retaliação e da vingança nos moldes Tupi como já notara Fernandes e como aperfeiçoam o entendimento Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, o xamanismo Wajãpi aciona cadeias de vingança e retaliação entre diferentes que partilham de um nível de humanidade no qual seja permitido trocar: seja veneno, feitiço, mulheres ou perspectivas.

Destarte, os xamãs wajãpi, aqueles que possuem e cultivam *i-paje* mobilizam a divisão a fim de promover a permanência, a continuidade. Sua função é assegurar, portanto, a continuidade da descontinuidade, a totalidade da fissura, da divergência, ao promover a diferença e manejá-la, agenciando os diversos.

Mobilizando o conflito e negociando com os agentes que ele mobiliza, o xamã acaba promovendo a continuidade ao administrar a cisão. Mas como isso operacionaliza a produção de um coletivo que agregue os diversos grupos locais sem que os Wajãpi sequer cogitem recorrer à fantasias como “identidade étnica” que pressupõem ontologia ao que não passa de clivagens no processo de posicionamento dos sujeitos uns em função dos outros? Novamente, vemos como do arcabouço mitológico e da etiologia dos karai kõi os wajãpi extraem elementos para inteligir os não-índios como modalidade específica de diferença.

Cada grupo local se fecha sobre si, operando, através do sistema de acusações xamanísticas, constantes rupturas com o que ela considera e quer manter "fora" do grupo. Nesta interpretação, o espaço social Waiãpi corresponde, uma por uma, a cada unidade local constituída como centro. Nesse sistema, a noção de uma "identidade étnica" não tem lugar entre os Waiãpi, uma sociedade segmentada pelo confronto entre seus xamãs. Como instituição, o xamanismo perpetua esta concepção particular da sociedade, embutida na cosmografia do universo Waiãpi, um mundo dividido entre nichos em conflito que perpetuamente se vingam entre si. (Gallois, 1988: 219)

Mas, então como estariam inseridos nesse sistema de predações e contra-predações, humanidade e sobre-humanidade, alteridade e afinidade, os não-índios. Considerando-se o acirramento dos contatos que foram forçados a ter com tao

diversos karai kō, como os Wajãpi entenderam sua intencionalidade e qual a posição que atribuíram em seu sistema a esses sujeitos? Os não-índios seriam agressores responsáveis por feitiços que teriam dizimado parte da população wajãpi durante a década de 1970? A etiologia wajãpi dos karai kō os posiciona em outro lugar. Segundo Gallois:

Para eles, a categoria genérica carai-ko não faz sentido, uma vez que suas intervenções só podem se efetivar por meio de princípios agressivos que o xamã adquire numa aproximação substancial com os inimigos. Com os brancos, não há troca nem compartilhamento de substâncias, por isso não há retaliação nem vingança possível, pelo menos pela via xamanística. Os brancos não participam do complexo circuito de troca e partilha de forças vitais necessárias à manutenção da vida dos indivíduos e também necessárias à perpetuação da sociedade humana. Por isso, nos diagnósticos proferidos pelos xamãs, os brancos nunca são acusados de agentes da agressão. A intervenção dos brancos se processa pelo contágio, pela contaminação e pela destruição. Eles se comportam "como aña" mas "não são aña". (Gallois, 1988: 219-20).

Que lugar, afinal, ocupam os karai kō no refinado gradiente de distanciamento social Wajãpi? Os mitos dão conta de que não-índios brancos assumem, no ciclo mítico da criação um posição dúbia: alteridade extrema, por não partilhar de praticamente nenhum elemento civilizatório em função do qual o fazer-se humano se dá, nem para a guerra foram aceitos, uma vez que seu comportamento aniquilava os indivíduos em seus corpos, de maneira geral e totalizante sem que houvesse aí reciprocidade e qualquer espaço para a troca de perspectivas.

Vimos que as consequências do contato se fazem presentes em todos os momentos da vida deste povo ao ponto do estudo de sua cosmologia ser impossível sem levar em consideração a presença desta “categoria particular de seres humanos” que desempenham um papel ambíguo: por vezes humanos, genericamente, por vezes ocupando a posição de alteridade radical, os karai kō “mobilizam os recursos epistemológicos wajãpi de contaminação e morte e se inserem em um sistema de: predação entre os domínios cósmicos e a necessária domesticação do inimigo, ou sua eliminação” (Gallois, 1988: 221).

O pressuposto inicial que desvela das narrativas wajãpi que versam sobre o tempo dos *tamõ kõi* é de que os antepassados tentaram o tempo todo estabelecer com os karai kõi relacionamentos centrados na aliança. Inicialmente poderiam ser domesticados, ou seja, ser convertidos em wajãpi: as narrativas dão conta de intentos em convertê-los em bons caçadores, ensiná-los a fazer roças dos jeitos wajãpi, a fazer festas, falar a língua, ou seja, tentaram apresentar-lhes os elementos definitivos da civilização.

Todavia, a distância que separa, mitologicamente, os karai kõi dos Wajãpi já no tempo das origens impede o sucesso desses exercícios de domesticação. Os karai kõi são tomados como inimigos, mas não como *apã* ou *apãwerã* e suas intervenções não são integradas ao sistema de agressões: furiosos e perigosos, não são *ajã*, não possuem pajé, de modo que a explicação para sua irredutibilidade aos preceitos do bom viver, sua relutância em comportar-se de acordo com os atributos distintivos da civilização é alocado no tempo das origens. Destarte, segundo Gallois:

As tradições relativas à origem do universo fazem uma nítida distinção entre uma humanidade "criada" pelo herói Janejar e uma outra humanidade "residual", da qual fazem parte os carai-ko. Esta classificação mostra que os brancos são totalmente diversos, uma vez que não surgiram da mesma forma que a "verdadeira humanidade". No entanto, eles não se originam da putrefação de Anaconda e, por isso, não são *apã*. Como já visto, os carai-ko são *amana ra'yr*, "filhos da chuva". De acordo com tais narrativas, eles surgiram de pedras ou de amendoins de cores diferentes, caídos do céu, dos quais nasceram pequenas crianças, que se tornariam, mais tarde, os brasileiros (carai-ko), os franceses (parainsi-ko) e os negros (mekoro). As crianças foram recolhidas pelos índios que as alimentaram e criaram até a idade adulta. Inicialmente todos falavam a mesma língua e partilhavam a mesma vida social, mas quando os estrangeiros se tornaram adultos, os Wajãpi constataram que todas as tentativas de domesticação viriam a fracassar. Por isso, os estrangeiros foram obrigados a se afasta (Gallois, 1988: 224).

Domesticar os não-índios perpassa, também, por este domínio: o controle populacional. Uma das preocupações com o Projeto de Assentamento é justamente o aumento do contingente populacional. Os brancos estão nas narrativas logo quando a humanidade é criada. Porém, sua "karaicidade" é fruto de escolhas que tomam e que possibilitam a "especialização" que tem o domínio de certas tecnologias, como espingardas e máquinas, como pivô central. Os karai kõi não são combatíveis pelo agenciamento xamânico, não são *ajã* e relutaram aos exercícios de

domesticação. O agenciamento sobre eles sai, portanto, do plano do xamanismo para o do profetismo.

Com a intensificação dos contatos, que encontra na invasão garimpeira seu carro-chefe durante a década de 1970, os Wajãpi passam a lidar com a ameaça intensificada pelos *karai kō* de provocar o cataclisma: seu mal comportamento, a inconsequência de suas atitudes e o desrespeito total aos preceitos éticos e de etiqueta revelam-se ao manejar o ouro contido no subsolo: além dos riscos cosmologicamente previstos, como a potencial derrubada da abóbada celeste, que se verifica também entre os Yanomami (Kopenawa e Albert, 2012) exigem que os wajãpi tomem medidas também preocupados com os contágios que o acúmulo desenfreado de brancos perto de seu território fatalmente trará.

Filhos da chuva, essas gentes inconsequentes partilham dos atributos de humanidade mas sua relutância em partilhar dos elementos fundantes da civilização seu destino parece ser o de provocar a aceleração da iminente e cataclísmica dissolução do planeta como o conhecemos. A arquitetura do universo instancia-se no tempo de maneira cíclica sendo o cataclismo o devir e, assim, a posição dos *karai kō*, tributários da humanidade residual, os filhos da chuva que se reproduzem indiscriminadamente parece ser acionar o devir-destruição.

Assim, a cosmologia wajãpi atribui aos *karai kō* o lugar especial de perturbadores da ordem cuja função é justamente mantê-la ao fazer isso, acionando rupturas e distanciamentos entre as categorias de diferenciação social num devir que põe em movimento a cosmologia Wajãpi.

Como demonstrado, a vingança opera no ciclo curto, acionando predação homens animais, wajãpi e inimigos, e confluem para mas mediações de que se ocupam os xamãs. Pode-se dizer, com base em Dominique Tilkin Gallois, que a diferenciação entre as categorias sociais e humanas é acionada pelo movimento da vingança com potencial de predação a perspectiva e, assim, trazer para o campo do agressor o sujeito mas que não contempla os agenciamentos que a lide com os *karai kō* exigem. Não é trabalho dos xamãs, portanto, agenciar o comportamento dessa

gente por meio do acionamento de outras agências, como ocorre entre as parentelas. Seu papel, segundo Gallois:

consiste essencialmente em evitar raptos, reparar agressões, separar, atrair de volta para a humanidade aquilo que permite a ela prosseguir em seu caminho. Sua mediação garante que cada indivíduo tenha um destino condizente com seu ser: voltar para as origens e ao mesmo tempo ser conduzido para um mesmo universo, o da categoria "humano". O xamã, apoderando-se da força dos não-humanos, trabalha a favor dos humanos, coloca-se à disposição dos seus, para evitar perdas. Ao mesmo tempo, sua atuação consiste numa atividade civilizatória, quando ele reconduz elementos culturais dos "outros" para o domínio da humanidade. Conectando todos os domínios cósmicos, o xamã não perde sua identidade "humana", uma vez que, individualmente, ele também acede, após a morte, à morada celeste de *lanejar*. (Gallois, 1988: 234).

O xamã, entre os *wajãpi*, assegura a continuidade da descontinuidade a fim de assegurar a perpetuação da sociedade *Wajãpi* ao negociar com as alteridades cujo contato ameaça uma transmutação da mesma e, portanto, sua predação. Vimos que sua intercessão junto às agências sobre-humanas não exerce efeito sobre os *karai kō*.

Vimos que a intenção em domesticar os *karai kō* é inerente aos contatos com eles e a exposição à sua perigosa intencionalidade: desrespeitosa, anti-ética, variegada e incompreensível, esta agência é vária e difícil de enquadrar, de maneira que apenas sua alocação no mito das origens como humanidade residual possibilita a conformação de uma etiologia minimamente eficiente sobre eles.

Domesticá-los pela via xamânica então não é possível. A quem poderiam recorrer, então? Aos chefes? Essa é a discussão de que nos ocuparemos doravante.

PARTE 2

OS NÓS DO NÓS



Figura 7: Foto, Bruno Walter Caporrino. Película Ilford FP4, equipamento Zeiss Ikon Conflex, 2013.

CAPÍTULO 3 – SOCIOLOGIA DAS REDES NA GUIANA: DO ATOMISMO À FORMAÇÃO DOS COLETIVOS

Agora que contemplamos o percurso das famílias extensas wajãpi do Xingu ao caldeirão sociopolítico da Guiana Oriental e olhamos um pouco para suas opções histórica, territorialmente e politicamente orientadas para o acesso à redes de relações e, em seguida, seu fechamento para elas, num constante exercício de fuga e dispersão, ficou clara a força de seu ideal de independência e a autonomia com que os assentamentos se instalam, abandonam os lugares, sempre buscando postos mais distantes da atuação dos Outros. Para compreender melhor essas manobras no oceano de alteridades em que zingram os grupos wajãpi recorreremos aos achados de Dominique Tilkin Gallois sobre a arquitetura do universo inscrita em sua mitologia para destilar, mais do que uma etiologia, o que poderia ser quase como uma etologia das alteridades.

Nesse percurso foi possível compreendermos como as narrativas wajãpi valoram as alteridades em função de princípios de distanciamento social e estabelecem critérios distintivos muito nítidos nesse gradiente de alteridade que são, essencialmente, marcadores distintivos de quem é e quem não é gente, ou Wajãpi. Vimos como o comportamento dos diversos outros, por mais agressivo que pareça, é sempre empreendido pelos Wajãpi como manifestações da agência humana que, como demonstra a etnologia contemporânea, estende aos mais diversos seres que povoam o cosmos a agência e a intencionalidade humanas.

Assim, com os inimigos *apã* vimos que se trava relações norteadas pelo agenciamento de princípios vitais, recorrendo a uma série de práticas que são conhecidas por quem possui *paje* forte. Vimos que com os animais pratica-se a predação e vimos o quão complexo e perigoso é esse processo, que consiste, em verdade, numa via de mão-dupla que pode engendrar a contra-predação, acionar a fúria dos donos (Fausto,...) e ensejar retaliações.

Vimos também como com os próprios Wajãpi as relações são conflituosas e permeadas por agenciamentos xamânicos que podem ser revertidos em contra-

ataques. Mesmo a guerra, a morte, a predação e a vingança, operam em termos tangíveis: mesmo a guerra e a predação manifestam-se no campo de uma linguagem compreensível, movimentando-se os atores em função de um *corpus* de ações possíveis que está integrando um sistema ético: a guerra não consiste na aniquilação etno ou genocida dos inimigos, mas sim numa dada modalidade de trocas ordenada por parâmetros partilhados por ambas as partes. Vimos como mesmo essas modalidades de relacionamentos endossam os critérios e parâmetros mínimos que definem humanidade e civilização.

E vimos também que os *karai kô*, essas tantas e tão diversas gentes, são em verdade humanidades quase inumanas, desprovidas dos mais básicos critérios e parâmetros distintivos da humanidade, que agem de maneira a romper toda ética ou etiqueta. Isso é fundamental para compreendermos as manobras que os grupos Wajãpi fazem para desguiar-se do empenho das frentes não-indígenas em assediá-los, em conformar redes controláveis que pudessem ser convertidas em coletivos étnicos a fim de encaixar-se nas tramas conceituais dos não-índios, demasiadamente viciados em suas próprias noções de povo, língua, território, fronteira e Estado como centralização do poder e comando (Elias, 1993).

Parte desta resposta Wajãpi aos desafios interpostos pelos contatos tão intensos com tão diversas alteridades, e que resulta sempre na fuga para recantos de sossego sociopolítico alternadas com a busca por alianças e trocas, se deve à essa etiologia e outra parte se deve à sua organização social. Esta, por sua vez, será definitiva para compreendermos como as organizações indígenas operam negociações que controlam o conflito, produzindo consenso-para os não-índios e, ao mesmo tempo, produzem documentos que operam quase que como os limites físicos da terra demarcada: controlam a penetração da agência dos não-índios no universo político interno wajãpi.

Isso tudo fica mais claro quando observamos esses movimentos sobre o pano de fundo das feições sociológicas comuns à região das Guianas e o resgate de um clássico debate a respeito ajudará a entendermos, mais à frente, como esse isolamento e essa dispersão operacionalizam motores de produção e administração da própria diferença sem recorrer ao vício do “étnico”.

A sociologia das sociedades das Guianas confrontou a etnologia das Terras Baixas com desafios que contribuíram para o esclarecimento de questões que estavam em aberto e, assim, obrigou a etnologia ameríndia a revisar alguns de seus pressupostos e conclusões.

Um impacto trazido pelo estudo das sociedades das Guianas teve como pivô a noção de fricção ou interação interétnica que, conforme aponta Dominique Gallois (Gallois, 2005: 11), foi ativada em alguns casos para explicar a “atomização” destas sociedades. Esse é um contexto onde o contato com a “sociedade envolvente” obrigou o olhar etnológico a rever sua abordagem “essencialista” sobre a noção de identidade, uma vez que estas sociedades defrontavam este olhar com intermitentes processos de negociação, retração, fuga e, algumas vezes troca e mesmo alianças com diversas agências coloniais e religiosas, por exemplo.

À luz desse arcabouço, quando isoladas, as parentelas assomavam como resquícios, cacos, de um todo que estaria fragmentado, espatifado, o que ficava mais evidente quanto se considerava a rarefação territorial das ocupações e a frequência quase nula de grandes encontros. Quando redes eram tecidas, o arcabouço conceitual da pureza étnica era acionado: e então, ao entrar em contato com grupos Cimarrones, por exemplo, os cronistas demonstravam certa preocupação com a “perda cultural” a que os Wajãpi estariam submetidos sob essa leitura.

Mas antes de estar pronta para encarar isso sem o viés negativo da perda ou da ausência (perda de coesão, ausência de complexidade sociológica, etc) além das correntes essencialistas, a as vertentes de fundo ecologista, ou seja, as abordagens anteriores à década de 1960 pareciam buscar no corpus teórico resumido por Steward em seu *Handbook of South American Indians* (1946) o conceito-chave para explicar o que enxergava-se como uma “rarefação sociológica” a quem sobre estas sociedades lançasse um olhar essencialista a respeito de identidade étnica e territorialidade.

A busca por áreas culturais e, portanto, por traços distintivos do conjunto de grupos de uma região motivava a conformação de modelos explicativos que, no caso guianense, pareciam sempre naufragar. Sobressaem a esse respeito as

considerações de Peter Rivière. No célebre estudo que realiza sobre os Trio do Suriname fica evidente a constatação da ausência:

The society of the headwater tribes is marked by the absence of any formal organization; it is based on small communities in which kinship provides the strongest unifying force (...). The influence which was noted that the environment played in the limitation of the material and economic culture is correspondingly felt in the social organisation. Small, unstable communities, and the lack of specialization are not features that encourage the development of political or religious hierarchies or the growth of complex ritual. The expression “village society” well describes the situation. (Rivière, 1963: 340).

Atomizadas e marcadas pela falta de uma “vigorosa força unificadora”, estas sociedades emergiam para o debate como sociedades “minimalistas”. O que se deve ao arcabouço conceitual sobre elas lançado, enxergando-as como ilhas de socialidade em meio a oceanos de contatos interétnicos que, sobre essa base conceitual, implicaria nas clássicas noções de perda cultural, assimilação, etc.

Essa aparente rarefação ficava evidente, sobretudo, quando se assumia a perspectiva da agência colonial que, nos termos essencialistas, buscava identidade étnica atrelada à fragmentos territoriais definíveis por fronteiras, produzindo enunciados tais como “perda” de identidade e cultura, ou “dissolução” da estrutura social, leitura informada pelas noções ocidentais de identidade étnica, nacionalidade, fronteiras, etc. Povos, culturas, eram tidos como peças de cerâmica, e a região das Guianas apresentava cacos espalhados que a mente dos observadores, então, tentava organizar num mosaico, formando figuras inspiradas numa totalidade perdida.

É, portanto, com *Indivíduo e sociedade nas guianas* que Rivière marca posição nos estudos da sociologia dos grupos que, conforme determina, podem ser agrupados sociologicamente como sociedades tipicamente guianenses. O foco sai do “todo” perdido e passa para o caco, o fragmento, a aldeia.

Rivière observa que os grupos da região teriam como unidade sociológica a aldeia, o que o leva a considerar a aldeia ou assentamento (introduzindo o viés espacial como o privilegiado para sua análise) como unidade isolada, independente e auto-suficiente, e não o “povo” ou etnia. Mas salienta que a comunicação e a

troca com o que vai considerar “o exterior” são inexoráveis, assumindo, assim, um recorte “interior/exterior” que permeará toda a análise, e que implica em tecer considerações, a todo momento, sobre como os grupos que se espraiam pelas guianas fazem e desfazem assentamentos, fundem e cindem parentelas, acionam ou fogem de parceiros de troca.

Rivière considera que as sociedades da região gozariam de “baixa densidade sociológica”, ausência de instituições definidas, de hierarquias e especialização nos papéis sociais, defendendo que “cada aldeia é dona de si mesma e sua estrutura política interna será mais bem estudada isoladamente. O relacionamento vital se dá entre o líder e sua aldeia”. (Rivière, 2001: 105).

Mas o avanço da proposta analítica de Rivière está em romper com o paradigma da etnia ou identidade étnica como essências georreferenciáveis e tem a vantagem de, ao fazê-lo, introduzir no debate sobre a região a necessária ênfase no papel dos chefes como articuladores de processos de consolidação dos afins em torno de si no que considera a base sociológica destes grupos: a formação das aldeias, congregando parentelas como pivôs ou nós (como definirá mais tarde Dominique Tilkin Gallois em diversos textos) nas redes de relações que se espraiam pela região.

Correlacionando a agência dos chefes, focada no acionamento e conformação destas relações à centralidade da ocupação espacial da aldeia, Rivière postula que fundar aldeias e agregar afins consiste no motor principal das relações sociopolíticas guianenses. Afirma:

A aldeia é referida como o lugar de determinado líder ou então ele é seu fundador ou proprietário. Por ocasião de sua morte a aldeia normalmente é abandonada. No entanto seria um erro dar demasiada ênfase à aldeia como algo geograficamente localizado ou como uma entidade física. É preferível concebê-la como um conjunto de pessoas que moram juntas no mesmo lugar. Uma aldeia é, acima de tudo, um fenômeno social, e uma liderança bem-sucedida deriva da capacidade de lidar com a rede social que constitui a aldeia e a comunidade. (Rivière, 2001: 106).

O autor abre, aqui, espaço para a interface com o debate que posteriormente trava com Fajardo Grupioni sobre os *itüpü* dos Tiriyó e possibilita interface também com o debate de Carlos Machado Dias Jr sobre os Waiwai, a

respeito do qual algumas considerações se farão pertinentes. A centralidade do fundador de aldeia como esteio da socialidade guianense e o rol de competências que dele se demanda para que as funde e mantenha é encontrada também entre os Wajãpi mas, como demonstra o caso dos Wajãpi, que, embora tenha peculiaridades devido a seu percurso histórico, demonstra que os chefes estabelecem aldeias sempre de maneira descentralizada na efervescente região Guianense.

Assim, Rivière analisa o equacionamento entre afinidade e consanguinidade para a construção dos assentamentos e afirma que “o espaço político de uma aldeia é muito pequeno” (Rivière, 2001: 107), reduzindo a política às relações intra-comunidade, tese em que insistirá bastante em *Indivíduo e sociedade*. Tal enunciado toma a aldeia como unidade social fechada, isolada e este será, como veremos, um interessante problema. É, em todo caso, na busca pelo outro, pelo “de fora” (para manter a dicotomia dentro/fora por ele mesmo proposta) que se encontram a força e a realização da agência dos principais, reconhece.

Rivière acredita que é “na rede de consanguíneos próximos, integrantes do núcleo central [da aldeia] que o líder encontra seus mais leais seguidores” (Rivière, 2001: 107) ao passo em que a relação com “os de fora” seria necessária e perigosa, tese reiterada por Overing (1983). Tais relações de afinidade, nesse cenário, provocariam divisões e conflitos perenes, o que é encarado por Rivière como algo negativo: o conflito é entendido por ele como ruptura e perda, ameaça à coesão e ao funcionamento, ausência de troca e de funcionamento do sistema.

Mas, anos mais tarde, as investigações de Gallois (2005) e da equipe do projeto *Redes de Relações nas Guianas* apontam o contrário: os estudos recentes, centrados no fundamental conceito de redes de relações, que Dominique Tilkin Gallois já vinha aplicando aos Wajãpi desde sua dissertação de mestrado e o valor positivo da fissão, a positividade do caráter dinâmico e fluido das fusões que realiza-se não somente no espaço, mas sobretudo e especialmente no tempo, juntos, permitem uma compreensão diferente das dinâmicas que permeiam a região.

Prosseguindo na discussão, cumpre pontuar que Rivière investiga por quê as cisões ocorreriam e se depreende das entrelinhas de seu texto que elas seriam

negativas, indesejadas e mesmo lamentadas. Isso fica claro quando atribui à “falta de mecanismos para resolver os conflitos” (Rivière, 2001a) a motivação para as constantes cisões que motivariam a dispersão e o baixo adensamento das ocupações: fica cada vez mais claro que Rivière parece estar à procura do elo perdido entre as sociedades guianenses e as complexas sociedades estratificadas e hierarquizadas andinas, por exemplo mas que, nessa seara, revela o porquê da atomização e dispersão. Segundo Rivière:

à medida que uma aldeia aumenta de tamanho, o alto grau de parentesco que caracteriza a aldeia pequena, estreitamente unida, diminui e haverá um número crescente de pessoas sobre as quais o líder não terá condições de exercer seu poder familiar. Em se tratando de uma grande aldeia, torna-se cada vez mais difícil manter a ficção segundo a qual seus moradores constituem um grupo de parentes consanguíneos solidários. É inevitável que quanto maior a aldeia, maior a possibilidade de disputas e menor a chance de as resolver. (Rivière, 2001a: 108).

O autor, assim, pressupõe que a tendência sociológica seria a conformação de grandes assentamentos, conglomerados de famílias extensas, mas que esse ideal que pressupõe ser perseguido não é atingido por conta da ausência de mecanismos de controle e resolução dos conflitos: temos, portanto, que as grandes aldeias, fixas no tempo e no espaço, seriam o fim teleológico para o qual as comunidades deveriam rumar.

As fissões seriam, assim, pensadas como algo negativo, como interrupções à uma teleológica comunidade de grande porte com papéis sociais definidos e delimitado e visível domínio territorial. Mas, afora este empenho em encontrar ausências, a operacionalização dos termos dentro/fora acabará mostrando, por meio de outros estudos, que é justamente “para fora” que se volta a agência dos chefes ou principais: sua atuação não incide sobre a comunidade que sua agência funda ao agregar em torno de si a família extensa e acionar afins, mas sim sobre os muitos outros com quem estabelece redes de relações, como apontarão as pesquisas de Gallois, Dias Jr. Pateo, Fajardo, Sztutman e Coutinho (Gallois [org],2005).

Assim, Rivière acaba introduzindo no cenário sociológico guianense o peso, valor e papel da alteridade inclusive em seu nível cosmológico. Em *A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas*, publicado na Revista Mana em 2001 (Rivière,

2001b), o etnólogo revisita os achados de *Societies of nature and nature of Society*, de Philippe Descola, publicado em 1992 e busca aplicar a discussão e os achados deste texto de Descola às ideias de relações imanentes aos grupos que ocupam as Guianas. A partir das conclusões de Kaj Århem (1996), em seu artigo “The Cosmic Food Web”, Rivière considera como “o exterior” inclusive o mundo cósmico. Como vimos, para Descola:

Os sistemas anímicos são uma *inversão simétrica* das classificações totêmicas: não exploram as relações diferenciais entre espécies naturais para conferir uma ordem conceitual à sociedade, mas utilizam as categorias elementares que estruturam a vida social para organizar, em termos conceituais, as relações entre seres humanos e espécies naturais” (Descola, 1992:114).

Isso autoriza Rivière a analisar reciprocidade e predação como séries que encontram homologia nas relações com os seres que povoam o cosmos. Reciprocidade e predação, guerra e caça, consanguinidade e afinidade são, portanto, pensados por Rivière nesta seara a partir de correlações com o que sociologicamente encontra nas Guianas, em especial com o caso Tiriyó. Assim, contemplando a interação entre as séries de relacionamentos com as alteridades, para o caso das Guianas Rivière afirma que se deixarmos a morte de lado vemos que o “exterior é um fator essencial” (Rivière, 2001b: 41) para a reprodução do social.

Mas, para que haja um “fora” é necessário que haja um “dentro” e, por conseguinte, uma linha definidora. Haver “fora” e “dentro” permite que se depreenda que há uma premissa de que haja alguma coesão delimitável espacialmente por uma fronteira e, portanto, induz à ideia de que se trate de essências identitárias quando falamos nos grupos. Para que haja dentro e fora é preciso que haja conteúdo, substância, que os nexos sejam tomados como coisas em si. Aí está um dos grandes problemas com que se depara Rivière: ao mesmo tempo em que não recorre à identidade como recurso conceitual, parece tratar disso, de recortes identitários que confeririam unidade aos átomos, mônadas, nexos que insiste em considerar isolados e fechados, atomizados mas cuja exterioridade, representada pela alteridade da fusão do semelhante com o dessemelhante, apontada por Joanna Overing (Overing Kaplan, 1981).

Segundo Rivière, esta constitui “um pré-requisito essencial da criatividade nas terras baixas sul americanas (que) dependem da mistura de dessemelhantes, dos quais interior e exterior constituem a forma estereotipada, e isto se torna mais claro nos momentos essenciais de reprodução social — a criação de seres humanos na iniciação e de unidades sociais na casa. (Rivière, 2001b: 41-2). Portanto, conclui o autor:

Se eu fosse obrigado a apresentar um, acho que diria ser possível mostrar que a afirmação de Descola, de que “há uma homologia entre o modo como as pessoas lidam com a natureza e o modo como tratam umas às outras”, tem alguma validade, mas apenas no âmbito de determinadas evidências e dentro de certos contextos. Outras evidências negam essa homologia, ou talvez indiquem uma homologia diferente. Reduzir as relações da sociedade, seja no seu interior, seja com a natureza e o exterior, a um único modo, é provavelmente por demais reducionista. (...). O problema, acredito, consiste no fato de que reciprocidade e predação têm sido consideradas formas radicalmente diferentes de interação quando na realidade estão dispostas ao longo do mesmo espectro diferindo não na forma mas no seu conteúdo e contexto. Não me parece surpreendente que Descola, em algumas ocasiões, fale em reciprocidade negativa, em lugar de predação, enquanto Àrhem se satisfaz em ver a predação como uma forma de reciprocidade. (Rivière, 2001b: 49).

Assim, se empenha em demonstrar a centralidade do que Viveiros de Castro (2002) chamará de “processo do parentesco” para o agenciamento da afinidade que, no caso guianense, parece ser sempre mantida no nível da potencialidade e induz avanços na compreensão do contexto guianense quando mostra que o ciclo de vida das aldeias é norteado pela linha transversal do fundador.

O ciclo de desenvolvimento da aldeia relaciona-se ao ciclo de desenvolvimento da família e o estágio do ciclo de vida tem implicações políticas. A aldeia baseada na família nuclear, que habita uma só residência, aumenta de tamanho, transformando-se em uma unidade de família extensa, à medida que os filhos casam e têm seus próprios filhos. O porte que uma aldeia alcança depende, entre outras coisas, da longevidade de seu chefe e de sua capacidade de controlar os membros da geração mais nova, em particular suas filhas e, por meio delas, seus maridos. (Rivière, 2001a: 111).

Vemos que foi à luz daquele certo “horror ao exterior” existente nos grupos da região para algumas correntes teóricas (Gallois, 2005:12), estas sociedades seriam encaradas como mônadas minimalistas em constante movimento e dispersão pelo território num ciclo de de perda e abandono. O

conceito de mônadas essencialistas traz consigo a ideia de essência que, associada à visão das interações interétnicas, fez com que autores como Rivière as tomassem como grupos em constante reconfiguração étnica e sociológica, quase como nômades ou ciganos que, por fugir de contatos e pressões, quase nada de si mesmos, sociologicamente, carregassem consigo e que, ademais, produzissem pequenos e instáveis assentamentos, isolados e fechados em si mesmos.

Como vimos, o fundo dessa percepção parece ser o construto teórico da identidade, a busca por denominadores sociológicos comuns aos indivíduos e “aldeias” e geralmente associado a limites territoriais que permita a abstração das relações e um etnônimo e, por conseguinte, possibilita o estabelecimento da equação um povo, uma língua, um território.

Na mesma linha de Rivière, que supera isso mas ainda se foca na fluidez atomista destas sociedades, Joana Overing (1983) sugere que das aparentes dessemelhanças nas estruturas sociais das Guianas é no casamento endogâmico que se deve buscar a chave para a compreensão de sua dinâmica. É em *Elementary structures of reciprocity: a comparative note on guianese, central brazilian and northwestern amazon sócio-political though* que Overing enuncia esse suposto horror ao exterior que dominaria paradoxo guianense. Overing afirma que:

When compared to the highly ritualized social organization of the Central Brazilian societies and with the well-conceptualized layout of the North-West Amazon villages, the endogamous kinship groups of Guianese Amerindians appera fluid and amorphous in shape. In the Guianas there exists no complex spatial figuration rfecting the order of social life; there are no naming groups, no moieties on ritual Exchange with one another actingout cerimonially a particular vision of cosmological ordering or expressing an external ordering of “another world” from the mythic past. There exists no ritual to declare the elaborate interlocking of the units of wich society is comprised. The sight, Guianese social groups are atomistic, dispersed and highly fluid in form. (Overing, 1983/84: 332).

Os estudos de Rivière e Overing trazem inquestionáveis avanços sobretudo para a consolidação da pauta: mesmo insistindo na dicotomia dentro/fora e na constante busca por uma unidade quase étnica em meio ao disperso, dinâmico e fluido panorama de relações em efervescência nas Guianas, ambos delimitam a pauta, minutam o debate e o postulam em termos de “abertura ao exterior” ou “fechamento ao exterior”, ocupação socioespacial e conformação de unidades

políticas, interações entre chefia e habilidade de consolidar alianças e, portanto, a fluidez na consolidação ou dissolução de redes de relações centradas na busca por alianças temporárias, e isso é um grande avanço, pois liberta os povos da região e, outrossim, a etnologia, dos critérios e parâmetros inerentes à equação um povo, uma língua, um território. Sai de cena a busca por identidades étnicas essencializadas e entramos no “dado dos índios” (Viveiros de Castro, 2000).

Desses estudos decorrem uma nova leva de investigações, centrada no fundante conceito de redes de relações e dedicada à investigação justamente da fluidez com que as redes de relações se tecem e destecem e, por conseguinte, na agência dos chefes em conformar assentamentos que, como veremos, serão muito mais importantes no tempo do que no espaço para a consolidação da socialidade. Segundo Dominique Gallois, quando versa a respeito do contexto da produção das investigações que conduziu a respeito dos Wajãpi e da socialidade guianense:

O exercício que nos propusemos realizar, na comparação dos dados levantados em campo pela equipe da pesquisa temática, permitiu, não apenas reavaliar o entendimento do caráter fluido das unidades sociológicas na região, como, ao mesmo tempo confirmar o princípio nativo segundo o qual a “mistura” – para o controle da qual existem regras e etiquetas das mais complexas – é essencial à vida social guianense (Overing, 1983/84). Esse foco foi decisivo para alimentar nossa discussão em torno dos sistemas de comunicação e intercâmbio, observados nas áreas pesquisadas, realizados a partir de um padrão de trocas individualizadas, em torno de indivíduos e suas famílias ou entre grupos de famílias. As pesquisas permitiram evidenciar, a partir da observação de fragmentos dessas redes, que elas não constituíram – nem historicamente, nem na atualidade – circuitos rígidos, seja etnicamente encerrados, seja exclusivos a determinados percursos e territórios. No entanto, verificávamos que sempre poderiam ser comparadas a partir de mecanismos comuns de abertura para o exterior (Gallois, 2005:12).

Evitando as visões essencialistas da “etnicidade” já retirados da pauta pelos achados de Rivière e Overing, e dedicando-se a avaliar a validade dos pressupostos segundo as quais essas pequenas mônadas seminômades pouco possuíam de densidade sociológica por pouco ou quase nada possuírem de identidade étnica, as recentes investigações conduzidas sobre sociedades guianenses, em especial os Wajãpi meridionais de que se ocupa essa reflexão, apontam que elas realizam modalidades peculiares de controle da busca pela afinidade potencial entre as agências não indígenas e de controle sobre essa fluida rede de agências.

É de alianças potenciais sempre mantidas nesta condição de potencialidade e devir, é de relações tensas, necessárias e perigosas com os outros, sejam eles outros Wajãpi ou outros-Outros que se trata. Estes precisam, portanto, ser sempre produzidos e mantidos na condição de “outros”, e é da administração deste distanciamento que devemos nos ocupar quando analisamos a construção e aplicação do Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi. Ele deve ser pensado em interação com diversas agências indígenas e não indígenas em função das quais os Wajãpi constituem um coletivo marcado justamente pela articulação de relações pautadas por circuitos ora concêntricos ora centrífugos, essencialmente abertos à alteridade, na medida em que dispostos a estabelecer trocas com elas, que mecanismos como o Conselho das Aldeias Wajãpi Apina e o Protocolo visam controlar.

Disso resulta uma necessidade de revisão no instrumental teórico existente: os grupos locais passam a assumir preponderância se, conforme feito após a publicação dos textos de Overing, se abrir mais espaço para a noção de tramas e redes de relações acionadas pela atualização movimentada na busca pelos “outros” e, portanto, a abertura e o fechamento para estes, seguindo o caminho já apontado por Dominique Gallois (1996, 1998, 2005, 2011), por Silvia Lopes da Silva Macedo Tinoco (2000) a respeito dos Wajãpi e do Apina e de Carlos Machado Dias Jr (Dias Jr, 2005), a respeito da consolidação do coletivo Waiwai, que ilustra bastante sobre essas dinâmicas guianenses.

Uma discussão se desenha, então, sobre as Guianas quando tempo substitui espaço e quando o isolamento que aparentemente dominava a cena mostra-se apenas um estágio de movimentos de alternância entre busca pelos aliados possíveis e introspecção. Quando as pesquisas conduzidas no Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP se debruçam sobre a região e lançam sobre ela o arcabouço conceitual poderoso que subjaz à premissa das redes de relações, Rivière sente-se no dever de rebater o que entende como críticas à sua obra. É no texto *A propósito de redes de relações nas Guianas* que encontramos os elementos para melhor compreender o debate.

O debate gravita, no fundo, em torno do conceito de “tipo ideal” guianense, que pressupõe que se trate de sociedades “minimalistas, voltadas para si próprias, com interações externas limitadas” (Gallois et. all, 2007). O epicentro da crítica de Rivière aos estudos de Maria Denise Fajardo Grupioni a respeito dos *itüpü* Tiriyo, por exemplo, é a adoção do viés diacônico: Fajardo mostra que é no tempo que está a pertença à parentela, ao passo em que Rivière insiste em que é na aglomeração, no espaço, que esta se dá.

No fundo, a discussão toda ocorre em função da veracidade ou não do “tipo ideal atomístico guianense”. A crítica de Fajardo e Gallois ao modelo proposto por Rivière e Overing gravita, na verdade, em torno do mesmo pressuposto: o de que tais sociedades estariam engessadas no tempo e que sua diacronia não foi uma sucessão dinâmica de sincronias, mas sim a perpetuação de um único e mesmo modelo. As investigações do grupo do NHII-USP trazem a inserção da temporalidade histórica à cena e reiteram o caráter fluido e dinâmico das interações desenvolvidas no território.

Ao criticar estes estudos, Rivière traz à tona a introdução da agência colonial na dinâmica guianense, ao que o grupo rebate que isso permitiu uma melhor compreensão de que o que está em foco são na verdade momentos: uma sucessão de sincronias, diacronicamente estabelecidas, como já propunha Franz Boas que deveria operar a etnologia e que incluía a agência colonial como parte do sistema: se os grupos não trocaram mulheres e fundiram-se aos grupos de batedores europeus é porque sim, são fechados em si mesmos e gozariam deste horror sociopolítico ao exterior mas ao mesmo tempo sua sociocosmologia toda se foca, justamente, na existência de diversas alteridades como um pivô em função do qual se constituem justamente as parentelas, assentamentos e redes de relações mobilizadas pelos grupos. Na réplica, Grupioni, Sztutman e Gallois rebatem:

a questionar se esse ideal de grupo endogâmicos sociologicamente homogêneo representa mesmo o “modelo nativo”. A nossa aposta é que não, pois acreditamos que a “abertura ao outro” é um elemento fundamental às sociocosmologias em questão. Note-se que Viveiros de Castro já questionara o modelo comparativo de Rivière (1984), adiantando uma possibilidade que nossas pesquisas vieram a confirmar, a saber, que “o fechamento sociocosmológico guianense é muito relativo e que a abertura do grupo local ao exterior não é

sempre o resultado da impossibilidade de realização de um ideal de autonomia, mas pode ser regular e desejada, inerente às premissas culturais” (1986:275, nota 7). (Gallois et al, 2007: 259).

O que as investigações do Projeto Redes de Relações produz como dado é que, abandonando-se a premissa implícita pelo tipo ideal atomista e centrando a análise na diacronia temos que o ideal de endogamia local, que prevalecia, sob a égide da preeminência analítica da aliança sobre a descendência. O espaço e, por conseguinte, a rarefação dos assentamentos, emergia assim como um resultado desta radiografia de períodos em que de fato a ingerência europeia provocou retrações e espicou a conformação de coletivos georreferenciáveis.

As investigações e achados do Projeto põem, portanto, a região da Guiana sob outras luzes: em lugar de buscar identidades étnicas subjacentes aos coletivos que são, em verdade, abstrações baseadas em recortes fotográficos de momentos específicos, fica evidente que se trata de dinâmicas de consolidação de redes de relações que podem ou não cindir-se e que sempre estão abertas cosmologicamente à alteridade, precisando dela justamente para se manterem fechadas sociologicamente.

Paralelamente ao desenvolvimento da pesquisa de Carlos Machado Dias Jr. sobre a conformação do coletivo Waiwai, Denise Fajardo Grupioni analisa o processo de conformação dos assentamentos Tiriyo e salienta que o grupo de pesquisa do qual ela também fez parte, partiu desse “paradoxo guianense” para contestá-lo com base nos dados etnográficos. Superando o foco localista e essencialista, tais investigações buscaram compreender as redes locais para além desses arcaibouços, alçando voos a partir de sua superação, uma vez que o contexto das Guianas:

Visto sob o foco no grupo local, temos um sistema cuja unidade sociológica básica não garante a unidade social. Daí a impermanência e inconstância de seu período de existência, os grupos locais aparecem como provisórios, temporários. E a imagem que emerge do conjunto é a da frouxidão das amarras sociais e a da constante reunião e dispersão de indivíduos. Dir-se-ia que, dada tal natureza efêmera do grupo local, essa seria uma unidade sociológica questionável do ponto de vista de sua capacidade de produzir grupos sociais dignos de análise sociológica. [Mas] grupo local não é sinônimo de “aldeia” ou “assentamento”, onde vive uma parentela bilateral localizada e preferencialmente endogâmica e, sim, sinônimo de um grupo que não pode ser definido apenas territorialmente,

porque se constitui, ao longo do tempo, ocupando uma sucessão de locais de moradia, e porque só existe enquanto tal, na relação com outros grupos, de modo que não pode ser recortado sob a forma de uma unidade circunscrita a um período de vida restrito e nem a um espaço delimitado como é o espaço da aldeia enquanto assentamento físico. Desse modo, busca-se fugir de uma concepção sincrônica de grupo local que tende a produzir a imagem da dispersão dos indivíduos em grupos sem consistência sociológica. (Grupioni, 2005: 43).

Agressões e agenciamentos diversos, trocas e predações constituem o suporte destas modalidades de relações que o contraste entre o Protocolo de Consulta Wajãpi e suas modalidades de relações torna nítido: mais do que a “falta de” ou de uma busca por uma essência, é de multilocalidades e múltiplas modalidades de relações de afinidade e posterior consanguinização que se faz o espaço-tempo desta saga Wajãpi pelo platô guianense até o ponto de inflexão proposto pela construção da Rodovia Perimetral Norte, BR-210 que, em 1978 chegou ao ápice das pressões sobre os grupos (Gallois, 2000, 2011) e colocou em sua agenda a consolidação do coletivo, que era potência no sistema e introduz sobre a questão da abertura-fechamento e da incorporação ou não de afins e, portanto, Outros, nos sistemas internos de relações, uma outra luz, focada na conclusão de que a dinâmica da região se norteia pela:

existência de uma política do invisível tão importante quanto a relação entre sogro e genro, ou a referência a linhas temporais tão fundamentais como aquelas que se multiplicam no espaço. Por exemplo, as relações de parceria de troca, que extrapolam o campo da afinidade efetiva ou cotidiana, e o mundo da guerra, visível ou invisível, operante na formação e na dissolução das pessoas e dos coletivos guianenses. (Gallois, 2007: 264).

Essa premissa, fruto da exegese desse processo intenso de consolidação de grandes alianças e de subsequente fechamento, permite desvendar o quão sociologicamente sofisticado é o coletivo Wajãpi, focado em controlar essa “abertura ao exterior” por meio da observação da aplicação dos critérios para tomada de decisões coletivas norteado pelo Protocolo.

Esse coletivo não tem essência étnica, mas sim um princípio motor que é a tentativa de controlar as alianças voltadas para o exterior e cuja instanciação atualiza este virtual de maneira local e fractal e este esforço é centrado em caracteres distintivos de humanidade e civilização e não em valores *ad hoc* da

nacionalidade ou do recorte étnico e isso possibilita a manutenção do tão caro ideal de independência.

Essa dinâmica imanente aos sistemas de relações guianenses foi, à sua moda, acolhida pelos wajãpi e é agitada em maior ou menor intensidade pela polarização afinidade/não-afinidade, e não pelo clássico par consanguíneo-afim ou identidade-alteridade. Assim o coletivo “nós, os Wajãpi” e seu substrato institucional, o Conselho das Aldeias Wajãpi Apina, um precioso objeto de análise sobre essa tentativa de controle dos agenciamentos. Articular alianças exercendo controle sobre os agentes seria papel dos jovijã, mas esses movimentos passam, com o advento da associação, a ser relegados ao Apina, como veremos.

Esse movimento já foi analisado por Tinoco (Tinoco, 2000) quando observa os embates relativos às posições e papéis de cacique (fruto da ingerência dos não índios e incorporado pelos Wajãpi como estratégia para domá-los), *jovijã*, diretor de associação e professor, como demonstrarei adiante.

Como todo esse processo wajãpi situa-se no macro recorte regional é possível sustentar que é na busca constante pela afinidade, revelada nos movimentos ditados pela construção da afinidade potencial e pelo princípio da distância social mínima, que se encontra a chave para compreender o movimento constante que caracteriza estas sociedades. Pois, ainda segundo Grupioni: “a imagem que emerge de nossas pesquisas é uma imagem em que abertura e fechamento, dispersão e isolamento, exogamia e endogamia, descendência e aliança não se excluem, mas se opõem de forma complementar”. (Grupioni, 2005:50).

Compreender a conformação de um coletivo nas Guianas é muito interessante para termos um contraponto produtivo em que calcar as observações sobre o coletivo Wajãpi. Assim, o exemplo da consolidação do coletivo Waiwai apresentado por Carlos Machado Dias Jr. em sua tese de doutoramento intitulada *Entrelinhas de uma rede. Entre linhas Waiwai* lhe permitiu radiografá-lo e demonstrar como ele é fruto dos processos de manejo das alteridades mediante o acionamento de redes de relações, a bem do estabelecimento de um coletivo. Segundo o autor, a tese é calcada na:

Hipótese de que a Comunidade (coletivo efetivo, provisório e representacional – posto pela morfogênese e dinâmica social) instituiu-se como o lócus do político entre os Waiwai (coletivo potencial e posicional – pressuposto pela lógica do ritual). (Dias Jr., 2005: 23).

Entenda-se, com base nisso, “Nós, os Waiwai” como um coletivo consolidado pelos Waiwai enquanto espaço político-ritual que congrega aglomerados posteriores ao contato com a agência missionária e que, embora calcado em grupos locais e parentelas que ocupam calhas de rios e regiões, não constituem de per se comunidades assentadas até que a agência missionária passou a, mais do que demandar isso, sugerir isso como uma possibilidade para a conflagração de relações de troca em redes.

Semelhante movimento intentaram os não índios desde o século XVIII, contribuindo para isso a disputa entre França e Brasil pelo território conhecido como Contestado e que abarcou a bacia do Oiapoque, onde chegavam, em levas, grupos Wajãpi distintos em momentos distintos (Gallois, 1996: 72). Como vimos, desde sua partida, em levas segmentadas, da bacia do Xingu rumo ao norte, esses grupos estabeleceram relações com a agência colonial e, mais tarde, com a Funai. Todas essas agências, todavia, tendiam a atribuir arbitrariamente poder a um wajãpi eleito como chefe ou capitão, visando centralizar a representação e, portanto, criar e centralizar poder, o que teve consequências desastrosas para esses grupos. Segundo Dominique Gallois:

Graves doenças haviam dizimado os Wajãpi “franceses” que, em 1942, totalizavam apenas 72 indivíduos; assim, precisavam de um reforço numérico, o que foi procurado junto aos “brasileiros”(Métraux, 1927b: 234). O líder Wajãpi que se destacou nesse período foi o Capitão Eugène Inamu, reconhecido, como eram seus antepassados do século anterior, pela administração francesa. Residia em Camopi e ajudou intensamente Heckenroth em sua política de reagrupamento, querendo impor sua dominação a um grande número de famílias. Conseguiu, de fato, atrair os grupos do Cuc, assim como famílias do Araguari e do Inipuku (Grenand, 1972: 126-7). A atuação dos brancos vinha, desta maneira, reforçar uma característica da organização política tradicional, segundo a qual o poder dos chefes relaciona-se com o número de famílias e, conseqüentemente, de afins que compõe o grupo local. (Gallois, 1986: 127).

Séculos mais tarde, a atuação dos não índios perante os grupos geograficamente (mas nunca politicamente) isolados de Wajãpi persistia a mesma, face à sua resiliência em centralizar poder e mesmo a ocupação e sua habilidade em consolidar tramas de relações comerciais inter-tribais marcadas pela abertura à

aliança com afins. Os Wayana e Apalai cederiam, à sua maneira, à pressão dos não-índios pela sedentarização da ocupação e pelo estabelecimento de grandes ocupações coletivas “lideradas” por um único chefe, talvez devido à abertura que, nesse sentido, sua organização guerreira lhes proporcionava (Gallois, 1996; Pateo; 2005). Mas:

No que diz respeito aos Wajãpi, ficou clara a inexistência de uma unidade centralizada, pois os grupos territoriais, ao longo de seus respectivos movimentos migratórios, atuavam separadamente. Raramente juntavam-se e apenas em circunstâncias especiais: como foi o caso dos ataques contra os Wayana do Maroni pelas duas facções setentrionais. Este também foi o caso das fusões entre grupos locais do Cuc e Oiapoque após as epidemias repetidas do final do século passado, quando procuravam apoio e reforço numérico. O processo histórico realmente determinante para explicar as mudanças observadas entre os Wajãpi após 1850 teve, provavelmente, outra origem: não dependeu propriamente da ausência de um esforço guerreiro centralizador e unificador, mas que estaria ligado à posição destes Wajãpi no comércio com outros grupos e à atuação dos brancos na área que ocupavam. De fato, nas relações comerciais entre brancos e índios, alguns grupos foram favorecidos enquanto outros foram passados para trás, permanecendo dependentes, para estas trocas, de relacionamentos particulares com os grupos “em contato”. A intromissão dos brancos no comércio intertribal efetivava-se, essencialmente, pela intervenção da administração colonial nos padrões de chefia tradicional. Comerciantes e colonos, bem como a administração da Guiana Francesa, costumavam nomear “reis” ou “capitães geras” em cada tribo, escolhendo os indivíduos que lhes pareciam capazes de ajudá-los nos seus tratos com os índios do grupo. Estas imposições de intermediários, podiam não ter nenhuma consequência na organização social das sociedades indígenas, sobrepondo-se superficialmente à chefia tradicional. (Gallois, 1986: 168).

Vemos como o complexo guianense é manejado por seus atores em função da fusão e dispersão, como observou Fajardo Grupioni (2005), gravitando em torno de abertura e fechamento mas parecendo sempre alocar em seus sistemas um espaço muito considerável aos Outros apenas no plano cosmológico e, portanto, político.

Aqui, o caso Waiwai traz luzes interessantes pois o que aparentemente constituiu uma aldeia ou assentamento é, na verdade, para o caso dos Waiwai, o vértice de relacionamentos de trocas em rede que instituem novas gamas, camadas, de itens trocados e parceiros potenciais e efetivos, em função dos regimes de parentesco orientados para esta atualização e contra-efetuação do virtual no processo do parentesco (Viveiros de Castro, 2000). Veremos que é de

administração das relações com os Outros que se trata quando observamos a consolidação de coletivos na região.

Se no caso Wajãpi, o regime de relações pautado pelos grupos locais *iwanã kô*, associado à agência do Programa Wajãpi, possibilitou, como dito, a consolidação do Conselho das Aldeias Wajãpi Apina como *locus* e instanciação do coletivo “Nós, os Wajãpi” concomitantemente ao longo processo de demarcação da Terra Indígena Wajãpi, o caso dos Waiwai é ilustrativo porque permite perceber como o sistema de relações regional, embora aparecesse aos olhares dos cronistas como faccionalista e “atomizado” já trazia consigo o gérmen dos coletivos pois, segundo Carlos Machado Dias Jr.: “esta transformação sócio-política, isto é, a institucionalização da nova forma de coletivo, apoia-se em possibilidades do sistema que antecede e orienta as mudanças advindas do contato permanente com a sociedade envolvente” (Dias Jr., 2005:22).

Vemos que ao contrário do que as teorias de cunho essencialista da etnicidade poderiam enxergar, o estabelecimento desse coletivo engendra a instância política ritual por excelência por meio da qual a discursividade cosmológica opera os tropos eu-outro e outro-eu, instanciando a potência inscrita na rede de relações que encontrava nas casas locais espaço para a formação de novos aglomerados: comunidade passa a ser mais do que prática, discurso, sendo “nós, os Wajãpi” mais do que um etnônimo, uma linguagem ritual por meio da qual torna-se possível passar da potência ao ato; ato este que não deve ser entendido como ontologia, mas sim como fenômeno como foi o caso Waiwai.

A investigação de Carlos Machado Dias Jr. visa responder a uma questão central: “quem são os Waiwai?” e, para tanto, averiguar de que maneira esse coletivo se desenha em atenção à dinâmica sociológica mencionada acima; sem ter de lançar mão do essencialismo que tomaria os Waiwai sob um viés étnico e, portanto, conteudista. Dias Jr. propõe investigar o percurso que levou os Waiwai a, em interação com a agência missionária já descrita por Niels Fock (1963) e por Catherine Howard (1993), consolidar redes de relações que resultaram no coletivo já existente enquanto potência: o nós, os Waiwai.

Para tanto, analisa as conferências missionárias e, sobretudo, a agência da liderança Ewka frente aos grupos locais e à agência missionária no processo de consolidação de uma vasta rede de relações agregada em torno de Ewka e sedentarizada num assentamento unificado. Seguindo os passos de Ewka, Carlos Machado Dias Jr. conduz o leitor pela região, pelas expedições de busca das parentelas afastadas no que notamos um processo de agrupamento que se seguiu a um histórico *continuum* e demonstra que é sempre de abertura e fechamento, busca pelos demais grupos e fuga, da parte destes, que é feita a sociopolítica destes grupos.

Dias Jr. conclui que o coletivo “Nós, os Waiwai” deve ser pensado como um espaço político-ritual que congrega aglomerados posteriormente ao contato com a agência missionária e que, embora calcado em grupos locais e parentelas que ocupam calhas de rios e regiões, não constituem de *per se* comunidades assentadas até que a agência missionária passou a, mais do que demandar isso, sugerir isso como uma possibilidade para a conflagração de relações de troca em redes. Assim, segundo o autor:

Pretendo deixar claro que esta transformação sócio-política, isto é, a institucionalização da nova forma de coletivo, apoia-se em possibilidades do sistema que antecede e orienta as mudanças advindas do contato permanente com a sociedade envolvente. (Dias Jr., 2005:22).

Ao contrário do que as teorias de cunho essencialista poderiam enxergar, o estabelecimento desse coletivo, instância política ritual por excelência por meio da qual a discursividade cosmológica opera os tropos Eu-Outro e Outro-Eu, instância a potência inscrita na rede de relações que encontrava nas casas locais espaço para a formação de novos aglomerados: comunidade passa a ser mais, do que prática, discurso e discursividade, sendo “Nós, os Waiwai”, mais do que um etnônimo, uma linguagem ritual por meio da qual torna-se possível passar da potência ao ato; ato este que não deve ser entendido como ontologia, mas sim como fenômeno.

Os aglomerados não constituem respostas passivas dos Waiwai à demanda dos missionários por uma “essência étnica territorialmente localizada e datada”; não constituem a perda da coalescência sociológica e nem o abandono das casas coletivas, mas, isso sim, a instituição de uma discursividade em ato que

instancia a potência da busca pela aliança. Pois, segundo o autor, com apoio em Howard:

Após demonstrar que o universo social waiwai é a articulação entre diferentes tipos de “Outros” (“blocos étnicos”, “vizinhanças” e “parentelas”/kindred), o desafio passa a ser, então, encontrar fundamentos para um “senso de identidade étnica” que responda pelo pertencimento a uma Comunidade. O argumento, extraído do próprio discurso waiwai, associa “forma de conduta” e “estado emocional” a uma “educação sentimental” que permite à autora descrever e analisar quatro sentimentos indicativos da interação do modelo social. (Dias Jr., 2005: 155).

Mais do que um grupo étnico dotado de “essência iddentitária”, o coletivo Waiwai, como demonstra Dias Jr., é um estado sociopolítico agenciado pela liderança de xamãs e pajés e que encontra na busca pelo afim e em sua manutenção mesma como polo distante, salvaguardando sua alteridade, a efetivação da “waiwaização” destes afins, mantida íntegra a estrutura de relações, consagrada pelos casamentos e pelo estabelecimento de alianças, que se refletem na divisão dos fogos e na ocupação das casas.

Mais do que polímeros, fazendo uma analogia, os grupos da região são átomos e moléculas cujas feições podem promover coalescência e coligações ou fissões, a depender das condições de temperatura e pressão sociopolítica.

Mesmo frente ao intenso assédio dos não índios para que centralizassem sua ocupação, passassem por processos de “aculturação ou civilização”, e centralizassem o poder ao longos dos séculos XVII, XVIII, XIX e XX, os Wajãpi, de maneira paralela aos Waiwai agenciaram articulações e mantiveram sua própria estrutura sociopolítica, refutando o Uno e articulando de maneira centrífuga redes muitas vezes conflitantes de agentes. O poder, o Estado e, portanto, o Uno (Clastres, 2003), foram propostos mas não foram simplesmente adotados, mas sim contornados e evitados. Como demonstram as narrativas Wajãpi, os nexos e vínculos entre parentelas sempre foram visitados e revisitados, no tempo e no espaço, mas a distância sempre foi mantida: assentamentos antigos eram retomados e abandonados, alianças eram feitas, e depois tudo voltava ao estado de dispersão.

Como vimos, e os casos Tiriyo e Waiwai servem de base, o que o tipo ideal guianense projetava era o enaltecimento das características que os grupos locais assumiam quando fotografados em dispersão, mas, como vimos, é de dispersão e concentração, sístole e diástole, fusão e fissão, que se faz a dinâmica na região: o tempo importa mais do que o espaço, demonstra Fajardo Grupioni, assim como os vínculos de aliança, afinidade, influenciam muito mais os assentamentos, a busca por outros *yana*, mediante a agência dos chefes, do que propriamente a necessidade de congregar parentes em torno de um assentamento a fim de produzir.

É de modos de produção da sociedade ela mesma, e não das mercadorias, que se faz esse processo de consolidação das ocupações e do nexos que pode instanciar o coletivo em potencial ou não. É da produção dos relacionamentos, das trocas, fissuras, fissões e fusões que se faz o devir sociopolítico: de átomos e moléculas trocando carga negativa ou positiva, repelindo-se mutuamente ou atraindo-se mutuamente, anulando as relações e invertendo polaridades, trocando energia positiva e negativamente, e não da essência dos compostos, que estamos a tratar. Vejamos, então, como os Wajãpi se guiarão espacial, temporal e politicamente neste cenário.

CAPÍTULO 4 – OS NÓS DO NÓS: DO IDEAL DE INDEPENDÊNCIA AO “NÓS, OS WAJÃPI” E SEUS DESAFIOS

Como afirmei, essa investigação pressupõe que não se pode pensar os Wajãpi como um “grupo étnico” que sempre se tomou a si mesmo como um coletivo identitário “nós, os Wajãpi” vivendo isoladamente e sem contato algum com os não índios até a década de 1970. Agora, farei uma breve exegese do processo de consolidação das alianças entre os grupos locais rumo à consolidação de um “Nós” na fase em que se propõem a consolidar um consenso a respeito desse coletivo e se organizam, sob as articulações dos chefes dos grandes grupos locais, para iniciar o processo de demarcação de uma terra indígena ao qual é concomitante a consolidação de sinergias entre os grupos locais que transcendem as relações de trocas matrimoniais e de afinidade e consanguinidade, co-residência, descendência, que eram mantidas com brilho sempiterno, porém muito sutil, entre as famílias e aldeias as mais distantes.

A coesão que hoje observadores internos enxergam, auxiliada pela caracterização indumentária que os Wajãpi sempre tiveram mas que com os contatos passa a equiparar-se rumo a um padrão estético mais definido, era muito nítida para os Wajãpi antes da inauguração dessa nova fase dos contatos: antes do assédio violento que marca sua atual fase história, os laços e nexos eram muito claros, mesmo entre os Wajãpi mais distantes, uma vez que as trocas matrimoniais chegavam aos assentamentos mais avançados, os vínculos se mantinham, percursos eram reativados e desativados, narrativas sobre o tempo dos *tamõ kõ* sempre trouxeram à tona a linhagem dos atuais sábios perante os jovens.

Embora os grupos wajãpi palmilhassem caminhos nos quais cruzavam frequentemente com outras muitas e variegadas gentes, evitando-as sempre que possível e procurando-as sempre que necessário; embora desembarcassem num Cabo do Norte cada vez mais agitado por inúmeros deslocamentos de contingentes que, eles também, ora buscavam os contatos ora fugiam deles, engendrando encontros e encontrões, os Wajãpi sempre conseguiram o que mais almejavam:

espaço para desenvolver seus relacionamentos de maneira livre e independente, mudando de aldeias, retomando lugares abandonados, etc.

Como apontei no Capítulo 1, entre a debandada da calha do Xingu e a instalação dos grupos nas calhas dos rios em que foram fotografados no processo que permitiu à Dominique Tilkin Gallois fazer uma genealogia de sua formação, os grupos encontraram muitos tipos de não-índios, nas mais diferentes situações e experimentaram, inclusive, contatos mais perenes, nos quais puderam morar juntos.

Conforme aponta Gallois, as narrativas de cunho histórico, que situam os *karai kō* na temporalidade dos *tamō kō*, remetem a 150 anos e situam os contatos no baixo Inipuku e no baixo e médio Jari. Violência, estupros, assassinatos permeiam essas narrativas que dão conta, ademais, de movimentos de aproximação aos *karai kō* por parte dos Wajãpi, fossem eles gateiros, balateiros ou garimpeiros. A busca por mercadorias e bens preciosos como ferramentas e pano intensificou o que, como menciona Gallois em Migração, guerra e comércio se consolida como uma rede de relações.

Alianças com os *karai kō* permitiram a expulsão, por exemplo, dos inimigos Karana e dos Kavan – que Gallois considera que poderiam ser cabanos (Gallois, 1988: 222). Mas essas situações de intensificação dos contatos, que engendram expedições a assentamentos mais povoados, como Parareco, próximo à Cachoeira de Santo Antônio do Iratapuru (Gallois, 1986) duram pouco: novamente as ocupações se rarefazem e os wajãpi separam-se, migrando para regiões mais afastadas, sempre rumo às cabeceiras. As narrativas sobre este grupo Wajãpi que permaneceu mais tempo junto aos *karai kō* dão conta de práticas de violência e anomia.

Tamō Kajera o antepassado que aparece em diversas narrativas e que tem sua conduta marcada pelo estupro, assassinato, iniquidade e rapacidade, apavorou os Wajãpi no alto Inipuku e no Etonewaka justamente durante os períodos de contatos e assentamentos. Essas experiências não são tão antigas, pois conforme Gallois:

Uma experiência mais recente - pois, envolve a bisavó dos homens mais velhos da aldeia Ytu-Açu - é lembrada como um marco importante na história do contato, pois significou uma primeira "pacificação" dos brancos. Ocorreu, como as experiências anteriores, na região do Karapanaty, onde os Wajãpi acolheram uma família de brasileiros. Os homens morreram e as duas mulheres lá permaneceram. A mais velha, Sai Pany, casou-se e teve muitos filhos. No tempo de Sai Pany, várias famílias foram "passear pra Macapá" (que indica mais uma direção, pois, ao que parece, provavelmente iam para povoados de balateiros na região dos rios Maracá e Iratapuru). (Gallois, 1988: 223)

Desses contatos os Wajãpi sempre fugiram. É verdade que chegaram a experimentá-los, mas a todo momento as atitudes violentas, a prática de incesto, rapos, estupro, a incrivelmente surpreendente atitude dos *karai kō*, que moravam de maneira errada, defecavam de maneira errada, relacionavam-se sexualmente de maneira errada, sempre acabava afastando os Wajãpi. Em *Mairi revisitada*, Gallois coleta narrativas muito importantes, que demonstram que tanto na história da criação, destruição e posterior recriação do mundo, os *karai kō* se encontram, mas são sempre violentos, ou mal-educados, em resumo, simplesmente intratáveis.

Assim, os Wajãpi conheciam os não-índios de há muito. Alocavam seu surgimento concomitante ao surgimento do mundo e, mesmo assim, preferiam evitá-los, sempre que baixavam a guarda e lhes “davam uma chance”. Na etiologia que fazem dos não índios vemos como os parâmetros que determinam a civilização, a humanidade, e que estão intimamente associados ao modo como devem ser os relacionamentos.

Destarte, temos que assim como ocorre entre os Waiwai, a tendência seria permanecer inertes no que tange à consagração de um coletivo, até que os estímulos a isso, no caso Wajãpi, fossem inevitáveis. E foi o que ocorreu. Durante a década de 1970, o governo militar inicia de maneira agressiva e sem qualquer preocupação com os impactos econômicos, sociais, ambientais e políticos, a abertura da BR 210, a Perimetral Norte.

A Perimetral Norte é mais um dos delirantes projetos do governo civil militar para a Amazônia resumido em seu slogan: “integrar a Amazônia para não entregá-la”. Seu traçado original visava ligar Macapá, no Amapá, estado onde estamos, a Boa Vista, em Roraima. A construção da estrada tem início da década de 1970 e cessa, no Amapá, quando encontra grupos Wajãpi que circulavam pela calha

do Amapari. Suas obras incitaram inúmeras frentes de migração que atuaram como batedores: como sói, antes da estrada em si chegam garimpeiros, mateiros, gateiros, madeireiros, as prostitutas, toda a estrutura associada.

Assim como os Wajãpi, esses grupos de flagelados chegam em levadas independentes e autônomas e se espriam pelo território estabelecendo redes que incluem, obviamente, os Wajãpi. Nesse processo, contraem diversas moléstias e chegam a ser praticamente dizimados. Segundo Gallois:

Quando, em 1973, foram iniciados os trabalhos de construção da Rodovia Perimetral Norte, funcionários da Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais – CPRM – e, posteriormente, da Fundação Nacional do Índio – Funai, “descobriram” um sub-grupo Waiãpi isolado. Suas terras seriam cortadas pela estrada que separaria as aldeias. Em função da Perimetral Norte, um Posto de Atração foi instalado para atrair os índios da região do Amapari. (Gallois, 1986: 21).

Equipes da Funai foram acionadas após alguns conflitos, muito vivamente narrados por Wajãpi vivos até hoje que perderam muitos parentes na ocasião – a maioria vítima de gripe e sarampo. A fim de identificar o grupo, a Funai acionou a antropóloga Dominique Tilkin Gallois que se aproximou do grupo e, pouco depois, os auxiliou, via Programa Wajãpi (então abrigado no Centro de Trabalho Indigenista – CTI), a construir novas modalidades de organização dos *iwanã kō*, os grupos Wajãpi, a fim de lidar com os não-índios, por meio de uma liga de chefes.

Conforme narram os próprios Wajãpi no filme *Placa não fala*, de 1996, os grupos Wajãpi nem sempre se encontravam e nem todos tinham conhecimento uns dos outros quando os contatos com as frentes de expansão não indígenas passaram a ser intensos e violentos. Cercados por todos os lados, não foi mais possível buscar o isolamento sobretudo porque quando estas frentes os acessam, oferecem bens que passaram a ser cada vez mais importantes, como ferramentas, espingardas, etc. assim, divididos entre sentirem-se atraídos e sentir repulsa pelas gentes tão diversas e tão mal-educadas que os circundavam com cada vez mais pressão, os Wajãpi acabaram tendo sua desejável dispersão pelo território a fim de evitar o assédio interrompida pelas moléstias.

É nesse momento que o Estado entra em cena. Afirmado proteger os grupos Wajãpi dispersos dos violentos contatos e dos terríveis contágios, a Fundação Nacional do Índio, Funai, exercendo um indigenismo ainda tributário do paradigma realizado pelo Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores da Nação, SPILTN, acabou recorrendo a práticas consagradas e desastrosas: atraindo os grupos Wajãpi para postos de atração que criou em regiões centrais, como Taitetuwa, a Funai acabou, em verdade, liberando o território para a invasão massiva de gateiros e garimpeiros que, assim, passaram a não temer mais os eventuais confrontos com os arredios grupos Wajãpi. Segundo Gallois:

Em 1973, para “liberar” a área onde passaria a estrada, a Funai criou uma frente de atração que deveria “pacificar” os índios que viviam na região do Amapari. As primeiras informações sobre a presença dos Wajãpi na região haviam sido repassadas pelos garimpeiros e pela empresa de mineração ICOMI, que já havia feito prospecção nos rios Amapari e Inipuku, fazendo inclusive contato com os Wajãpi. Quando a Funai se mobilizou para chegar ao Amapari, os garimpeiros estavam saindo da região onde estavam instalados, perto das aldeias da região de Karavôvô. Uma epidemia de sarampo havia matado cerca de 50 indivíduos, sobretudo os mais idosos e muitas crianças. Em outra parcela da área, no igarapé Visagem - ou Ari - encontros com garimpeiros e suas doenças haviam praticamente eliminado o grupo local que ali vivia. A frente de atração da Funai encontrou os Wajãpi após esses trágicos acontecimentos e se empenhou em reuni-los em torno de um posto de assistência, instalado primeiro em Aramirã e depois em Yymitiku, próximo de Taitetuwa. O primeiro censo feito pelo sertanista Fiorello Parise contou 151 Wajãpi dispersos em várias partes da área. Enquanto os Wajãpi se agrupavam em torno do posto da Funai, os garimpeiros entravam cada vez mais numerosos nas áreas desocupadas pelos índios, ocupação tanto ao norte (bacias do Inipuku e do Aimã) como no sul (bacia do Karapanaty). Até o final dos anos 80, as invasões aumentaram continuamente. (Gallois, 2011: 32).

É importante pontuar aqui que a Funai é uma agência estatal e que a Perimetral Norte, BR 210, era uma obra estatal: o Estado brasileiro tinha planos muito claros para a região e os índios faziam parte deles apenas residualmente, como uma contingência a se contornar e controlar. A atuação estatal exercida pela Funai rumou para um assédio que visava centralizar e sedentarizar os Wajãpi: motivada pelo empenho marcado em atrair os Wajãpi combatidos para os postos a fim de protegê-los, a Funai acabou repetindo uma atuação que foi vivenciada pelos Wajãpi já na bacia do Xingu e que encontram no caminho ao Cabo do Norte, em Souzel, por exemplo, e da qual sempre se desvencilham.

Mas a iminência da mortandade, que pega os mais espalhados grupos locais, atinge as mais espalhadas e dispersas aldeias, faz com que essa nova experiência dos contatos seja tão traumática que os Wajãpi aceitem a ajuda. Combalidos, os Wajãpi aceitaram o convívio forçado, a ocupação centralizada em torno dos postos de atração como Taitetuwa e Aramirã, a convivência com os não-índios, de quem acabaram criando uma imagem ainda mais terrível depois dos recentes e desastrosos contatos. Mas essa passividade, por assim dizer, diante da agência estatal em prol de sua sedentarização durou pouco.

Assim que se recuperam, os Wajãpi se empenham em retomar seus percursos, dispersar-se, realizar a essência de sua organização social no espaço e no tempo. Todavia, para tal, perceberam que precisavam recorrer a novas modalidades de estar-no-espaço: se antes funcionava simplesmente subir para as cabeceiras, agora essa estratégia não funcionava mais, pois os agentes que embrenhavam-se na mata eram mais violentos (e as doenças eram vistas como agressões xamânicas) e mais pertinazes. É então que os chefes wajãpi aproveitam sua reunião em torno dos postos de atração para pactuar estratégias de retomada não do território, apenas, mas das condições para realizarem seus regimes de conhecimentos e relações na plenitude. E para isso foi necessário, logo viram, livrar-se dos garimpos. Segundo Gallois:

Na década de 80, gradativamente, todos os diferentes grupos locais que estavam concentrados em torno dos postos de assistência da Funai (Aramirã, Yमितiku e depois Mariry), decidiram voltar para suas áreas de ocupação. Estavam cansados de esperar o apoio que a Funai prometia para expulsar os invasores. Sob o comando de seus chefes, tomaram a iniciativa de enfrentar os pequenos grupos de invasores, que trabalhavam escondidos tanto na região do Aimã, como do Karavõvõ, e posteriormente também no igarapé Visagem (ou Ari) e na região hoje conhecida como Okakai. Nesse movimento, para controlar os lugares antes ocupados por invasores, os Wajãpi assumiram gradativamente o controle das áreas invadidas, aprendendo com os garimpeiros a extrair manualmente ouro aluvionar. Até o início dos anos 1990, todos os invasores foram expulsos. (Gallois, 2011: 34).

Era o início de um longo e intenso processo de conformação de um coletivo Wajãpi, até então existente apenas enquanto potencialidade mas que, graças à atuação de Dominique Gallois e do Programa Wajãpi, tornou-se uma sólida e consciente realidade. O processo foi longo e complexo sobretudo porque é da

feição dos *iwanã kō* ser autônomos e independentes, o que fica provado quando Gallois (1996) estuda a chegada dos grupos por percursos diferentes e em momentos diferentes às calhas do Jari, Amapari e Oiapoque, oriundos da bacia do Xingu.

Assim, é da sedentarização e das modalidades de convívio forçado que os Wajãpi decidem desguiar-se mas, para além disso, do próprio assédio exercido pela agência estatal quando esta lhes oferecia serviços como saúde, estrutura e bens como ferramentas a fim de que permanecessem todos no convívio forçado. Segundo Gallois:

Surge, em menos de dez anos, um processo de dependência cada vez maior, devido às circunstâncias que já não são explicadas e resolvidas por mecanismos tradicionais: a construção da Rodovia Perimetral Norte, a invasão maciça de garimpeiros, as doenças, ou seja um tipo de agressão ao qual não respondem mais por deslocamentos à procura de regiões mais isoladas, como faziam no passado. Os mecanismos antigamente observados em circunstâncias similares de invasão, foram substituídos por uma relativa proteção oferecida pelo posto da Funai e pela atração que representam os nossos objetos. (Gallois, 1986: 27).

Mas, como vimos, os Wajãpi amam sua independência e autonomia sobretudo porque, no plano concreto e imediato, sensível, o convívio forçado em torno dos postos de atração rompia com a possibilidade de realizar essa independência política e autonomia na constante dispersão do território ao realizar os *iwanã kō*, os grupos locais Wajãpi, que são sua verdadeira unidade e que opera, justamente, na dispersão pelo espaço ao longo do tempo, mobilizando alianças, afinidades, cisões e rupturas, abandono e retomada de locais e caminhos. Segundo Gallois:

Na sua composição o grupo local corresponde à associação de várias famílias nucleares, através de uma rede de relações entre parentes e afins, constituindo-se como uma “parentela”. Na maioria dos casos, o grupo é formado pela associação de dois ou mais irmãos com suas respectivas famílias ou somente por um único homem adulto, suas esposas, filhas e genros. A chefia do grupo é uma instituição relativamente bem definida (rovinã), porém o cargo não implica em atribuições reais de autoridade. O chefe do grupo local é essencialmente um “fundador”: aquele que “achou” um local apropriado para a formação de um roçado e para a construção de habitações. Quem conseguiu reunir em torno de sua roça um número suficiente de “parceiros”(agregados, irmãos e sobretudo genros) para tornar viável a autonomia do grupo, pelo menos no que diz respeito às atividades de subsistência. Assim, a autonomia do wanako permanece ligada ao “dono do lugar” dele depende a harmonia entre as famílias. O grupo local se define,

portanto, como um grupo político, cuja estabilidade depende do jogo de relações de parentesco e aliança em torno de um indivíduo: o chefe rovinã. No passado, ocorriam frequentes cisões devido à desentendimentos entre as famílias de um wanako; conflitos que derivam geralmente de tensões entre aliados, por questões de reciprocidade (nos trabalhos comunitários, nas trocas, nas questões de reciprocidade); são revivificadas em consequência de pequenos acontecimentos como acusações de furtos nas roças, doenças atribuídas à pajelança, etc. Estas tensões são imensamente agravadas pela presença da Funai e os problemas surgem como decorrência de presumidos ou reais privilégios que certos indivíduos ou grupos conseguem dos funcionários do Posto, em detrimento dos outros. Estas tensões podem resultar numa separação. Para reforçar sua independência, o grupo dissidente estende suas atividades de subsistência a uma área que não se sobrepõe à zona explorada pelo grupo de origem, e este processo determina uma expansão do território ocupado. (Gallois, 1986: 61).

Assim, os Wajãpi passam a ocupar novamente os locais de passagem e permanência, retomando o controle sobre eles e expulsando os garimpeiros. Esta narrativa da expulsão dos garimpeiros é muito forte e vívida: mesmos os muito jovens têm sensibilidade a elas porque constituem marco importante nos relacionamentos com os não-índios bem no período em que o acirramento dos contatos quase provocou a desintegração não apenas das condições de vida mas inclusive das redes de relações entre os grupos locais. Assim, retomar os locais onde praticava-se garimpo, muitas vezes à força, como é o caso da região de Okakai, passou a ser um exercício de demonstração de força de que gostam de se lembrar os *jovijã* e mesmos os jovens.

Okakai significa casa queimada: a aeronave e o barracão que davam suporte ao garimpo que se instalara nesta que hoje é a aldeia mais ao norte da terra demarcada, e que conta com uma pista de pouso estratégica, foram incendiados pelos Wajãpi. Outra aeronave foi inutilizada: garimpeiros foram detidos. Tiveram seus corpos lavados, seus cabelos raspados e foram conduzidos até os postos onde a Funai ainda permanecia, quando podia ou quando a superintendência do órgão o permitia, no seu constante exercício de dubiedade no relacionamento com as frentes de invasão e com o processo de demarcação do território. Segundo Gallois:

No período 1973/83, as invasões na área não foram devidamente registradas nos relatórios dos funcionários do PIA (Posto Indígena Aramirã) e tampouco havia continuidade na fiscalização da área: procedia-se ocasionalmente à retirada de garimpeiros; em outros casos, permitia-se-lhes a entrada. Como resultado dessa política caótica, é importante lembrar que, em nenhum caso, a intervenção da FUNAI ou da PF conseguiu desativar definitivamente os garimpos ilegais. Nesse

período inicial, os Wajãpi preferiam retirar-se das zonas invadidas, atendendo às promessas dos funcionários do Posto que incentivavam o abandono das aldeias mais distantes e a concentração nos assentamentos vizinhos ao Posto, alegando facilidades de assistência. Nesses dez anos, acompanhei mudanças significativas nas relações entre os Wajãpi e os carai-ko, que surgiram paralelamente à gradual alteração do conceito de "território" - antes pensado como área de ocupação de cada wanako e agora referido como iane ywy (nossa terra) e à construção de uma "identidade Wajãpi" - que se sobrepõe, em determinadas circunstâncias, à tradicional autonomia que impera entre as comunidades locais. Da mesma forma, o contato com representantes de outros povos indígenas - na Casa do Índio em Belém, ou através de relatos, fotos e filmes - abriu para os Wajãpi do Amapari a possibilidade de uma aproximação com uma nova categoria de possíveis aliados. Ouve-se hoje, no discurso dos líderes, a expressão índio-ko, "os índios", quando mencionam a "comunidade indígena" no nível nacional, denotando uma mudança radical nas categorias tradicionalmente utilizadas como referência à diversidade étnica. Nos últimos anos, despontaram lideranças novas, cuja atuação se equilibra entre um discurso interno (ocupação de novos assentamentos) e um "discurso para fora", voltado para o relacionamento com a FUNAI; compromisso instável entre o jogo político das relações intercomunitárias e o jogo dos agentes dessa Fundação, como também de missionários.(Gallois, 1988: 21).

Temos, aqui, três elementos importantes a reter. Em primeiro lugar, o posicionamento tíbio do órgão estatal supostamente encarregado de proteger os indígenas da agência garimpeira. Tíbio, em alguns momentos: assertivo em outros. Quando tratava-se de estabelecer relações pautadas pelo envio de mercadorias com o intuito de estimular a criação de um grande assentamento coletivo, assim como Ewka Waiwai vivencia, o órgão é ativo. Mas não o é quando se trata de repelir os invasores e assegurar as condições territoriais mínimas previstas em lei para que os Wajãpi pudessem continuar realizando seus regimes de saberes e relacionamentos.

Em segundo lugar, vemos que ao mesmo tempo em que tendo se esforçado por concentrar e sedentarizar a ocupação estabelecendo relacionamentos pautados por práticas clientelistas marcadas pela oferta de mercadorias e serviços no mesmo sentido das tentativas historicamente relatadas desde o Xingu até os exercícios das frentes coloniais e daquela vivenciada pelos Waiwai. Em terceiro lugar vemos que os Wajãpi, em resposta a isso, retomam os percursos pelo território, optando pela caça e confronto aos invasores que, detectam, postulam modalidades de relações muito diferentes daquelas que conhecem: não se trata de guerra, canibalismo, predação, aliança, mas de expulsão, repulsa e controle do território.

Para concretizar isso os Wajãpi acionam o coletivo existente em potencial: mas o fazem de maneira mais politicamente consciente, por assim dizer. É uma deliberação clara construir uma rede de chefes dos grupos locais, articulados e mantidos em constante comunicação, para retomar o território e expulsão os invasores.

Nesse processo, os Wajãpi recorrem à sua etiologia dos não-índios: gente diferente dos inimigos, deve ser domada. Não à toa os relatos tão profusos e vivos dão conta de um exercício de domesticação destes invasores. Em uma clareira aberta pelos não-índios praticamente dentro da Terra Indígena Wajãpi, muito próxima à aldeia Pairakae, K. Wajãpi me contou a seguinte história enquanto aguardávamos os jovens trazerem novas pilhas para o GPS e a câmera fotográfica com que eu fazia registros do marco geodésico ali instalado por não índios que desconhecíamos.

Na época da estrada, veio muito garimpeiro. Gateiro também. Eles vinham em grupo. Não era tudo junto. Muitos sabiam andar bem no mato: igual índio mesmo. Nós vimos rastros deles: andava descalço, moqueava trairão. No começo meu pai tinha medo que fosse *apã*. Aí encontramos com eles. Falava língua diferente, eram diferentes. Ofereceu cigarro. Mostrou aquele palito de fósforo, mas meu pai já tinha visto, já sabia. Deu terçado. Perguntou caminho. Muitos ficaram doentes depois desses encontros. Lembro quando eu era bem pequeno, comentários de mortes, de feitiço: *karai kō* tinham pajé forte, falavam. Aí Funai chegou. Fez posto, chamou Wajãpi tudo para ficar em volta. Muito Wajãpi doente chegou. Muito perdeu família. Tinha medo. Estava fraco. Depois ficaram todos juntos, aí Wajãpi quando fica tudo junto, faz *kasiri*, canta, depois fica porre, briga. Casamentos deram errado. Roça tudo muito perto. Muita saudade de voltar para os lugares. Os velhos queriam voltar para os caminhos dos avós, lugares que conheciam, onde morreu pais deles. Então Wajãpi foi conversando, os chefes, com calma: queriam voltar para os lugares bons de fazer roça, onde tinha muita caça. Jovens, que tinham filho, queriam fazer aldeia, virar pessoa importante, chamar muito cunhado. Funai não queria. “Wajãpi vai morrer! Tem gripe, garimpeiro vai matar!”. Mas mesmo assim chefes decidiram. Sa’i Dominique foi muito importante: deu apoio, teve aquele pessoal alemão, GIZ. Funai dava espoletão, pólvora, faca, pano, sal. Aí chefes juntaram isso e deram: “esse é para você, meu irmão. Esse é para você, meu filho”. Aí organizou trabalho. Cada um voltou para sua região e lá foi expulsando garimpeiro. Mas garimpeiro é brabo. Parece onça em cima de mutum: mas quando Wajãpi pegava, dava banho, tirava roupa deles para limpar corpo. Muita doença, eles tinham. Alguns cortou cabelo. Passava urucum no corpo deles. Depois descia com eles até posto da Funai. (K. Wajãpi, aldeia Pairakae, 2011).

Não obstante orientada para a aglomeração em torno dos postos de atenção e para a dependência de bens manufaturados importantes como um

estímulo à conformação do coletivo, no mesmo sentido que a atuação dos missionários junto aos Waiwai, vemos que esse empenho em centralizar a ocupação e sedentarizar os grupos a fim de formar um grande coletivo teve como resposta a formação de uma liga de chefes empenhados em manter, mesmo que à distância e em regime de total independência, ações orientadas para a expulsão dos não-índios e, já desde o início, sua entrega ao órgão estatal responsável. Esta liga de chefes também se organizou, estabeleceu práticas de comunicação e cooperação e reverteu a cadeia de circulação de bens ofertados pelo Estado em uma alimentação das necessidades materiais dos grupos empenhados em retomar os locais e percursos. Deste modo, segundo Gallois:

[Os Wajãpi] consolidaram um movimento de controle de seu território, iniciado nos anos 80 e que culminou com a demarcação física, realizada com intensa participação de todos os grupos locais, entre 1994 e 1996. No final deste período, encontrava-se fortalecida sua autoconfiança na capacidade de controlar a terra demarcada, de acordo com sua organização tradicional, dispersos e circulando entre os diversos assentamentos que cada um dos grupos locais ocupa. Estava claro para todos os Wajãpi que, "para segurar a demarcação", era indispensável ocupar mais sistematicamente as faixas de limites, onde muitas famílias, já em 1996, planejavam implantar novas aldeias. Tinham como expectativa que essas aldeias seriam atendidas pelos programas de assistência "diferenciada", que as políticas federais e estaduais de educação e saúde indígena anunciavam. Contavam com um significativo contingente de agentes indígenas em formação (professores, monitores de saúde, motoristas e mecânicos, secretários de aldeia, etc...) e dispunham de parceiros para assegurar essa capacitação. Ao mesmo tempo, vinham consolidando novas experiências para a tomada de decisões coletivas internas e para a representação externa dos interesses das diferentes aldeias. (Gallois, 2002: 37).

Assessorados pelo Programa Wajãpi, os Wajãpi se deram conta, com base na etiologia que elaboram acerca dos não-índios que para lidar com essas agências que compunham um arco tão massivamente empenhado em penetrar nos seus caminhos, seria necessário acionar dois tropos muito caros à essas gentes: identidade e território. Conformar um "Nós, os Wajãpi" não foi apenas um exercício de criação de uma ficção para os não-índios, obviamente.

Como vimos ao analisar brevemente o caso dos Waiwai, o coletivo existia, ali, em potência, e a própria existência de um enxame de agentes não-indígenas exercendo pressão de maneira massiva sobre os grupos, associado à experiência da centralização nos postos da Funai, foram importantes para que os Wajãpi

entendessem o poder de unir-se numa rede articulada que fizesse frente aos não-índios de maneira integrada e coesa. Assim, a experiência dos contatos forçados no entorno dos postos de atração, num momento delicado onde havia muitas agressões aos seus mais caros critérios de qualidade de existência, possibilitou que articulassem a rede de chefes e, a partir dela, distribuíssem grupos de *remigwai*, ajudantes, que fizessem de maneira organizada e articulada o processo de identificação dos caminhos pelos quais deveria vir a passar a demarcação.

Demarcar uma terra, valendo-se do que dispõe o ordenamento jurídico, explorar essa possibilidade sugerida pelos próprios não-índios, acionando inclusive seus órgãos, como a Fundação Nacional do Índio, Funai, o Ministério Público e mesmo a cooperação internacional, são parte desta grande estratégia pela qual os Wjo se organizam a fim de retomar o controle pleno de seu território e, assim, demarcar uma terra para duas finalidades: em primeiro lugar, garantir o afastamento, a expulsão dos invasores, criando um campo de força que barrasse sua incisiva intencionalidade, sua contaminante existência. Em segundo lugar, assegurando, com essa demarcação, um espaço, literalmente, para que pudessem continuar realizando na prática, em plenitude, seus regimes de conhecimentos e de relações.

Demarcar a Terra Indígena implicou em organizar-se de uma maneira que até então não se costumava fazer: essa Liga das Nações em que consiste o núcleo central dos chefes organizados em coletivo, muitos deles que não se falavam e mal sabiam da existência uns dos outros, em alguns casos, ajudou a organizar a contra-afecção à perigosa existência dos não-índios e, ao mesmo tempo, ajudou os grupos locais e aldeias, as famílias extensas, a estabelecerem mecanismos de comunicação.

Organizados em coletivo, os Wajãpi criam um coletivo, “Nós, os Wajãpi” ao mesmo tempo em que estabelecem rotinas para deliberar coletivamente a bem deste coletivo e, assim, obter êxito na demarcação de uma terra que passou a ser coletiva. Em função dos não-índios as unidades sociológicas dispersas e independentes se fazem Nós. Em função da negação desta trama de atores que passa a assediá-los, neste período de sua história, de maneira muito mais invasiva e

ubíqua, os Wajãpi criam um povo para demarcar uma terra e assim continuarem, dentro dela, sendo o que sempre foram, ou seja, a quase antítese disso.

O processo de demarcação da Terra Indígena Wajãpi foi muito longo e repleto de fases, que são descritas por Dominique Tilkin Gallois em diversas obras, entre elas *Terra Indígena Wajãpi: da demarcação às experiências de gestão territorial*, de 2011. O que importa reter desse longo processo é que ele é concomitante à criação de um coletivo-para e, ao mesmo tempo, à identificação da necessidade de criar uma instancia supra-grupos locais que lhes permitissem gerenciar este coletivo-para. Segundo Gallois:

Entre a primeira proposta de delimitação da área encaminhada à Funai em 1978 e a conclusão da demarcação, em 1996, os Waiãpi modificaram radicalmente sua auto-imagem. Era antes constituída como uma esparsa rede interna de relações entre diferentes grupos locais, que as ameaças externas não chegavam a enrijecer. Hoje, todas as relações com o exterior encontram-se integradas à rede interna. A transformação de uma territorialidade aberta para o projeto de defesa de uma terra demarcada pode ser comparado, grosso modo, à passagem de uma auto-representação não centralizada e não territorializada - onde os conceitos de organização e ocupação territorial limitavam-se à percursos de ocupação historicamente rememorados entre os membros de diferentes grupos locais - wan para um “nós Waiãpi”, que surgiu no contexto de enfrentamento com um modo de ser alheio e que, para existir, fixou-se numa base territorial que passou a ser denominada "jane yvy, nossa terra". Esse termo só existe enquanto conceito genérico acoplado à um “nós”, Waiãpi. Não faria sentido atribuir aos grupos locais, concebidos na forma de um conjunto de relações acumuladas numa história de relações interpessoais, uma base territorial. Não se diz “Mariry wan yvy”, “Wiririry wan yvy”. Só há terra se há “Waiãpi”. Para tanto, foi necessário gerir novas formas de relacionamento inter-comunitário, em moldes muito diferentes do intercâmbio tradicional, sempre marcado por tensões (nas trocas matrimoniais, rituais e sobretudo agressões xamanísticas). Quando assumiram realizar a demarcação, numa decisão que envolveu praticamente todos os grupos locais, os Waiãpi haviam alcançado uma configuração sócio-política interna profundamente articulada ao seu entorno (Gallois, 2000: 4-5).

Os Wajãpi experienciaram variados contatos com múltiplas gentes. Como vimos, muitos não-índios fizeram parte desta história mas, nesta etapa dos contatos com as frentes de expansão que chegam com o projeto do governo militar, vivenciaram dramática redução populacional e amargos contatos com modalidades bastante agressivas de ocupação territorial, relativas ao assentamento forçado, à dependência de assistência, etc. Mas foi justamente por meio desse processo que

os Wajãpi decidiram mostrar aos karai kô que estavam em um novo patamar no que se refere ao controle de suas relações com eles.

Como demonstrei, lançar mão de um recurso tão caro aos não-índios como terra e fazê-lo de maneira a associar uma terra a um povo, uma língua, uma cultura, demonstram o avanço que atingem no que se refere a apropriar-se de uma maneira muito sua dos traços fundantes dessas gentes que são os não-índios. Para isso, assumem os termos propostos pelos não-índios: identidade étnica, manejando a diferença e apropriando-se de uma porção de terra única para realizar-se como um povo. Demarcar a Terra Indígena Wajãpi consistiu em um exercício de apropriação dos termos existentes no sistema de valores e signos dos não-índios para, apropriando-se dele, fazendo com que os não-índios lhes oferecessem esses direitos porque são uma determinação de sua própria organização social (as leis), continuar a reproduzir-se justamente enquanto diferença, pois, segundo Gallois “a noção de um “nós” Waiãpi só surgiu a partir da apropriação de uma territorialidade limitada”. (Gallois, 2000: 3).

Vale dizer então que neste exercício de apropriação daquilo que existe em potência no sistema de valores dos não-índios, os Wajãpi não cedem em momento algum: a necessidade por eles identificada de fazer-se coletivo, estabelecer trâmites decisórios supra-grupos locais e de construir uma terra demarcada, um espaço delimitado, que é o oposto do que vivenciaram nos séculos até esse momento, implicou em colocar na cena o “coletivo”. Como aponta Gallois:

Se a terra é hoje um suporte da etnicidade do grupo, tal afirmação resultou de um processo que só se cristalizou com a apropriação de limites, sem os quais nada precisava ser coletivo. A expressão "jane ywy" é uma invenção dos anos 80, usada como sinônimo da auto-designação Waiãpi, que raramente era pronunciada nos anos 70. Ambas são construções em constante transformação. A atual territorialidade manifesta de forma transparente práticas sociológicas novas, que o intenso relacionamento interétnico impôs. Por isso, os Waiãpi sabem que sua terra só poderá ser defendida pelo controle dessas relações com seu entorno. E é nesse sentido que a demarcação é uma abertura para o exterior e não um fechamento. Esta nova concepção só pode ser entendida como resultado de uma expansão das relações sociais que, agora, incluem os não-índios, sejam eles vizinhos ou distantes. As afirmações de identidade contidas no discurso waiãpi não são necessariamente limitadas à contraposição étnica: os índios de um lado, os não-índios do outro. Elas representam sobretudo afirmações de caráter cultural. O que os Waiãpi pretendem para o futuro é a continuidade de um “modo

de ser”, que implica num formato de relações internas que a aceitação de limites territoriais não necessariamente inviabilizou. (Gallois, 2000: 5).

Demarcar a Terra Indígena Wajãpi foi um exercício de controle da agência dos não-índios: quase como um exercício de domesticação porque ao estabelecer limites, passaram a organizar-se para fazer a vigilância deles e expulsar qualquer invasor, com auxílio dos órgãos estatais, como Polícia Federal e Funai.

Mas para concretizar isso os Wajãpi tiveram que desenvolver novos arranjos nos relacionamentos com as gentes que os circundam que estamos a tratar: demarcar a Terra Indígena Wajãpi implicou em interpor o coletivo tanto na pauta dos grupos dispersos e independentes, quanto na pauta dos não-índios. “Para dentro” e “para fora”, passou a ser cada vez mais necessário reunir esse coletivo: embora, como vimos, o ideal de independência seja a premissa máxima da sociologia Wajãpi, e demarcar a Terra Indígena Wajãpi foi uma alternativa para criar um espaço onde possam realizar isso mais tranquilamente, ao mesmo tempo é na busca pelos Outros, pelas relações de guerra e comércio, pelo acesso a redes de bens manufaturados, sempre de maneira descentralizada e independente, que os chefes, por exemplo, buscam tecer suas próprias articulações.

E então o coletivo, quando passam a viver em uma terra demarcada, passa a se interpor também aí: é de controle, da agência dos não-índios que estamos a falar mas, também, de controle da agência centrífuga dos chefes porque é da sociologia Wajãpi, e isso os permitiu estar nas Guianas, abrir-se e fechar-se; fechar-se sobre o grupo local, abrir-se para as relações pontuais e fortuitas com diversos parceiros.

Não à toa, mesmo durante o período em que expulsavam os garimpeiros e retomavam um território, construindo nexos entre as ocupações dispersas por meio da construção do “Nós”, os Wajãpi estabeleciam relações pontuais de trocas com eles: terçados e sal eram trocados, muito eventual e independentemente, por carne de caça e peixes moqueados antes da desastrosa depopulação. Segundo narrativas de W. na aldeia Mariry, quando encontravam garimpeiros eventos jocosos marcavam os desentendimentos: “tem banana, cunhado”, virou o mote de uma

suíte de narrativas do chefe W. que, muito empenhado em banir os garimpeiros, sempre consegue lembrar momentos de desencontros com naturalidade e enaltecer que até os confrontos dramáticos acontecerem era de redes de trocas. “Minha mãe conta. Via mais garimpeiro que parente dela”, gosta de lembrar P. Wajãpi, neto de W.

Demarcar a terra e, assim, confinar o infinitamente amplo espectro em que se espriavam os percursos de abandono e retomada de lugares consiste em uma concessão que fazem a bem, justamente, da manutenção da integridade de seu espaço geográfico mas também social e político para que possa, dentro dele, não precisar ser um coletivo. Criar um coletivo “Nós, os Wajãpi” que seja conteúdo do continente Terra Indígena Wajãpi foi uma concessão que fizeram para não desintegrarem-se, por reconhecerem que isso seria inevitável diante da tóxica e venenosa atração que os não-índios exerciam por meio das mercadorias.

A Terra Indígena Wajãpi é, portanto, “um espaço de afirmação política da diferença” (Gallois, 2000), por meio do qual os Wajãpi reiteram aos não-índios que não desejam abrir mão das condições de existência que lhes são essenciais: demarcar a Terra Indígena Wajãpi não foi apenas um esforço de assegurar condições para sua própria existência mas também a interposição de limites à agência tóxica, nociva, perigosa, dos não-índios. Embora a demarcação vise interpor limites à agência dos não-índios ela não deve ser tomada, contudo, como um fechamento: ela filtra a atuação dos não-índios e, assim, o Estado passa a ter papel primordial nos relacionamentos com os não-índios.

O arranjo desenvolvido para promover a demarcação, coletiva, da terra coletiva, acabou se consolidando e engendrou uma organização indígena, o Conselho das Aldeias Wajãpi Apina. Mais do que um CNPJ ou uma associação feita para acessar projetos e executar atividades-fim, o Apina é um Conselho, literalmente, das aldeias, e tem na agência dos *jovijã kō* sua base uma vez que a eles compete congregar suas comunidades, exercer a oralidade, agregar os coletivos e, assim, agenciar este coletivo. Esta estrutura supra-grupo local deve ser entendida como um arranjo sociopolítico que tem por finalidade possibilitar aos wajãpi tomar

decisões coletivas porque, como vimos, tornou-se cada vez mais inevitável porque perante os não-índios é isso que são.

Assim que foram se organizando para demarcar a Terra Indígena Wajãpi os Wajãpi foram experimentando modalidades de organização do trabalho e de tomada de decisão que não eram comuns, embora existissem em potencial. Assim, delegar aos jovens tarefas na abertura de picadas, zelar coletivamente por um viveiro de mudas coletivo, sabendo que as mudas seriam plantadas nas linhas-secas da demarcação e, assim, teriam finalidade de proteção do coletivo, executar os recursos dos projetos, foram associados à lide com os não-índios para agenciar sua atuação e obrigar que demarcassem a Terra Indígena Wajãpi.

É assim que surge o Apina. Conforme postulam os Wajãpi em seu próprio Protocolo de Consulta:

Nós Wajãpi moramos no estado do Amapá, entre os municípios de Pedra Branca do Amapari e Laranjal do Jari, numa Terra Indígena de 607.017 hectares que foi demarcada e homologada em 1996. Em 2014, nossa população é de aproximadamente 1.100 pessoas, vivendo em 81 aldeias espalhadas na Terra Indígena Wajãpi. Geralmente, cada grupo familiar wajãpi tem duas aldeias ou mais, e passa uma parte do ano em cada uma delas. A Terra Indígena Wajãpi é dividida em regiões, que são ocupadas por grupos políticos diferentes, chamados wanã kō. Esses grupos são maiores do que os grupos familiares que formam as aldeias. Não existe um cacique geral de todos os Wajãpi. Nós não somos um grupo só, somos muitos grupos. Cada grupo familiar tem um chefe, e um chefe não manda no outro chefe. Nenhum chefe representa todo os Wajãpi. Quem decide as coisas que afetam todos os Wajãpi é o conjunto dos representantes de todas as aldeias, conversando entre si. (Apina, Apiwata, Awatac, 2014: 12-13).

Esse “conjunto de todos os representantes das aldeias conversando entre si” é instanciado pelo Conselho das Aldeias Wajãpi Apina, que ajuda os Wajãpi a deliberar coletivamente sobre assuntos coletivos. Inicialmente, e as narrativas Wajãpi dão conta disso, apenas assuntos relativos à gestão do coletivo, sobretudo da terra e da relação com os não-índios eram tema de pauta.

Sendo um arranjo institucional supra-local, ou seja, que estaria acima dos grupos locais, foi desenvolvido para estabelecer uma interface inteligível aos não-índios que, historicamente, estabeleceram “capitães”, “caciques” e “chefes” com os quais lidar (Gallois, 1996) com o intuito, felizmente malfadado, de cooptá-los e

contaminar as relações que por eles passam com hierarquia e poder. Com isso, tais agentes intentavam criar e imediatamente centralizar um poder coercitivo até então inexistente no contexto dos *iwanã kô* (Sztutman, 2012). É evitando o poder de um sobre o outro e equalizando a representação que o Apina surge, com uma diretoria empoderada para representar legitimamente perante os não-índios as decisões coletivas.

Esse coletivo organizado pelo Apina delibera por consensos plenos consiste numa “esfera ritual do coletivo” (Dias Jr, 2005) e para o qual convergem os conflitos atinentes aos interesses particulares dos grupos. O Apina é mais do que uma mera organização indígena “para fora”, ou seja, meramente focada em constituir uma representação perante os não-índios, a organização congrega os chefes de todos os grupos locais e promove debates qualificados e aprofundados, vetando a presença de não-índios em suas assembleias – mesmo que sejam todas em língua wajãpi – a fim de pactuarem suas diretrizes coletivamente, de maneira coletiva (Tinoco, 2000). Organização Indígena que organiza as instâncias do coletivo e ao mesmo tempo, uma “liga das nações” Wajãpi que visa influenciar os não-índios ao negociar não com seus atores de campo mas sim com seus chefes e com as normas supra-legais: o Apina mira Brasília. Segundo os Wajãpi:

O Apina foi criado em 1994, para ajudar a lutar pela demarcação da Terra Indígena Wajãpi. O Apina é formado pelos chefes de todas as aldeias wajãpi. O Conselho das Aldeias está funcionando de acordo com as nossas necessidades e possibilidades. “Apina” não é uma sigla. É o nome que escolhemos para nosso Conselho. Apina era o nome de antigos Wajãpi, muito valentes, que flechavam muito longe. Suas flechas eram muito bonitas e eles eram fortes. Por isso, colocamos esse nome. (Conselho das Aldeias Wajãpi Apina, 2014).

Chegamos aqui ao corolário da tese. O Apina é um exercício do coletivo, instância do coletivo em potencial “para dentro” e da tendência à fuga e ao fechamento “para fora”. O Apina é mais do que uma mera associação indígena: ele é uma assembleia onde os Wajãpi apreciam os problemas coletivos. Surge concomitantemente a esses problemas que, por sua vez, surgem imediatamente à criação do coletivo e, mais do que isso, consiste em uma manifestação do intento de gerenciar os relacionamentos com os não-índios de maneira a assumir controle sobre eles.

Controlar os não-índios para que parem de invadir o espaço das relações independentes e dispersas. Controlar a agência dos não-índios para que parem de tentar cooptar os chefes, de instaurar “capitães” e “caciques gerais”. Controlar os não-índios para que não morem próximo ao espaço que lutaram para assegurar e no qual podem mudar de aldeias livremente conforme determinam os critérios wajãpi de fundação e abandono de aldeias. Mas, como disse, é também um exercício de controle dos próprios Wajãpi que, como demonstrado, têm uma tendência centrífuga no que tange ao poder e por isso mesmo têm uma tendência centrípeta no que se refere ao “fechamento”: abrir-se para tecer relações de maneira descentralizada e independente e, ao mesmo tempo, fechar-se para trocas mais profundas.

Mas essa tendência a agir de maneira independente e descentralizada que é a força motriz da própria socialidade wajãpi é problemática quando passam a ser acossados por uma vasta e imperturbável rede de atores assolando-os como ocorre desde o começo das obras da Perimetral. Deixar os *jovijã kō* livres para construir suas relações com “cunhados” outros seria desastrosos e, assim, o Apina é criado concomitantemente ao coletivo “Nós, os Wajãpi” que ele visa gerenciar a fim de manejar as relações com as alteridades. Para isso é preciso controlar os chefes e isso é muito perigoso e delicado.

É, portanto, na etiologia dos não-índios que encontramos as explicações para o Apina que, não coincidentemente, adota o nome do grupo que “flecha longe” e que era uma espécie de outro, reiterando o jogo eu-outro outro-eu pensado por Machado Dias Jr. sobre o coletivo Waiwai. Dominique Gallois, ao versar a respeito das narrativas wajãpi sobre as alteridades e os inimigos no contexto das relações interétnicas em que se situam os Wajãpi, nos brinda com a seguinte conclusão:

Na fronteira entre as categorias “do mesmo” e dos inimigos, estão os Apinã, numa posição ambígua especialmente valorizada pelos Wajãpi, pois permite a aproximação, sem o risco de ser canibalizado. Diz-se que os Apinã habitavam a região do Aroá, onde ocorreram alguns intercassamentos com os Wajãpi. Após uma série de conflitos, os Wajãpi perderam os Apinã de vista, o que não impede que sejam sempre lembrados pela sua valentia na guerra. “Antigamente havia Apinã, que é *apã* [inimigo]. Mas é igual Wajãpi. Eles flecham longe, nós flechamos perto. Depois brigamos. Quem perdeu foram os *karai-ko*, os *parainsi-ko* e *Wariken* e quem

ganha é Apinã e Wajãpi. Mas então brigamos com eles e foi Wajãpi que ganhou (Kumai, 1986). (Gallois, 1988: 84).

É possível pensar que “Nós é um Outro”, tanto quanto “o Outro é um nós” também: o coletivo Wajãpi, parece ter sido criado por conta da necessidade identificada pelos Wajãpi de conformar um coletivo a fim de lidar com os não índios e consigo mesmos e o Conselho das Aldeias Wajãpi Apina congrega as lideranças, abrigadas sob uma estrutura deliberativa diversa das modalidades de decisão e agenciamento costumeiras porque, na verdade, não se pode fazer guerra, não se pode fazer agenciamentos xamânicos, não se pode predar os não-índios. O relacionamento com eles está para fora das modalidades conhecidas: nem com os ogros mais cruéis que povoam a floresta as modalidades de relação são tão diversas daquelas que a lide com os *karai kō* exigem.

Conforme demonstra Gallois (Gallois, 1995) alguns inimigos eram, segundo as narrativas dos Wajãpi, evitados e inclusive temidos. Outros havia que eram atraídos e afinizados por meio de processos de agenciamento que se pautavam pela construção de redes de relações.

O lugar dos outros e dos inimigos foi sendo reconfigurado pelos Wajãpi à medida que se intensificaram suas relações com as gentes que compuseram paulatinamente suas redes. Nessas redes, incluem-se os não-índios em toda sua diversidade. Mas isso não significa que os ingresso desses não-índios nessas redes modificou a tópica domesticação/predação/afetação: ainda se trata de contra-afetar, domesticar e controlar esses agentes, seja pelo agenciamento cosmológico seja pelo controle político das afetações. Segundo Gallois:

Incentivada pela insistência dos meus interlocutores wajãpi em marcar diferenças entre si, selecionei alguns parâmetros para abordar a articulação de conflitos guerreiros documentados pelas narrativas orais e pelos registros historiográficos, como a guerra xamânica (ou guerra invisível). A partir das acusações mais frequentemente por mim registradas, construí um gradiente que relacionava capacidade de predação à ontologia indicada na categoria mítica da alteridade (...). A lógica era bastante simples: quanto mais distantes, mais perigosos. Hoje, com a intensificação efetiva das relações com gente antes distante, não é mais possível equacionar a alteridade de forma matemática e tão previsível. Além disso, penso ser indispensável a constituição de um novo olhar sobre o produto destas relações de distanciamento e/ou domesticação dos outros, levando em

consideração não apenas aquelas formulações registradas através do estudo e sociedade concebidas como “totalidades culturais”, mas também aquelas construídas nos palcos de comunicação multiétnica. Nessas situações, não é possível compreender a formulação e o uso de categorias de alteridade como produtos culturais autocentrados – do tipo “uma sociedade, uma cultura”, uma vez que dispomos, para a região das Guianas, não só de volumosos registros que provam a densidade histórica das redes de intercâmbio, como também de um conjunto de situações atuais de convivência entre membros dos grupos os mais diversos. Essas situações, ainda insuficientemente analisadas, poderão nos trazer elementos de uma cosmologia compartilhada e de uma ética política regional, em que as posições são negociadas tanto em nível interindividual como intercomunitário. (Gallois, 1995: 4).

Mas esse processo foi identificado historicamente pelos Wajãpi como um processo agressivo a seus sistemas de relações, que é descentralizado e disperso, por notarem que a agência dos não índios propunha a centralização: do poder, da ocupação e do lugar de fala. Essa centralização é oposta aos critérios estipulados pelos regimes wajãpi de conhecimentos e de relações.

Vemos, contudo, que criar um coletivo (conteúdo) plasmado à uma Terra Indígena coletiva (continente) só foi possível, como declaram os próprios Wajãpi, mediante a consolidação do Conselho das Aldeias Wajãpi Apina e que este é fruto de um processo anterior de congregação dos grupos locais em face do acirramento da atuação dos não índios a partir da década de 1970.

O Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi, por exemplo, insere-se nessa estrutura deliberativa voltada ao controle e agenciamento, como que num esforço em reverter o feitiço contra os feiticeiros: transformar a tendência predatória dos não indígenas em algo benéfico para a própria organização social wajãpi. Segundo Dominique Gallois:

Existem inúmeras variantes a respeito das tentativas de domesticação de inimigos. Aliás, de acordo com as tradições dos Wajãpi do Amapari, a maior parte dos povos indígenas atuais foram inicialmente criados pelos Wajãpi, que tentavam educá-los como se fossem seus próprios filhos. Esforços que sempre se mostrariam inúteis, como explica Waiwai a respeito dos *Ty'àra*: “*Ty'àra* nasceram dos vermes marimbondos, são filhos do mato. Foram criados pelas mulheres, foram cridos pelos Wajãpi. Mas eles continuavam gostando de sangue na carne que comiam. Por isso os antigos não queriam casar com eles. Eles foram embora, para o outro lado de Belém”. (Waiwai, 1985). (Gallois, 1988: 89).

É nesse sentido que um bom exemplo desses mecanismos de agenciamento e contra-afecção desenvolvidos pelo grupo é seu pioneiro Protocolo de Consulta e Consentimento, elencado como objeto central desta investigação. Os exercícios de controle e domesticação da alteridade estão presentes em toda a cosmopolítica wajãpi, que se vale da consolidação de redes de relações e da aproximação das alteridades a fim de exercer esse controle e essa domesticação. Com base na etiologia da alteridade, consagrada pelas narrativas wajãpi, observa-se que a tendência é sempre passar da guerra (flechar longe) à troca, agenciando o potencial perigo imanente dos inimigos, sempre tomados como afins potenciais, que se revelam pela constante oscilação entre agressões xamânicas (e seu agenciamento) e a consolidação de redes de relações norteadas pelas trocas. Isolando essas negociações internas da agência não-indígena, tais mecanismos visam salvaguardar os *wajãpi reko*.

Mas é o papel dos *jovijã kō*, como “fazedores de paz” e “gestores para a guerra” que encontramos algumas interessantes questões. Como vimos, para os Wajãpi ele não goza de atributo algum de autoridade: não manda, mas tem o direito de tentar convencer e o papel de fazer isso pela oratória. Articulando redes de parentelas em torno de si, ele deve fundar aldeias, conhecer festas, ser hábil na confecção de artefatos, bom caçador e, sobretudo, conseguir tecer relacionamentos com alteridades, sejam elas wajãpi ou não.

Como vimos houve inúmeras tentativas de cooptação destes principais. Instituir capitães ou caciques gerais foi intentado até mesmo pela Funai, que chegou a contratar e assalariar alguns Wajãpi. Estes prontamente adquiriam mercadorias e distribuíaam segundo os critérios muito claros do parentesco a fim de aumentar seu próprio prestígio uma vez que, como vimos, o chefe tem uma dívida para com a sociedade (Clastres, 2003). Mas como, então, manter o ideal de independência, a dispersão pelo território demarcado, num contexto em que se fazem cada vez mais presentes os não-índios. Como equacionar os problemas trazidos pela preeminência do coletivo, que cada vez mais se interpõe entre os próprios chefes e as agências que eles querem acionar para conformar suas redes? Segundo Gallois:

Esta nova concepção só pode ser entendida como resultado de uma expansão das relações sociais, que agora incluem os brancos, sejam eles vizinhos ou distantes. As afirmações identitárias contidas no discurso Wajãpi não são necessariamente limitadas à contraposição étnica: os índios, de um lado, os brancos do outro. Elas representam sobretudo afirmações de caráter social e cultural. O que os Wajãpi pretendem para o futuro é a continuidade de um “modo de ser”, que implica num formato de sociabilidade interna que a demarcação – ou “encapsulamento” – não necessariamente inviabilizou. A principal característica da organização sócio-política dos Wajãpi está na autonomia dos vários grupos locais, que constituem as unidades de referência básica desta sociedade. Em termos de organização espacial, essas unidades, denominadas *wana-ko*, não correspondem unicamente às “aldeias” onde as famílias que compõem o grupo vivem parte do ciclo anual. (...). Em sua composição, o grupo local corresponde à associação de várias famílias nucleares – os pais e os filhos que ainda não casaram. Essas famílias têm entre si laços de consanguinidade – tratam-se como irmãos, irmãs, pais e filhos – e de casamento – relações de afinidade entre sogros e genros – formando comunidades de 20 a 40 membros, em média. Cada uma dessas comunidades se organiza em torno de um líder (*rovjã*) que representa o “fundador” ou “dono do lugar”: quem reconheceu e escolheu a área ocupada pelo grupo. Prestígio acumulado pelos chefes em função de sua qualidade de organizadores das atividades de subsistência passa menos pelo reconhecimento de uma real autoridade que pelo jogo das relações de cooperação econômica que envolvem esses líderes e seus co-residentes. (Gallois, 1996: 13).

Isso fica evidente quando se observa o coletivo por dentro e, para mim, ficou mais evidente ainda por ser, como assessor dos Wajãpi, um constante provocador dos debates velados e latentes que permeiam as relações internas e que acirram-se quando os estímulos dos agentes não-índigenas nesse sentido se acentuam: ao provocar os debates, competia a mim e aos colegas assessores do lepé tocarem em feridas latentes que tendiam ao conflito entre grupos e famílias, e ao promover os consensos atuava como um fio-condutor desses conflitos que, em nome da aliança e da afinidade, eram evitados e controlados a fim de evitar cisões, rupturas, guerras, vingança e mortes.

Como um fio de tungstênio que, ao oferecer resistência à passagem da energia do conflito acumulada, sentimo-nos, assessores, acender, como uma lâmpada, quando ao provocar os debates em prol do consenso acabamos sendo enxergados como os estimuladores do próprio conflito em si, uma vez que este era latente e inconsciente até o processo iniciar-se. Pois o fato é que, conforme aponta Dominique Tilkin Gallois:

Nos últimos anos, despontaram lideranças novas, cuja atuação se equilibra entre um discurso interno (ocupação de novos assentamentos) e um "discurso para fora", voltado para o relacionamento com a FUNAI; compromisso instável entre o

jogo político das relações intercomunitárias e o jogo dos agentes dessa Fundação, como também de missionários. (Gallois, 1988: 21).

Novas configurações na conjuntura das relações interétnicas trazem, como vemos, novos desafios. Equilibrar-se entre a tendência a conformar redes que permitem acesso a benefícios e, assim, açular a cadeia de prestígio recebendo mercadorias e serviços e introduzindo-os na rede interna é uma tendência, mas ao mesmo tempo a necessidade de interpor o coletivo Wajãpi entre os grupos locais (e os chefes) e os não-índios passa a ser essencial para a manutenção do coletivo.

Nesse sentido, a pesquisa de Silvia Lopes Tinoco é muito útil.

Tal coletivo, “Nós, os Wajãpi” é amparado, gerenciado e manejado pela “estratégia Apina”. Veremos que ele não tem essência étnica: realiza, na verdade, um princípio motor que é o controle da tendência à criar alianças voltada para o exterior – que Tinoco considera como “fronteira de relações” – e cuja instanciação atualiza este virtual coletivo. O papel dos chefes é, portanto, essencial para as articulações que engendram esse coletivo e é de seu manejo, inclusive, que se trata quando observamos como o Apina, esse Conselho de Chefes, debate para chegar consensos, controlando sua tendência à fixar relações, mesmo com os não-índios, de maneira livre e independente.

Cabe a eles, como vimos, tecer alianças e conformar redes de relações ou desfazê-las, agregar parentelas em torno de si e administrar as rupturas a elas inerentes. E cabe a eles, também, pactuar consensos nos fóruns do Conselho das Aldeias Wajãpi Apina e da Associação dos Povos Wajãpi do Triângulo do Amapari, Apiwata. Ao observarmos os processos de produção do consenso e, portanto, construção das alianças sobre a produção e controle do conflito, veremos como a agência dos *jovijã kō* é importante mas como entram em cena novos atores, jovens e munidos de elementos que lhes conferem mais facilidade em compreender melhor o “mundo dos *karai kō*”. “Assessorando os chefes”, como gostam de dizer os jovens pesquisadores e membros de diretorias das organizações indígenas, estes pesquisadores, agentes socioambientais, professores, irrompem no cenário das assembleias e reuniões realizadas nas aldeias com considerável poder de fala e, em alguns momentos, entram em disputa com os *jovijã kō* no controle da narrativa.

Pierre Clastres (2003), nos fornece uma poderosa ótica, à luz da qual as sociedades ameríndias, esvaziadas do poder do um sobre o outro, desenvolvem mecanismos centrífugos que permeiam as tramas de relações acionadas pela chefia. Buscando a alteridade os chefes buscam afins: afins potenciais cuja principal potencialidade é nunca deixar de serem potenciais mas que por isso mesmo são perigosos e devem ser estudados e domesticados. O papel do chefe ameríndio, segundo Clastres, não é de autoridade, mas de agenciamento: agenciando atores, ele aciona o movimento calcado no parentesco, especificamente na aliança que constitui seu papel consolidar, a fim, justamente, de movimentar a efetuação e a atualização do virtual, como veremos. Segundo Clastres:

Em um texto de 1948, Robert Lowie, analisando os traços distintivos do tipo de chefe anteriormente evocado, por ele denominado titular chief, isola três propriedades essenciais do líder índio, cuja recorrência ao longo das duas Américas permite apreender como condição necessária do poder nessas regiões:

- 1] O chefe é um “fazedor de paz”; ele é a instância moderadora do grupo, tal como é atestado pela divisão frequente do poder em civil e militar.
- 2] Ele deve ser generoso com seus bens, e não pode se permitir, sem ser desacreditado, repelir os incessantes pedidos de seus “administrados”.
- 3] Somente um bom orador pode ter acesso à chefia. (Clastres, 2003: 47).

É, pois, no agenciamento das alianças que se encontra o real poder do chefe ameríndio ao passo em que nos eventos das reuniões de consulta prévia, assim como nas assembleias, encontros de chefes e demais reuniões coletivas, é a oralidade que permeia o devir político. Clastres observa, então, que a poligamia pode e deve ser tomada como a quarta propriedade essencial do chefe ameríndio: entendida a princípio como prerrogativa pela antropologia ela passa a ser, a partir da reflexão de Clastres, enquadrada em outro quadro de valores.

Segundo Dominique Tilkin Gallois o papel dos *jovijã kō* entre os wajãpi está para além da congregação de parentelas e assentamentos em torno de si e da mobilização destes pelo território: eles se equilibram, como articuladores, em uma posição especial que lhes permite acionar outros atores, mobilizar alteridades e estabelecer negociações. Assim como quem possui *pajé* forte enxerga e negocia com criaturas como os Donos ou com os espíritos, podendo agenciar princípios a fim de agredir e, do mesmo modo, corrigir agressões, os *jovijã kō* articulam a coesão

do grupo, convencendo-o a acompanhá-lo no movimento de dispersão pelo território e, ao mesmo tempo, estabelecem relações de troca e negociação com outros que não sejam pertencentes à parentela.

Assim, esta posição privilegiada do chefe que não manda mas que agencia redes e negocia com alteridades fica ainda mais clara quando, retomando o paradigmático gradiente entre floresta (domínio dos Donos) e aldeia (domínio dos homens, dos Wajãpi), introduzimos a questão da alteridade ao pensarmos a chefia wajãpi.

Todos aqueles que habitam a clareira - homens, animais ou plantas - apresentam-se ora como "inimigos", ora como "amigos"; ora se agriem, ora cooperam entre si, numa ambivalência sempre presente nas relações dos homens com todos os domínios do universo. Do ponto de vista dos homens, esta mistura ambivalente de identidade e alteridade torna-se essencial para a manutenção e a reprodução da sociedade. É justamente sobre esta ambivalência que se organizam os assentamentos, agrupando as pessoas classificadas como consangüíneas e as outras como afins. Os de fora representam os inimigos e a possibilidade da ocorrência de um conflito dentro da aldeia. Por isso, eles devem ser "amansados" e transformados em *jane reima* (criaturas), ou *jane reminwã* (ajudantes), do mesmo modo como se faz com as plantas e com os animais domésticos. O que os homens fazem com seus xerimbabos é o mesmo que fazem com todos os visitantes ou estrangeiros que se fixam em suas aldeias: eles devem ser transformados em "amigos" através de atitudes e, às vezes, através de massagens e da aplicação de "revestimentos", que visam, sobretudo, apagar as diferenças. Como dono do lugar, o chefe de aldeia se mostra particularmente atento para que essas diferenças, geradoras de atritos, sejam cuidadosamente eliminadas. As complexas regras de etiqueta que, em uma aldeia, presidem a aproximação dos visitantes e aquelas que regem o comportamento "atencioso" e "amável" dos anfitriões têm essa mesma finalidade. (Gallois, 1988: 78)

A administração dos conflitos que lhe compete como "fazedor de paz" ou, melhor, articulador de alianças, muitas vezes por meio da oratória e outras vezes por meio de sua generosidade no pagamento de suas dívidas para com o coletivo perpassa o agenciamento da alteridade, inscrita na afinidade potencial representada pelas alteridades inscritas no plano dos humanos mortais, com os quais se faz política, casamentos, guerra ou agressões xamânicas. Nesse plano a generosidade é, na verdade, reflexo dos serviços que os noivos e noivas prestam não somente ao chefe mas a seus afins, oriundos da vasta gama de alianças que a poligamia.

O fato é que a poligamia não constitui poder ou privilégio do chefe em detrimento dos demais: mais do que direitos, ela implica em uma vasta gama de deveres que o chefe ameríndio contrai para com o grupo por meio das alianças que a poligamia o obriga a consolidar. Clastres calca sua compreensão das sociedades contra o Estado na manifestação da chefia conforme aqui apresentada, e suas concepções a respeito da poligamia e da aliança fundamentam-se, por sua vez, no arcabouço estruturalista que foi apresentado acima.

Segundo Clastres, a posição de chefia que obriga a oratória, à generosidade e à articulação de alianças que permitem o agenciamento da afinidade implica em uma submissão do chefe ao grupo por meio de seus afins, obrigação essa inscrita nas prestações e contra-prestações a que se vê enredado devido ao privilégio e à obrigação da poligamia. Assim, afirma Clastres:

Com efeito, é notável constatar que essa trindade de predicados – dom oratório, generosidade, poliginia – ligados à pessoa do líder, concerne aos mesmos elementos cuja troca e circulação constituem a sociedade como tal, e sancionam a passagem da natureza para a cultura. É inicialmente pelos três níveis fundamentais da troca de bens, de mulheres e de palavras que se define a sociedade; e é igualmente por referência imediata a esses três tipos de “sinais” que se constitui a esfera política das sociedades indígenas. O poder relaciona-se, portanto, aqui (na medida em que se reconhece a essa concorrência um valor outro que não uma coincidência de significação) com os três níveis estruturais essenciais da sociedade, isto é, com o próprio cerne do universo da comunicação. É portanto na elucidação da natureza dessa relação que nos devemos empenhar daqui por diante para tentar extrair deles as implicações estruturais. (Clastres, 2003: 55).

É fundamental para minha pesquisa, então, resgatar o trabalho de Silvia Tinoco que, analisando as clivagens entre as posições de jovijã, cacique e professor, quando da consolidação do coletivo “nós, os Wajãpi”, formalizam o Conselho das Aldeias Wajãpi Apina, e equacionam à sua moda os “novos papéis” que o desafio de domesticar os não índios por meio do coletivo apresentam.

Silvia Lopes da Silva Macedo Tinoco defende sua dissertação junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, USP, no ano 2000, sob orientação da professora Dominique Tilkin Gallois.

Inicia o texto enunciando seu lugar fala: como assessora do Programa Wajãpi (à época ainda atrelado ao Centro de Trabalho Indigenista, CTI, e desde 2002 incorporado ao recém-formalizado Instituto de Pesquisa e Formação Indígena,

lepé), Tinoco ofereceu oficinas de matemática para a primeira turma de professores Wajãpi e, ao longo desse processo, estabeleceu negociações e relações com o grupo, que constituiu o epicentro de sua investigação. Esta é enunciada ao longo do texto como uma “etnografia dos cursos de formação dos professores Waiãpi²” (Tinoco, 2000: c). Segundo a autora:

A assessoria que venho prestando a essa ONG, como professora de Matemática do projeto de educação, fez com que os Waiãpi estabelecessem uma relação direta entre minha pessoa e o CTI. Para os Waiãpi, eu sou membro dessa ONG. Este fato condiciona as relações e discussões que tenho com indivíduos desse grupo indígena. Os temas de conversa, as posições políticas, críticas e discursos Waiãpi estão relacionados aos tipos de relação que esses índios definiram como padrão de suas relações com os assessora da ONG. Há assuntos, discussões e escolhas a que não tenho acesso, por ser identificada como assessora do CTI. Este fator foi especialmente importante nos últimos anos, época de grandes conflitos entre algumas organizações e entre não-índios que trabalham com os Waiãpi. Nesse período, ser ou não “do CTI” condicionou ainda mais os tipos de conversas e discursos a que tive acesso. (Tinoco, 2000: c).

Ao enunciar tal posição, um tanto semelhante à minha, a autora permite ao leitor e crítico averiguar as condições nas quais sua investigação foi conduzida, e deslindar os problemas e avanços imanentes às negociações que estabeleceu com diversos segmentos Wajãpi, em especial a então jovem turma de professores. É forçoso notar que sua pesquisa desenvolveu-se num momento de inflexão na intensidade e nas modalidades de relações dos Wajãpi com as diversas agências não-indígenas que, conforme a autora enuncia de maneira caramba aqui vc dá um

² É mister fazer uma ressalva a respeito da grafia dos termos em Wajãpi: até o ano de 2002, quando os padrões gráficos *Kusiwa* e, portanto, todos os regimes de conhecimentos Wajãpi foram reconhecidos como Patrimônio Imaterial da Humanidade pela Unesco (e depois, em 2003, como Patrimônio Imaterial do Brasil pelo Iphan), utilizava-se correntemente a grafia sistematizada por Dominique Gallois nos primeiros anos de contato com o grupo e depois empregada também pelos missionários evangélicos do Summer Institute of Linguistics, SIL, associado à Missão Novas Tribos do Brasil, que atuaram com uma família Wajãpi durante poucos anos na década de 1990 (Tinoco, 2000). Os missionários foram banidos da Terra Indígena Wajãpi, pela Funai de Brasília, Ministério da Justiça, muito pouco tempo depois de sua chegada ao grupo, perfazendo um percurso de poucos anos em área. A missão foi banida a pedido dos próprios Wajãpi, mas até 2003, tanto a antropóloga Dominique Gallois quanto o Programa Wajãpi e os próprios Wajãpi seguiam essa grafia que, a partir de 2003, foi revisada e aperfeiçoada pelos próprios Wajãpi com amplo apoio do Programa Wajãpi e por meio de um longo processo de debates dos Wajãpi com oficinas de formação ministradas por linguistas-pesquisadores orientados por Gallois (Gallois, 1997). Assim, a grafia Wajãpi aperfeiçoada, além de ser mais pertinente e eficaz linguisticamente, é parte de um processo de apropriação política, pelos Wajãpi enquanto coletivo, do instrumento da escrita, e, ainda por cima, marca um campo de refutação política ao trabalho dos missionários. Disso decorre que nas citações *verbatim* de trechos da dissertação de Tinoco, manterei a grafia por ela empregada quando produz sua dissertação (defendida ano 2000) ao passo em que ao longo desse trabalho usarei a grafia atual e oficialmente definida pelos Wajãpi.

tiro no coração da Onça... por favor, não entra nessa... vc conhece bem o que DMT diria dessa afirmação “ingênua”..., conformam “a fronteira de relações que define a coletividade Waiãpi” (Tinoco, 2000: e).

Problematizarei mais adiante o uso do conceito de “fronteira de relações” por Tinoco, que tece uma “Etnografia dos cursos de formação” na qual aborda as posições e papéis de chefia e representante e as novas modalidades como o papel/posição de cacique e a iminência, à época, dos professores como lideranças.

A pesquisa de Tinoco incide sobre as interrelações entre *jovijã*, cacique, professor e “diretoria”: papéis (e em alguns momentos “cargos”) operantes no universo sociopolítico Wajãpi de maneira muito vívida à época em que a autora conduziu sua investigação – de 1994 a 1998 – e cada vez mais intensa ao longo dos anos que separam nossas duas estadias em campo. É interessante notar que a última ida a campo da autora se deu em 1997, há 20 anos, e que sua análise da conformação do que chamo coletivo “Nós, os Wajãpi” e da consolidação do Apina como sua instância gestora, embasa minha investigação sobre o Protocolo de Consulta como manifestação concreta do exercício wajãpi de controle e domesticação dos não-índios baseada na etiologia que desenvolvem e no recurso aos dispositivos dos próprios não-índios.

O período em que Tinoco empreendeu sua pesquisa foi marcado pelo fato de que, assessorados pelo Programa Wajãpi, os Wajãpi conseguiram finalizar o inovador e pioneiro processo de auto-demarcação de sua Terra Indígena (identificada em 1980 e homologada em 1996) e, assim, fortalecer o Conselho das Aldeias Wajãpi Apina e a “identidade étnica Wajãpi”, o “nós, os Wajãpi” (Gallois, 1996: 14). Reiteremos a afirmação de Dominique Gallois a esse respeito:

Demarcar sua terra significou essencialmente assumir sua diferença, enquanto etnia, e a partir daí exercer de fato a posse exclusiva de uma porção de terra que consideram, agora, uma base territorial indispensável à reprodução dessa diferença. Terra, hoje, é para eles suporte de sua etnicidade. A expressão *jane yvy*, nossa terra é, em muitos sentidos, sinônimo da autodesignação “Waiãpi”. Aliás, a noção de um “nós” Waiãpi só surgiu a partir da apropriação de uma territorialidade limitada. (Gallois, 1996, apud Tinoco, 2000: 8).

Tinoco demonstra, com apoio obra de Dominique Gallois, como tal processo custou-lhes vinte anos de engajamento e atuação e como isso engendrou

a conformação da “coletividade Wajãpi” e das instâncias, mecanismos e estratégias por eles desenvolvidos para, como propus em meu projeto de pesquisa, apropriar-se do idioma sociopolítico dos não-índios e, assim, estabelecer mecanismos de negociação com eles a bem da promoção e fortalecimento de seu autogoverno – ou seja, de seu próprio sistema sociopolítico.

É exatamente sobre o processo de consolidação dessas “novas instâncias” e “novos mecanismos” face à organização social Wajãpi, que Tinoco destina seu olhar, motivo pelo qual a releitura crítica e atenta dessa pesquisa se faz tão fulcral para meu próprio processo investigativo.

Paralelamente a uma descrição do processo de identificação do grupo, e a uma narrativa sobre o percurso percorrido do contato com as agências não-indígenas até a demarcação da Terra Indígena Wajãpi, a autora versa ao longo do texto sobre os princípios da organização social Wajãpi: adota três linhas de análise como recorte, quais sejam, o sistema de parentesco, a organização dos grupos locais *wanã kō* e a chefia.

Esses três campos de análise de inter-relacionam no texto quase que da mesma maneira como se relacionam na vida real dos Wajãpi: diferentemente das etnográficas tidas como “clássicas”, Tinoco adota um enunciação discursiva que lhe permite passar da narrativa do processo de acirramento dos contatos com as agências não-indígenas à estrutura de parentesco e as condições ideais para a chefatura em suas relações com a cosmopolítica realizada pelo xamanismo de quem tem a substância *pajé*.

Para tal, se vale de relatos dos seus interlocutores prioritários, os jovens professores Wajãpi em formação, buscando pontuar elementos da visão Wajãpi sobre o processo de consolidação do papel dos “caciques” – instituído arbitrariamente pela Fundação Nacional do Índio, Funai, logo nos primeiros momentos dos contatos, e incorporado pelos Wajãpi e os conflitos e ubiquidades inerentes à sobreposição desses papéis frente à irrupção de jovens lideranças, prestigiadas perante os Wajãpi e parenta as agências não-indígenas mesmo sem gozarem de todas as características e prerrogativas inerentes à posição de *jovijã*.

Tinoco se dedica, portanto, à uma minuciosa etnografia da organização sociopolítica Wajãpi, versando sobre os grupos locais, *wanã kō* e sobre o papel e a função dos *jovijã*, as lideranças que, fundando aldeias, operam e manejam o sistema de parentesco a fim de angariar prestígio intra-comunitário e representar os grupos locais em suas lides e negociações com os demais grupos com que esses fundadores de aldeias negociam e, inclusive, com as agências não-indígenas com que negociam cada vez mais frequentemente.

Mas para compreender melhor os achados de Tinoco, bem como a função desses achados para minha pesquisa, é fundamental ligar isso ao debate e os achados sobre as feições sociológicas guianenses, sobre as opções históricas dos grupos locais wajãpi ao desembarcarem na região, a etiologia dos não-índios, que norteia essas opções e, por fim, as correlações entre o ideal de independência que o padrão de residência uxorilocal, a existência de *bride service* e a agência dos chefes e a conformação do coletivo “Nós, os Wajãpi”.

A atuação dos *jovijã kō* é, como vemos, fundamental porque se equilibra entre a manutenção do ideal de independência e o dever de congregar os demais Wajãpi em torno de si e produzir consensos nos debates informados. Analisando as relações entre o sistema de parentesco Wajãpi (de descendência bilateral, tendencialmente endogâmico e uxorilocal, baseado no sistema conhecido pela literatura como *bride service system*), com apoio da investigação de Cabalzar (1997), Tinoco situa os *jovijã* e esclarece os critérios e processos por meio dos quais um homem, manejando esse sistema, se situa no sistema de prestígio Wajãpi até alcançar tal reconhecimento. Segundo Tinoco:

O chefe Wajãpi não tem ‘atribuições de real autoridade’ (Gallois, 1986) no sentido de possibilidade de mando/obediência e uso de coerção sobre o grupo. Atua como promotor de entendimento e cooperação entre indivíduos e entre grupos locais. Essa atuação vai ao encontro da definição proposta por Descola, que afirma ser ‘a condição de reprodução harmoniosa da sociedade um componente fundamental do poder (dos chefes) nas sociedades ameríndias. (Tinoco, 2000: 48).

A autora se dedica, quase que ao mesmo tempo – e versarei sobre esse recurso discursivo mais adiante – à reflexão acerca dos processos por meio dos quais os Wajãpi, compostos por grupos locais, os *wanã kō*, se apropriam dos termos ofertados pelas agências que estão em sua “fronteira de relações” para,

manipulando-os segundo seu sistema sociopolítico, produzir negociações cujo mote central é a ficção da “identidade étnica”, amparada pelo recorte territorial – um recorte que não existe originalmente no universo sociopolítico Wajãpi até surgir como demanda dos não-índios.

Segundo essa premissa, os Wajãpi entabulariam com a rede de agentes que os circundam com cada vez mais intensidade e frequência uma série de negociações. Viver em uma terra demarcada, com limites à dispersão das aldeias, aceitar o convívio com não-indígenas dentro das aldeias, quando se trata de receber serviços em educação e saúde, aceitar a própria existência da estrada, tudo isso contraria seus critérios e parâmetros de qualidade de vida e de relacionamentos, mas resulta em concessões que fazem para obter os serviços, por exemplo. A mesma maneira, se olharmos para as posições de *jovijã kō* e de cacique, esta última estimulada pelos não-índios, em especial o Estado, por meio da Funai, vemos que ela acaba sendo uma posição-para: uma posição para lidar, construir interface com os *karai kō*. Assim, segundo a autora:

Jovinã, contrariamente ao cacique, que de acordo com os Waiãpi ‘é assunto de Funai, ela que decide quem é cacique’, é ‘coisa de Waiãpi’. (...). Podemos entender os caciques como ‘novos papéis de chefia’ estimulados pelas agências de controle. (...). Cacique e jovinã compartilham funções em um fórum de atuação específico: no âmbito da representação, do contato com o outro, com ‘o de fora’. (Tinoco, 2000: 67-69).

A existência dos caciques é, por assim dizer, restrita e limitada à “fronteira”: e talvez seja ela mesma uma fronteira, com base no que traz à luz Tinoco. O papel dos caciques sequer realiza-se “para dentro”, no âmbito dos relacionamentos wajãpi: ela se instaura no campo das interações Wajãpi – não-índios. Seguindo a seara palmilhada por Tinoco vemos que tanto quanto criar uma organização indígena dotada de diretoria e, portanto, de representantes, aceitar que *jovijã kō* preeminentes sejam tidos pelos *karai kō* como caciques é uma das concessões pontuais, relacionais e contextuais que os Wajãpi fazem para continuar sendo Wajãpi mesmo na lide com os não-índios.

O debate sobre a sociologia das Guianas demonstrou que sobre a aparente atomização e dispersão que cunhou uma leitura das sociedades da região como mônadas marcadas pela baixa densidade sociológica estava, em verdade, viciado

por fotografias de momentos em que os grupos se isolavam e não contemplavam seus movimentos de abertura.

Vimos que a vantagem dos estudos de Rivière e Overging foi terem trazido para a região um olhar mais eficiente, centrado no movimento de formação das aldeias enquanto agregação de parentelas em torno da agência de um chefe capaz não de coagir mas de convencer e artífice de relacionamentos. Vimos, com apoio das pesquisas realizadas por Dominique Tilkin Gallois e pelos antropólogos do NHI-USP que, como demonstra Dias Jr. (2005) os grupos guianenses podem sim engendrar coletivos concretos, realizando aquilo que existe em potência. “Nós, os Waiwai”, contudo, é um fruto de um processo sociopolítico e histórico bastante diferente do “Nós, os Wajãpi”, como demonstramos.

É, portanto, na organização social wajãpi e na posição e papel dos chefes que devemos encontrar algumas respostas para a maneira como os Wajãpi constroem esse coletivo, demarcando sua terra, criando uma instância gestora deliberativa e, mais tarde, elaborando documentos por meio dos quais empenham-se em fazer com que os não-índios, em especial o Estado, respeitem seus consensos.

Veremos, então, como o controle exercido pelo Apina enquanto mecanismo do coletivo é exercido para dentro ao entendermos qual é a função dos chefes, os *Jovijã kō* e ao mesmo tempo para fora, ao possibilitar o agenciamento, o controle e a domesticação dos não-índios. Para isso, temos que entender que o Apina, assim como a “existência-para” de caciques, são parte das engenhosas respostas que, com base em sua sociologia e na etiologia que fazem dos não-índios, os Wajãpi elaboram respostas que sejam audíveis, compreensíveis aos não-índios a fim de seduzi-los e, uma vez seduzidos, fazer como que ajam como eles desejam que os brancos ajam.

Já vimos como funciona de maneira centrífuga a organização sociopolítica Wajãpi que, como todo grupo, repele o Uno (Clastres, 2003). Vimos também que houve, por diversos momentos, intenção da agencia colonial e, depois, do Serviço

de Proteção ao Índio, SPI e da Fundação Nacional do Índio, Funai, de converter os *jovijã* em caciques e, portanto, chefes que introduzissem assimetria nas relações.

Os dois primeiros capítulos deste estudo debruçaram-se num exaustivo cotejamento de comprovações da tendência intrínseca aos grupos Wajãpi em evitar a centralização e sedentarização de sua ocupação, evitando portanto o controle sobre seus movimentos inclusive políticos pelo território. Demonstramos que sua etiologia aloca as alteridades em posições bem definidas: com os inimigos *apã* faz-se guerra, com os afins, troca-se esposas, com os espíritos negocia-se mediante uma série de agenciamentos xamânicos. Com os *karai kõi*, as tentativas de convívio são frustradas, uma vez que esta gente, em especial, se recusa a adotar os parâmetros mínimos de civilidade e, portanto, de humanidade: se com os Wajãpi da Guiana Francesa é possível trocar esposas e mesmo agenciamentos xamânicos, matando e deixando-se retaliar, com os *karai kõi* é impossível.

Articulando essas posições, os Wajãpi equacionam clivagens e disputas entre esses papéis e constituem o coletivo que é essencial não apenas para o Estado, para os não-índios, mas para si mesmos enquanto potência inscrita em sua própria organização sociopolítica, pelo eu-outro que lhes permitam agenciar “outros-eus” (Dias Jr., 2005) e mobilizada por uma etiologia que verdadeiramente lhes convence de que, com relação aos não-índios, a única forma de lidar é estabelecer esse coletivo englobante e gerenciá-lo internamente.

Assumir o papel de cacique consistiu em uma das estratégias para lidar com a demanda do Estado na medida em que ela nunca é uma posição ou papel aceito internamente: desacreditados os que tentaram. O jovem pesquisador K. afirmou em oficina para os pesquisadores, em 2012, que: “cacique é coisa de Funai. Quando governo chega aqui, quer logo achar quem é o cacique. Nós respondemos que não tem um cacique, um chefe geral. Mas o governo quer falar com um representante de todos. Aí nós explicamos que tem o Apina, tem nossas organizações. Nós somos diretorias. Não adiante. Querem conversar com cacique. Quando apontamos presidente do Apina como responsável, aí ele acha que é o cacique. Mas quando essa pessoa tenta ser cacique com nós, dentro da nossa Terra Indígena Wajãpi, aí fala, fala, fala, fica bravo, mas ninguém obedece. Ninguém liga para o que ele fala”.

Aceitar o termo proposto pelos não-índios para lidar com eles sem, contudo, incorporá-lo internamente constitui na instanciação daquilo que já existe em potência na sociopolítica Wajãpi: abrir-se ao exterior apenas na medida em que isso não fere seu ideal de independência e isolamento. Dessa forma, vemos como Clastres e Viveiros de Castro auxiliam a compreender o processo de instituição do Apina e de influência nas políticas públicas por meio do processo de consulta norteado pelo Protocolo de Consulta.

Os *jovijã* assumem, tal qual quem tem -pajé (os xamãs) no que se refere às mediações com os outros seres que povoam o universo, o papel de agenciadores da trama de relações que instancia o virtual ao consolidar essa fronteira de relações em função do qual se dá esse aparente, virtual, coletivo: “nós, os Wajãpi”. No Protocolo de Consulta os Wajãpi deixam bem claro: “não temos um cacique geral, um chefe só”. A asserção dos próprios Wajãpi em seu Documento de Prioridades de 2008 é muito interessante nesse sentido:

Não é qualquer Wajãpi que pode representar o povo indígena Wajãpi, somente aqueles que foram escolhidos pelas lideranças. Esse nosso documento não foi qualquer Wajãpi que elaborou, foram lideranças, pesquisadores, AISAN, AIS e professores, com ajuda de nossas assessoras do Iepé. Esse documento foi feito por Matapi, Ororiwa, Jawatonã, Aremã, Kurapi'a, Kumare, Sirarã, Yvyku'i, Sigau, Jakamĩ, Eremanã, Arinã, Viseni, Jawaruwa, Kasianã, Temiri, Kuripi, Asurui e Sekĩ, na escola do posto Aramirã, entre os dias 10 e 14 de setembro de 2008. No dia 10 de outubro, fizemos uma nova reunião no Aramirã, onde o documento foi aprovado por 25 representantes de diversas aldeias: Asurui, Jawapuku, Jawatonã, Kamõ'õ, Karapujãna, Kawãe, Ku'a, Kumare, Kuripi, Makarari, Mo'i, Nairu, Ororiwa, Pamy, Pororipa, Sekĩ, Seremete, Sirarã, Teju, Temeri, Tizako, Viseni, Wyrai, Wyramapi'irã e Yvyku'i. (Apina, 2008).

As decisões que devem ser tomadas no processo de consulta devem ser consensuais, estabelecidas em assembleias nas quais os *jovijã*, os caciques, exercem seu poder e dom da fala, mas não exercem poder coercitivo sobre as comunidades: é muito comum que um chefe peça a palavra, faça longas falas, abrindo precedente para que todos os demais chefes usufruam da prerrogativa da fala, e logo em seguida os jovens membros da diretoria do Apina encaminhem novamente a discussão para os pontos de pauta dos quais as falas aparentemente digrediram.

Assim, conforme bem documenta Tinoco (2000), os chefes se ressentem da atuação dos jovens professores e membros das diretorias das associações quando,

nas assembleias, não somente suas falas, mas seus motivos, são ignorados em processos decisórios. Segundo Gallois e Rosalen, contudo, amparadas nas constatações de Tinoco, esse percurso do “particular” ao “coletivo” não é fácil, e implica uma série de confrontos e clivagens:

Ao longo de três décadas, os Wajãpi aprenderam a fortalecer essas instâncias de representação, que têm funcionado de maneira regular, promovendo intensa circulação entre as aldeias e pequenos escritórios em Macapá, onde os diretores das OIs [Organizações Indígenas] passam alguns períodos por mês, em sistema de revezamento. E são efetivamente reconhecidas, por todos os Wajãpi, como espaços para tomada de decisões que interessam à maioria. Note-se que nem todas as decisões são realizadas de forma “coletiva”, tendo em vista que tal totalização de relações sociais não existe, nem corresponde a qualquer prática preestabelecida entre os Wajãpi. Seu engajamento nas OIs decorre, justamente, da possibilidade de realizar experimentos na tomada de decisões que abranjam diferentes grupos políticos e um número significativo de famílias de toda a TI, mas tais decisões seguem sempre circunstanciais. Ao mesmo tempo, a figura do “coletivo” se concretizou em contraposição à do “particular”, que se consolida hoje entre as famílias Wajãpi que conseguem expressar suas demandas no bojo das ações de inclusão. Salientamos, inclusive, que a oposição entre coletivo e particular já tem uma longa história na Terra Wajãpi. De fato, a APIWATA foi criada um ano depois do Conselho Apina, para atender ao que os membros de algumas famílias denominavam, já naquela época, como demandas “específicas e diferenciadas”, usando as formulações então em voga nas políticas educacionais indígenas. Hoje, o “particular”, como sinônimo de “diferenciado” e em oposição ao “coletivo”, ressurge, para indicar formas de ação política levadas a cabo por indivíduos ou famílias em busca dos benefícios ofertados pelo governo de Estado, de forma totalmente independente das organizações coletivas às quais se filiam. Obviamente, as tensões entre interesses coletivos e particulares têm recaído sobre os contextos em que a ação política “coletiva” das organizações representativas não consegue resultados capazes de satisfazer as expectativas divergentes das cerca de 280 famílias nucleares wajãpi. Muitos contextos são palco destas tensões, como a escola, os espaços para a representação da “cultura” e as instâncias da assistência à saúde. (Gallois e Rosalen, 2016: 35).

Como isso ocorre na prática? Como vimos, Tinoco apresenta com sua pesquisa dados importantes sobre o início da instauração do Conselho das Aldeias Wajãpi Apina. Caracterizando o movimento articulado pelos *jovijã kō* no sentido de fundar aldeias agregando parentelas em torno de si e caracterizando os dotes de que deve se valer o bom chefe, Tinoco etnógrafa os cursos de formação de professores para trazer à luz um embate àquela época existente entre as posições de cacique, professor e *jovijã kō*.

À época os professores ganhavam muita projeção: estavam se formando e, assim, conseguiam tráfegar muito bem entre o universo das aldeias, das

assembleias e encontros, onde passaram a ganhar projeção e depois passaram a se aperfeiçoar em técnicas muito desejadas, como a escrita. No frágil equilíbrio entre as categorias dos outros e do mesmo, como demonstrado com apoio de Dominique Tilkin Gallois, temos que a criação do Apina mobiliza novos conhecimentos e saberes, técnicas e, assim, estimula a projeção de novos papéis e projeções: um dos anseios dos Wajãpi quando da criação do Apina é flechar longe, agenciando, como sustento, a intencionalidade dos não-índios de acordo com seus próprios signos e valores.

Segundo Tinoco isso já era perceptível no fim da década de 1990. Vale lembrar que o campo de Tinoco se deu bem no período de consolidação formal do Apina, momento em que os cursos para formação de professores e os turnos de trabalho dos diretores, o cargo de presidente do Conselho, eram muito prestigiados e disputados: tudo era muito novo para os Wajãpi e o acesso a conhecimentos e técnicas como a escrita, cursos de mecânica, a manutenção dos projetos, tudo isso feito de maneira muito autônoma, com estímulo do Programa Wajãpi estavam no auge.

Extraímos aqui um fator muito importante: o Coletivo “Nós” que congregou os nós, os grupos locais, e teve como tecelões os chefes, se fez em função dos não-índios. Negando sua interferência nos trâmites internos, assegurando condições para exercer os *wajãpi reko*, os jeitos e saberes wajãpi sobre um substrato muito físico e concreto, uma terra demarcada. As assembleias do Apina passam, então, a se ocupar da gestão coletiva deste coletivo e, assim, a tentar exercer influência sobre os *karai kō* a fim de direcionar sua atuação. Conhecer, portanto, a escrita, a matemática, gestão de projetos, estar na cidade e participar de reuniões, fazer documentos, tudo isso passa a ser muito precioso: e não podemos esquecer que se trata, para os Wajãpi, de exercícios de controle, domesticação e manejo dos não-índios. Quase como um xamã, o presidente ou diretor passa a concretizar agenciamentos daquelas gentes que a etiologia wajãpi já demonstrava necessitar de novas e diversas modalidades de controle. Segundo Tinoco:

O jovinã, assim como o xamã, também representa o grupo. A diferença está nas entidades perante as quais ele representa seu grupo. O jovinã é o representante de seu grupo local na relação com os outros humanos: parentes, afins próximos, afins distantes, Waiãpi de outras regiões, outras etnias indígenas e os não-índios. (...). O jovinã é a figura que estabelece a relação formal com o visitante: ele recebe e é seu cicerone. Assim como há tensão e ambiguidade na relação entre xamã e seu grupo local, também há, não de maneira tão intensa, certa ambiguidade na relação do jovinã com o grupo: o distanciamento da vida na aldeia e demasiada intimidade com os “outros”, com “os de fora”, geram desconfiças entre os Waiãpi. (Tinoco, 2000: 73).

Atuando “para fora”, ou seja, no sentido de conter a agência dos não-índios e, assim, domesticar sua atuação, os chefes precisam, contudo, assumir valores neste sistema: evitam contudo serem tomados como caciques-gerais e o pronunciam, salvo alguns casos. Com os anos, os Wajãpi se aperfeiçoaram na arte de debater internamente, resolvendo suas dissidências internas, e chegar a consensos porque compreenderam que somente estabelecendo consensos todas as patês seguiriam o mesmo rumo nas relações com o entorno.

Mas chegar a consensos, como sabemos, não é nada fácil. Na grande maioria das ocasiões, os Wajãpi não conseguem chegar a consensos: nestes casos, a decisão é preferencialmente evitada. Quando se trata de toma-la, insistem nas reuniões e articulações. É comum que saiam dos locais onde realizam assembleias ou grandes encontros e reuniões com muitos conflitos mapeados e passem a tecer articulações nos bastidores, negociando fatores que, cada vez mais, envolve políticas públicas e os bens que dela decorrem.

Políticas públicas que deveriam ser diferenciadas e, portanto, deveriam fortalecer o coletivo e evitar miná-lo com o assédio pelo empenho em fortalecer o “meu particular” estão, assim, no centro da grande maioria das discussões de que se ocupam. Ao oferecer cargos e salários de maneira clientelista e assistencialista os representantes do Estado com os quais os Wajãpi vêm lidando cada vez mais interpõem ruídos ante ao processo de pactuação coletivos, que já difícil por si mesmo. Demonstrei como a sociologia das relações wajãpi se pauta pela independência e, assim, quando os agentes que encarnam o Estado oferecem políticas que deveriam ser públicas como benefícios particulares, acionam esse

mecanismo sociológico voltado ao estabelecimento de relações descentradas e independentes.

Fica cada vez mais patente, para os Wajãpi, a necessidade de interpor o coletivo a cada desvão da lide com os não-índios mas, ao mesmo tempo, diversos atores wajãpi, especialmente os jovens pesquisadores que mais tarde se tornaram agentes socioambientais, ao assumir cargos de projeção na diretoria do Apina e da nascente Awatac, passam a sentir na pele tanto os desafios inerentes à posição que passam a ocupar em prol da conformação dos consensos e assim também passam a vivenciar de maneira crítica a atuação descentralizada e independente dos chefes na lide com os que estão no entorno e que Tinoco considera uma “fronteira de relações”.

O problema deste conceito é apenas formal. Como vimos, e Dominique Tilkin Gallois o demonstra em diversos momentos, não é possível pensar os Wajãpi sob a ótica da territorialidade, da fricção, do “encapsulamento”. É do manejo das relações interétnicas e portanto do acionamento de “gradientes de distanciamento social” (Gallois, 1988) que se trata quando observamos a necessidade de conter a agência independente e fluida dos atores wajãpi na sua busca por relações com os não-índios: é necessário, identificamos os Wajãpi, conter esse movimento porque, como o prova a etiologia que das alteridades realizam, as modalidades de relações propostas com essas outras gentes, em especial os não-índios é nociva.

Entra em cena, assim, a necessidade de pacutar consensos, equacionando interesses dispersos e descentralizadas iniciativas de alcançar objetivos às demandas coletivas que cada vez mais se interpõem e que transcendem a própria gestão territorial: quando as políticas públicas passam a ser ofertadas, elas o são em regime clientelista, o que acirra ainda mais os desafios da gestão consensual e coletiva do coletivo.

CAPÍTULO 5 – ATANDO OS “NÓS”: DA RESOLUÇÃO DOS CONFLITOS INTERNOS À PRODUÇÃO DOS CONSENSOS

O coletivo emerge no cenário wajãpi como uma necessidade e, nesse sentido, é fruto de uma demanda introduzida pela inauguração de uma nova fase nos relacionamentos com os não-índios que não possibilitou outras formas de lidar com eles: foi imprescindível aos wajãpi agregar os grupos locais, articular os chefes, e desenvolver modalidades, inclusive rituais e discursivas (Tinoco, 2000; Cabalzar, 1997) por meio das quais estar-em-coletivo: toda uma ética e toda uma estética se fizeram necessárias neste novo contexto no qual as tomadas de decisões, se não mediadas pelos não-índios, passam a ser cada vez mais pautadas em função de sua agência.

É inegável que os não-índios são o pivô, o lastro em função do qual os Wajãpi estebelecem esse coletivo. Demarcar a Terra Indígena Wajãpi, uma terra coletiva, se faz para barrar a agência deles. Consolidar medidas deliberativas que superem a independência dos grupos locais implicou, como se vê, na interposição do coletivo como o filtro que os Wajãpi consciente e laboriosamente interpõem a toda e qualquer relação com os não-índios.

Assim, os não-índios passam a existir na vida wajãpi mesmo quando estão ausentes, ou, mais ainda quando estão ausentes. Isso implica em negociações cada vez mais duras antes de se chegar a consensos porque a verdade é que quando as políticas públicas são ofertadas criam necessidades que antes inexistiam e, assim, quando deixam de ser ofertadas criam ausência, um vácuo, que desequilibra sobremaneira o sistema de relações interno wajãpi.

Um exemplo muito forte disso é a criação da Associação dos Povos Indígenas Wajãpi do Triângulo do Amapari, a Apiwata. Sendo o Conselho das Aldeias Wajãpi Apina um arranjo institucional imprescindível à gestão coletiva do coletivo que emerge com a união dos grupos locais e a demarcação da Terra Indígena Wajãpi, o movimento centrífugo e dissonante era esperado. Assim, durante o longo processo de litigância estratégica que os Wajãpi, apoiados pelo Programa Wajãpi

levaram a diante entre 1978 e 1996 a bem da homologação de sua Terra Indígena Wajãpi, o confronto com interesses políticos e econômicos locais se fez de maneira árdua.

Inicia-se o que ficou conhecido como “a guerra dos papéis”, uma longa disputa que teve a atuação do próprio Programa Wajãpi colocada em xeque e que visou estabelecer dissonância no coletivo que emergia. Isso não é difícil por conta do funcionamento mesmo do sistema Wajãpi e, como narra Dominique Tilkin Gallois (Gallois, 2011: 75), uma família em especial assumiu um posicionamento contra o Programa Wajãpi no processo de luta contra o Estado em favor dos direitos territoriais wajãpi. A Apiwata se formaliza em 1996 mas é nos anos seguintes que movimenta um processo muito interessante no qual é protagonista na produção da diferença interna ao gerar dissonância. Esse caso é muito ilustrativo porque essa dissonância se dá não em função de problemas tipicamente wajãpi, como casamentos desfeitos, solução de conflitos interpessoais, etc: ela opera em função do acesso ou não a recursos financeiros oferecidos pelos não-índios em relação à exploração de recursos naturais.

Em linhas gerais, quando a mineradora Icomi ofereceu aos Wajãpi o acesso aos recursos do Fundo de Compensação do empreendimento, os Wajãpi, reunidos em assembleia promovida pelo Apina, deliberaram a respeito. Algumas famílias se mostraram favoráveis ao aceite, porque vislumbravam a consolidação de uma série de projetos internos, por eles mesmos geridos, a bem da oferta de serviços de saúde.

É importante dizer que o Apina foi fundamental para a demarcação da Terra Indígena Wajãpi não apenas como um fórum político e mesmo um espaço ritual do político e do coletivo, como tido, mas também como um gestor do projeto: era a célula centralizadora das informações e por meio da qual foi possível organizar trabalhos coletivos, o que era uma grande novidade, como gostam de comentar os Wajãpi quando menciona o grande viveiros de plantas que fizeram e gerenciaram em Aramirã.

Como eles mesmos contam em *Placa não fala*, o documentário em que contam o processo, e como gostam de lembrar nas aldeias em torno do fogo quando, à noite, é facultado aos *jovijã kō* falar alto a fim de que todas as casas anexas à sua escutem, logo depois da demarcação experienciaram com efusividade a gestão, por si mesmos, das ações em saúde que o convênio com a extinta Fundação Nacional de Saúde, Funasa permitia.

Tendo sido contemplados com o convênio, os próprios Wajãpi contrataram médicos e técnicos de saúde, gerenciaram equipamentos como voadeiras, motores, carros, postos de saúde, a aquisição de medicamentos, as expedições das equipes. Tudo ia bem até o momento em que os funcionários contratados pediram demissão e o convênio não cobria tais gastos, o que culminou em uma situação na qual o CNPJ do Apina ficou irregular e a assistência à saúde voltou para as mãos do Estado.

Nesse contexto, quando foi ofertado aos Wajãpi receber recursos da compensação pela exploração mineral em Serra do Navio, os Wajãpi, que sempre foram terminantemente contrários à exploração minerária na região, se recusaram a aceitar a oferta, entendendo que ao aceitar recursos de compensação estariam endossando a existência da mineração, contra a qual eram radicalmente contra.

Mas mesmo diante do fato de todos serem contrários à mineração, algumas famílias se mostraram favoráveis à compensação, por entenderem que os danos ao entorno já estavam sendo causados. Chegou-se a um impasse porque o Apina prima pelo consenso: ou há consenso em torno de uma pauta, ou não há resposta a ela. Todavia, interesses dessa magnitude, associados à tendência à fissura e independência, fizeram com que as famílias favoráveis ao acesso aos referidos recursos fortalecessem a iniciativa Apiwata e esta estruturou-se como uma organização de algumas famílias cujo título ilustra bastante acerca dos desafios em consolidar o coletivo face à diversidade que a dinâmica sociopolítica wajãpi movimenta: associação dos povos Wajãpi, no plural, carrega consigo o ideal de autonomia e independência que o Apina nunca pretendeu anular mas, ao contrário, preservar ao instituir-se como uma camada protetiva a esse DNA disperso e descentralizado.

A independência entre as famílias não é, contudo, empecilho à oferta dos serviços de saúde realizados pela Apiwata, que possui um carro e uma casa de apoio em Macapá, a todos os Wajãpi sem qualquer distinção. Este foi um caso em que a ausência de consenso provocou uma alternativa fora do Apina: mas no geral, conforme amadurecem o entendimento de que este tipo de “contorno” fragiliza essa camada protetiva, os Wajãpi passam a aperfeiçoar mecanismos internos de produção dos debates e, assim, dos consensos e de controle da atuação dos indivíduos interessados em “burlar” a camada protetiva e obter vantagens individuais.

O leitor deve estar a se perguntar onde entram, neste trabalho, as informações produzidas durante os anos em que estive na Terra Indígena Wajãpi assessorando os Wajãpi, trafegando pelas aldeias, participando de oficinas e momentos importantes de sua vida política que implicaram em estar com eles na promoção de debates que trouxeram à tona questões sensíveis e que motivaram a emergência de conflitos velados. Como afirmei logo na apresentação, todo esse trabalho se calca nesta vasta experiência e, ao mesmo tempo, traz esta experiência nas entrelinhas.

Todavia, chega o momento em que a descrição de um processo específico, escolhido por ser bastante ilustrativo, permite que eu faça a descrição, com base nele, de três episódios selecionados a dedo pelo seu alto grau de representatividade – e o leitor compreenderá que, do vasto material produzido em campo nestes sete anos, selecionar três episódios apenas se dei em função do quão ilustrativos são eles.

O processo em questão é a construção do Plano de Gestão Socioambiental Wajãpi. Como afirmei, em 2011 assumi a coordenação da linha de ação focada na gestão socioambiental. Eu já trabalhava no Programa Wajãpi, assessorando os 19 pesquisadores Wajãpi a conduzir suas pesquisas e sistematizá-las quando surgiu a chance de coordenar esta linha de ação e, assim, assumir a coordenação do Projeto financiado pela linha Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas, PDPI, do Ministério do Meio Ambiente, para assessorar os Wajãpi a construir seu Plano de Gestão.

Os Wajãpi foram eleitos área de referência para a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial Indígena, PNGATI, pouco depois. O Plano de Gestão deveria, a princípio, seguir as linhas e orientações deliberadas pelos Wajãpi ao longo dos últimos anos e a proposta era, de maneira integrada a todas as outras ações de todos os outros projetos, promover debates informados nas aldeias a fim de auxiliar os Wajãpi a tomarem consciência, de maneira coletiva, dos desafios que viver em uma terra demarcada, em contato constante com os não-índios, por meio das políticas públicas, lhes ofereciam.

Quando se depararam com o desafio de consolidar um Plano de Gestão de sua terra indígena, assessoriei os Wajãpi a refletir sobre o que seria um Plano de Gestão, e sobre qual seria sua finalidade através do seguinte questionamento: o que eles desejariam, consolidar um documento “para os não-índios”, sistematizando problemas e solicitações de soluções técnicas e exóticas, como a maioria dos planos de gestão, ou consolidar um pacto coletivo através do qual eles mesmos continuassem assumindo a responsabilidade pela gestão socioambiental de sua terra demarcada ao se comprometerem a continuar fortalecendo seus regimes de conhecimentos e relações na prática a fim de garantir a gestão socioambiental de sua como vinham fazendo desde muito tempo.

Outra provocação proposta logo no início do processo foi: de que maneira as ações de um Plano de Gestão, que visa documentar iniciativas que vinham desenvolvendo há décadas para assegurar a gestão sustentável de sua terra demarcada ao congregar acordos a respeito de como deveriam fazer frente, de maneira coletiva e organizada, à atuação dos não-índios especialmente no que se refere a influenciar as políticas públicas, seriam sustentáveis elas mesmas se fossem ações exóticas, pautadas por paradigmas exóticos de relações sociais e com os ambientes, e dependentes de uma grande quantidade de técnicas, artefatos, e conhecimentos dos não-índios que eles não dominam e das quais terão muita dificuldade em se apropriar?

Em outras palavras, a questão postulada desde o início foi: em que consistiriam as ações acordadas no Plano para resolver os problemas vivenciados nas roças, nas caçadas, nas aldeias? Seriam elas iniciativas como projetos, que

dependem de aportes institucionais e financeiros de difícil manejo, e da “transferência de tecnologia” nem sempre bem-sucedida, especialmente no que se refere à sua própria sustentabilidade? Ou seriam ações locais, práticas, cotidianas, pautadas pelas modalidades deles de conhecer e lidar com os ambientes e que todas as famílias poderão continuar realizando de maneira sustentável por serem manifestações de seus próprios saberes e posturas?

Entre os desdobramentos dessa reflexão se encontra a própria escolha do conceito de gestão socioambiental, e não de “territorial e ambiental” (comumente usado quando se fala de planos de gestão e inclusive orienta a Política Nacional), já que ao longo desse debate foi possível trazer à tona quanto a gestão é política, o quanto ela é uma gestão coletiva do coletivo Wajãpi e, por isso, depende da manutenção de suas modalidades de conhecer, transmitir conhecimento, vivenciá-lo, salientando que isso só é possível se socialmente praticado e que, ao cabo, só é possível praticar isso mediante uma série de agenciamentos e controle da atuação dos não-índios, já que as políticas públicas se tornaram imprescindíveis e a ingerência dos *karai kô* na vida das aldeias é inexorável por conta disso.

A conclusão a que se chegou foi que o Plano de Gestão Socioambiental da Terra Indígena Wajãpi deveria ser um consolidado de todo o trabalho que os Wajãpi vêm realizando com apoio do Programa Wajãpi desde a demarcação da terra indígena no sentido de fortalecer sua organização social, regimes de conhecimentos e modalidades de relações – que se refletem em seus jeitos de se relacionar com os ambientes. Para isso, seria necessário problematizar quais medidas deveriam ser tomadas para a continuidade dessas ações: assim, os Wajãpi resolveram que o título do Plano seria “Como estamos organizados para continuar vivendo bem na nossa terra”.

Mediante muito debate, fizeram questão que ficasse claro no Plano que não há como promover seu bem-estar nessa terra demarcada sem assegurar a qualidade das interações ambientais que nela precisam ocorrer, e que isso só é possível mediante o fortalecimento de seus conhecimentos e de suas próprias relações entre si e com os não-índios, mas que, além disso, esses conhecimentos,

práticas e modalidades de relações devem ser conhecidos e respeitados pelos não-índios: o controle e domesticação dos *karai kō* se faz sentir no marco-zero do Plano.

Foi por isso, enfim, que os Wajãpi decidiram que o Plano de Gestão não seria um consolidado de problemas, acordos e iniciativas sobre “terra e ambiente”, uma cópia dos planos de manejo de unidades de conservação, pautados por “etnos” diversos (etnomapeamentos, etnozoneamentos) simplesmente porque esse não é o modo como entendem os ambientes. Os Wajãpi foram apresentados à ideia do Plano como sistematização dos problemas relativos aos modos como os próprios Wajãpi vêm se relacionando no/com os ambientes, entre si, e com os não-índios, e, portanto, de acordos e iniciativas para resolvê-los.

A clássica divisão, encontrada em muitos Planos de Gestão, entre componentes “interno” e “externo” foi exercitada ao longo do primeiro ano do processo de construção desse Plano, mas foi rapidamente abandonada quando percebemos que tudo é “interno”, já que todos os problemas são vividos internamente, nas aldeias e roças, pelas famílias e, embora alguns deles sejam provocados pelas iniciativas dos não-índios (agentes “externos”), elas são aceitas ou incorporadas pelos próprios Wajãpi. O grande aprendizado aqui foi que por mais distantes que pareçam ser as políticas públicas de um determinado efeito sentido na aldeia mais distante e isolada, é justamente lá que os efeitos da agência dos não-índios se faz sentir.

Portanto, mesmo que não haja, nesse Plano, essa divisão entre componentes “interno” e “externo”, ele revela uma grande preocupação em constituir uma interface entre os Wajãpi e os não-índios que influenciam direta ou indiretamente sua vida e, portanto, a gestão de sua terra, já que o ele foi pensado como um conjunto de decisões sobre como eles desejavam se organizar mantendo seus jeitos de fazê-lo mas reconhecendo a presença cada vez mais intensa das políticas públicas e de seus efeitos nesse contexto.

Os temas centrais dos debates nas aldeias, como vemos na tabela de problemas e acordos, são tempo (calendário, mudanças no ritmo de vida, provocadas pelas políticas públicas), espaço (circulação pelo território e

sedentarização da ocupação o mais próximo da BR 210, geralmente causada pelas políticas públicas), assalariamento (que estimula a sedentarização em torno da estrada, uma vez que não faz sentido receber dinheiro, *karakuri* e não poder dispor facilmente de fornecedores de mercadorias com os quais trocá-lo), e as posturas que têm tido diante de tudo isso.

Ao longo dos 5 anos em que o Plano de Gestão foi debatido nas aldeias, em oficinas, em encontros de chefes e assembleias, pude concluir que, para fazer a gestão de sua terra, os Wajãpi necessitam cada vez mais “fazer a gestão dos não-índios”, influenciando suas ações na medida mesma em que estas afetam suas vidas e, portanto, a gestão socioambiental de sua terra. Ficava evidente, e a metodologia das “camadas de problemas”, intitulada jocosamente de “cebola de problemas” demonstra, que grande parte dos problemas ambientais vivenciados pelos Wajãpi eram, em maior ou menor grau, decorrentes de seus próprios posicionamentos frente aos não-índios.

Isso revela muito sobre o Plano, e merece destaque aqui, pois permite que abordemos o segundo aspecto mais importante dele: a ideia de que a gestão socioambiental da Terra Indígena Wajãpi é (positiva ou negativamente) feita em primeira e última instâncias sempre pelos próprios Wajãpi e que se os *karai kō* são peça fundamental nisso a agência ainda deveria estar com os Wajãpi.

Promovendo festas, organizando fundos ou expedições para a limpeza de picada, ou aceitando políticas públicas e iniciativas negativas, que causam impactos socioambientais, os Wajãpi hoje percebem que são eles mesmos os verdadeiros agentes da ação: entra em cena, de maneira consciente, a necessidade de domesticar os *karai kō* e conter a agência livre e independente dos próprios Wajãpi.

Dissolvendo a cisão “interno/externo”, essa constatação coletiva os colocou no centro das ações ao permitir que se assumissem agentes para a promoção da gestão socioambiental ao mesmo tempo em que assumem autoria pelos obstáculos que se interpõem à ela. Responsabilizando-se pelos problemas que ocorrem em suas roças e aldeias, os Wajãpi se assumem agentes para sua

própria solução: é aí que a questão de como estão organizados para lidar com os desafios atuais e promover a gestão socioambiental se coloca como diferencial.

Dado que o objetivo do Plano de Gestão é fortalecer os conhecimentos, práticas e modalidades de relações Wajãpi, através da continuidade de ações que vem realizando desde que demarcaram a Terra Indígena e do advento de alguns consensos relativamente novos nesse sentido, foi essencial assegurar a conformação de arranjos políticos e sociais. E foi o que conseguiram fazer, mediante muita negociação: o processo de pactuação em prol dos consensos em que consiste o Plano de Gestão foi intenso e tenso, como veremos adiante.

Ao contrário do que se pode pensar, as decisões que os Wajãpi foram tomando ao longo do longo processo de confecção desse Plano não são voltadas para a “preservação cultural” e nem pela “preservação ou manejo ambiental”. Como se pode perceber pelo seu teor essa é uma questão que não se coloca, primeiramente porque os jeitos Wajãpi são vivos e vividos em sua totalidade em suas relações com os ambientes, suas criaturas e donos, de modo que os conceitos de “preservação” e “cultura” sequer se colocam porque a polaridade natureza cultura sequer o permite.

É assim que, no Plano de Gestão Socioambiental, os Wajãpi decidiram usar como introdução justamente o texto produzido pelos pesquisadores Wajãpi depois de algumas oficinas ministradas por Joana Cabral Oliveira com minha participação, intitulado *Nossos conhecimentos sobre os ambientes e os donos os Wajãpi* escrevem:

Para nós, Wajãpi não existe separação entre natureza, sociedade e cultura como o conhecimento científico dos não-índios considera. De acordo com nosso conhecimento sobre o mundo visível e invisível, não existe essa separação, porque o que os não-índios chamam de natureza, para nós são outras gentes e suas comunidades, cuidadas pelos seus próprios donos (ijarã). São esses donos que cuidam do que os não-índios chamam de “recursos”. Quem tem paje consegue ver e se comunicar com esses donos e pode intermediar nossas relações com eles.(...). Para o conhecimento científico, as coisas que os não-índios chamam de “natureza” – como caças, peixes, aves, árvores etc. – nascem sozinhas e são “recursos naturais”, que os homens podem pegar para usar como quiserem. Os não-índios consideram que a “natureza” não vai reagir. Os não-índios acham que os seres da “natureza” não têm cultura, nem i’ã (princípio vital, alma, memória, experiência) porque quem tem essas coisas são apenas os homens (...). Para o conhecimento científico, a floresta nasce e se mantém sozinha – mas nós sabemos que não é assim. A floresta é como muitas roças, com donos que cuidam e são

responsáveis por elas. Os não-índios se preocupam em preservar o meio ambiente só porque pensam que são responsáveis pela sua destruição. Agora eles querem cuidar da “natureza” e por isso fazem leis de proteção ambiental e parques de conservação, para manter áreas protegidas dos seres humanos. Os não-índios pensam que nós somos “amigos da natureza” e por isso a preservamos. Mas não derrubamos toda a floresta porque sabemos que ela tem seus donos, e eles podem ficar bravos e agredir as pessoas. Somos considerados como inimigos quando desmatamos de qualquer jeito. O dono de um ambiente da floresta só nos deixa desmatar um pouquinho do seu domínio. No mundo dos não-índios, os proprietários de terrenos ficam bravos e reagem se alguém invade sua propriedade. Os donos da floresta são parecidos: eles têm ciúmes de suas plantações e criações, agredindo quem pega e usa suas coisas de um jeito errado (...). Agora que falamos um pouco sobre os donos e sobre os jeitos como nos relacionamos com eles, esperamos que os não-índios nos ajudem a fortalecer isso. Queremos que os não-índios entendam e respeitem bem esse nosso Plano. Mas, além disso, queremos que os não-índios entendam que eles também precisam tomar muito cuidado nas suas relações com as florestas, com os rios, com os animais, porque todos têm seus donos. E se os não-índios continuarem devastando tudo, também sofrerão as consequências (Apina, Apiwata e Awatac, 2016: 19).

A real questão a que se dedicaram os Wajãpi ao longo do processo de discussão do Plano: como assegurar a integridade dos modos Wajãpi de lidar com os ambientes de modo a dar conta dos obstáculos que se impõem a isso diariamente, e cada vez com mais frequência e rapidez? Como fazer com que os *karai kō* orientassem suas ações para o respeito e fortalecimento de seus regimes de conhecimentos e relações se eles os desconhecem?

A proposta foi, desde o início, pautar as relações com os não-índios, minutando os termos em que, epistemologicamente, seriam significadas e, por isso, no Plano de Gestão Socioambiental, os modos de conhecer são explicitados a fim de frisar, de saída, que a cisão natureza/cultura, implícita na divisão “territorial e ambiental” dos Planos comumente realizados e da própria política pública de gestão “ambiental e territorial”. Um exercício declarado de controle da atuação dos *karai kō* desde o plano epistemológico, disciplinando um novo entendimento da parte.

Essa é a única certeza que se tinha desde o início dessa reflexão coletiva que engendrou o Plano: para assegurar as condições socioambientais essenciais à vida dos Wajãpi, eles decidiram sistematizar e fortalecer as ações que vem desenvolvendo desde que demarcaram a Terra Indígena e que são, por assim dizer,

iniciativas que exigem a configuração de arranjos políticos, econômicos, e sociais diferentes daqueles praticados diariamente nas aldeias, pelas famílias, desde jovens a crianças: é necessário, reconhecem, fortalecer a estrutura supra-grupos locais, o interstício entre os grupos dispersos e independentes, a liga ou glúten que permite fazer frente à rede de agências, e não fronteira de relações, em função da qual constroem justamente esse coletivo.

Um exemplo ilustrativo disso, e que revela muito sobre a metodologia por meio da qual se realizou esse Plano, é a atuação dos pesquisadores Wajãpi para a consolidação desse documento, uma vez que a iniciativa de formar pesquisadores partiu de uma demanda das lideranças que estavam preocupadas com a continuidade de seus conhecimentos e modalidades de transmiti-lo para as futuras gerações diante das pressões que vem enfrentando.

A ideia de formar jovens para que realizassem pesquisas aprofundadas sobre os conhecimentos Wajãpi e tomassem consciência desses saberes e jeitos de uma maneira sistemática e rigorosa consiste num desses arranjos, pois essa é uma prática diversa das maneiras com que “tradicionalmente” se produz e transmite conhecimentos, assim como o processo de formar uma turma através de oficinas, estágios e cursos.

Iniciada em 2004, a formação contemplou 19 jovens de várias famílias e grupos locais, e pautou-se desde o início pelo estímulo à reflexão sobre os regimes de conhecimento Wajãpi através da realização de pesquisas coletivas e individuais: cada pesquisador se dedicou a investigar nas aldeias, junto aos mais velhos, um tema da vida Wajãpi como resguardos e remédios para caçar bem, os sinais por meio dos quais é possível desvelar a agência dos seres que povoam o cosmos e que se correlaciona, a fim de transcender seus temas específicos e compreender de uma maneira mais consciente a estrutura de pensamento Wajãpi e as modalidades de transmissão desses saberes através de sua vivência social.

Realizando esse trabalho com afinco por anos, esses jovens passaram a enxergar os jeitos Wajãpi de se relacionar, de circular pela terra indígena, lidar com os ambientes e fazer as roças, caçar, pescar, fazer festas e casas, por exemplo, sob

a perspectiva de sua compreensão mais aprofundada da cosmovisão Wajãpi, atrelando narrativas e saberes que elas congregam à vida de seu povo de uma maneira mais metódica. Isso lhes permitiu entender com mais acuidade os desafios postulados pelas relações contemporâneas com tantas e tão diversas agências, tais como o Estado, num processo um pouco mais focado nisso que aquele pelo qual também vem passando os professores e agentes indígenas de saúde Wajãpi.

Desenvolvendo uma percepção mais consciente e holística daquilo que já sabiam sem se dar conta, passaram a atuar politicamente ao auxiliar as lideranças no árduo processo de explicação desses desafios, o que os estimulou a ocupar paulatinamente papéis políticos no seio das comunidades. Definindo-se “agentes políticos Wajãpi” com o tempo, os pesquisadores candidataram-se aos quadros das diretorias das associações e chegaram a ocupar as presidências, dedicando-se a provocar as famílias a passar pelo mesmo processo de reflexão sobre seus jeitos de conhecer, transmitir e viver para, depois, estimular reflexões sobre os obstáculos que atualmente vem se apresentando a isso.

Quando os Wajãpi decidiram demandar do Programa Wajãpi do Iepé ajuda para consolidar um Plano de Gestão, os pesquisadores se encontravam exatamente nesse processo, o que foi um grande advento. Depois do debate de costume em assembleias e reuniões, os Wajãpi decidiram submeter ao Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas do Ministério do Meio Ambiente, PDPI/MMA, intitulado “Elaboração de um plano de gestão ambiental da Terra Indígena Wajãpi a partir de conhecimentos e práticas tradicionais dos Wajãpi”, um projeto voltado à consolidação de seus acordos no Plano de Gestão, e decidiram que a participação dos pesquisadores, assim como dos professores, seria essencial.

O Projeto que entrou em vigor em 2010 permitiu a realização das seguintes atividades: a) inventariar todos os diagnósticos socioambientais realizados em sua terra; b) promover reuniões em todas as aldeias e reuniões maiores, como Encontros de Chefes e assembleias, para debater esses diagnósticos, levantar novos problemas e apontar rumos para o debate sobre a gestão; c) promover reuniões nas aldeias e reuniões gerais para identificar novos problemas, correlacioná-los e ajudar as famílias a encontrar por si mesmas as soluções; d) promover oficinas e cursos

para ajudar os Wajãpi a qualificar esse debate e sua sistematização e, por fim, e) apoiar a aprovação geral do Plano de Gestão e sua publicação.

O projeto foi executado pelo Apina em parceria com o Programa Wajãpi do Iepé entre 2010 e dezembro de 2013, contando com a crescente participação dos pesquisadores, que se engajaram por entender que a gestão socioambiental da terra demarcada depende intimamente do fortalecimento de seus conhecimentos e jeitos de viver, especialmente no que se refere à mudança de aldeias e dispersão pela terra indígena.

Focado na promoção de debates sobre os empecilhos que vinham se colocando a isso, o trabalho em prol do Plano partiu do princípio de que a realização cotidiana dos seus jeitos de conhecer, que sempre assegurou a gestão socioambiental de seus ambientes, é a única maneira de promover a gestão socioambiental de sua terra demarcada. Mas como viver em uma terra demarcada postula questões concorrentes à organização social Wajãpi, algumas ações e iniciativas diversas da prática cotidiana promovida pelos saberes Wajãpi deveriam ser sistematizadas e incentivadas a fim, justamente, de fortalecê-los.

Passando por oficinas financiadas pelo Projeto, os pesquisadores problematizaram a gestão socioambiental Wajãpi, discutindo internamente como os Wajãpi ocupam a terra, por quê a procura pelos lugares bons de fazer roças, *koo'y*, é essencial para a manutenção dessa ocupação e, portanto, consiste na chave para a gestão socioambiental ao fortalecer as relações com os ambientes, seus seres e donos, os pesquisadores se aliaram a diversas lideranças para consolidar uma pauta de provocações nas aldeias e uma metodologia para sistematizar os acordos pactuados pelas famílias e referendados em assembleia.

A própria execução do Projeto PDPI demonstra o quanto as divisões em setores como “educação” e “saúde” não se aplica devidamente à vida Wajãpi e, portanto, à gestão de sua terra, uma vez que a realização das atividades para consolidar o Plano não se resumiu a esse projeto. Para colocar em prática as ações previstas no Projeto, lançamos mão de todos os outros projetos em execução no momento, atrelando as atividades, e consagrando a ideia de que a formação dos

agentes de saúde, por exemplo, não pode ocorrer isolada da formação de pesquisadores, professores, cinegrafistas e quadros da diretoria, assim como a formação dos pesquisadores não se realiza sem interfaces com todas as outras, já que na experiência cotidiana a atuação dos professores Wajãpi não se seria possível sem que os agentes indígenas de saúde atuem com qualidade, e nada disso faz sentido se seus conhecimentos e modalidades de transmissão se encontram fragilizados ou ameaçados.

Portanto, para realizar as atividades do Projeto PDPI, começamos por sistematizar todo o trabalho realizado pelo Apina com apoio do Iepé, em todas as 5 linhas de ação: saúde, educação, fortalecimento político, fortalecimento cultural e, claro, terra e ambiente. Injetamos recursos de todos os projetos em execução no momento, conciliando as atividades, de modo a integrar as ações em formação de agentes indígenas de saúde, a formação dos professores, a formação de cinegrafistas e quadros das diretorias, os momentos políticos como encontros de chefes, assembleias e Apinas Volantes, aos debates sobre a gestão socioambiental, de modo que, de ponto de vista formal, para executar as ações do Projeto PDPI foi empenhada em regime de contrapartidas uma quantia quase superior ao valor do próprio projeto.

A formação dos pesquisadores e a formação das diretorias das associações foram as mais comprometidas com a conformação do Plano, de modo tal que, sem isso, não seria possível empreendê-lo, mas vale frisar que nenhuma delas seria possível, por seu turno, sem que todas as outras ações fossem desenvolvidas. Concorreram para esse fim projetos financiados pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário, Embaixada da Noruega, Rainforest Foundation, Ministério da Educação, Ministério da Cultura, Iphan, Poema da Alemanha e outros.

Isso comprova o quanto, seja quanto à forma ou quanto ao conteúdo, tudo no universo Wajãpi é integrado: para realizar a gestão de sua terra, os Wajãpi sabem que precisam de educação, saúde, fortalecimento das condições para viver e realizar seus conhecimentos, práticas e organização social e apoio para o fortalecimento de suas associações, e, por isso, para realizar as ações que

objetivaram a consolidação do Plano conciliamos todas as ações e portanto financiamentos nesse sentido.

Ao fim da vigência do Projeto PDPI, os acordos quanto às ações e posturas que os Wajãpi desejavam desenvolver em prol da gestão estavam prontos, mas o debate necessário para isso atingiu um nível mais profundo e provocou outras reflexões e debates entre as famílias, de modo que decidimos ajudar os Wajãpi e submeter um novo projeto ao PDPI para prosseguir essa investigação coletiva e subsidiar consensos mais sólidos quanto às ações para a gestão.

Assim, depois de pactuar em assembleia a nova versão do projeto, este foi submetido ao PDPI/MMA e aprovado ao fim do ano de 2013, vigendo durante o ano de 2014, e recebeu o título “Projeto Consolidando Planos de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas do Amapá” (que apoiou a consolidação do Programa de Gestão das terras indígenas do Oiapoque também).

Assim como a versão anterior, esse projeto concatenou todas as ações e projetos em execução, mas o diferencial dessa versão do Projeto foi justamente a inserção mais formal e elaborada dos pesquisadores no processo, através da promoção de estágios para reflexão sobre os problemas socioambientais e formulação das provocações que se encarregaram de fazer às famílias nas aldeias ao conduzir as reuniões, oficinas para a reflexão sobre como enunciar isso em um documento, além, claro, de apoiar as reuniões locais, nas aldeias, regionais (entre várias aldeias de uma mesma reunião), reuniões entre regiões, e grandes Encontros de Chefes, reuniões gerais e assembleias, todos promovidos pelos pesquisadores em conjunto com as lideranças.

Em linhas gerais, o processo consistiu na reflexão sobre os problemas socioambientais vivenciados pelas famílias nas aldeias à luz das dificuldades por elas encontradas em realizar os jeitos Wajãpi de ocupar a terra e lidar com os ambientes no contexto da terra demarcada e do constante contato com a agência dos *karai kõi*.

Durante os estágios, os pesquisadores tomaram consciência do quanto os problemas ambientais apontados pelas famílias nas aldeias durante as reuniões por eles promovidas tinham causas mais profundas, que eram, em geral, outros

problemas. Partindo dessa reflexão, os pesquisadores sistematizaram esses problemas e investigaram suas causas, saindo dos estágios para novas reuniões nas aldeias, onde provocaram as famílias a fazer exatamente a mesma reflexão que eles foram estimulados a fazer .

Depois, retornaram aos estágios onde debateram isso, investigaram as causas desses problemas descobertos nas aldeias pelas famílias como as causas dos demais, elaboraram novos questionamentos e retornaram às aldeias, onde promoveram mais reuniões nesse mesmo sentido.

Esse processo mostrou ser exitoso porque seu objetivo era fazer com que os pesquisadores refletissem por si mesmos sobre as causas dos problemas e, depois de percebê-las, incentivassem as famílias a fazer as mesmas reflexões, de modo a provoca-las para que elas também refletissem e descobrissem por si mesmas essa causalidade, já que sempre foi um consenso entre lepé e pesquisadores que essa é a única maneira de assegurar a sustentabilidade do próprio Plano: garantir que as pessoas percebam por si mesmas em vez de “ensiná-las” ou apontar respostas prontas que, por terem sido sugeridas, correriam o grande risco de serem esquecidas.

A metodologia empregada se baseou na crença em que a única maneira de mudar posturas e atitudes frente aos não-índios e seu assédio, contendo a abertura à consolidação de parcerias descentralizadas com eles seria auxiliar as famílias a mudar sua própria visão sobre isso, de modo a provocar questionamentos que possibilitassem uma transmutação de visões para assegurar que os acordos pactuados partam voluntariamente dos próprios Wajãpi. Para isso ocorrer, sempre soubemos que eles precisavam estar muito convictos, e a única maneira de garantir isso era fazendo com que cheguem às conclusões por si mesmos.

Alternando estágios e reuniões nas aldeias, os pesquisadores, que passaram por esse mesmo processo antes de convidar as famílias a isso, conseguiram qualificar o debate e colocar a discussão sobre a gestão em seu verdadeiro eixo: em que medida os jeitos Wajãpi de circular pela terra e relacionar-se com os ambientes estão sendo realizados ou não, e quais são as causas para os

problemas enfrentados pelas famílias em relação a isso? Ou, em outras palavras: em que medida nós mesmos, Wajãpi, estamos tomando atitudes que enfraquecem nossa organização e impedem que realizemos plenamente nossas modalidades de relação com os ambientes?

O grande ganho desse processo foi o esclarecimento de todos sobre o quanto os próprios Wajãpi são responsáveis pelos problemas; o quanto os problemas ambientais percebidos pelas famílias e pelos quais, num primeiro momento tendem naturalmente a responsabilizar os não-índios, são resultados de problemas mais profundos; o quanto esses problemas ambientais e mais aparentes que são percebidos pelas famílias nas primeiras etapas de debate são resultantes de outros problemas mais profundos, mais sociais do que ambientais e, por fim, o quanto os próprios Wajãpi são responsáveis pela solução dos problemas, na medida em que são responsáveis por eles.

A cadeia causal de problemas (e de consensos sobre como atuar coletivamente para resolvê-los) que constitui o centro do Plano é produto desse processo, e permite uma visualização clara dele: partindo de problemas mais aparentes, sensíveis, e, portanto, mais “ambientais”, os Wajãpi investigaram suas causas, debatendo o quanto se devem às dificuldades em lidar com os ambientes e circular pela terra (fazendo *-jisyryryra*, ou seja, mudando de aldeias em função dos roçados, abandonando aldeias, revisitando aldeias antigas) e perceberam que a efetividade da gestão de sua terra só seria assegurada se conseguissem se organizar para continuar vivendo de acordo com seus jeitos, compreendendo que as causas dos problemas nas roças, com relação às caças e peixes, palhas e materiais para fazer as casas são essencialmente sociais.

O avanço, dos problemas mais aparentes aos problemas mais profundos, foi simultâneo ao avanço das causas mais “exóticas” às causas mais “internas”, dos problemas mais ambientais aos problemas mais sociais, econômicos, políticos, e é interessante o quanto essa progressão conceitual foi também cronológica: esse foi um entendimento a que conseguimos fazer os pesquisadores chegar e que eles conseguiram provocar nas aldeias ao longo dos 5 anos de trabalho em prol da formatação do Plano, como sugere o esquema:

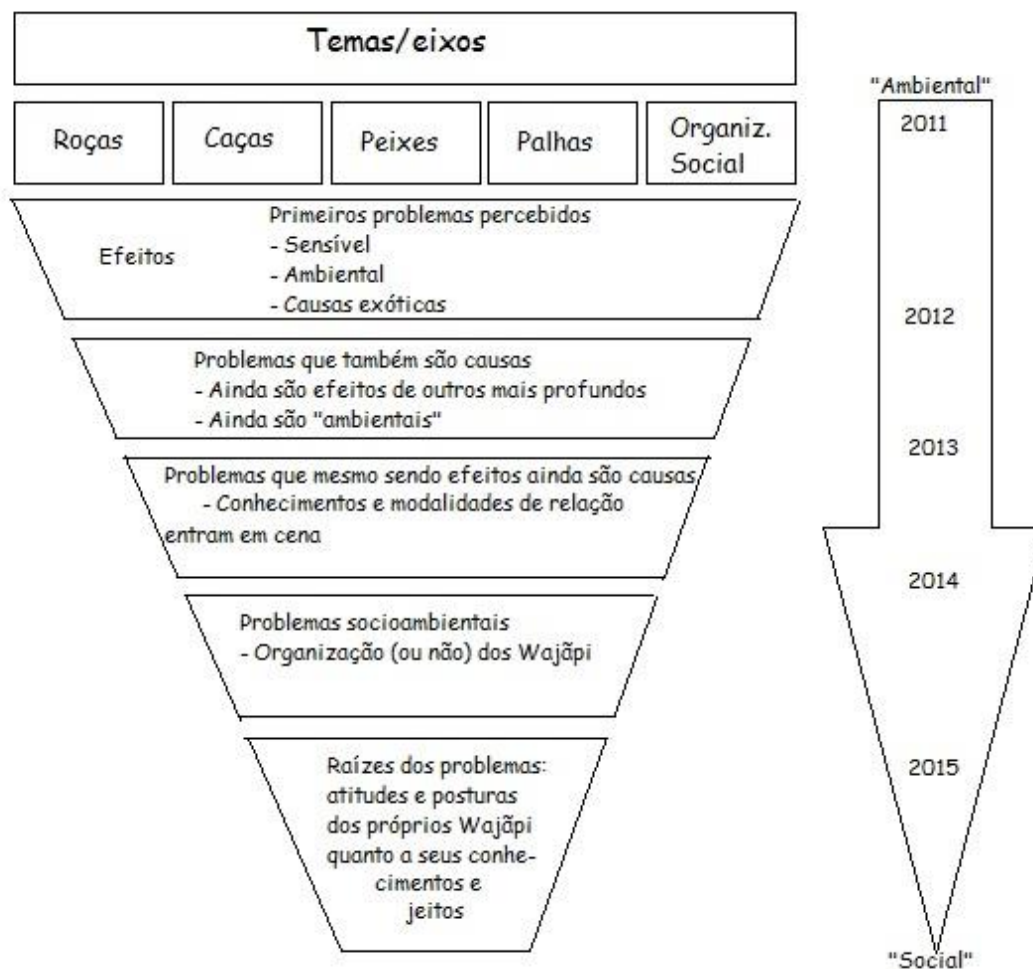


Figura 8: Esquema da metodologia de construção do Plano de Gestão Socioambiental Wajãpi.

É por isso que a tabela de problemas e suas causas, em que também apresentam seus acordos, parte de temas “ambientais” para trazer à tona o socioambiental, sistematizando essa discussão numa cadeia de causas, e permitindo que as raízes sociais dos problemas sejam identificadas. Isso fez com que o Plano de Gestão Wajãpi seja essencialmente socioambiental. À medida que a cadeia causal se aprofunda, ao longo do tempo, a agência dos Wajãpi emerge, seja como causadores dos problemas, seja como responsáveis pelas suas soluções ao assumir determinadas posições diante das pressões enfrentadas.

Entra em cena a necessidade de domesticar os *karai kō*. Uma cena muito interessante ocorreu quando, em 2012, logo na primeira bateria de reuniões na estrada, K. Wajãpi, morador da aldeia Pinoty, situada exatamente no limite da Terra Indígena Wajãpi, bem na estrada, nos conduziu ao seu roçado: disposto à moda

Wajãpi, com diversas variedades de mandioca, banana, ornado por frutos silvestres que naturalmente ocorrem no local onde se decide fazer os roçados, tratava-se de um distante roçado novo. “Não posso mudar minha aldeia de lugar. Eu quero morar aqui, deixar Pinoty. Mas lá na estrada faz vigilância: *karai kō* entra fácil pela estrada. Se não tem gente no Pinoty, *karai kō* todos vão entrar”, lamentava-se K.

Essa questão foi sistematizada pelos pesquisadores e levada a uma reunião no Centro de Formação e Documentação Wajãpi, onde K. foi conclamado a falar. Usufruindo da prerrogativa da oratória, K. fez uma fala enfática sobre a precariedade dos roçados ali na beira da estrada, lamentando não poder sair da aldeia Pinoty e abandoná-la porque lá funciona uma verdadeira guarita na estrada, onde o controle dos *karai kō* é exercido. De pronto, todos os chefes presentes pediram a palavra e, um a um, passaram a suportar a fala de K. Os jovens, contudo, ressentiam-se disso, porque essa fala interpunha à sua ida à cidade e o acesso a bens que lhes traziam prestígio longas jornadas de dias de caminhadas rumo às aldeias mais distantes.

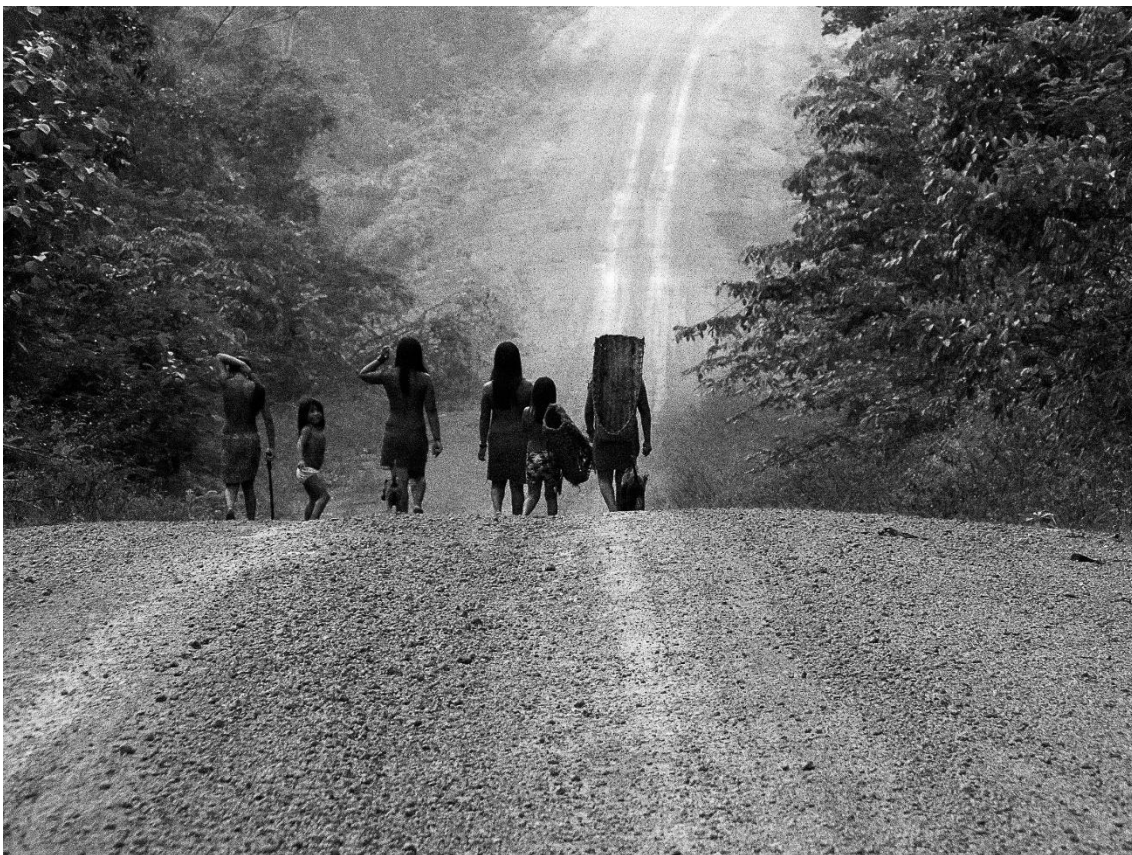


Figura: Foto de Bruno Walter Caporrino. Película Ilford Delta 100. Equipamento: Zeiss Ikon Contaflex. Perietral Norte, próximo à aldeia Okora'yry, 2013.

Os chefes passaram a acusar, portanto, os jovens, que desempenhavam desde 2000 posições de destaque no âmbito das grandes reuniões. Mas o consenso foi pleno: K. deveria mudar-se para o local próximo a Pairakae que tanto desejava ocupar, e grupos de jovens, em regime de rodízio, deveriam organizar-se para ocupar a aldeia Pinoty quando abandonada. Todavia, os filhos de K. demandavam intenso acesso aos serviços de saúde, devido às condições de saúde do mais velho, e ao mesmo tempo seu genro, que conseguira emprego como agente indígena de saúde, não poderia deslocar-se da aldeia, rumar para um posto distante, porque “Sesai não deixa, vai cortar salário” (Agente Indígena de Saúde W. Wajãpi, aldeia Okakai, 2012).

Eis porque saúde, educação, fortalecimento político e cultural, bem como as políticas públicas nessas áreas surgem como temas diretamente relacionados à gestão da terra demarcada, e é por isso também que dedicam grande parte do Plano a seus consensos sobre como desejam se posicionar diante das políticas públicas que impedem a realização plena da mudança de aldeias e ocupação dos limites e a seus consensos sobre como eles mesmos desejam continuar se organizando para enfrentar os desafios impostos pelo assalariamento e pela mudança no ritmo de suas vidas, por meio de iniciativas como a consolidação dos Fundos de ocupação e de vigilância dos limites da demarcação, por exemplo.

Mais do que cuidar dos limites da terra demarcada para vetar a ingerência dos *karai kō* na vida Wajãpi, com o tempo passou a ser necessário controlar a agência deles no dia a dia, uma agência quase invisível, ubíqua, presente em todas as aldeias, das mais centrais, de ocupação mais antiga e, por isso, de piores condições ambientais, às mais distantes, nas quais a inexistência dos serviços de saúde e educação provocavam desigualdades e estimulavam um círculo de acusações e críticas que tendia à cisão. Não é, pois, de fronteira de relações que se trata, mas de redes de relações, cujos nós e tentáculos passam a, invisíveis, fazerem-se preponderantes na tomada de decisões em cada aldeia, seja pela presença, seja pela ausência, e essa influência consiste no material profundo que proporcionava

modalidades de ocupação do espaço fatalmente geradoras dos problemas percebidos *a priori*.

Contemplando esse processo de deslocamento do debate do plano mais aparente e sensível, mais “ambiental” e “exótico” (por exemplo, era comum ouvir nas aldeias que “as pragas nas nossas roças são trazidas pelas plantas dos não-índios”) para o plano das causas estruturais e portanto sociais, podemos observar como todos os aspectos de suas vidas se relacionam e interferem na gestão socioambiental, e como os próprios Wajãpi se assumiram autores tanto dos problemas enfrentados quanto de suas soluções, responsabilizando-se pela gestão diária, local, cotidiana e autônoma de sua terra demarcada.

Focado em consolidar consensos sobre como os próprios Wajãpi desejam continuar se organizando para resolver os problemas que foram debatidos e cujas causas foram identificadas, é assim que o Plano sistematiza ações que vem desenvolvendo nesse sentido desde que a terra foi demarcada, ligando todas as áreas de atuação do Apina, como saúde, educação, e fortalecimento político, uma vez que, embora esses recortes não se apliquem devidamente à suas vidas nas aldeias, são interfaces com as quais sabem que será possível interagir com os não-índios para quem esses recortes se colocam.

Assumindo-se responsáveis por tudo isso, os Wajãpi demandam das diversas agências com que lidam (como órgãos de governo) atitudes positivas, que apoiem seus acordos e, assim, possibilitem a continuidade dessas ações e, por fim, dos modos de vida que elas visam assegurar e promover, frisando seu direito de escolher como devem ser executadas as políticas públicas e iniciativas que os afetam.

Assim, o Plano de Gestão Socioambiental Wajãpi, feito através de reflexões aprofundadas sobre as causas dos problemas, debatidas em todas as aldeias, cursos, oficinas, assembleias e reuniões, consolida consensos dos Wajãpi sobre como prosseguir com a gestão de modo a responsabilizá-los, mas não exime os agentes que interferem nisso (como os órgãos públicos) de suas responsabilidades: é fundamental ler e compreender os problemas levantados pelos Wajãpi, respeitar

seus acordos, e seguir suas deliberações, aprovadas em diversas assembleias (em especial em duas assembleias finais, específicas para isso), pois, como gostam de dizer os Wajãpi, ao Estado compete seguir os consensos já levantados e organizados, pois eles lhe poupam o trabalho de descobrir como proceder em relação a eles.

Mesmo que o objetivo principal do trabalho que vem sendo realizado em prol da gestão socioambiental seja o fortalecimento de suas modalidades de conhecimento e de relações, arranjos específicos estão sendo desenvolvidos pelos Wajãpi há muitos anos, uma vez que os desafios com que se deparam exigem isso. É assim que o uso do dinheiro, soluções para a consolidação de instâncias de decisão que deem conta de promover interfaces com os não-índios e suas peculiaridades se configuraram ao longo dos anos, e são contempladas nos acordos.

Um reflexo disso é o empenho demonstrado pelos Wajãpi em calcar o Plano em grandes consensos a fim de evitar cisões entre as famílias, considerando que algumas delas desejariam permanecer nas aldeias centrais e de ocupação mais antiga, mesmo que nas aldeias novas e mais distantes houvesse atenção plena à saúde e à educação.

Assim como reconhecem que o dinheiro e os cursos e formações, por exemplo, já fazem parte de suas vidas, e elaboram medidas para dar conta disso de modo a fortalecer sua organização social em vez de ameaçá-la (num nítido movimento de apropriação positiva desses fatores que tem tudo para ser negativos), os Wajãpi consagraram seu esforço em constituir consensos ao propor iniciativas como o fortalecimento de um mercado interno de produtos das roças, a configuração de fundos coletivos onde depositem quantias de seus salários (diminuindo a desigualdade que é uma tendência) e pactuando estratégias para assegurar que as famílias que se empenham em circular pela terra indígena, fazendo aldeias novas e ocupando os limites ao estabelecer, por exemplo, cotas de contribuição financeira maiores por parte das famílias que, permanecendo nas regiões centrais e de ocupação mais antiga, têm mais acesso às políticas e equipamentos públicos ao mesmo tempo em que comprometem a efetividade da

gestão socioambiental e diminuem o poder de negociação com os órgãos públicos que se restringem comodamente a só apoiar essas regiões.

Essa estratégia é um claro exemplo de como os Wajãpi se esforçaram para reconhecer seu objetivo principal, e garantir que todas as famílias, tanto nas aldeias mais distantes quanto nas mais centrais, sejam contempladas com políticas públicas diferenciadas conforme prevê a legislação, pois somente assim fortalecem a gestão socioambiental. O fato de terem conseguido pactuar uma cota de contribuição por parte dos assalariados que, por isso mesmo, vivem mais próximos às aldeias centrais e portanto têm mais acesso aos serviços públicos a fim de beneficiar as aldeias que circulam pela terra demonstra o grau de negociações que esse Plano consagra.

O Plano de Gestão Socioambiental Wajãpi passa a ser pactuado desde que se organizam para expulsar os invasores, retomar caminhos e lugares e reestabelecer as qualidades dos relacionamentos com e no espaço, ainda na década de 1970. Da mesma forma, organizar viveiros de mudas geridos coletivamente (Gallois, 2011), manejando uma lógica e práticas bastante avessas aos jeitos wajãpi de cultivar roçados e se organizar para isso (Cabral, 2014 e Oliveira, 2012) já revela que a própria gestão da terra, agora coletiva, demandou iniciativas coletivas amparadas pela mesa, por assim dizer, em que consiste o Apina.

Nesse sentido, o Plano de Gestão Socioambiental é um meio caminho interessante para entendermos o Protocolo de Consulta, porque eles nos permite observar que, na jornada contemporânea frente aos não-índios, marcada pela sua manutenção de seu distanciamento, os Wajãpi acionam dois instrumentos advindos justamente desta rede de relações e com a finalidade de enaltecer, justamente, essa diferença: a demarcação de uma terra indígena, lançando mão de um recurso previsto nas leis e, portanto, no universo dos *karai kō* e a conformação de um coletivo para gerenciá-la, que se realiza ritualmente nas assembleias e reuniões promovidas pelos quadros das diretorias nas aldeias e que movimenta debates cuja linha-mestra é justamente a necessidade de controlar, coletivamente, a agência dos não-índios e ao mesmo tempo conter a tendência dos indivíduos, especialmente os *jovijã kō* em entabular negociações e diálogos descentralizados e independentes.

O coletivo instanciado pelo Apina e que engloba todas as aldeias, já que a Apiwata ficou restrita a realizar assembleias mais rarefeitas e mais restritas às famílias que compõem o *iwana kō* que ela mais diretamente beneficia, visa centralizar, desde seu surgimento, visa sobrepor-se às interações dos chefes fundadores de aldeias com os não-índios e, para isso, precisa administrar as relações e negociações entre os chefes fundadores de aldeias entre si. Para isso, ele conta com uma infra-estrutura representada pelos diretores que são capacitados, há décadas, pelo Programa de Formação para a Gestão, e assim passam a controlar mecanismos e práticas, equipamentos e saberes cruciais para a gestão do coletivo e ao mesmo tempo exóticos, mas que são apropriados de uma maneira muito sua.

Por isso os Waiãpi têm optado, desde o início, pelo consenso como crivo para a tomada de decisões. Ou todos concordam com uma proposta, ou simplesmente não há resposta ou, em alguns casos, a resposta é negativa. Isso tem por objetivo assegurar a coesão do coletivo, e parte de um entendimento de que o dissenso os fragiliza perante a agência dos *karai kō* que os circunda e assedia cada vez mais e mais ao longo dos anos. É pelo consenso que o Apina priva e este é produzido como um artefato durante as assembleias nas quais se realiza o espaço político-ritual do coletivo. Essas assembleias são um equilíbrio entre interesses particulares e os do coletivo e consistem numa ritualização do estar em coletivo, do fazer política coletiva: suas pautas são a gestão coletiva do coletivo. Conforme Tinoco:

[As assembleias do Apina] são momentos onde o conselho, composto pelos *jovinã* e demais Waiãpi presentes, reúne-se para discutir em Waiãpi, segundo padrões discursivos próprios, e obedecendo à hierarquia existente entre as lideranças, homens adultos e jovens, questões relacionadas aos temas acima citados. Trabalhando segundo modos de organização política Waiãpi, as questões são longamente debatidas e o consenso pode vir a ser atingido. Há, no entanto, várias ocasiões em que os chefes de diferentes grupos locais sustentam posturas discordantes, nestes casos, salvo a possibilidade de convencimento mútuo, as diferentes posturas serão mantidas e o consenso não será atingido. Instaure-se assim o problema. Não para a vida nas aldeias Waiãpi, que têm como prática política o exercício do dissenso, definidor de fronteiras entre os grupos locais, mas para a vida relacionada aos não-índios, que trabalham com a noção de consenso e atuam em prol “da comunidade”. (Tinoco, 2000: 118).

O consenso é absolutamente fundamental para assegurar a coesão. Assim como Saussure afirmara que o significado não está nos termos, mas nas suas

relações e correlações, o coletivo Wajãpi não existe nas aldeias ou nos *jovijã kō* mas sim na sua união em prol do fortalecimento desta estrutura coletiva que instanciam justamente para fazer frente à rede de relações que os circunda, e que Tinoco trata como uma fronteira.

Mas ocorre que esta não é uma “fronteira de relações”. Como apontei anteriormente, os Wajãpi que desembarcam nas Guianas em levas independentes cultivam essa autonomia e independência, encontrando no arcabouço sociológico guianense elementos para reforçar essa tendência, movimentando sístoles e diástoles, abertura e fechamento, conformação e dissolução de redes de relações. Demarcar a Terra Indígena Wajãpi e formalizar o coletivo “Nós, os Wajãpi” implicou em coligar os *iwanã kō* e criar uma estrutura gestora do coletivo que contém a tendência centrífuga no que se refere a tecer relações ao mesmo tempo em que controla a tendência centrípeta dos grupos locais, que tendem ao “fechamento e à atomização” (Grupioni, 2005).

O conceito de “fronteira de relações” apresenta um problema porque, à luz do debate travado entre o grupo do NHII – USP e Rivière, vemos que aquela imagem de grupos étnicos fechados em torno de si mesmos não procede: o viés diacrônico deve ser trazido à baila a fim de demonstrar que é de dispersão e fechamento, abertura e fuga que os assentamentos se fazem, enquanto realizações no tempo, mais do que no espaço, da tendência às coligações. Assim, como demonstrei, é no conceito de redes de relações que a etologia encontra respaldo. Isso fica claro quando observamos alguns exemplos sobre os desafios que o Apina enfrenta na produção do coletivo, manufatura que implica, necessariamente, em diversas negociações internas que devem ser promovidas antes das negociações do coletivo com o coletivo “os *karai kō*”.

Por isso o Plano de Gestão Socioambiental é tão importante para compreendermos o Protocolo de Consulta. Versando sobre a gestão da Terra Indígena Wajãpi demarcada ele consiste num conjunto de consensos a que os Wajãpi chegaram após um longo processo de discussão e pactuação acerca de como desejam “continuar organizados para continuar vivendo segundo os jeitos wajãpi”, como o próprio Plano enuncia. Ele nos ajuda a entender o coletivo “Nós, os

Wajãpi” enquanto um mecanismo que visa fazer frente aos não-índios: seu bastião é a ocupação dos limites da terra demarcada e, para isso, sua organização frente ao Estado para assegurar que as políticas públicas cheguem a essas aldeias.

Não se trata mais de expulsar os não-índios, simplesmente. Eles estão cada vez mais “dentro”: não obstante totalmente fora de suas redes de afinidade, não sendo incluídos, desde há muito, nas suas tramas de parentesco, eles são um mal necessário, cada vez mais necessário e por isso mesmo cada vez mais nocivo.

Mas esse entendimento não é imediato. A tendência em enxergar os *karai kô* sob a ótica local e independente do convívio disperso, pedestre, local com eles, dificulta a percepção de que se trata de uma espécie de gente que demanda outras modalidades de relacionamentos. O coletivo tem, então, que interferir a cada momento e a produção do Plano foi exatamente orientada para isso: por isso o método da “camada de problemas” que parte do mais aparente e pessoal, para o mais inconsciente e mais coletivo, do mais local e cotidiano para o mais geral e, portanto, do mais aparente ao mais profundo, resultou na percepção de que as causas dos problemas não estavam onde o entendimento primeiro dos Wajãpi achava que estaria.

Ao ofertar aos pesquisadores Wajãpi oficinas nas quais refletiam sobre os regimes de relações Wajãpi em correlação aos problemas enfrentados nas aldeias, partindo dos mais aparentes (problemas ambientais como escassez de caça ou pragas nas plantas das roças) aos mais profundos, que são problemas sociais a fim de, ao fim de processo, perceberem e ajudarem os demais Wajãpi a perceberem que os problemas ambientais eram apenas consequências mais aparentes de problemas sociais. Um bom exemplo disso eram as pragas nas roças: nas reuniões promovidas pelos pesquisadores Wajãpi nas aldeias, ao solicitar aos moradores que apontassem quais eram os problemas que vivenciavam, aqueles que ocupavam aldeias perto da estrada sempre relatavam pragas nas roças.

Quando arguidos sobre os motivos para essas pragas, diziam que eram trazidas pelos não-índios, fosse por feitiço ou por “contágio com pragas trazidas por variedades trazidas de fora”. Voltávamos às oficinas onde os pesquisadores

eram estimulados a refletir sobre os motivos pelos quais antes do acirramento do contato com os não-índios não havia pragas nas roças, levantando e pesquisando em detalhes as etapas do cultivo dos roçados, e a organização social wajãpi até perceberem que as roças de aldeias novas e mais distantes não tinham pragas, ao passo em que os roçados das aldeias mais sedentárias, antigas e próximas à estrada, apresentavam esse problema.

Os pesquisadores apercebiam-se, então, de que os roçados estavam sendo feitos nas *kookwerã*, as capoeiras, nestas aldeias mais antigas e centrais e, inventariando o movimento de *-jisyrysyrya* se davam conta de que o abandono do processo de mudança de aldeias em busca de bons *koo'y* é que estava provocando esses problemas.

De volta às aldeias, os pesquisadores questionavam os moradores a respeito disso, levantando o tempo de ocupação das aldeias. Todos diziam que estavam na beira da estrada para receberem atenção à saúde e terem acesso à educação escolar. Assim, voltando das aldeias em novas baterias de oficinas, os pesquisadores Wajãpi refletiam sobre o impacto da ineficiência das políticas públicas centralizantes e sedentarizantes para a qualidade de vida e a gestão socioambiental e, em novas baterias de reuniões nas aldeias, promoviam o debate sobre isso a fim de estimular os consensos a respeito da obrigatoriedade do Estado ofertar políticas públicas de maneira diferenciada e acompanhando, por tanto, a dispersão pelas aldeias.

Nunca me esqueço de uma das muitas baterias de reuniões e oficinas em prol do Plano de Gestão que fizemos em 2012 nas aldeias da estrada, as mais assediadas pelos não-índios para que fossem vetores de centralização de ocupação sedentarizada. Estando na aldeia Jakare, situada onde a estrada se encerra, os pesquisadores perguntavam a J. Wajãpi:

---- Meu avô, como está de caça por aqui?

---- Ah, quase não achamos mais caças. Antes os queixadas passavam quase dentro da aldeia. Agora, temos que andar dias e dias no mato, para a beira do Ari, a

fim de caçar, respondia J. Wajãpi enquanto ajeitava a meia que lhe poupava os calos que sua prótese desgastada provocava.

---- E como está de peixe? Perguntavam os pesquisadores.

Depois de debates, os moradores da aldeia respondiam a mesma coisa. Quando arguidos sobre os roçados, respondiam que perdiam variedades de cultivadas e que em algumas, como cará, e invariavelmente afirmavam que havia pragas em seus roçados.

---- Por que agora tem pragas nas roças? Perguntavam os pesquisadores. A resposta era: “*karai kô* que trouxeram, quando plantamos cará deles”.

Essa resposta aciona a lógica wajãpi e demonstrava o quão integrados estão os conhecimentos wajãpi à leitura que fazem dos contatos cada vez mais frequentes e intensos com essas gentes tão perigosas que são os *karai kô*, cujo convívio forçado, embora desejado por conta do que oferecem em termos de serviços e bens, é trementemente perigoso.

Retornávamos dessas rodadas de reuniões nas aldeias às oficinas com os pesquisadores e usando a metodologia jocosamente intitulada “cebolão de problemas” discutíamos sobre as camadas dos problemas a fim de passar seu esclarecimento dos mais aparentes aos mais profundos. Munidos de novas perguntas, os pesquisadores retornaram às aldeias e em Jakare as perguntas se sucederam.

---- Por quê antes não tinha pragas nas roças, avô? Perguntavam.

---- Porque antes a gente mudava muito de aldeia. Agora não: Jakare está com 20 anos, respondiam.

---- Mudavam para procurar *koo’y kô*? Perguntavam os pesquisadores.

---- Isso! Antes a gente ficava lá na região de Seweriry! Mudava para *tapiri* de roça nova, fazia casa do meio da roça nova, depois, abandonava aquela roça, virava pátio da aldeia e fazia outra roça na região. Muita caça meus netos! Muito peixe também! Respondia J. Wajãpi.

Voltávamos às oficinas e, refletindo, tirávamos mais uma camada do “cebola de problemas” e, novamente na aldeia, os pesquisadores faziam novas questões:

---- Por quê então não se muda mais daqui, avô? Perguntavam.

Ajeitando a prótese que tem de usar desde que perdeu a parte inferior da perna num acidente offídico, Joapire’a respondia:

---- Porque aqui temos mais acesso à saúde, meus netos.

E, então, lhes perguntávamos: como está a saúde na aldeia?

---- Muito ruim, meus netos, muito ruim! Técnico não vem aqui, quase, mesmo sendo estrada. Passam de vez em quando e deixam remédio. Todo mundo com gripe, diarreia. Pragas nas roças, pouca caça. Água do igarapé está ruim.

Qual a solução, perguntávamos? Seus olhos se iluminavam e em uníssono respondia: *-jisyryryrya!* “*Já’e tuve!*”, vamos!, conclamava, efusivo, J. Wajãpi.

Pouco tempo depois dessas baterias de reuniões e oficinas que fizeram com que o entendimento dos pesquisadores fosse por eles repassado aos Wajãpi que estavam na aldeia por meio de questões norteadoras que induziam à chegada dessas conclusões, replicando o mesmo processo pelo qual passaram aos moradores das aldeias, tirando as camadas aparentes da cebola, as ambientais, e chegando às camadas sociais e políticas, estávamos no mesmo processo na região de Yvyrareta quando sou chamado a falar no rádio: era J. Wajãpi.

---- Tairo Tãsi (este era meu apelido). Estamos no Seweriry, tairo! Muito peixe! Muita carne de veado! Tem muito *joky* de guariba! Roça tá bonita! Afirmava efusivo, sendo ouvido por todas as aldeias.

A luta pela extensão das políticas públicas em saúde e educação, com o fortalecimento da formação e da atuação dos professores e agentes indígenas de saúde Wajãpi ganhava, com mais esse processo, mais um impulso, mas esbarrava, como sempre, na agência refratária dos responsáveis por tais políticas públicas, que ameaçavam “cortar o ponto” de professores e agentes indígenas de saúde que, acompanhando as famílias na dispersão das aldeias pra oferecer-lhes saúde e

educação, afastavam-se dos polos administrativos e tinham seus salários, assim, ameaçados.

Todos concluíram que as dificuldades em fazer frente de maneira organizada, em coletivo, às políticas públicas de maneira a obrigar o Estado a oferta-las de maneira diferenciada e respeitando seu autogoverno, conforme ampara a Constituição Federal de 1988, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, OIT e todo o ordenamento jurídico infra-constitucional, eram os grandes desafios para a gestão socioambiental wajãpi porque esta gestão consiste essencialmente em continuar ocupando o território segundo sua organização social e regimes de relações, em movimento de *-jisyrysyrya*: a dispersão contínua das ocupações em função da busca pelos *koo'y*.

O Plano de Gestão Socioambiental Wajãpi congrega consensos dos Wajãpi nesse sentido, assim como o seu pioneiro Protocolo de Consulta e Consentimento, o primeiro do Brasil, amparado pela Convenção 169 da OIT.

Todavia, chegar a consensos nunca é fácil, especialmente quando a rede de agentes que se relacionam com os Wajãpi sabota deliberadamente esses processos. Após 5 anos de reuniões nas aldeias, assembleias, oficinas, reuniões nas aldeias, mais assembleias e mais oficinas, os pesquisadores e eu, que ficamos encarregados de provocar os debates de maneira a desconstruir as explicações superficiais, acabamos tocando em feridas muito sensíveis, em especial as disputas internas por benefícios como poços, postos de saúde, escolas e, sobretudo, cargos como professores e agentes indígenas de saúde, bem como o consequente acesso a bens e produtos industrializados que o assalariamento proporciona.

Pois, com o passar dos anos, o assédio do Estado em negociar as políticas públicas individualmente com as “lideranças” sob a forma de relações clientelistas provocou um embate entre o coletivo Wajãpi e o Estado e seus agentes. Ofertar aos Wajãpi inúmeros cargos remunerados passou a ser, para estes agentes, a estratégia padrão para desmobilizar o coletivo e estabelecer negociações diretamente com os indivíduos ou *jovijã kō*.

Além disso, contrariando deliberada e arbitrariamente todo o ordenamento jurídico brasileiro, os agentes do Estado que atuam junto aos Wajãpi tentam lhes ofertar, sob regime de ameaça e chantagem, políticas públicas que visam sua cooptação, obrigam a centralização e a sedentarização da ocupação – e portanto a perda da qualidade socioambiental – e estimulam, com o assalariamento, a evasão das terras indígenas: a ineficiência dos serviços de saúde e educação, associada ao assalariamento e à perda de qualidade ambiental, fazem com que muitos grupos sintam-se forçados à abandonar as Terras Indígenas e mudar-se para as cidades.

A fim de colocar em prática os objetivos pactuados consensualmente em prol do coletivo e, por conseguinte, da não-ameaça a seus regimes de conhecimentos e relações produzem, há décadas, documentos onde orientam o Estado a agir segundo suas próprias normas, como os Documentos de Prioridades que produziam ao final de cada assembleia comunicando o Estado sobre suas decisões e documentos como o Plano de Ação Wajãpi, *Mosikoa'y rã kō* e o Plano de Gestão Socioambiental, no qual afirmam, por exemplo:

Percebemos que muitas coisas estão mudando. Estamos passando mais tempo nas aldeias onde tem escolas, postos de saúde e acesso fácil às cidades. Estamos indo mais para as cidades, estamos consumindo cada vez mais coisas que não são produzidas por nós, ficando cada vez mais dependentes do dinheiro. Os mais jovens estão adquirindo conhecimentos e pensamentos diferentes dos mais velhos e estão deixando de aprender coisas que são importantes para o fortalecimento do nosso modo de vida. Em algumas regiões da nossa terra, os recursos que garantem a nossa boa qualidade de vida estão diminuindo. Por isso nós fizemos esse Plano de Gestão Socioambiental da Terra Indígena Wajãpi – para valorizar os nossos jeitos de viver, nossos jeitos de ocupar a terra, de mudar de aldeias, de fazer festas, de fazer casamentos, de criar os filhos e de pintar nosso corpo. Por isso demos esse título para nosso Plano: Como estamos organizados para continuar vivendo bem na nossa terra. Cuidar da nossa terra, para nosso povo, não é separado de cuidar da nossa saúde, da nossa educação e dos nossos conhecimentos. Nós fizemos acordos entre nós para cuidar da nossa terra. Esses acordos são jeitos de organizar as aldeias para vivermos bem, como, por exemplo, a reserva de algumas áreas para a conservação de caças e peixes, o fortalecimento dos fundos de vigilância que criamos para continuarmos a fazer a limpeza das picadas de demarcação da Terra Indígena Wajãpi, ou a criação de fundos de ocupação, para ajudar as famílias que moram nos limites da nossa terra. Mas esses acordos não funcionam sozinhos - eles têm que andar junto com os trabalhos para fortalecer a nossa saúde e educação, nossas narrativas e conhecimentos. Por isso também fizemos acordos sobre o jeito como vamos nos relacionar com os governos e com os não-índios. (Apina, Apiwata & Awatac, 2016: 13).

A constatação coletiva foi a de que seria essencial fortalecer sua organização em torno de consensos no que se refere à controlar a agência dos não-índios, em especial do Estado. O jovem e proeminente pesquisador e agente socioambiental J. Wajãpi, depois de um dos debates que firmamos ao cabo de uma oficina que se seguiu uma grande reunião onde os consensos sistematizados foram apresentados, concluiu: “igual na década de 70, quando a Funai junto nossos povo em volta dos postos centrais, agora o governo, de novo, junta a gente nas aldeias velhas, tudo em volta da estrada. Para dar saúde e educação, eles falam. Mas é mentira. É para liberar os limites da nossa terra para os garimpeiros”. (J. Wajãpi, CFDW, Aramirã, 2014).

A fala de J. Wajãpi era muito focada na produção dos consensos em torno da luta pela oferta de políticas públicas verdadeiramente diferenciadas: ocorre que o assalariamento de agentes indígenas de saúde, agentes de saneamento, professores, serventes das escolas, estava sendo usado como chantagem e poderosa moeda de troca por parte dos agentes que encarnam o Estado: afora isso, ameaças e chantagens relativas ao corte de salários, demissões e diversas maneiras de cerceamento eram esboçadas por estes agentes, muitos deles contratados sem concurso público e por meio de articulações de parentesco e compadrio que, era cada vez mais visível, orientavam-se para o assédio em prol da sedentarização e evangelização.

“Os Wajãpi moram que bem bicho. Por que isso? Olha o filho do K. Doente de novo: gripe, diarreia, toda a hora aqui no posto! Isso é porque Wajãpi vive no mato igual bicho, bebe água do mato, igual bicho. E a culpa é de vocês, do lepé, que impedem eles de sair da idade da pedra. Vocês ficam fazendo a cabeça deles e aí ficam assim: mulherada de peito de fora, casando em pecado com duas mulheres, tudo doente. Isso é Deus, sabia?”, me disse certa vez a técnica de saúde Mara, no Posto Aramirã, numa tarde quente em que eu tive que ir ao posto solicitar que liberassem o abastecimento de água potável para os Wajãpi que estavam reunidos no CFDW, em 2013. Esse discurso, tão contundente, que pude gravar porque estávamos com gravadores de áudio coletando depoimentos em prol do filme documentário sobre o Plano de Gestão do Lixo, é um arquétipo de um

posicionamento e uma visão muito difundidas entre os *karai kō* e que fazem questão de expressar nas aldeias.

Esta técnica de saúde havia sido denunciada pelos Wajãpi por fechar as portas do polo base enquanto o gerador de energia não fosse ligado durante o período noturno. Mais tarde, em uma conversa na casa de máquinas do gerador do posto da Funai, declarou ao servidor da Funai, M., que era necessário libertar os Wajãpi do pecado e que viver como viviam era o que ocasionava tantas doenças. Os Wajãpi haviam acabado de proibir os técnicos de saúde de instalar aparelhos de televisão no posto de saúde onde permaneciam por longos períodos, alegando que isso engendraria um consumo muito grande de óleo diesel (pois a TV tenderia a ficar ligada durante o período noturno e, assim também, o gerador) e também para não introduzir este elemento difusor dos valores dos não-índios dentro da Terra Indígena Wajãpi.

Essa foi apenas uma das inúmeras situações em que a existência dos não-índios dentro da Terra Indígena Wajãpi causou conflitos que se pautaram pela criminalização de seus regimes de conhecimentos e modos de vida. Era com relação à necessidade de conformar consensos que se contrapusessem a isso que os Wajãpi confeccionavam seu Plano de Gestão: mas chegar a consensos é tão difícil quanto sustentá-los.

O grande foco da gestão socioambiental wajãpi é a manutenção e o fortalecimento das condições de qualidade socioambiental, o que implica em fortalecer cadeias de produção e transmissão de saberes: a formação de pesquisadores, professores, agentes indígenas de saúde, documentaristas e membros das diretorias é tão central quanto aquilo que esses processos visa subsidiar: a manutenção da ocupação dispersa e descentralizada pelo território, mudando de aldeias conforme determina o movimento de dispersão *-jisyryryra*. Conforme apresentam os próprios Wajãpi em seu Plano de Gestão Socioambiental:

São os nossos conhecimentos e práticas que garantem nossa qualidade de vida e nossa saúde. Diferente dos não-índios, a gente não mora muito tempo parado no mesmo lugar: nosso jeito de ocupar a terra é o que chamamos de *-jisyryryra*, que costumamos traduzir como “mobilidade territorial”. Nós não fazemos nossas aldeias sempre no mesmo lugar porque não fazemos as roças sempre no mesmo lugar. Na época do verão, quando as cigarras começam a cantar, é que vamos

procurar um lugar bom para abrir as roças novas. Essa é a época de irmos para os limites da nossa Terra Indígena. Durante o inverno, costumamos voltar para nossas aldeias centrais, para cuidar das roças antigas. Mas isso não é uma regra geral: podemos ir para os limites quando a gente quiser. Gostamos de ir para lá na época da fruta da bacaba, por exemplo, ou na época em que as caças estão mais gordas, na época em que o tucano está comendo açai e na época de reprodução das aves. Hoje em dia, nós também voltamos sempre para as aldeias velhas que são mais perto da estrada Perimetral Norte, porque os não-índios que trabalham na saúde e na educação escolar só ficam nessas aldeias. Faz tempo que estamos reivindicando assistência à saúde e apoio para nossos trabalhos de educação escolar nas aldeias novas e distantes. Isso é um direito nosso, garantido por muitas leis, e vamos continuar lutando por ele, porque queremos continuar fazendo nossas mudanças de aldeias. Mas infelizmente isso não está sendo respeitado pelos governos. (Apina, Apiwata & Awatac, 2016: 21).

Influenciar as políticas públicas visa, para os Wajãpi, conter a ingerência dos não-índios sobre seus regimes de relações e de conhecimentos. A tendência em ofertar políticas públicas em regime clientelista e em conter a necessária dispersão pelo território, alegando uma série de razões burocráticas é o fio que nos conduz a um pouso no elemento etnográfico. Alguns episódios vivenciados por mim podem servir como casos exemplares cuja apresentação comprova o que aqui tenho demonstrado.

Um exemplo muito ilustrativo da gestão socioambiental Wajãpi como campo de disputas internas e conformação do coletivo com forte vínculo na gestão coletiva da terra demarcada e, assim, na expulsão de invasores, concomitante à gestão coletiva do coletivo e, para isso, à gestão dos não-índios, é o caso de Okakai.

A aldeia Okakai é um verdadeiro bastião da luta pela retomada dos lugares e caminhos e se realiza justamente mediante a expulsão, dramática, dos garimpeiros, os invasores que comprometiam não apenas essa permanência mas inclusive a existência dos próprios Wajãpi. *Oka* é casa, e *kai* é sufixo para queimado, cuja flexão no pretérito se subentende: casa queimada pelos Wajãpi, Okakai era uma colocação avançada dos garimpeiros que lá instalaram uma pista de pouso. Como narra P. Wajãpi:

“Nós fomos pelo Mariry, foi subindo, até Najaty. Lá era perto do Aimã. Tinha muito garimpeiro lá. Não queria garimpeiro. Eu era novo. Papai foi guiando. Subiu até Ika, depois que fomos para Okakai. Muito rastro. Sabia que tinha muito garimpeiro lá. Bravo: tinha avião. Ouvia avião passar em cima da gente. Depois foi seguindo barulho: de dia e de noite, gerador ligado. Aí quando expulsamos, garimpeiro quis pegar avião. Papai conta: pegou gasolina, jogou em cima. Pegou palito de fósforo

e acendeu. Queimou casa deles também. Garimpeiro destruiu tudo. Fez buraco grande assim, foi juntando aquele cascalho, virou lago. É fundo ali. Muita malária, sempre, ali. Deixou muito lixo: mangueira grande, motor, bateria. Tudo contaminado. Não sei: parece que é doido, diz papai. Tudo doido, *karai kō*. Fura terra, suja rio, depois fica tudo doente. Caça não tinha mais. Trairão nem tinha. Por quê assim, *karai kō*? Faz tudo errado. Mora tudo junto, suja tudo, bebe aquela cachaça, aí briga: pow! Tiro com arma. Eu vi, contou papai”. (P. Wajãpi, aldeia Okakai, 2012).

Okakai se torna, assim, um exemplo quase arquetípico da constituição do “Nós” em função da demarcação da Terra Indígena Wajãpi e da concomitante expulsão dos não-índios. Ao mesmo tempo, sua ocupação se torna estratégica por conta da vigilância quanto ao limite norte da Terra Indígena Wajãpi, região que, não obstante salvaguardada pelo Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque, é, por sua própria história, muito sensível.

Assim, durante os anos em que se organizaram coletivamente para fazer a gestão desta terra demarcada, o que envolveu a apropriação de diversos recursos oriundos do próprio universo dos não-índios, tais como ocupar cadeira no conselho consultivo do Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque e organizar expedições anuais de limpeza das picadas e de vigilância, por exemplo, os Wajãpi demonstraram, como propôs Dominique Tilkin Gallois acima, maturidade na gestão de seus relacionamentos com os não-índios em função da gestão sociopolítica da demarcação, mais do que da terra ou território.

Concluo que a gestão não é da terra ou do território mas sim da demarcação enquanto artefato político indissociável do coletivo e de sua infraestrutura gestora. Mas isso só se faz mediante a conformação de consensos direcionados ao controle da capilaridade, em verdade, do assédio que os agentes não-índios têm em seu universo político e, para isso, os consensos são condição essencial.

Ocorre que como vimos os não-índios não perfazem apenas uma fronteira de alteridade: eles são a alteridade introduzida no seio do próprio universo Wajãpi. Demandar as políticas públicas, a princípio oferecidas em regime clientelista, implica em reconhecer o perigo do necessário: depender dos não-índios é muito perigoso

especialmente quando estes se comportam de maneira a ferir os estatutos mínimos de civilidade e convivência e, mais ainda, quando passam a interferir em decisões internas e afetar os movimentos de *-jisyryryra*.

Os *karai kō* não estão “fora” dos limites claros e visíveis da linha-seca. Eles estão “dentro”, compõem um sistema integrado que tem neles um pivô para a tomada de decisões e que precisa do frágil consenso. Ocupar Okakai é estratégico para os Wajãpi e uma família, em especial, se dedica a isso. Todavia, para que possam ocupar a região, fazendo o que os regimes de conhecimentos e relações wajãpi prescrevem que se faça e, assim, fazendo a gestão da terra ao fazer a gestão da demarcação, esta família abre mão dos benefícios oriundos do contato mais estreito com os *karai kō*.

Sem salários esta família é a maior parte do tempo desprovida de assistência porque os professores e agentes indígenas de saúde relacionados a esta família são forçados pela Secretaria de Estado da Educação, Seed quanto pela Secretaria Especial de Saúde Indígena, Sesai, suas contratantes, a ficar próximos aos polos administrativos a fim de “bater ponto” e municiar-se de medicamentos, insumos, material e participar de cursos de formação. Estes agentes indígenas de saúde e professores, formados por terem sido eleitos pelos chefes depois de muitas (in)tas negociações, acabam sendo compelidos a deixar essas aldeias distantes tanto pela pressão exercida pelas contratantes quanto pela necessidade ficar mais perto da estrada e das aldeias centrais a fim de usufrir dos recursos que seus salários provém.

O caso de J. Wajãpi, da aldeia Jakare, é apenas um dos muitos que coloca a questão da sedentarização em cena: assalariados, seus genros acabam tendo mais facilidade para ir à cidade e adquirir os bens tão cobiçados, ao mesmo tempo em que a promessa de mais fácil assistência em casos de emergência, por conta da proximidade da estrada e do polo base, conflui para a permanência. Mas, como vimos pelo exemplo, nada disso trouxe saúde aos Wajãpi e, então, durante a construção do Plano de Gestão acirrados debates, suscitados nas aldeias, durante as reuniões locais, ocupavam o CFDW: acusações eram trocadas entre jovens e lideranças.

Os mais velhos acusavam os jovens de não se interessarem mais pelos limites, pelas aldeias distantes, pelos caminhos e narrativas ao passo em que estes redarguíam que se formavam, adquirindo conhecimentos que eram essenciais para todos os Wajãpi. Tinoco (Tinoco, 2000) descreve em detalhes a emergência deste debate em sua dissertação, quando versa sobre as disputas por legitimidade travadas entre professores, caciques, diretores, face à chefia “tradicional”.

Esse debate persistia, e agora com mais vertentes: mais assalariados e portanto categorias reivindicavam certificação, sendo a educação um grande pivô nas disputas entre as gerações, entre os representantes de cada “categoria”, e entre os próprios *jovijã kô*. O consenso passa a ser cada vez mais difícil quando cada vez mais cargos e salários são oferecidos em regime de clientelismo e a disputa passa a ser tanto pela oferta de cargos e portanto dos serviços essenciais, de maneira diferenciada e portanto dispersa, quanto, internamente, pela eleição dos beneficiados.

Eis o debate central em torno do Plano de Gestão e não é à toa que quando o concluem os Wajãpi fazem questão de pontuar que:

Nós sabemos que o Estado brasileiro tem o dever de promover e desenvolver políticas públicas diferenciadas para os povos indígenas. Essas políticas têm que respeitar as especificidades de cada povo nas áreas de educação, cultura, saúde, meio ambiente, entre outras. Isso é lei. Está na Constituição Federal e em outras legislações, como por exemplo na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 9.394, de 1996), na “Lei Arouca”, que instituiu o subsistema de atenção à saúde indígena (Lei nº 9.836, de 1999), na Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil em 2002, e na Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial Indígena – PNGATI (promulgada pelo Decreto Presidencial no 7.747 em 2012). Muitas vezes as políticas que nos afetam são definidas e executadas sem nossa participação e desrespeitando nossas reivindicações e lutas. Às vezes, essas políticas não são específicas para os povos indígenas e não recebem nenhuma adaptação para respeitar a nossa diversidade – mas mesmo assim os órgãos do governo querem aplicá-las para nossa população, dentro ou fora da nossa terra indígena. Para piorar, a maioria dessas políticas é integracionista, ou seja, tem o objetivo de nos igualar ou assimilar aos não-índios, desrespeitando nosso direito de manter nossa organização social diferenciada. Isso acontece, por exemplo, na área de educação escolar, onde o nosso direito a uma educação diferenciada de qualidade, que valorize os nossos modos de viver, de ocupar a terra e de aprender, vem sendo constantemente desrespeitado pelo governo. Se os órgãos governamentais nos ouvissem, consultassem e atendessem nossas reivindicações, garantindo as condições para vivermos segundo nossos modos de vida, as políticas públicas não nos atrapalhariam e não teríamos tantos conflitos. Mas acontece que os governos federal, estadual e municipal não nos consultam e não respeitam nossas decisões

quando propõem e aplicam as políticas voltadas para nossas comunidades, nossa terra e seu entorno. Como já explicamos, essas políticas estão causando boa parte dos problemas socioambientais que diagnosticamos durante a elaboração do nosso Plano de Gestão (Apina, Apiwata & Awatac, 2016: 68).

Difícil é o percurso quando além de gerenciar o distanciamento e manejar as categorias de distanciamento social passa a ser necessário fazer a gestão, coletivamente, de uma terra demarcada que depende da dispersão das aldeias quando o Estado exerce constante pressão no sentido contrário.

Um exemplo, selecionado entre muitos por mim vivenciados nas aldeias, pode ser aqui muito ilustrativo. Durante a segunda etapa da discussão em prol do Plano de Gestão, quando os Wajãpi passavam das causas mais aparentes às causas mais profundas e, nesta exegese de suas próprias reações diante dos estímulos dos *karai kõi*, o consenso em torno do apoio à Okakai era inabalável, mas passou a ficar cada vez mais claro que fornecer apoio “moral” simplesmente não bastaria.

As famílias que ocupavam as aldeias mais distantes com mais frequência passaram a reivindicar apoio daquelas que ficavam nas aldeias centrais, as mais antigas e próximas da estrada, quanto à sua luta pela extensão das políticas públicas a todas as aldeias. Isso implicava em abdicar de contratações, por exemplo, para jovens que moravam em aldeias centrais ou da estrada onde já havia contratados, a fim de possibilitar que jovens professores ou agentes indígenas de saúde fossem formados, contratados e designados.

Mas abrir mão destes preciosos recursos é, de fato, muito difícil. A ocupação da região de Mariry, uma constelação de aldeias na região central da Terra Indígena Wajãpi causava desavenças sobretudo por conta dos vínculos muito íntimos entre essas aldeias e aquelas como Okakai e Najaty, por exemplo.

Nesse contexto, o jovem e proeminente pesquisador J. Wajãpi desponta como uma liderança jovem que, devido à sua sagacidade e compromisso com o fortalecimento dos saberes e viveres Wajãpi, demonstrados na prática em diversos momentos, como por exemplo em sua atuação quanto ao Fome Zero, ocupa cargos na diretoria do Apina e, mais tarde, é eleito presidente.

Forte defensor de sua família, que ocupa Okakai, J. orienta os debates e, portanto, os consensos para o apoio não somente à Okakai mas também a todo o projeto de ocupação dispersa e dinâmica das aldeias, propondo o abandono das regiões centrais, no que acaba assumindo posturas muito radicais e, assim, fazendo diversos inimigos. Suas relações com a sogra, liderança em Kwapo'ywyry, praticamente uma extensão do posto Aramirã, perpassa esses debates mas também se manifesta nos termos da própria confecção dos *jovijã kō*.

Embora muito jovem, J. é reconhecido por sua argúcia em compreender o mundo dos *karai kō* e em fazer frente a ele na defesa dos interesses coletivos. Embora criticado por seu comportamento explosivo, consegue articular consensos com apoio dos chefes, empenhados no fortalecimento dos jeitos wajãpi, o *wajãpi reko* que percebem que é o mote das apaixonadas defesas do jovem.

Todavia, o dissenso se instaura em pontos nevrálgicos: ante o empenho dos funcionários da Sesai em usufruir de energia elétrica no polo Aramirã, os Wajãpi são cada vez mais pressionados a aceitar a entrada do “linhão” e, portanto, da fiação que leva energia elétrica pela BR 210, Perimetral Norte, até a entrada da Terra Indígena Wajãpi. A linha de energia poderia seguir estrada e, portanto, Terra Indígena Wajãpi adentro, argumentavam os técnicos, a fim de chegar ao polo base Aramirã e ao posto de saúde de CTA, mais a frente na estrada, beneficiando a própria atenção à saúde que, segundo os técnicos, era prejudicada pelo fato da energia ser apenas solar (em CTA) ou termelétrica (em Aramirã).

Os Wajãpi prontamente se posicionaram contra isso, desta feita como em todas as vezes em que esta proposta lhes fora feita anteriormente, por entenderem que seus problemas, as ameaças aos seus saberes e jeitos de viver decorriam justamente do abandono dos limites, do *-jisyryryrya* e entenderam que, se a energia elétrica entrasse na Terra Indígena Wajãpi por meio do “linhão”, a sedentarização seria completa e irreversível.

Cumprir dizer que, há muitos anos, os Wajãpi contam com placas solares, inversores e baterias nas aldeias, a fim de possibilitar o funcionamento das radiofonias que são, literalmente, a rede de comunicação destes nós que são as

aldeias e, assim, a alma do Nós no dia a dia. O Apina tem dois horários exclusivos, pela manhã e pela tarde e é prática quase religiosa entre os mais velhos ligar os rádios durante estes horários, conversar entre si sobre assuntos diversos como caçadas e pescarias mas também comunicar invasões e pactuar expedições.

A escolha por painéis fotovoltaicos se calca justamente na mobilidade, e é o que eles possibilitam: ao abandonar uma aldeia, desmontam a antena e carregam as placas solares para o novo local. A entrada do “linhão” ameaçava este consagrado projeto, que ocupava o Apina desde a demarcação.

Além disso, se mesmo as aldeias da beira da estrada viviam perfeitamente bem sem energia elétrica constante, mas mesmo assim os mais velhos sentiam e reclamavam que os “jovens não querem mais saber de cantar, das histórias, dos lugares dos antigos: só querem saber de gravador, gravador, gravador”, como lamentava K. Wajãpi, a entrada do “linhão” ameaçaria ainda mais as condições fundamentais para o bem-viver e colocaria em risco a própria perpetuação dos *wajãpi reko*.

Isso era um consenso até que um jovem pesquisador de Kwapo’ywyry foi contratado pelo Distrito Sanitário Especial Indígena, Dsei, em regime temporário. Sua esposa já era Agente Indígena de Saúde, Aisan, contratada quando este pesquisador passou a ter cada vez mais projeção nas assembleias e reuniões. Sua trajetória culmina em sua eleição para o Conselho Distrital de Saúde e este pesquisador passa, então, a reunir-se, sozinho, com a Sesai, na sede do Dsei.

Isso desagradou aos Wajãpi que foram, então, surpreendidos em uma reunião com a leitura de uma ata do Conselho de Saúde na qual constava que os Wajãpi aceitavam finalmente a entrada do “linhão” na Terra Indígena Wajãpi até o posto de saúde em Aramirã, com perspectiva de extensão até CTA.

Depois de muito debater a respeito, os Wajãpi conclamam este jovem a explicar-se. Com a palavra ele faz uma longa fala sobre as vantagens do “linhão”, no que é prontamente repreendido. Os anciãos o repreendem por decidir aceitar uma proposta dos *karai kō* que seria, em seu entendimento, fatal para os regimes de produção e transmissão dos conhecimentos Wajãpi, ao passo em que os mais

jovens, que eram formados por anos pelo Programa Wajãpi para a gestão do Apina, para participarem como representantes nos conselhos como o Conselho Distrital de Saúde, por exemplo, revoltaram-se com a representatividade ferida e ameaçada.

O coletivo é colocado em xeque quando um indivíduo negocia sozinho com os não-índios, em nome do coletivo. A representatividade do coletivo, legitimada por ele mesmo, é ferida quando isso ocorre, e isso ocorre com certa frequência. Quando isso ocorre, coletivamente, os Wajãpi desfazem esse tipo de decisão, anulando-a. e foi o que ocorreu.

Mas o dissenso estava instaurado. Acionando os técnicos de saúde, o jovem pesquisador e conselheiro de saúde passou a propor em diversos momentos a retomada do debate, no que foi apoiado pelas famílias que administravam a Apiwata, uma vez que estas passaram a interessar-se pelo acesso à energia elétrica, uma vez que ocupam aldeias da estrada próximas a CTA.

O Instituto Iepé foi chamado a dar suporte a esta discussão, contratando um perito em engenharia elétrica para explicar os prós e contras da entrada do linhão e falar sobre a energia fotovoltaica. É importante esclarecer que o CFDW, construído em 2009 com recursos atrelados ao Plano de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial Wajãpi é totalmente autônomo: contando com um vasto banco de baterias e painéis fotovoltaicos, o CFDW já era à época um importante demonstrativo do qual reais são os benefícios da energia fotovoltaica.

A fim de subsidiar os Wajãpi na resolução da querela, foi averiguado que o Programa Luz para Todos, do Governo Federal, por exemplo, possuía um “componente fotovoltaico” e, via Lei de Acesso à Informação pude inclusive descobrir que havia um galpão em Belém com cerca de um milhão de reais em equipamentos fotovoltaicos do programa, que poderiam ser aplicados na Terra Indígena Wajãpi, solucionando o problema da energia elétrica nos postos de saúde.

Depois de muito debate, os Wajãpi que eram vasta maioria conseguiram convencer os jovens que pleiteavam a entrada do “linhão” a desistir. Formou-se o consenso e documentos foram escritos e entregues à Sesai, à Seed e ao MPF.

A questão de fundo deste debate, ilustrativo do processo de produção do consenso enquanto manejo do coletivo e gerenciamento das categorias de distancia social, sempre contando com os *karai kō* na pauta, é a organização dos próprios Wajãpi em torno de consensos para, coletivamente e em bloco uníssono, fazer frente à agência dos *karai kō* para assegurar as condições essenciais aos *wajãpi reko*.

Mas o dissenso se instaura porque, como vimos, os não-índios não são apenas uma fronteira externa aos limites da Terra Indígena Wajãpi: sua agência se faz sentir em toda e cada aldeia, em todo e cada desvão do viver político Wajãpi, cada vez mais.

O debate em torno do “linhão” é ilustrativo sobre o dissenso, assim como o caso de Okakai. A fim de fortalecer a ocupação daquele bastião, fazíamos anualmente reuniões em prol do Plano de Gestão em Okakai. Sempre fretávamos aeronaves e pousávamos lá, nos organizando o máximo possível para sempre levar conosco um profissional de saúde e, assim, mais do que levar assistência à Okakai, provar ao Estado que é possível pousar lá e, assim, realizar o que prescreve a legislação no que se refere à oferta de políticas públicas de maneira diferenciada.

Em uma destas reuniões, realizada em 2014, todavia, o jovem pesquisador J. que deixava a presidência do Apina, me possibilitou um dos momentos mais dramáticos desta etnografia. Desta feita não conseguimos levar nenhum profissional de saúde para Okakai em nosso voo, de modo que isso desagradou bastante aos Wajãpi que já estavam lá reunidos à nossa espera.

Além de esperar pela atenção à saúde, as famílias com quem nos reuniríamos em Okakai estavam aflitas com as decorrências do assalariamento e do assédio por cargos, concomitantes às diversas e cada vez mais visíveis tentativas de punição exercidas pelo Estado contra os professores e AIs Wajãpi que desejavam viver nas aldeias dos limites e, lá, atuar a fim de viver dos jeitos Wajãpi e ao mesmo tempo levar até lá as políticas públicas.

Episódios como o do “linhão” eram frequentes e a proposta dos jovens, segundo a qual cada assalariado Wajãpi deveria contribuir com uma cota mensal

que possibilitasse apoio às famílias que, morando nos limites, distantes da estrada e das aldeias centrais, tinham menos acesso a salários e bens, estavam irritando constantemente as famílias. O desagrado de J. Wajãpi com os *jovijã kō* era visível: “*jovijã kō* parece galinha. Cisca para cá, cisca para lá. Faz amigo aqui, depois ali: só pensa em contratar seus netos para ter muito AIS, tudo na sua aldeia. Depois faz documento falando da gestão da terra, mas na hora que Sesai diz que, para construir um posto de saúde em Najaty teria que abandonar posto da aldeia Mariry, aí não fica firme”.

Essas falas duras lhe causaram muitos problemas e nossa chegada em Okakai para uma das últimas reuniões em prol do Plano de Gestão fora marcada por sua angústia. A recusa da Sesai em mandar um técnico num voo por nós fretado, associada ao cansativo debate interno em prol do fundo e da coesão dos Wajãpi em torno da pauta das políticas públicas nos limites, deixaram J. muito sensível e irritado.

Ao cabo das reuniões, foi servida bebida fermentada de mandioca, o *kasiri* que a dona, mãe de J. havia preparado três dias antes justamente para ser consumida ao cabo da reunião. Conversando alegremente, todos riram, cantaram e confraternizaram. No segundo dia seguido de *kasiri*, fomos surpreendidos com o fato de que uma menina de seus oito anos, que vinha apresentando febres eventuais, ardia em febre e convulsionara.



Figura 10: foto de Bruno Walter Caporrino. “Esperando Foucault”. Película Ilford Delta 100, Zeiss Ikon Contaflex. Aldeia Okakai, 2014.

A Sesai não havia mandado os kits de medicamentos solicitados pelo AIS W., que estava em Okakai. Sem o teste rápido era impossível saber se era malária. Todos estavam já bastante embriagados quando, ao fim da tarde, enquanto eu me deitava na rede, a menina desmaiara depois de muito convulsionar. Eu já havia oferecido a J. diversas vezes que chamássemos, via radiofonia, a vinda da aeronave que deveria nos buscar para, assim, remover a menina.

Todavia, esta aeronave fora fretada pelo Instituto Iepé com recursos do PDPI-MMA para fazermos as reuniões em prol do Plano de Gestão. Muito embriagado, J. se revolta e, exausto, cede às paixões. Passou a vociferar contra mim e contra os *karai kō*, e depois contra todos os demais Wajãpi que não davam suporte político ao projeto de ocupação organizada dos limites da Terra Indígena Wajãpi. Pegando a espingarda, como já me acontecera diversas vezes antes quando há *kasiri* e os assuntos em debate na agenda dos Wajãpi os deixam magoados, J. apontou-a para mim, carregando-a com o cartucho, e fez um longo discurso sobre a morte da criança ser fruto da existência maléfica dos *karai kō* e que o dissenso entre os Wajãpi, motivado pelo assedio exercido pelos *karai kō* é que causava mais aquela morte.

Depois de ouvir J. por várias horas, quando este, muito cansado, esqueceu-se da espingarda, que todos se organizaram para recolher e esconder, pude organizar com W. o uso da radiofonia para acionar, em regime de emergência, a aeronave: mesmo sabendo que isso desagradaria demasiado a J.

A aeronave só pôde decolar de Macapá na manhã do dia seguinte, a noite foi dividida entre velar pela menina e por J. que, ainda muito revoltado, de quando em vez encontrava forças para vencer o efeito *jere jere* do *kasiri* e se levantava da rede para desabafar.



Figura 11: foto de Bruno Walter Caporrino. “Pontes”. Película Ilford Delta 100, Zeiss Ikon Contaflex, 2010.

A gestão da Terra Indígena Wajãpi passa, invariavelmente, pela administração do grau de influencia dos *karai kō* nas decisões diárias e cotidianas dos Wajãpi. Nesse processo, costurar consenso implica em gozar de atribuições que estão para além, em alguns momentos, daquelas que fizeram com que os *jovijã kō* assumissem essa posição.

Mas, ao mesmo tempo, o caso de J. demonstra que mesmo os Wajãpi mais jovens encontram-se tão empenhados em realizar este projeto de continuar vivendo segundo os *wajãpi reko* numa terra demarcada quanto seus pais e avós, que se organizaram para demarca-la e, assim, consolidar um conteúdo coletivo para este continente. É importante ter clareza de que estes exemplos vivenciados em campo são aqui apenas resumidos, e que sua apresentação visa ilustrar com casos concretos os movimentos e mecanismos que aqui se diagnostica.

Um terceiro exemplo é muito ilustrativo do quanto os *karai kō* não exercem influencia nas decisões internas wajãpi tão pró-ativamente quanto imaginam e desejam. A fim de levar a cabo este grande projeto que consiste em exigir do Estado

políticas públicas diferenciadas e que, portanto, devem acompanhar o *jisyryryrya*, os Wajãpi vêm reivindicando há décadas o reconhecimento da longa e consolidada formação que o Instituto Iepé vem fornecendo às duas turmas de professores Wajãpi.

A turma de veteranos passa por processo formativo há quase duas décadas, mas o Estado sempre se recusou a reconhecer a validade desta formação, reivindicando para si o monopólio deste tipo de iniciativa sem, contudo, exercê-lo na prática. Isso desagradava sobremaneira os professores que, sem o devido reconhecimento, não conseguiam a tão sonhada certificação e a efetiva contratação.

Fora isso, a Secretaria de Estado da Educação, Seed, se recusava terminantemente a atender às demandas dos Wajãpi para a educação em suas aldeias, demandas estas registradas em documentos protocolados inclusive na Funai e no MPF. A principal pauta deste jogo de forças passou a ser a oferta dos cursos do Somei, o sistema modular de ensino.

Como dito no início deste trabalho, a Seed ofertava as aulas apenas na região de Aramirã, provocando um êxodo de famílias inteiras para esta região, num momento dramático de retomada das condições provocadas pela Funai na década de 1970. Surtos de diarreias e malária, leishmanioses e outras moléstias passaram a assolar os Wajãpi globalmente, o ciclo de festas e de plantio e cultivo dos roçados foi afetado e uma série de problemas sociais são açulados.

Reunindo-se constantemente em assembleias, os Wajãpi continuavam a exigir que as aulas fossem ofertadas em, no mínimo, mais 3 regiões, além de outras demandas. Diversas reuniões com funcionários da Seed foram realizadas e depois de inúmeras promessas, protocoladas em ofícios inclusive, não serem cumpridas, os Wajãpi recorreram ao Ministério Público Federal.

Neste caso era consenso pleno que a educação diferenciada era inegociável, e que o aumento de vagas era absolutamente imprescindível. Os Wajãpi passavam a ver na educação um instrumento cada vez mais importante para o assalariamento, mas também para o exercício da saúde e da educação nas aldeias,

caso se formassem e fossem contratados: assim, apenas pouquíssimas famílias se abstinham da acirrada disputa pelas escassas vagas no Somei que, além de tudo, era exatamente o oposto do que deveria ser uma educação diferenciada.

Depois de acolher a demanda dos Wajãpi, o Ministério Público Federal impetrou um Inquérito Civil Público fazendo com que a Seed virasse ré no processo. Em retaliação, a Secretaria passou a ameaçar os professores Wajãpi: salários eram cortados caso o “ponto” não fosse devidamente “batido”, pequenas irregularidades em formulários como diários de classe serviam como pretexto para coação e reprimendas, etc.

A situação chegou ao ápice quando o gestor do Núcleo de Educação Indígena, Nei, fizera declarações muito desrespeitosas contra os Wajãpi. Estes se mobilizaram em assembleia e, pactuando consensos em torno desta pauta, os documentaram. Ao cabo de sua assembleia fizeram o que chamaram de “assembleia estendida”: permaneceram reunidos depois de pactuar, internamente e isolados, seus consensos e chamaram os *karai kō* para escutá-los na própria Terra Indígena Wajãpi.

O dia dedicado às pautas de educação era esperado por todos com ansiedade. Muito revoltados com a displicência da Seed, os Wajãpi se organizaram para fazer nos servidores o ritual cotidiano das ferradas de tocadeira. Esta é uma prática cotidiana e comum, que costumam fazer normalmente nas crianças mas a que também se submetem os adultos, de ambos os gêneros: consiste em fazer um pequeno trancado de palha de buriti, no qual se prende formigas tocadeira, previamente guardadas em um estojo específico, geralmente um pequeno *karyru* de folha de buriti.

As tocadeiras ferram aqueles em quem se encosta o trançado de buriti. A dolorosa ferrada não é prejudicial à saúde, e a prática tem por objetivo “espertar” aquele que à ela é submetido. “Nós fazemos isso para ficar forte, sem preguiça. Nada preguiça quando faz isso. Quando bem pequeno, aí mãe, pai, já faz isso. Quando é adolescente, quando menina vira moça, também faz: assim, fica forte,

sem preguiça, trabalha bem”, explicava M. Wajãpi, esposo de A. Wajãpi, que foi quem, nesta ocasião, providenciara tudo.

Quando os servidores da Seed desembarcaram do carro, no CFDW, para participar da reunião onde ouviriam os consensos a que haviam chegado os Wajãpi em sua assembleia, os Wajãpi se organizaram e, pintados com urucum embebido em cheirosa resina de breu, *sipy*, paramentados como é de costume quando há festas, tendo os corpos garbosamente cobertos com os padrões gráficos *kusiwa*, fizeram uma roda em torno deles, cantando com as flautas de imbaúba, as *jimi’a puku*.

Trazendo um balde plástico com *kasiri*, A., auxiliada por suas noras e cunhadas, serviu o *kasiri* aos visitantes, instruindo-os a server todo o conteúdo “duma talagada só”, como manda a boa etiqueta wajãpi. Foi então que, pintando o rosto dos servidores com urucum, coisa mais comum e cotidiana, que fazem consigo mesmos diariamente e que é uma honra que façam com os assessores indigenistas, também cotidianamente, os Wajãpi então explicaram que os recebiam com certo desagrado e preocupação, e que estavam muito tristes e preocupados com os rumos da educação na Terra Indígena Wajãpi.

Antes mesmo de convidá-los a entrar no CFDW, os Wajãpi explicaram sobre as tocadeiras e as aplicaram, a fim de que “os funcionários da Seed fiquem sábios, trabalhem direito e sem preguiça”, como explicou K. Wajãpi. Aplicaram as tocadeiras em si mesmos e inclusive em mim, como de costume.

Mas essa prática foi vista com terrível preocupação e desagrado pelos servidores, que sentiram-se “agredidos e desrespeitados”. Participando da reunião de maneira ríspida, se limitaram a ouvir as reivindicações dos Wajãpi, assinar o recebimento do documento, e saíram da Terra Indígena Wajãpi sem oferecerem nenhuma resposta ou compromisso com relação à educação escolar diferenciada na Terra Indígena Wajãpi.

Os servidores se dirigiram, então, ao Ministério Público Federal, que já havia impetrado inclusive Ação Civil Pública, além do Inquérito Civil Público, contra a Seed. Ao protocolar uma denúncia, provocaram uma reunião, na sede do MPF em

Macapá, à qual participei na condição de assessor dos Wajãpi. Nesta reunião os Wajãpi explicaram o ritual da tocadeira, mostraram como ele é feito diariamente em suas próprias crianças e em si mesmos, e na filmagem de sua aplicação nos servidores da Seed ficou claro como, além de ser algo cultural e inofensivo, deveria ser tomado como uma manifestação cultural que a Seed, encarregada de promover a educação diferenciada, deveria acolher.

O resultado foi que o MPF lançou, naquele ano de 2014, uma recomendação para a Seed, investindo o órgão a cumprir com suas obrigações e, além disso, selecionar melhor seus servidores, focando a seleção em critérios tais como o preparo para respeitar e fortalecer os conhecimentos e a cultura dos povos indígenas ao invés de toma-los como nocivos e repulsivos.

Esse exercício de submissão dos *karai kô* aos rituais de produção da pessoa segundo os critérios wajãpi não é novo: diversas narrativas sobre os contatos com os *karai kô* povoam a suíte de mitos que perpassam os primeiros contatos, como apresentado no Capítulo 2, assim como diversos episódios concretos devem ter se dado, à luz desta etiologia das alteridades, no campo dos constantes contatos interétnicos que se deram durante a instalação dos grupos locais Wajãpi nas Guianas.

Pude presenciar um episódio desses em 2013, quando retornando de uma bateria de reuniões sobre o Plano de Gestão Socioambiental encontramos a caminhar sozinho pela estrada, dentro da Terra Indígena Wajãpi, um garimpeiro. Ele estava só e bastante perdido, parecendo desorientado. Os Wajãpi acionaram a Funai e o conduziram ao CFDW, onde foi interrogado: dizia não saber que ali era terra indígena e que estava à procura de igarapés para “faiscar ouro”.

Depois disso, sua mochila foi revistada pelos Wajãpi e além da bateia encontraram um vidrinho que continha ouro de aluvião. Explicaram a ele que era proibido garimpar ali, que era terra indígena, e o conduziram ao igarapé onde, pedindo que se despisse, lhe deram sabão para que se banhasse. Depois de banhado, ele foi convidado a sentar-se, e teve seu corpo besuntado com muito urucum em banha de macaco coatá (*Ateles paniscus*). Seu corpo era moldado às

necessidades da situação: suas roupas foram levadas e pediram que vestisse um short encontrado em sua mochila.

Episódio muito semelhante acontece nas narrativas de diversos *jovijã kō* quando relatam os contatos com os garimpeiros durante o ciclo atual de contatos e há registro fílmico disso: no filme *Meu amigo garimpeiro*, editado em 1994 no âmbito do programa Vídeo nas Aldeias, os Wajãpi filmam uma cena idêntica.

Esses episódios da tocadeira e da submissão do garimpeiro ao banho e ao cuidado com o corpo segundo os critérios Wajãpi ocorreram em contextos muito diferentes, porém incidem sobre o mesmo ponto: no primeiro caso temos agentes do Estado, que o encarnam e portanto representam toda a sociedade brasileira, por heteroglossia, os *karai kō*. De outro, também representando os *karai kō*, os garimpeiros, temos o homem que é apreendido. No caso deste homem, o Estado foi chamado a agir: Funai e Polícia Federal foram acionadas e prenderam o invasor.

No caso dos funcionários da Seed, o MPF foi acionado para intervir, obrigando-os a “trabalhar direito”. O garimpeiro foi levado à beira do igarapé, bem na confluência da mata, e esse episódio diz muito pois, segundo Gallois:

é possível afirmar que o espaço da clareira, partilhado pelos homens e pelas mais diversas criaturas que estes conseguiram amansar, é o lugar privilegiado da "pacificação" de espécies e do "amansamento" de possíveis inimigos. Ou seja, o espaço da clareira se constituiria no lugar privilegiado para o "apagamento das diferenças" (Gallois, 1988: 78).

Pois é de domesticar os *karai kō* que se trata: tornando sua agência tão difícil de entender mais compreensível e, portanto, fazendo de suas modalidades de relacionamentos inteligíveis aos Wajãpi. É de domesticar os *karai kō* que se trata: fazer com que sua atuação se dê segundo parâmetros mínimos de “civildade”, manejando as categorias de aproximação e distanciamento de maneira a acertar o distanciamento necessário e evitar a predação política por eles proposta a todo momento. Pois segundo Dominique Tilkin Gallois, os não-índios assumem, no ciclo mítico da criação, a posição de mediadores no universo cosmológico wajãpi.

As consequências do contato se fazem presentes em todos os momentos da vida deste povo ao ponto do estudo de sua cosmologia ser impossível sem levar em consideração a presença desta “categoria particular de seres humanos” (Gallois,

1988: 221) que desempenham um papel ambíguo porque, como dito anteriormente, escapam da lógica da retaliação xamânica, fogem à língua da predação e da contra-predação e se comportam muito mal quando o assunto é fazer guerras. Assim, segundo Gallois, com base na etiologia wajãpi da alteridade, os *karai kō* são:

Às vezes integrados na condição genérica de humanos, às vezes “empurrados” para uma posição de alteridade máxima, contígua à situação de inimigos”. Humanos mas em alguns momentos sobre-humanos, os *karai kō* mobilizam os recursos epistemológicos wajãpi de contaminação e morte e se inserem em um sistema de: predação entre os domínios cósmicos e a necessária domesticação do inimigo, ou sua eliminação (Gallois, 1988: 221).

Mas, sendo estas gentes tão arredias aos critérios e modalidades de relacionamentos conhecidos, como amansá-las? De qual expediente lançar mão para forçar sua agência a um rumo que não vá de encontro aos regimes de conhecimentos e relacionamentos Wajãpi mas sim vá ao encontro de seu fortalecimento?

A resposta está nas manifestações do “Nós”, ou seja, sua voz.

PARTE 3 – A VÓS DO “NÓS”: FLECHANDO LONGE



Figura 12: Foto de Bruno Walter Caporrino. Película Ilford Delta 100. Zeiss Ikon Contaflex, aldeia Mariry, 2012.

CAPÍTULO 6 – A VOZ DO “NÓS”: DA PRODUÇÃO DOS CONSENSOS À SUA APRESENTAÇÃO AOS NÃO-ÍNDIOS

Nesse constante exercício de conter a tendência fluida dos grupos locais a estabelecer seus próprios relacionamentos com as agências que se lhes apresentem de maneira livre e independente, os Wajãpi vêm aperfeiçoando o coletivo e as formas de interpô-lo – como uma espécie de blindagem – à essa rede de agências a fim de exercer controle sobre os próprios indivíduos wajãpi e domesticar, pelo coletivo, os *karai kõi*.

Assim, no que Tinoco enxergara uma “fronteira de relações” em seu fundamental trabalho, a partir do qual esta investigação iniciou-se ainda em campo, hoje parece ser mais claramente uma rede de relações que se infiltra a todo momento no devir sociopolítico wajãpi e cuja presença e intencionalidade se fazem sentir praticamente o tempo todo no universo wajãpi: tanto quando os postos de saúde funcionam como quando não funcionam.

Escolas e postos de saúde. Professores Wajãpi, serventes e merendeiras: agentes indígenas de saúde e agentes de saneamento e, portanto, Wajãpi assalariados e contratados, interagem o tempo todo com técnicos de saúde e motoristas não-indígenas além de não-índios diversos que são introduzidos nas aldeias a pedido dos Wajãpi, como agentes de endemias, etc. Sua entrada na Terra Indígena Wajãpi é controlada: só ingressam nela mediante autorização formal do Apina e aqueles que ingressam sem ela, como no caso da comitiva do Programa Fome Zero, são convidados a se retirar, mas uma vez lá dentro, sua disponibilidade para as relações se soma à dos Wajãpi.

Um exemplo interessante, vivenciado na Terra Indígena Wajãpi em 2011, ilustra bem isso. Sem consultar os Wajãpi, candidatos aos cargos de vereadores e prefeito de Pedra Branca do Amapari passaram a ingressar na Terra Indígena Wajãpi com suas comitivas, sem conversar com o Apina ou com a Apiwata. Sua entrada na Terra Indígena Wajãpi era motivada pelas coligações que C. Wajãpi costurava por ter se candidatado a vereador sem apoio do Apina. C. pertence ao *iwanã* que controla a

Apiwata, e recusara-se a discutir sua candidatura nas assembleias do Apina, o que já deixava a todos bastante ouriçados e preocupados.

Lançando mão das modalidades locais de campanha, C. percorrera as aldeias oferecendo melhorias como motores de luz, voadeiras, motores de popa, etc. Devido, então, às alianças que construíra junto aos *karai kō* estes se sentiram livres para entrar na Terra Indígena Wajãpi e, como era de se esperar, sequer haviam sido informados de que, para tal, precisavam conversar formalmente com o Apina a fim de obter o consentimento do coletivo para isso.

Assim, em um mesmo dia três comitivas de candidatos entraram na Terra Indígena Wajãpi. Percorreram aldeias, vestiram os Wajãpi com suas camisetas, e o interessante é que os Wajãpi vestiram sucessivamente as camisetas de todos os três e deram depoimentos a todos os três confirmando seu apoio. Evidentemente isso gerou ruídos no coletivo e incitou uma série de disputas. No começo elas gravitavam em torno dos benefícios ofertados aos poucos – isso é importante dizer – Wajãpi que participaram desse processo mas, logo em seguida, quando a totalidade dos Wajãpi soube disso, convocou-se uma reunião no CFDW com todos os *jovijã kō* para discutir isso.

Agressões e críticas veladas foram trocadas, sempre acionando as modalidades cerimoniais de discurso, que postulam como falta de etiqueta confrontar alguém diretamente, e a conclusão, depois de muito debate, era que a infiltração dos candidatos na vida dos Wajãpi era extremamente maléfica, provocara ruídos e enfraquecia o coletivo, além de abrir espaço para disputas internas e permitir aos *karai kō* manejar os grupos uns contra os outros.

Assim, desta reunião os Wajãpi saem com uma Carta Aberta que entregam ao Tribunal Regional Eleitoral e ao Ministério Público Federal exigindo que estes respeitem seu direito à autodeterminação e proíbam a entrada de candidatos na Terra Indígena Wajãpi. Reunidos na sede do MPF para entregar a Carta, os Wajãpi explicam ao Procurador da República, Thiago Cunha de Almeida, que a entrada dos candidatos causava fissuras e provocava conflitos internos, recorrendo ao que dispõem a Constituição Federal e a Convenção 16 da Organização Internacional do

Trabalho, OIT. A Recomendação no. 15/2014 – MPF-AP endossa o pedido das três associações Wajãpi e obriga o Estado, em especial o Tribunal Regional Eleitoral e à Funai que respeitassem o que determina a Convenção 169 da OIT e punissem os candidatos que, após o lançamento da recomendação, insistissem em entrar em contato com os Wajãpi e assediá-los.

Essa estratégia é consagrada na atuação do Apina: debater um assunto, especialmente a influência dos *karai kō* nos relacionamentos internos, que sempre introduz ruídos, pactuar consensos, documentá-los e apresenta-los ao Estado exigindo que, baseado no seu próprio ordenamento, tome providências para amparar os direitos Wajãpi a serem Wajãpi.

Isso se deve à percepção cada vez mais coletiva de que capilaridade da agência não-indígena se faz sentir diariamente: tanto positivamente, quando os postos de saúde funcionam, quanto negativamente, quando não funcionam. Mas ela se dá negativamente, contudo, em todos os casos, como concluíram os Wajãpi ao cabo da construção do Plano de Gestão, porque foi justamente em função da demanda por esses serviços que sedentarizaram sua ocupação em torno da estrada e das aldeias centrais, sofrendo as consequências do abandono dos regimes wajãpi de *-jisyryrysa*.

“*Karai kō* faz mal até quando trabalha direito”, concluiu o chefe M. quando, em Yvyrareta, discutia-se a ocupação dos limites e a dispersão em torno desta aldeia que ele, juntamente com o *jovijã* K. queriam converter em um ponto de referência dotado de posto de saúde para as ocupações dispersas rumo ao extremo oeste e sudoeste da Terra Indígena Wajãpi. “Mas cadê jovem? Não vai. Avô chama: ‘vamos para o limite!’ e jovem fala: ‘só depois do curso’. Todo dia curso, todo dia curso. Pescar, nada!”, lamentava-se em alta voz o chefe M, que ainda argumentava que a aglomeração em torno do posto de saúde (que caía em pedaços apesar de todos os esforços envidados em contrário inclusive por parte do *lepé*) causava sérios transtornos como brigas, desentendimentos, perda de qualidade de vida: os roçados do entorno já estavam sendo abertos em áreas de capoeira.

Como conter, portanto, a agência tão perigosa quanto necessária destes não-índios, agência esta que se faz sentir mesmo quando ausente, agência esta em função do qual se dão muitas decisões que ora fortalecem ora enfraquecem a coalescência do coletivo “Nós, os Wajãpi”, que criaram justamente para manejar os relacionamentos com ela?

Interpondo o coletivo que surge justamente da coligação entre os grupos locais à lide com os *karai kô* os Wajãpi aprenderam a manejar recursos existentes na própria rede de relações não-indígena: se, como demonstrei anteriormente, com os não-índios não é possível fazer guerra e nem mesmo feitiço, como fazer frente à eles e conter sua agência tão perigosa?

É nas “falas duras” que devemos buscar respostas e estas se tornam mais incisivas quando consideramos o artefato discursivo, correlato ao artefato político do coletivo, como uma resposta à ineficiência dos agenciamentos disponíveis na palheta wajãpi de modalidades de relacionamento, como o xamânico, no que tange aos *karai kô*. É de manejo e controle da alteridades que se trata, mas este tipo de Outro requer um agenciamento muito específico: num primeiro momento, como resposta à essa demanda, a etiologia sugere a atuação dos chefes, os fazedores de alianças e de paz, como os delegados nessa missão. Segundo Dominique Tilkin Gallois:

Nessa sociedade, como em outros grupos Tupi e Carib, o poder do xamã constrói-se na exacerbação das tensões entre grupos residenciais e/ou locais. Por essa razão, os xamãs raramente intervêm no nível mais abrangente da etnia Wajãpi. Ora, na atual situação de contato, é o destino do grupo como um todo que está em jogo, uma questão na qual se destacam menos os xamãs que os líderes políticos, estes sim atuando como verdadeiros profetas (...). Esse fenômeno de apaziguamento das relações entre grupos distintos historicamente marcadas por atritos e tensões, ocorreu particularmente na área do Amapari, no contexto da formulação de reivindicações territoriais. No bojo dessa aproximação, foram realizadas algumas intervenções coletivas, a fim de garantir a integridade da área indígena (...). Esse processo abriu espaço para o desenvolvimento de um novo gênero oral: o dos discursos políticos, que evidenciam a mudança de tônica nas relações interétnicas. (Gallois, 2002: 211-12).

Aproximação e distanciamento marcam a história das relações interétnicas e, portanto, a narrativa a respeito dos demais grupos com que são postos em

contato com os Wajãpi. A ambiguidade da figura dos não-índios se torna ainda mais complexa no processo de identificação das diversas agências não-indígenas, o que permite aos Wajãpi conformar discursos e, portanto, posturas políticas dirigidas aos níveis e tipos de agentes, como representantes dos *karai kō* do Amapá, os agentes estatais, os garimpeiros, usando a “etnicidade” conforme convém à estratégia política em função dos agentes a que é dirigido o discurso.

Os discursos a que se refere Gallois podem ser enquadrados na leitura de Alcida Rita Ramos (1990), como “discursos políticos” e de Turner (1988, 1993) como “modalidades do discurso histórico”, e, segundo Gallois, acionam o arcabouço mítico e a estrutura cosmológica para, com base neles, permitir que os indivíduos Wajãpi produzam leituras a respeito das suas relações com os não-índios conforme elas acontecem.

Mas, como vimos, foi sendo necessário conter a tendência dos próprios Wajãpi em consolidar relações a partir de pontos dispersos e radicalmente independentes, interpondo o coletivo e a infra-estrutura Apina entre estes atores. É então que surgem os *jane ayvu kasi*: nossas falas duras, são discursos dirigidos aos não-índios e geralmente aos agentes estatais específicos, em momentos específicos, e o interessante é que acionam modalidades discursivas preexistentes, atreladas à prerrogativa da oratória dos *jovijã kō* ao mesmo tempo em que lhes permite manejar categorias que sabem que encontram eco, espaço para exercerem significado no sistema dos seus interlocutores. Segundo Dominique Tilkin Gallois:

O interesse das falas “para fora” está em revelarem – muito mais que as formas de explicação “internas”, como a exegese mítica, a narrativa histórica ou o diálogo cerimonial entre chefes – o quadro das possíveis intervenções sobre o contato projetadas pelo grupo. Entre elas, a oratória não é a parte menos importante, na medida em que visa redirecionar as relações sociais concretas da situação interétnica à qual os discursos se referem. (...). O plano discursivo alimenta e se fortalece com o plano das ações, este, por sua vez, embasado nas experiências diferenciadas de relacionamento entre os Wajãpi e os *karai kō*. (Gallois, 2002: 214).

Cada vez mais, aponta Gallois, a agência não-indígena ocupa a agenda dos diálogos entre os chefes e demais Wajãpi, que antes passavam horas em diálogos cerimoniais sobre caçadas, pescarias, roçados, etc. Por outro lado, a necessidade de domesticar a agência não-indígena conforma uma camada de instanciação política

até então inexistente, que aglutina os diversos grupos locais em torno da necessidade de pactuar decisões em conjunto e desenhar estratégias comuns para enfrentar problemas que passam a ser comuns.

De certa forma, a existência e a prevalência da agência não-indígena constituindo o pivô em função do qual delineia-se um coletivo influenciou a produção destas discursividades que, enquanto discursos, são posicionamentos políticos. Ao fazer suas falas duras, os Wajãpi visam domesticar, retificar, corrigir o comportamento dos *karai kō*. Para isso marcam posições: posicionam-se em função dos receptores de seus discursos com o argumento da autoridade, até o ponto em que o interlocutor contrapõe à essas falas uma série de elementos de difícil compreensão: as respostas dos representantes do Estado nas reuniões são sempre marcadas pelo maior número possível de siglas, termos técnicos, criando-se uma cortina de fumaça que visa confundir os mais velhos e desviar o caráter ostensivo de suas falas duras.

Em resposta ,os Wajãpi apelas para o tom cuja mensagem é *janepojy*: somos perigosos. O axioma tradicional dos discursos ganha novos contornos no processo de afirmação das estratégias frente aos não-índios. Matar uma onça ou extrair o fígado da anta e comê-lo, formas discursivas cerimoniais de agressão, passam a permear os discursos dirigidos aos não índios, e têm um fundo oculto que se resume a “nos tema e, portanto, nos respeite”. Matar um inimigo agressão homóloga a matar uma onça (Gallois, 2002: 216), por exemplo, passa a ser um exemplo recorrente nas falas que, munidos de bordunas, arcos e flechas, os Wajãpi dirigem aos não-índios em efusivos discursos nos quais frequentemente lhes apontam os dedos indicadores.

Na prática dos encontros durante os quais são proferidas essas falas, ocorre normalmente uma divisão de tarefas que, além de evidenciar uma hierarquia interna à chefia indígena, acaba por separar mensagens, construídas a partir de uma retórica de autonomia, de outras que visam mais diretamente à negociação. Os mais velhos têm prioridade e, um após o outro, fazem longos discursos em que começam por responsabilizar os brancos pela trágica situação em que se encontram os índios, prosseguindo com ameaças em que enfatizam a valentia dos Wajãpi. Cabe aos mais jovens, além de traduzir a fala dos chefes, introduzir as reivindicações e estabelecer as condições para a negociação com palavras amenas. Tanto na forma como no conteúdo, o discurso político dos Wajãpi é

muito marcado pela ambiguidade em que se fundamenta a relação interétnica. Em seu conjunto, a seleção de argumentos e a alternância entre as falas propõem possibilidades concretas de relacionamento que, individualmente, no ato da enunciação, podem parecer excludentes: afastar-se ou aproximar-se dos brancos, dispensá-los ou manter relações de dependência com eles (Gallois, 2002: 221).

As narrativas míticas enunciam a classificação dos humanos (verdadeiros, filhos da criação dos *janejarã*), os não-humanos (residuais), sendo os não-índios um operador fundamental nessa topologia, dúbio e plástico no processo de sua própria manipulação pelos Wajãpi. E nos permite sintetizar três modalidades wajãpi de lide com as alteridades:

- a) *-jimory*. Mais próxima do amansamento dos inimigos, vale-se de veículos como encantações e fototerápicos e pode levar à troca formalizada (*-porado*). “No caso dos brancos próximos ou distantes, essa modalidade de relacionamento se manifesta nas formas ritualizadas de aproximação pelas quais os Wajãpi procuram controlar o fluxo de bens e recursos que lhes interessa obter dos *karaikõ*” (Gallois, 2002: 228).
- b) Aceitação da convivência e produção da aliança. Consiste na incorporação (por “criação” ou “domesticação”) de “certas categorias de brancos” (Gallois, 2002: 228) e tem por base sua educação ou domesticação.
- c) Guerra (*-japisi*). Esta é uma opção possível, todavia geralmente repelida por ser considerada muito perigosa dada a potência e plasticidade do aparato de ferramentas que dominam os não-índios, e cujo domínio, inclusive, é mitologicamente empregado para explicar por que são tão carregados de doenças, problemas, etc. Interessante notar que *-japisi* é próximo de *wapisi*, que significa acabar, extinguir. Guerra seria, então, extermínio, mas esta ferramenta não é acionada dada a inexorabilidade do devir dos não-índios que praticam extinção radical e em larga escala, eliminando corpos, aniquilando tudo.

Assim, mais do que guerra e extinção há a negociação, marcada pelo exercício da manipulação, do agenciamento e da domesticação. O controle dos não-índios pelas posses legadas pelos ancestrais, como a escrita, consiste na principal

argumentação para sua manutenção por perto e sua obrigação em fornecer assistência aos Wajãpi.

Segundo Gallois, nos mitos de especiação as escolhas dos Wajãpi e dos não-índios, bem como suas implicações, são explicacos. É neles que os Wajãpi empregam os verbos *-me'e*, ensinado; *-mojeapy*, retirado ou *-mona*, roubados para designar o relacionamento dos Wajãpi com ferramentas e saberes oriundos do contato com os *karai kō*: saberes e técnicas que sua etiologia dos *karai kō* sempre associam ao domínio do poder letal e às consequências disso.

As máquinas e as técnicas como a poderosa a escrita e a eficiente e perigosa espingarda, passam a ser, destarte, saberes legados aos não índios por *Janejarã* mas que aos Wajãpi pertencem, enquanto os *karai kō* detém sua posse. Assim, seu objetivo é aproximar-se dos não índios e convencê-los, induzi-los, manipulá-los, a fim de que os liberem, de que facultem acesso a eles, em que pese o mau uso que os não índios fazem destes saberes e artefatos, pelos quais são politicamente responsáveis já que escolheram isso nos mitos de especiação. Segundo Gallois:

No entanto, à mesma medida que a auto-suficiência se torna mais inviável, os Wajãpi do Amapari tendem a reorientar suas intervenções para aquilo que, primordialmente, foi criado para eles. O interesse pelas coisas e pelos conhecimentos os brancos reflete, ao mesmo tempo, um projeto de convivência interétnica e de manutenção ideológica, em mãos de seus detentores originais, de um saber que não deverá levar à destruição das verdadeiras criaturas humanas (*janejar reminõ wer ete*). A nova ordem cosmológica tende a opor no espaço o que antes era tido por sucessivo no tempo. Se, na primeira interpretação, o controle que os índios e brancos exercem sobre bens e conhecimentos é alternado, na segunda elas devem ser barganhadas, ou melhor, compartilhadas: pode-se, pela negociação, buscar de volta aquilo que os Wajãpi consideram seu. (Gallois, 2002: 230).

Diante disso, os Wajãpi passam a investir no controle das relações interétnicas por meio dos discursos enquanto exercícios de manipulação que constituiriam uma cosmopraxis (Gallois, 2002). Nesse processo, constituem discursividade como artefato e passam a fortalecer o coletivo como o emissor: mais do que fazer os discursos cerimoniais que a atuação política prescreve, os Wajãpi passaram, com o tempo, a fazer discursos cada vez mais flexionados no *jane*, na

primeira pessoa do plural. Ao mesmo tempo, passam a constituir um falante supra-*jovijã kō*, que é o Coletivo representado pelo Conselho das Aldeias Wajãpi Apina: é o Apina que passa a falar quando os *jovijã kō* um a um assomam perante o Estado. Assim:

A imagem do branco deve ser compreendida em termos não apenas relacionais mas de conteúdo, procurando traduzir, a partir da teoria nativa, a diferença cultural que separa índios e brancos. Surge neste plano uma contradição importante: os bens dos brancos são valorizados e sua aquisição é lema do jogo das relações interétnicas concretas. Ao mesmo tempo, esses bens podem ser rejeitados no contexto em que é afirmada a diferença radical que os Waiãpi estabelecem entre a sua humanidade e a dos brancos. Esta ambiguidade pode ser resolvida se entendermos que, no nível simbólico, a aquisição da tecnologia dos brancos nada tem a ver com o que costumamos definir como "acréscimo" ou incorporação de "inovações". Por oposição aos brancos, os dispositivos tecnológicos que simbolizam a cultura indígena (arco versus espingarda, técnicas e saber da floresta versus técnicas e saber da cidade etc.) são definidos no conjunto de eventos que levaram à especiação pelas opções - tantas vezes recriminadas¹⁷ - dos primeiros Waiãpi a quem o demiurgo havia apresentado a escolha não só entre técnicas diferenciadas mas entre a vida eterna e a morte (Gallois 1985). Mas, esta interpretação retrospectiva já contém em si os elementos que permitem transformá-la em argumento prospectivo, isto é, usado no contexto da política interétnica contemporânea. As tradições waiãpi relativas à origem dos elementos culturais - aquisição de conhecimentos e técnicas, de enfeites, de cantos, etc. - diferenciam duas procedências para as características que hoje compõem o "modo de ser" Waiãpi (*jane reko*). (...). Para obter as coisas dos brancos, os Waiãpi do Amapari tecem uma estratégia que segue a primeira das alternativas de aquisição. O estilo negociador das falas para branco confirma que os Waiãpi não pretendem eliminar os *karai kō* para tornar-se donos de seus bens, não só porque eles são indestrutíveis, mas porque seus bens eram, originalmente, posse da humanidade como um todo. Os discursos políticos e as exegeses míticas resumidas acima são explícitos: as máquinas, o ouro, a escrita, etc... são técnicas e saberes inventados pelo herói criador Janejar no tempo das origens e que os Waiãpi pretendem agora recuperar. (Gallois, 2002: 229).

Mais do que emular uma "identidade étnica" para-os-brancos, os Wajãpi acionam elementos de sua etiologia das alteridades para conformar estratégias discursivas que reiterem os traços e marcadores de distanciamento social, negociando o grau de abertura que terão para com os *karai kō* em sua constante reivindicação por bens e políticas públicas. Esse processo, então, parte de um entendimento segundo o qual a escrita, por exemplo, é um dos conhecimentos que aos Wajãpi já pertenceram, mas que vem sendo detido pelos *karai kō*.

O esforço em equipar a infra-estrutura do coletivo, o Apina, incide sobre processos formativos que, do começo ao fim, são dependentes da escrita. E é nesse

sentido que os Wajãpi produzem documentos ao cabo de cada processo de negociação interna em prol dos consensos: reunir-se em assembleia só faz sentido porque com isso objetivam pactuar consensos em torno das pautas e, ao fim, produzir documentos por meio dos quais apresentam esses consensos aos *karai kō*.

Surge então a preeminência dos documentos. Os Wajãpi costumavam traduzir documentos por *kareta poju*, literalmente “papel que dá medo”. Essa explicação, pois traduções inexistem, serviu por um tempo e o fato é que o coletivo “Nós, os Wajãpi” operacionalizado pelo Apina se sustenta sobre os consensos ao mesmo tempo em que tem por finalidade justamente flechar longe.

Assim, os Wajãpi se apropriaram paulatinamente da escrita, retomando o domínio desta importante técnica para reverter os efeitos da agência dos não-índios em infiltrar-se nos desvãos mantidos entre os indivíduos, comunidades, chefes. O Apina, que opera como uma blindagem ao interpor o coletivo ante aos *karai kō* conta com os documentos como instrumento para calafetar, como dizem os carpinteiros navais do Amapá, as tábuas: o calafeto é a mistura de algodão com zarcão que se aplica entre as falcas, as tábuas de que se compõem as obras mortas, o casco, de uma embarcação e que, assim, veda o casco.

Os *kareta poju* foram, muito mais tarde, debatidos em uma série de oficinas para os pesquisadores Wajãpi das quais pude participar e que foram ministradas por Dominique Tilkin Gallois. O objetivo das oficinas era ajuda-los a repensar as “traduções” justamente ao reintroduzir o assunto da impossibilidade absoluta de traduzir e retomar o empenho de toda sua formação: formá-los para, conhecendo bem os dois regimes de conhecimentos, construir boas explicações enaltecendo justamente as diferenças.

Neste processo, que já ocorria desde 2005, quando a formação de pesquisadores começara, mas que já era ofertado aos professores Wajãpi desde muito antes, os pesquisadores foram convidados a promover explicações mais aprofundadas a respeito dos conceitos, superando a ideia de homologia e tradução, enaltecendo as diferenças e frisando que não há palavras, quando se trata de regimes de conhecimentos tão radicalmente diferentes. Assim, ao pensar o que é

Estado, os pesquisadores foram convidados, numa oficina ministrada pela professora Dominique Tilkin Gallois em abril de 2012, a produzir a seguinte explicação:

Karai ayvu sātamy wasu poropatãvoarã, poreypy karã amõ poronoapãrã. Oyvu satamy rupi tẽ karai rovijã oma'e moa'e kõ amõ oposiko. “Estado”, e'í karai kõ a'e pe uve tovija kõ oposiko mã'e uve ãmo município pupe uve teve tovija miti kõ município pewara oinotã leis pe ayvo sātamy eu ipi ajawyi ayvo sātamy mo oino reme omonorã'í ovija estado pewara pe Aa'e pe, í'ete e'í reme te oino kupa ipi. ajawyi estado pewara jõvijã perã'í omono kupa ipi . Ajama'e uve teve estado pewara rovijãywe'e a'epe omonorã'ive estado pewara (Pesquisadores Wajãpi, abril de 2012).

Para explicar o que é Estado, os pesquisadores sentiram a necessidade de explicar que os *karai kõ* se determinam por leis e, para explicar o que são leis, depois de muito discutir, concluíram que a melhor formulação seria *ayvu sātamy*, que seria algo como a “palavra que determina, ordena”, algo como a fala que diz como algo deveria ser feito. O papel que dá medo tinha a vantagem de impor ao coletivo um estado de espírito, discutiram os pesquisadores, segundo o qual a apresentação de documentos funcionava como arma.

Todavia, o entendimento equivocado no sentido inverso desta via era perigoso: a escrita poderia continuar sendo usada pelos *karai kõ* como algo que deveria ser seguido pelos Wajãpi sem questionamentos. O importante é que deste debate os pesquisadores conseguiram sair com um entendimento mais claro das radicais diferenças entre as formas de organização social e política e sua atuação junto aos mais idosos e aos *jovijã kõ* em sua lide de tecer boas explicações, e não traduções, a respeito do que estava em pauta, conseguindo aprimorar o entendimento geral dos Wajãpi sobre os assuntos, foi aperfeiçoada.

O fato é que o Apina passa, desde seu surgimento, ano a ano a produzir mais e mais documentos. Documentar os consensos e apresenta-los ao Estado passou a ser uma das principais funções das diretorias. Se em 2000 o debate vivenciado por Tinoco era relativo ao caráter difuso das atribuições dos diretores, muito jovens, representantes, professores, caciques e *jovijã kõ*, mais de uma década depois o debate era relacionado à qualidade das explicações realizadas pelos jovens que ocupavam as diretorias e ao seu grau de autonomia em “falar em nome do coletivo” perante aos não-índios.

A facilidade com que abriam seus notebooks e projetavam no data show os documentos a serem escritos em Wajãpi e depois em língua portuguesa, no CFDW, ao cabo de cada reunião, tranquilizava aos mais velhos mas, ao mesmo tempo, gerava ciúmes e desconfiança entre os grupos.

Em todo caso, o Apina passou a ser uma “maquina de documentos”, como declarou K. Wajãpi em um *kasiri* na aldeia Pairakae, em 2014: “antes, Apina era só chefes. Tudo chefes. Depois, jovem começou a participar. Isso foi bom: jovem tem cabeça boa, aprende bem, aprende muito, aprende rápido. Mas velhos ficam bravos: jovem só quer escrever, dentro do computador, escrever, escrever. Jovem também não deixa os mais velhos falar muito tempo. Alguns desconfia: o que será que jovem está fazendo lá em Macapá, na reunião?”.

Esse depoimento de K. era muito recorrente. Mesmo com a iniciativa dos “Apina volante” que era uma dentre as muitas práticas incentivadas pelo Programa Wajãpi e que possibilitava aos jovens membros das diretorias percorrer as aldeias, promovendo reuniões e contando o que haviam feito de concreto para encaminhar junto ao Estado os consensos pactuados e inscritos nos documentos, além de apresentar o estado da arte destas demandas, a desconfiança permeava o domínio da escrita até o momento em que os resultados concretos eram alcançados e, então, um novo ciclo de confiança nos jovens e no poder de seus documentos escritos se inaugurava.

Assim, os documentos passaram a ser a voz do Nós: a manifestação dos consensos coletivamente pactuados e cuja finalidade é salvaguardar essa blindagem, que é o coletivo, a fim de possibilitar a autonomia e a liberdade internas. Segundo Gallois:

Os discursos políticos seriam o *locus* privilegiado para a formulação da auto-representação étnica que desponta paralelamente à atualização da teoria do branco. Por tudo isso, essas falas inscrevem-se numa estratégia social e cultural mais ampla, relacionada com um projeto de resistência política, estratégia esta que também encera um duplo movimento retro e prospectivo de revisão da auto-representação. (Gallois, 2002: 232).

Surge então um ciclo no qual os documentos passam a ser entendidos como poderosos auxiliares do discurso oral que compete aos *jovijã kō* fazer. Assim, uma vez estabelecido o consenso sobre uma pauta, depois de muito ouvir os *jovijã kō*, os Wajãpi produzem, coletivamente, documentos nos quais registram esses consensos e os endereçam aos órgãos competentes a fim de, com isso, influenciar sua atuação.

Paralelamente a isso, os programas de formação prepararam quadros mais qualificados para endereçar estes discursos de maneira didática. Assim, compreendendo que se tratava cada vez mais de fazer boas explicações, os Wajãpi passaram a produzir documentos mais apurados no que se refere a agenciar os *karai kō*, cuidando de seu endereçamento, da ordem com que os argumentos eram expostos e, sobretudo, preocupando-se o tempo todo em explicar de maneira muito clara as radicais diferenças que os separam dos *karai kō*.

Por isso, há muitos anos os Wajãpi vêm desenvolvendo e aprimorando os documentos como estratégias para sistematizar as decisões coletivas em prol justamente do fortalecimento do coletivo. Para isso, têm aprimorado mecanismos para afastar a agência dos não-indígenas do próprio processo de tomada de decisões, por detectar que ao debater, antes de chegarem aos consensos plenos, realizam os conflitos internos inerentes a seus próprios regimes de relações e enaltecidos pela necessidade de contrapor a eles, na lide com os não-índios, estruturas de governança coletivas do coletivo.

Os documentos passam a ser, portanto, a palavra que ordena, do coletivo. Emitidos pelo coletivo para os *karai kō* eles passam a ser cada vez melhor dirigidos aos *karai rovijã*, os principais entre os *karai kō* e portanto responsáveis pelas tratativas ali inscritas.

Um importante exemplo de documentos que o Apina produz após pactuar consensos são os Documentos de Prioridades. Estes documentos começam a ser escritos como uma rotina após as assembleias e congregam os consensos a que os Wajãpi chegaram, apresentando-os aos não-índios de maneira organizada. Os primeiros Documentos de Prioridades são dos anos 2000, e em 2005 lançam o

primeiro Documento de Prioridades que congrega, num documento só, os consensos pactuados pelos Wajãpi de maneira prévia, literalmente.

Se os Wajãpi já pactuavam consensos e os inscreviam em documentos direcionados ao Estado, com a finalidade de força-lo a agir corretamente, domesticando os *karai kō* por meio de seu *rovijã* e acionando sua *ayvu sãtamy*, é com os Documentos de Prioridades, contudo, que os Wajãpi passam a organizar seus consensos em um grande documento unificado.

Antes, havia inúmeros documentos sendo produzidos e direcionados aos *karai kō*. Ofícios, Cartas Abertas, inclusive documentários, como *Placa não fala*, *Procurando o procurador*: mas estes documentos, que já congregavam a “voz do Nós” e que sempre foram orientados para a coalescência do coletivo diante dos não-índios e sempre frisaram que era melhor os não-índios acatarem os consensos e seguirem as determinações dos documentos do que depois sofrer as consequências.

Mas os Documentos de Prioridades têm um poderoso adicional: eles sistematizam o que já se fazia no sentido de ordenar os consensos de maneira deliberada à atuação dos *karai kō*. os Documentos de Prioridades são palavra que ordena a ação, manifestação de apropriação da escrita, reconhecendo que ela é um instrumento poderoso no que se refere a fazer as coisas acontecerem no mundo dos não-índios.

Mas além disso, eles são marcos no que se refere ao caráter prévio da tomada de decisões: os Documentos de Prioridades são uma manifestação exemplar de como os Wajãpi se apropriam de seu direito à participação diferenciada na vida democrática do país de maneira prévia. Tão prévia que nos Documentos de Prioridades os Wajãpi sequer esperam que o Estado os consulte: saem à frente de maneira pró-ativa e decidem por si mesmos seus próprios consensos sobre suas metas e prioridades, pactuando consensos a respeito de seu próprio lugar no devir histórico do país, antes mesmo do Estado, o responsável por isso, lembrar de consulta-los a respeito.

No primeiro Documento de Prioridades que leva esse nome e congrega este formato, os Wajãpi escrevem:

Nós resolvemos fazer este documento porque os órgãos do governo que estão trabalhando com os Wajãpi não estão entendendo e não estão respeitando nossa decisão de mudar de aldeias. Também não estão dando o apoio que já pedimos muitas vezes para fazermos esta mudança de aldeias. Os não índios dizem que não podem trabalhar em aldeias distantes, de acesso difícil, e acham que, por isso, nós não podemos nos mudar para aldeias novas. Nós achamos que os órgãos do governo não estão entendendo por que a mudança de aldeias é importante para nós, para nosso modo de vida e para nosso futuro. Por isso, decidimos fazer este documento explicando bem para os não índios como é o nosso jeito de viver e como é o nosso planejamento para o futuro. Achamos que quando os não índios entenderem bem, eles vão dar o apoio que precisamos. Nós estamos cansados de correr atrás dos não índios. Agora queremos que os não índios venham atrás dos Wajãpi. (Apina & Apiwata, 2005).

Neste Documento os Wajãpi usufruíram de mais espaço e saem à frente, minutando o próprio entendimento que os *karai kō* devem ter sobre si. Constatando que grande parte das desastrosas consequências da interação com os *karai kō* se devia à seu total desconhecimento sobre a diferença que os Wajãpi realizam e manifestam, eles se esforçam por pontuá-la e fazer com que ela seja frisada e compreendida a fim de disciplinar a atuação dos *karai kō* para o respeito à ela. Assim, de maneira didática, os Wajãpi prosseguem explicando como vivem, detalhando o movimento de dispersão pelo território, *-jisyryryra* e contando como fundam novas aldeias, percorrem caminhos antigos, retomam aldeias abandonadas, e como isso é fundamental para sua qualidade de vida. Didaticamente, explicam aos *karai kō*:

Os Wajãpi não fazem suas aldeias sempre no mesmo lugar porque não fazem suas roças sempre no mesmo lugar. Cada ano, abrimos uma roça em um lugar diferente. Por exemplo: no primeiro ano, uma família wajãpi faz uma roça, e no ano seguinte faz outra roça perto da primeira, deixando um pouco da mata no meio. Nós sabemos como escolher um lugar bom para viver: Se tem muita terra boa, com cocô de minhoca e areia misturada; se o lugar é plano; se não tem muito angelim; se a terra é preta ou vermelha, aquela família continua todos os anos fazendo roças por perto. Se a terra boa acaba, aquela família vai procurar outro lugar para fazer suas roças. Quando encontra outro lugar bom, essa família não muda para lá de uma vez. No primeiro ano, faz só um tapiri e planta uma roça, depois volta para sua aldeia velha. Também tem que abrir caminhos. Demora muito tempo para criar um lugar novo para morar. (Apina & Apiwata, 2005).

E, explicando detalhadamente o processo, apontam que são seus regimes de conhecimentos e sua organização social que estão ameaçados quando esse regime de dispersão pelo território demarcado é interrompido. Afirmam, ainda, que o Estado deve respeitar suas modalidades de dispersão territorial possibilitando que agentes indígenas de saúde e professores acompanhem as famílias nas mudanças de aldeias, além de formá-los adequadamente para oferecer serviços de qualidade que sejam verdadeiramente diferenciados. Informam, ainda, que se sentem desrespeitados quando o Estado toma decisões sem consulta-los, porque estas acabam sempre violando os critérios mínimos de existência que o coletivo deve salvaguardar.

Para evitar que as políticas públicas, de que não querem abrir mão, agridam esses critérios, os pactuam e documentam, saindo à frente e informando ao Estado como ele deve proceder para respeitar isso. Mas, para que isso seja respeitado, identificaram que era fundamental que o Estado conhecesse o que ele deveria respeitar: mais do que lamentar-se pelo tratamento desrespeitoso recebido, identificaram que deveriam sair à frente e minutar, pautar os *karai kō*, informando-os sobre como se organizam para que o Estado não desrespeite isso: de maneira prévia à própria consulta prévia, antes mesmo de formalizar um Protocolo de Consulta, os Wajãpi já sistematizam há muito os critérios e parâmetros mínimos para a sua tomada de decisões coletivas e sua apresentação ao Estado. No icônico documento de prioridades de 2005, os Wajãpi postulam, ainda:

Não existe um cacique geral de todos os Wajãpi. O chefe de uma aldeia é o fundador da aldeia. Nossas aldeias são formadas por grupos de parentes que moram juntos. Cada grupo tem seu chefe ou cacique. Atualmente, nós temos 46 aldeias na Terra Indígena Wajãpi. Geralmente, cada grupo familiar tem duas aldeias ou mais, e passa uma parte do ano em cada uma delas. A Terra Indígena Wajãpi é dividida em vários grupos políticos chamados “*wanã*”. Esses grupos são maiores do que os grupos familiares que formam as aldeias. Uma pessoa de um “*wanã*” só pode morar na região de outro “*wanã*” se casar com uma mulher desse grupo. Entre nós, quando um homem casa, ele precisa morar junto com o sogro dele por algum tempo. Depois, ele pode levar sua esposa e seus filhos para morar na região do seu pai, se toda a família e os sogros concordarem. Só um cacique não pode falar em nome de todos os Wajãpi. Por isso nós criamos o Conselho das Aldeias Wajãpi – Apina. Quem manda no Conselho são os chefes das aldeias wajãpi. A diretoria do Apina, que é escolhida em assembleias a cada dois anos, é só uma representação desses caciques. Se um órgão do governo quer decidir alguma coisa com os Wajãpi, precisa conversar com a diretoria do Apina e a diretoria vai

consultar os chefes pelo rádio. Se os caciques acharem necessário, os órgãos do governo precisam fazer uma reunião grande com todos os caciques, para todos decidirem juntos. (Apina & Apiwata, 2005).

Esse documento constitui um marco no avanço do entendimento dos Wajãpi de que os *karai poju* podem ser, na verdade, *ayvu sãtamy* e ordenar o modo como os *karai kō* se posicionam perante eles. Interpondo o coletivo como uma camada protetiva o Documento de Prioridades de 2005 já estabelece um protocolo nos termos dos quais o relacionamento deverá se dar.

É literalmente um protocolo a ser seguido pelos *karai kō* e pactuado pelos Wajãpi que ainda estabelecem os critérios de legitimidade de suas instâncias representativas ao ditar como e com quem os *karai kō* devem dialogar. Além de expor aos *karai kō* como é sua organização sociopolítica, instituem um protocolo para a legitimidade das conversas e publica o arranjo institucional que os não-índios devem seguir:

É importante saber que a Associação dos Povos Indígenas Wajãpi do Triângulo do Amapari – APIWATA, criada depois do Apina, representa algumas famílias wajãpi. Mas todas essas famílias também estão dentro do Apina, porque participam das assembleias e escolhem a diretoria do Conselho das Aldeias Wajãpi. Por isso, o Apina continua representando e trabalhando com todas as aldeias de nosso povo. (Apina & Apiwata, 2005).

O Documento de Prioridades de 2005 não é, como se diz, um raio em céu claro: os Wajãpi já vinham produzindo, como dito, muitos documentos assim. Mas ele constitui um marco porque congrega todos os consensos dos Wajãpi sobre como o Estado deve trabalhar, nas 5 linhas de ação do Apina: saúde, educação, fortalecimento político, fortalecimento cultural e terra e ambiente. Sem esperar que o Estado fizesse uma pauta, eles saem à frente e estabelecem por si mesmos o que está em pauta e quais os valores dos termos nesta pauta.

Antes que o Estado pergunte se pode ou não fazer algo que os afete, eles já deliberam coletivamente quais são suas próprias prioridades e quais são os rumos que a atuação dos *karai kō* deverá seguir, já pactuando em detalhes como devem ser realizadas as ações justamente por entender que, quando saem à frente o

Estado tem menos chances de introduzir o ruído, a querela, a disputa e enfraquecer o coletivo. É de restringir o poder de assediar que se trata e, portanto, de domesticar o Estado.

Mais do que isso, o Documento de Prioridades força os *karai kō* a entender como se organizam e, ao protocolar este documento junto aos órgãos de Estado, os Wajãpi aprenderam que implicam os *karai kō*: na medida em que assinaram que receberam o documento, os não-índios ficam implicados porque manifestam, com essa assinatura, que haviam sido informados previamente dos critérios e condições em que sua relação com os Wajãpi deve se dar.

Assim é possível dizer que o Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi existia antes de existir: que a consulta já é, no entendimento dos Wajãpi, prévia antes de ser consulta, pois o que buscam é estabelecer um protocolo para o diálogo com o Estado, um protocolo de atuação que ele deve seguir a fim de não ferir, justamente, os *wjp reko*. Afirmam os Wajãpi:

Os Wajãpi não querem fazer reunião com os órgãos do governo só quando são convidados. Nós queremos que o governo também participe das reuniões que os Wajãpi organizam. Quando tem reunião na cidade, nós queremos que os órgãos do governo convidem no mínimo dois Wajãpi, para um ajudar o outro a lembrar das palavras dos caciques, ajudar a entender o que os não índios (*karai kō*) estão falando e ajudar a passar as informações para as comunidades depois da reunião. Também queremos que nossos assessores sempre acompanhem nossos representantes nas reuniões, para ajudar a explicar o que está sendo discutido. Todos os anos nós fazemos reuniões internas (assembléias do Apina e outras reuniões) e reuniões com os assessores (reuniões da parceria lepé / Apina e outras reuniões) para planejar nossos trabalhos e decidir as prioridades. Nós queremos que os órgãos do governo respeitem nosso planejamento e nos ajudem a fazer as coisas que são mais prioritárias para nós. Não queremos que os não índios decidam sozinhos o que vão fazer na Terra Indígena Wajãpi. Também não queremos que os não índios decidam alguma coisa junto com só um ou dois chefes. O governo tem que atender as necessidades colocadas pelo conjunto da população wajãpi. (Apina & Apiwata, 2005).

É muito interessante pontuar que a ideia de Protocolo de Consulta já existia entre os Wajãpi desde que, demarcando sua Terra Indígena Wajãpi elaboraram e adotaram um protocolo de relações. Este protocolo de relações protege os critérios de relacionamento interno e os parâmetros em que deve se dar o relacionamento, sempre do coletivo, com o coletivo em que consistem os *karai kō*.

Identificando que o representante deste coletivo, composto por tantos milhões de indivíduos tão diversos, é o Estado, os Wajãpi passam a postular o Apina, o representante de seu coletivo, como o polo legitimado deste diálogo e assim, conseqüentemente, estabelecer o Estado como polo legítimo com o qual dialogar do lado dos *karai kô*.

O protocolo a ser seguido estabelece que os *karai kô* não podem reunir-se somente com um “cacique”, adotando o termo que sabem que os *karai kô* entenderão. Também estabelece onde devem ocorrer essas reuniões, determina que não podem ocorrer com pressa, sem “traduções” – porque sabem que estas são impossíveis, mais ao mesmo tempo sabem que daria demasiado trabalho explicar isso aos não-índios e, assim, empregam estes termos.

Estabelecem que suas decisões só serão produzidas em coletivo e sem a presença dos não-índios, isolando-se a fim de, sem serem ameaçados, coagidos, cooptados, poderem produzir o necessário conflito interno e realizar o imprescindível equacionamento deste conflito sem que sejam mapeadas as tendências internas e sem que sejam abertas ao público não-indígena suas querelas internas: como uma espécie de ritual que fecha o corpo, as assembleias do Apina expulsam inclusive técnicos de saúde para enaltecer que, mesmo sendo elas totalmente conduzidas em língua Wajãpi, nos momentos internos de decisão em prol do consenso as posturas dissidentes não podem ser visualizadas, porque isso os torna suscetíveis.

Também reivindicam que os assessores por eles indicados estejam presentes nas reuniões que eles designem, que são reuniões onde a presença dos *karai kô* é permitida porque não seriam reuniões para a tomada de decisões mas, sim, para o conhecimento das informações a respeito dos assuntos: suas negociações internas, posteriores a esses momentos, segundo o protocolo que já ali formalizam, deverão ser subsidiadas por muita informação a fim de que possam debater livremente e, pactuando um consenso, assentá-los sobre informações que norteiem boas decisões.

Este é o Protocolo de Consulta Wajãpi: a formalização, já em 2005, de mecanismos, critérios, parâmetros e estratégias em um protocolo de tomada de decisões e de legitimação de sua apresentação. Neste protocolo prévio os Wajãpi já registram que desejam pactuar por si mesmos previamente qual será a agenda, a pauta, sem esperar que o Estado os consulte se pode ou não realizar propostas já formatadas. E apresentam suas prioridades para 2005, como se vê no excerto que fornece um exemplo:

As coisas que decidimos que são prioridade para nós em 2005 são: a mudança completa das famílias que já fizeram suas aldeias novas nos limites da Terra Indígena Wajãpi; a construção de uma pista pouso e de um posto de saúde na aldeia Kamuta, para atender as aldeias Kamuta, Jiruruwry, Seweriry, Okara, Mukuru, Parijaka, Kurani'yty e Tomepokwar; a manutenção da pista de pouso e a construção de um posto de saúde na aldeia Okakai, para atender as aldeias Okakai, Ytawa e Najaty; a reforma das duas pontes que existem no trecho de cerca de 30 quilômetros da Rodovia Perimetral Norte (BR 210) que entra dentro de nossa terra; logo depois dessa reforma, a manutenção de todo o trecho da estrada, que utilizamos muito, especialmente para cuidar da saúde e tirar doentes das aldeias. (Apina & Apiwata, 2005).

No documento os Wajãpi ainda apresentam quais as demandas que esperam de cada órgão público: da Funai, da Funasa, do Ibama, da Seed, etc. Estudando o que cada órgão deve fazer, deliberaram o que reivindicar que faça, segundo o que dispõe a lei. Vemos como a produção dos documentos consiste num exercício de forçar o Estado a agir segundo suas próprias determinações. Esse tipo de exercício fica muito claro em um ofício que produzem para o Ministério Público Federal em 2011, quando o órgão arquivara por equívoco o processo relativo ao marco geodésico por eles encontrado no limite de sua Terra Indígena Wajãpi: acionando o Artigo 232 da Constituição Federal de 1988 e recorrendo ao que dispõe a Lei Complementar no. 75 de 1993, reclamam com o Procurador da República por ter agido contrariamente ao que as leis dos próprios *karai kō* que é seu papel fazer cumprir determinam.

É no Documento de Prioridades de 2005 que a proposta de Faixa de Amortecimento, inclusive, é formatada oficialmente, como apontarei adiante. Isso

diz muito sobre o Apina como gestor coletivo do coletivo implicado na manutenção dos limites físicos como uma blindagem à influência dos não-índios e sobre como sua voz, os documentos, flexionados sempre no plural, reforçam os consensos coletivos quanto ao protocolo que os *karai kō* deve seguir: “civilizem-se”, é como se dissessem, “segundo suas próprias determinações, que são as leis”. Isso fica claro no Documento de Prioridades que lançam em 2007:

Ainda precisa melhorar a forma de consultar os Wajãpi: Consultar os povos indígenas é lei.

Queremos que os representantes dos órgãos do governo conheçam bem e respeitem o que diz o acordo internacional sobre os povos indígenas e tribais em países independentes que o Brasil assinou em 2004:

Convenção 169 da OIT, de 07/06/1989

Artigo 6º

1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão:

a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;

b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes;

c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim.

2. As consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas.

Artigo 7º

1. Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e

programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.

O que já explicamos no documento de 2005

No nosso documento de 2005 nós já explicamos que não existe um chefe só de todos os Wajãpi. Nós não somos um grupo só, somos muitos grupos. Cada grupo familiar tem um chefe, e um chefe não manda no outro chefe. Nenhum chefe representa todos os Wajãpi. Nós sabemos que para conversar com os não-índios, principalmente com o governo, precisamos ter representantes. Por isso nós criamos uma organização para representar os Wajãpi na frente dos não-índios: o Conselho das Aldeias Wajãpi - Apina.

Nós sabemos que para ficar fortes na frente dos não-índios precisamos fazer acordos entre nós primeiro. Por isso não tem uma pessoa que manda no Apina. Quem decide as coisas é o conselho de todos os chefes, que conversam entre eles. A diretoria do Apina só representa os chefes, ela não decide nada sozinha. Todos os chefes participam do Conselho das Aldeias. Por isso dizemos que só o Apina pode falar em nome de todos os Wajãpi.

Nós já explicamos que existe outra organização wajãpi, a Associação dos Povos Indígenas Wajãpi do Triângulo do Amapari – APIWATA, que representa só poucas famílias, e por isso essa organização não pode falar em nome de todos os Wajãpi.

Outra coisa que nós já explicamos em 2005 é que a diretoria do Apina sempre trabalha junto com nossos assessores. Nós temos um parceiro que assessora o Apina, que é o Iepé – Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena. Os diretores do Apina sempre levam esses assessores para as reuniões com os órgãos do governo, porque às vezes não entendemos bem algumas palavras, idéias, propostas ou interesses dos não-índios. Os assessores do Iepé sabem explicar bem para nós, e estão trabalhando para capacitar nossos representantes. (Apina, 2007).

Protocolo de Consulta sendo reforçado, o Documento de Prioridades estabelece com ênfase que os *karai kô* precisam emendar-se: agir segundo o que dispõe sua própria organização social, inscrita na sua *ayvu sãtamy*, as leis. Assim, os Wajãpi pactuaram que seria fundamental explicar didaticamente aos não-índios quais seriam suas próprias atitudes ideais, num interessante exercício de domesticação que visa fazer com que se domesticuem segundo suas próprias regras, e não segundo as regras dos Wajãpi.

Prosseguem informando e registrando o Protocolo que os *karai kô* devem seguir em sua lide com os Wajãpi, deixando claro o que não fazer justamente porque indentificaram que era esta, justamente, a prática: manipular atores wajãpi individualmente, cooptando-os, jogando-os uns contra os outros, instaurando dissonância no coletivo ao açular a preeminência dos interesses individuais sobre os

interesses coletivos. Assim, nos documentos, o Apina se coloca como o regulador das interações entre os Wajãpi e exige dos *karai kō* que respeitem o protocolo por eles mesmos pactuados a fim de proteger-se desta dissonância. Afirmam:

Como já falamos, queremos que o governo sempre converse com os Wajãpi através dos nossos representantes, que são a diretoria do Conselho das Aldeias Wajãpi – Apina. Nos nossos documentos, nós já explicamos que sempre fazemos reuniões internas para decidir nossas prioridades e planejar nosso futuro. Nós queremos que os órgãos do governo escutem qual é o apoio que precisamos, antes de fazer o planejamento deles. Não queremos que o governo chegue com propostas prontas para conversar com a gente, como sempre acontece. Os representantes dos órgãos do governo não podem conversar com alguns Wajãpi em situações informais e pensar que já resolveram a comunicação institucional com os Wajãpi. Também não aceitamos receber informações do governo por telefone. As informações e convites têm que ser repassados para o Conselho das Aldeias Wajãpi – Apina através de documentos escritos. Queremos que os convites e solicitações sejam feitos com bastante antecedência, para não atrapalhar nosso cronograma de atividades, e para termos tempo de informar e consultar os chefes. Também queremos que os órgãos do governo saibam que só os documentos do Apina valem como resposta dos Wajãpi. (Apina, 2007).

O Apina, juntamente com o Instituto Iepé, fazem parte da Rede de Cooperação Amazônica, uma rede que congrega organizações indígenas e indigenistas, como Apina e Iepé, Instituto Socioambiental e Hutukara Yanomami, por exemplo. Esta rede, cuja secretaria executiva estava nas mãos de Luis Donisete Benzi Grupioni soube perceber a importância fundamental da produção dos Protocolos de Consulta e Consentimento e, estabelecendo essa como uma linha de ação estratégica, soube aproveitar o avançado debate entre os Wajãpi para realizar uma bateria de oficinas em Brasília, congregando representantes de todas as instituições da Rede e na Terra Indígena Wajãpi, especificamente para os Wajãpi, a fim de ajuda-los a formalizar seu Protocolo.

Contando com a contribuição de Luis Donisete Benzi Grupioni e Biviany Rojas, as oficinas realizadas na Terra Indígena Wajãpi possibilitaram aos Wajãpi apropriar-se mais coletivamente do que dispõem a Constituição Federal de 1988 e a Convenção 169 da OIT, pensando juntos, num segundo momento, como seria seu Protocolo de Consulta.

Foi assim que, em 2014, finalizaram a sistematização do seu pioneiro Protocolo de Consulta e Consentimento. Este primeiro protocolo de consulta do Brasil é subsidiado pelo que determina a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, OIT, ratificada pelo Brasil em 2002 (DL 142/2002) e promulgada (Decreto 5.051/2004) como lei brasileira, o que lhe confere caráter supralegal, como veremos adiante, amparado pelo Recurso Extraordinário no. 466.343/SP de 3 de dezembro de 2008.

O Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi, intitulado *Agyvo tã age'e jaiko japosiko karai roviã gwerã kô reve ky`*: *é desse jeito que nós, governo e Wajãpi, vamos trabalhar agora* sistematiza os critérios que conformam o protocolo de relacionamentos a ser seguido pelos *karai kô* já inscrito nos Documentos de Prioridades do Apina. Formaliza critérios e parâmetros para a tomada de decisões coletivas de maneira prévia, livre e informada, e culturalmente adequada salvaguardando seu direito ao autogoverno. O objetivo do Protocolo é, muito resumidamente, afastar os não-índios do processo de tomada de decisão, consagrando o que já fazem há trinta anos. Como afirmam no Documento de Prioridades de 2008:

Esse é o 4º documento que fazemos colocando nossas prioridades para os órgãos do governo. O primeiro documento foi feito em 2005, depois fizemos um documento por ano. Nós estamos produzindo esse tipo de documento porque muitas vezes vemos que o governo quer fazer coisas para os Wajãpi, mas não pergunta para nós o que é que estamos precisando e querendo. Nós achamos que o governo deve ajudar nossas comunidades escutando nossas preocupações, ouvindo nossas prioridades antes de fazer o seu planejamento. Não achamos bom quando o governo chega com projetos prontos, com dinheiro para gastar em coisas que não são prioridade para nós. Quando o governo gasta dinheiro com algumas coisas, depois não tem mais dinheiro para fazer outras coisas. Quando reivindicamos as coisas que são mais importantes para nós, escutam que o governo não tem dinheiro para isso. Por isso nós estamos pedindo mais uma vez para os órgãos do governo federal e do governo estadual respeitarem as nossas prioridades na hora de planejar seu trabalho e fazer seu orçamento. Nós sabemos que existem muitos projetos que não são só para os povos indígenas, e que o governo quer atender os Wajãpi através desses projetos. Mas nós entendemos que os povos indígenas têm direito de receber uma assistência diferenciada dos órgãos do governo. E nós sabemos também que o governo tem obrigação de consultar os povos indígenas. No nosso documento de 2007, nós apresentamos uma parte da Convenção 169 da OIT, que é um acordo internacional que o Brasil assinou, sobre a relação dos governos com os povos indígenas. Vamos repetir mais uma vez o que está escrito no artigo 7º dessa Convenção: 1. Os povos

interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar na formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente. É esse trabalho de consultar, explicar e fazer acordos para decidir as coisas coletivamente é muito demorado, comparando com o jeito dos não-índios resolverem as coisas. Mas é o nosso jeito, e precisa ser respeitado. Se o governo não respeita essa nossa forma de organização, não pode dizer que consultou nossas comunidades. Não é qualquer Wajãpi que pode representar o povo indígena Wajãpi, somente aqueles que foram escolhidos pelas lideranças. Esse nosso documento não foi qualquer Wajãpi que elaborou, foram lideranças, pesquisadores, AISAN, AIS e professores, com ajuda de nossas assessoras do Iepé. (Apina, 2008: 1-2).

Como vemos, o Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi, cuja sistematização finalizam em 2014, já existia muito antes disso. Para que as decisões coletivas sejam livres de pressões e ameaças os Wajãpi, há muito, isolam-se dos não-índios quando precisam chegar a consensos, sendo o Protocolo mais uma estratégia e, portanto, camada de proteção à suas tomadas de decisão porque este processo é tenso e conflituoso, além de ser perigoso para todos os envolvidos que, segundo os regimes de relações wajãpi, disputam sem agredir-se ou aniquilar-se ao passo em que, ao debater, expõem suas fissuras e conflitos.

Como vimos, afastar os não-índios é fundamental porque durante os debates coletivos a bem dos consensos as posições e infinitas fissuras e cisões internas Wajãpi ficam claras. Por trás dos consensos plenos que saem das assembleias e encontros de chefes, onde se internam para ponderar e pactuar, sempre saem, como eu costumava dizer jocosamente, “alguns olhos roxos e braços quebrados”: tanto o Apina quanto o Protocolo e o Plano de Gestão, estratégias para sua manutenção, são exercícios de controle não somente dos não-índios, mas também de si mesmos, ou seja, dos interesses individuais, em prol do coletivo. A própria consolidação do Apina não foi tão simples quanto parece pois, segundo Gallois e Rosalen:

Mas, antes, é indispensável lembrar que as organizações representativas do povo wajãpi já existentes também resultaram de disputas entre grupos de interesse, à época de sua fundação, nos anos de 1990. Sendo também necessário frisar que as formas atuais assumidas pelos povos indígenas para a representação política, com

caráter étnico, base local ou regional e com formatos diferenciados (associações, conselhos ou movimentos, registrados ou não em cartório, com ou sem CGC etc.) surgiram como respostas a uma efetiva pressão de instâncias do Estado brasileiro para a formalização de instituições indígenas com as quais o governo poderia dialogar, conforme previsto na Constituição de 1988. E ressaltar que, se essa pressão resultou na formalização de Organizações Indígenas (OIs), estas não são a única forma de fazer “política indígena”. (...). O Apina congrega, em tese, “todos” os Wajãpi e consiste, sobretudo, num movimento de reivindicações relacionadas à gestão territorial e política, não gerenciando projetos ou verbas. A APIWATA, apesar de receber recursos em nome de um coletivo wajãpi, atua, na prática, junto a algumas famílias, mas se dispõe a captar recursos para pagamento de plano de assistência “particular” para doentes graves, complementando assim as deficientes ações oficiais. (Gallois e Rosalen, 2016: 35-6).

Todo o ordenamento jurídico brasileiro, baseado nos primeiros 5 artigos da Constituição Federal, norteia-se pelos princípios do pluralismo, da isonomia e da cidadania que, associados, derivam os direitos ao autogoverno e às políticas públicas diferenciadas. Entra em cena o papel do coletivo Wajãpi enquanto exercício de cidadania, participação diferenciada na construção e execução das políticas públicas, autogoverno e, assim, domesticação dos agentes que encarnam o Estado a fim de fazer com que ajam como um não-índio que segue a Constituição deve agir, conforme demonstrarei mais adiante, no próximo capítulo.

Contudo, o Estado, figura política e jurídica absolutamente abstrata, não existe de *per se*, senão nas relações historicamente construídas e acumuladas (Souza Lima, 2012) entre pessoas de carne e osso. E os agentes que o encarnam *in loco*, em campo, são formados e contratados pelos órgãos públicos mais ou menos da mesma forma: sem concurso público, com nenhuma formação para a compreensão e valorização e respeito à diferença, contraposta à uma uníssona formação em um sistema de valores centrado na cisão natureza x cultura e suas decorrentes homologias que, no caso de seu relacionamento com os Wajãpi, “os índios”, resultam em derivações como riqueza (civilização) x pobreza (precariedade); evoluídos x primitivos; cristãos x pagãos, etc.

Portanto, não obstante o refinado e primoroso ordenamento jurídico que disciplina, teoricamente, não somente o Estado e as políticas públicas mas a própria sociedade brasileira; a despeito disso, no campo, no chão da aldeia, no plano local, o que vemos é que os agentes encarregados de realizar isso no dia a dia e na prática

não somente não estão formados para bem conduzir essa missão como, ao contrário, estão formados e orientados a agir no sentido oposto. Daí a intensidade das manifestações wajãpi em controlar e domesticar a agência destes atores que, orientados nesse sentido, burlam a super-estrutura coletiva e agem no sentido de cooptar alguns em detrimento de outros, manejar com cargos e salários uns contra os outros, implantando o dissenso que toda essa super-estrutura visa consolidar e levar adiante. Surge, como apontam Dominique Gallois e Juliana Rosalen, a distinção entre “meu particular” e coletivo. Segundo as autoras:

Se olharmos para as práticas assistenciais propriamente ditas, muito pouco se avançou em termos concretos para a valorização das diferenças indígenas. Além disso, há pouco mais de dez anos, se multiplicam as contradições entre, de um lado, as políticas de reconhecimento de direitos coletivos (sobre a terra, sobre a garantia dos modos de vida e sobre práticas de conhecimentos diferenciados) e, de outro lado, as políticas de inclusão voltadas aos indivíduos indígenas. Se, após a Constituição de 1988, podia-se esperar um afastamento da perspectiva assimilacionista, hoje verificamos que as formas de assistência social levadas às aldeias consolidaram essas práticas, com nova roupagem. Essas contradições se tornam cada vez mais evidentes em todo o Brasil indígena, especialmente visíveis nos efeitos da monetarização das relações sociais nas aldeias, que instauram desigualdade entre assalariados e não assalariados. Podem também ser verificadas através do êxodo massivo de jovens ou mesmo de adultos para as cidades próximas das terras indígenas, para se tornar consumidores com os recursos advindos das políticas de inclusão. A médio ou longo prazo, a multiplicação desses efeitos poderá redundar na fragilização dos direitos à terra, legalmente assegurados para a manutenção de modos de vida diferenciados. Uma reflexão sobre as tensões entre dispositivos legais, assegurando direitos coletivos, e dispositivos que fomentam o acesso de indivíduos indígenas a benefícios sociais se torna, portanto, extremamente urgente. (Gallois e Rosalen, 2016: 36).

O natural conflito entre interesses individuais, que os Wajãpi denominam como “meu particular”, em contraposição aos interesses coletivos que os consensos visam promover e salvaguardar tem se acirrado ultimamente diante da maior aproximação de uma miríade de agentes tais como vereadores e prefeitos, técnicos de saúde e enfermeiros, professores e secretários de Estado. Paralelamente a isso, contudo, o coletivo pareceu fortalecer-se com a aprovação do Plano de Gestão Socioambiental depois de muitos anos de debates e conflitos nos quais assessores e pesquisadores atuaram como mediadores e com a consolidação do Protocolo de Consulta e Consentimento. Assim, em seu Protocolo, afirmam:

Nós resolvemos fazer este documento porque muitas vezes vemos que o governo quer fazer coisas para os Wajãpi, mas não pergunta para nós o que é que estamos precisando e querendo. Outras vezes o governo faz coisas no entorno da terra Wajãpi que afetam nossos direitos, mas também não pergunta nossa opinião. O governo nunca fez uma consulta ao povo Wajãpi. Quando o Governo quer fazer algumas coisas na nossa terra ou fora da nossa terra sem nos consultar pode afetar diretamente a nossa vida, lugares importantes da história de criação do mundo, a vida dos animais, os rios, os peixes e a floresta. Nós achamos que o governo deve escutar nossas preocupações, ouvindo nossas prioridades e nossas opiniões antes de fazer o seu planejamento. Não achamos bom quando o governo chega com projetos prontos, com dinheiro para gastar em coisas que não são prioridade para nós. Nós sabemos que existem muitos projetos que não são só para os povos indígenas, e que o governo quer atender os Wajãpi através desses projetos. Mas nós entendemos que os povos indígenas têm direito de receber uma assistência diferenciada dos órgãos do governo. E nós sabemos também que o governo tem obrigação de consultar os povos indígenas. Sabemos que a Convenção 169 da OIT, sobre a relação dos governos com os povos indígenas, é lei no Brasil desde 2004, e que nela está garantido nosso direito de ser consultados e que nossas prioridades de desenvolvimento sejam respeitadas. A Convenção 169 da OIT também fala que só os povos indígenas podem decidir como o governo deve fazer as consultas. (Apina, Apiwata & Awatac, 2014).

Como se vê, é a formalização de tudo aquilo que já vinham realizando na prática desde que demarcaram a Terra Indígena Wajãpi. Estabelecer o coletivo como *locus* da tomada de decisões, o Apina como seu representante e o Estado como representante do coletivo que perfaz todos os não-índios, além de esclarecer minuciosamente quais os critérios para as reuniões com o Estado, deixando claro, novamente, que “um Wajãpi não fala por todos”, que as decisões nunca são tomadas com a presença dos *karai kõi* e muito menos em reuniões na cidade e que todas as reuniões com os *karai kõi* têm que acontecer na Terra Indígena Wajãpi, contra com tradução, filmagem, terem sido lavradas em ata. Afirmam:

Geralmente, cada grupo familiar tem duas aldeias ou mais, e passa uma parte do ano em cada uma delas. A Terra Indígena Wajãpi é dividida em vários grupos políticos chamados “*wanã*”. Esses grupos são maiores do que os grupos familiares que formam as aldeias. Não existe um cacique geral de todos os Wajãpi. Nós não somos um grupo só, somos muitos grupos. Cada grupo familiar tem um chefe, e um chefe não manda no outro chefe. Nenhum chefe representa todos os Wajãpi. Quem decide as coisas é o conjunto dos representantes das aldeias, conversando entre si. Nós temos três organizações: o Conselho das Aldeias Wajãpi – Apina, a Associação dos Povos Indígenas do Triângulo do Amapari (APIWATA) e a Associação Wajãpi Terra, Ambiente e Cultura (AWATAC). Essas organizações ajudam os chefes, mas não tomam decisão. (Apina, Apiwata & Awatac, 2014).

Seguindo o que já apontara Gallois (2002) o coletivo é um artefato político instanciado enquanto discurso-ação num movimento que aciona a etiologia que fazem dos *karai kō*. Determinando os critérios para a negociação interna e os parâmetros e critérios para o processo de negociação entre o representante do coletivo, o Apina, e o representante dos *karai kō*, o Estado, o Protocolo de Consulta Wajãpi formaliza, com base no que dispõem a Constituição Federal de 1988 e a Convenção 169 da OIT, um protocolo para a tomada de decisões coletivas salvaguardando seu autogoverno e realiza um exercício formal de autodeterminação: os Wajãpi mesmos decidem quem fala em seu nome, como desejam, segundo sua organização social, tomar suas próprias decisões, quantas reuniões querem realizar e quem deve participar (ou não) delas e quais os critérios para que estas suas decisões sejam, em suma, legítimas.

É um exercício de agenciamento dos *karai kō* por meio de seus próprios feitiços: as leis. Não à toa, desde 2005 os Documentos de Prioridades, que foi como os Wajãpi construíram o Protocolo de Consulta, citam não apenas a Constituição Federal de 1988 como a Convenção 169 da OIT. O interessante é que no Protocolo de Consulta estabelecem mais diretamente que quando o Estado, obrigado a consulta-los de maneira prévia, livre, informada e de boa-fé, tiver que reunir-se com eles, estas reuniões serão na Terra Indígena Wajãpi e que em momento algum darão respostas. Estabelecem que as reuniões com os *karai kō* serão apenas reuniões de informação e que somente quando puderem reunir-se sozinhos, segundo seus próprios critérios, explícitos em detalhes no Protocolo, poderão tomar decisões.

Mais do que isso, o Protocolo de Consulta formaliza que o desejo Wajãpi é pelo consenso pleno: ou há consenso, ou simplesmente não há resposta. Quando explicam aos *karai kō* como se organizam, o que são os *wanã kō* e como é, em linhas gerais, seu ideal de independência, enaltecendo que não há um chefe ou cacique geral e que nenhum Wajãpi, mesmo sendo *jovijã* pode decidir nada em nome do coletivo, os Wajãpi lançam mão de uma leitura muito sua do que dispõe o próprio ordenamento jurídico brasileiro: recorrem ao que cominam a Constituição Federal de 88 e a Convenção 169 da OIT. Como registram no Protocolo:

Sabemos que temos direito a ser consultados sobre todas as decisões que têm a ver com nosso território, seu entorno e com nossos direitos. Quando os governos municipal, estadual ou federal estão interessados em fazer algum projeto na Terra Indígena Wajãpi (TIW) ou fora da TIW, que pode afetar nossos direitos, eles têm a obrigação de consultar o povo Wajãpi. Não podem consultar só um Wajãpi, têm que consultar todos os Wajãpi, do jeito que nós estamos explicando neste protocolo. (...) Os órgãos do governo têm que seguir as leis e cumprir suas obrigações: consultar sobre todas as decisões que afetam os direitos dos povos indígenas, ajudar a fortalecer nossa cultura, respeitar as diferenças do jeito de viver dos povos indígenas, ajudar a conservar o meio ambiente e nos respeitar como povos com autonomia para decidir sobre nosso próprio futuro. Nós Wajãpi estamos lutando para colocar em prática nossos direitos, que estão na Constituição Federal de 1988 e em outras leis como a Convenção 169 da OIT. (Apina, Apiwata & Awatac, 2014).

O Apina, este grupo que “flecha longe” recorre, então, à Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho e à Declaração de 2007 da Organização das Nações Unidas, ONU, para flechar os *karai kō* e obriga-los a agir segundo suas próprias determinações. O feitiço da escrita, das leis, do *kareta poju* e do *ayvu sātamy* são revertidos contra o feiticeiros pois, se, como vimos, com os *karai kō* é impossível fazer guerra ou realizar práticas xamânicas, o melhor a se fazer é lançar contra eles seus próprios feitiços, flechando-os ao manusear seus princípios a fim de que sejam forçados por suas próprias instituições, chefes e determinações, a agir de maneira minimamente civilizada.

Nesse exercício, produzem a diferença e a materializam não apenas enquanto falas duras ou discurso: realizam pela escrita exercícios de contra-efetuação da agência dos não-índios, interpondo o coletivo e demarcando a Terra Indígena Wajãpi, que já eram exercícios de apropriação daquilo que existe nos *karai kō* para salvaguardar os *wajãpi reko* dos próprios *karai kō*: lançar mão daquilo que faz sentido para os *karai kō*, daquilo que tem eficácia sobre eles, para fazer com que sua atuação pare de desrespeitar os valores determinantes da humanidade, num manejo constante dos marcadores da diferença.

O Protocolo de Consulta é, sob essa luz, algo muito “natural” para os Wajãpi, uma vez que desde que desembarcam na efervescência guianense vêm aprimorando meios para proteger o ideal de independência das parentelas e salvaguardar seu espaço sociopolítico, construindo constantemente uma etiologia das alteridades.

Etnografando e depois pacificando os brancos, os Wajãpi passam, com os anos, a municiar-se de elementos que concorrem para este Protocolo. Protocolo no real sentido do termo, porque é um protocolo ético que obrigam os *karai kō* a seguir para salvaguardar não apenas seu direito à cidadania, à participação, ao obrigarem o Estado a consulta-los: salvagam, com o Protocolo, um direito ainda mais essencial, qual seja, o direito à autodeterminação e ao autogoverno.

É do direito à diferença que estamos a falar quando observamos o Protocolo enquanto um recurso formal, escrito, que aciona os elementos da *ayvu sãtamy* dos não-índios que visam justamente protegê-la. Mas para que isso seja melhor compreendido, é importante contemplarmos aqui o que dispõe essa *ayvu sãtamy*. No próximo capítulo trarei elementos da legislação que os Wajãpi manejam em seu Protocolo para obrigar, flechando longe, os não-índios a respeitar seu direito à existir justamente enquanto diferentes.

CAPÍTULO 7: DO FEITIÇO CONTRA O FEITICEIRO

Como vimos, é sobre o controle e a domesticação dos *karai kō* que estamos a falar quando pensamos o Protocolo Wajãpi. Mais do que um Protocolo de Consulta e Consentimento ele é um protocolo de relacionamentos que aperfeiçoa o que os Wajãpi já vêm realizando em prol desta domesticação dos *karai kō* desde que, expulsando os invasores, construíram o “Nós” como artefato político coletivo. Esse processo, como tenho demonstrado, é repleto de percalços e resvala na constante dificuldade em equacionar dissensos internos porque estes são inclusive desejáveis, já que colocam em movimento a organização social wajãpi e mobilizam o ideal de independência, consagram a autonomia das parentelas e grupos locais que elas compõem e produzem a imprescindível diferença interna sem a qual o próprio “Nós” inexistente.

Vimos que a gestão coletiva deste coletivo implica em conter a tendência dos próprios Wajãpi em estabelecer diversas modalidades de relações sempre de maneira independente com as redes que acionariam independente e livremente se não fosse esse exercício consciente de interpor à essas redes o coletivo: “primeiro briga dentro, com próprio Wajãpi. Depois vai junto, todos Wajãpi, brigar com chefe dos *karai kō*”, defendia, sempre efusivamente, K. Wajãpi, quando era presidente do Apina e, em 2013, apaziguava os ânimos durante uma reunião prévia à uma bateria de oficinas com representantes do Projeto de Assentamento Perimetral Norte.

É do manejo coletivo de condicionantes a esses relacionamentos que estamos a falar quando versamos sobre o Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi, este documento que realiza, por meio da escrita, uma discursividade política que determina que os *karai kō* ajam de acordo com suas próprias determinações. Assegurar condições para continuar sendo Wajãpi mesmo que, para isso, seja necessário lançar mão de mecanismos que sejam relativamente alheios ao que empregariam séculos atrás.



Figura 13: Foto de Bruno Walter Caporrino. Película Ilford Delta 100, equipamento Zeiss Ikon Contaflex, aldeia Mariry, 2012.

Isso tudo, como demonstrei, encontra na etiologia que realizam sobre os não-índios sua fundamentação pois, reitero, é do manejo e da produção e reprodução da diferença que se trata. Isso coloca os *karai kō* numa posição muito especial: uma espécie muito perigosa mas necessária de inimigos que participa dos movimentos internos de sístole-diástole mesmo quando sequer está lá; um tipo de inimigo que não se pode devorar. Como afirma Gallois:

Na epopeia sobre as origens e o destino dos inimigos, o aspecto mais significativo da filosofia Wajãpi parece estar nas várias alternativas propostas para a questão da diferença. De acordo com os mitos, o destino dos inimigos passa por três tipos de intervenção, definidos como: criação/eliminação/domesticação, que correspondem respectivamente a três modelos de vida social: exogamia/guerra/endogamia. (Gallois, 1988: 94).

É de domesticação que estamos a falar, pois, quando as *jane ayvu kasi*, as nossas falas duras, são realizadas, seja na Terra Indígena Wajãpi seja na sede do Incra ou do MPF; quando o superintendente do Departamento Nacional de Produção Mineral, DNPM, tem flechas apontadas contra seu pescoço e se vê, dentro do MPF, com S. Wajãpi praticamente arrancando sua orelha “para ouvir

melhor”, em 2012, já que o DNPM se recusava a extinguir os registros da plataforma Sigmine incidentes sobre a Terra Indígena Wajãpi; quando as tocadeiras são aplicadas nos servidores da Seed: é de domesticação que se trata inclusive quando se atrai os *karai kō* para seu convívio próximo mas nem tão próximo assim, delegando-o o papel dúbio de *tairo*, cunhado, afim, não-consanguíneo.

Os Wajãpi descobriram, com o passar dos anos, a força da escrita e o poder da *palavra que ordena*: as leis entram em seus debates e seus documentos para os não-índios passam a cada vez mais recorrer à elas, como quem obriga os *karai kō* a seguir o que eles mesmos dizem que é sua razão de ser. Isso se torna mais incisivo quando os Wajãpi fortalecem seu entendimento de que o representante do coletivo Wajãpi é o Apina e, portanto, o melhor diálogo possível é com o representante do coletivo dos *karai kō*: o Estado.

Este representante é mais obrigado do que todos os *karai kō* a seguir as determinações legais e, assim, mesmo que por experiência saibam que muitas vezes ele as desconhece (ou finge desconhecê-las) em seus documentos eles os lembram e ensinam didaticamente: ensinar, forçar a agir do modo que sua própria cultura determina, domesticar.

Assim, os Wajãpi passam a aprender com afinco cada vez maior quais são as palavras que determinam a ação correta dos não-índios, como se buscassem nas leis os elementos para constrangê-los a agir como bons *karai kō* já que perceberam ser impossível, devido à sua própria origem mítica, que ajam como bons humanos, ou seja, como Wajãpi. Passam, então, a recorrer às leis como mecanismos de agenciamento dos *karai kō*. abandonam o *ipojute*, o medo, e se fixam no *kareta*: encontram nas leis os meios para forçar os *karai kō* a “se comportar direitinho, deixar de ser criança”, como afirmava W. Wajãpi durante o Encontro de Chefes de 2012.

Sobre esses mecanismos dos não-índios que os forçam a agir adequadamente, as leis, deve-se considerar que, do ponto de vista legal, Protocolos de Consulta e Consentimento são instrumentos que podem ser desenvolvidos pelos povos indígenas e tradicionais para sistematizar suas próprias decisões a respeito

dos modos como desejam se organizar e tomar decisões para o Estado quando este realizar a consulta prévia, livre, informada e de boa-fé a que têm direito os povos indígenas e tradicionais.

Tal direito é consagrado pela Convenção 169 da Organização do Trabalho, OIT, promulgada em 1989 e ratificada pelo Brasil em 2002 com base no que dispõe a Constituição Federal de 1988, sobretudo em suas cláusulas pétreas, como detalharei.

É importante considerar, antes disso, que o Brasil só pôde ratificar a Convenção 169 e incorporá-la no seu ordenamento jurídico graças às feições da Lei Maior. Assim, é importante compreender que a Constituição Federal de 1988 é um programa de país instalado sobre alguns valores internacionalmente reconhecidos, à época, como os fundamentos do que deveriam ser Estados democráticos de direito e que entre estes valores se encontram o pluralismo, a isonomia e a autodeterminação.

Os protocolos de consulta não são formalmente previstos no texto da Convenção 169, mas reiteram princípios e fundamentos do Estado democrático e direito amparados pelo programa constitucional, motivo pelo qual o Brasil pôde ratificar a Convenção 169 da OIT e reconhecer inclusive os Protocolos Próprios como regulamentações da própria Convenção: como veremos, são os próprios povos indígenas que dizem como deve ser aplicado o que determina a Convenção 169 por conta, justamente, do que determina a Constituição Federal.

Essa Constituição Federal constitui um marco no relacionamento dos *karai kō* com os povos indígenas por diversos motivos, mas o principal deles é que, sendo ela uma Constituição Cidadã, é a cidadania a base de todo o programa que ela determina.

No Artigo 1º da Constituição Federal de 1988 lemos, parágrafo único, que “todo o poder emana do povo, que o exerce diretamente ou por meio de representantes eleitos”, inaugurando uma democracia participativa inédita na história do país (Verdum, et. al. 2009). A fim de assegurar a efetividade desse sistema, os 5 primeiros artigos do diploma constitucional, que constituem suas

cláusulas pétreas, apresentam princípios e fundamentos desse Estado democrático de direito, tais como reza o inciso III do Artigo 4º (onde são apresentados os princípios fundamentais das relações do Estado brasileiro com outros povos): o princípio da autodeterminação dos povos encontra-se no seio do programa constitucional (Duprat, 2007, 2015).

Embora algumas correntes digam que o princípio da autodeterminação aqui inscrito só deveria ter validade para as relações do Estado brasileiro com outros países, vale dizer que os povos indígenas e tribais são povos inclusive segundo o próprio diploma constitucional e que é por isso, justamente, que todo o ordenamento jurídico brasileiro lhes confere direitos coletivos, no que será a consagração de um longo percurso em que caminham paralelamente o ordenamento jurídico brasileiro e o internacional.

Assim, como mostrarei adiante, até chegarmos à Constituição Federal atual e dispormos do ordenamento internacional como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho e a Declaração da ONU sobre os direitos dos povos indígenas de 2007, por exemplo, o que está em xeque na lide dos Estados com os povos indígenas e tribais é seu reconhecimento como povos e, portanto, titulares de direitos coletivos, mesmo como cidadãos destes Estados. Como demonstra Duprat, o surgimento do Estado-nação se calca na fundamentação racial e, depois, étnica: um povo, uma língua, uma nação com um território, causando, segundo Duprat, “a Inflexão do Estado-Nação naquilo que é um de seus pilares: a homogeneidade do povo” (Duprat, 2015: 66) que, como sabemos, historicamente degenera nos Estados totalitários que perpetram o genocídio como política de Estado com base em valores raciais.

O percurso que nos leva até os recursos que os Wajãpi utilizam, disponíveis na Constituição Federal e na Convenção 169 da OIT se assenta sobre o reconhecimento estatal, portanto, do princípio da autodeterminação dos povos. Cutler afirma que a autodeterminação por significar:

- a) o direito das pessoas de escolher a sua própria forma de governo dentro dos limites territoriais, por exemplo derrubando um regime ditatorial ou alcançando a independência em relação uma potência colonizadora; b) o direito de um grupo

étnico, linguístico ou religioso, de redefinir fronteiras nacionais de forma a alcançar uma soberania nacional independente; c) o direito de uma unidade política dentro de um sistema federal, tal como o Canadá, Tchecoslováquia, a ex-União Soviética ou ex-Iugoslávia, de buscar secessão da federação e se tornar um estado soberano independente; d) ou pode simplesmente significar o direito de um grupo étnico, linguístico ou religioso dentro de um estado soberano existente de buscar um maior grau de autonomia e identidade linguística ou religiosa, mas não um estado soberano próprio. (Cutler, 1992: 11).

Esse é um conceito que, como vemos, parece ser avesso à própria existência do Estado, que historicamente passa a concentrar poder e pleitear autodeterminação perante outros Estados num processo que subjuga os cidadãos nacionais à sua égide. Mas, como afirma Graham, depois dos episódios trágicos que marcam o século XX, entre eles o genocídio contra os povos em África e o holocausto perpetrado pelo Estado alemão com base justamente nos valores raciais, com a Declaração dos Direitos humanos de 1948 os Estados foram forçados a se abrir à ideia de autodeterminação, até porque percebeu-se, historicamente, que sem autodeterminação simplesmente não haveria democracia. Segundo Graham:

autodeterminação dos povos, no âmbito de Estados nacionais, só realiza-se plenamente quando não há discriminação, quando o povo em questão detém soberania sobre sua integridade cultural, que implica em controle sobre seu território e recursos e, sobretudo, têm livre tráfego para o curso de sua história segundo o princípio do autogoverno (Graham, 2000: 455-6).

Esse entendimento é reforçado por Stavenhagen, para quem a autodeterminação dos povos é que deveria ser o conceito-chave dos Estados quando se pensa na própria história que se encontra por trás de seu surgimento: os contratualistas, negativamente como Hobbes ou positivamente como Rousseau entendiam o Contrato Social como uma pactuação que inaugurava o Estado como uma modalidade de salvaguardar justamente o convívio dos diferentes: é de diferenças e sua não-aniquilação que se trata quando pensamos o surgimento do Estado e a própria razão de existir das democracias e estas, como vemos, não existem sem que a autodeterminação dos povos seja respeitada.

O link entre autodeterminação e democracia deve ser fortalecido, tanto na teoria quando na prática, na política quanto no processo. A violência que nós vemos ao nosso redor não é gerada pela busca à autodeterminação, mas por sua negação. A

negação da autodeterminação e não a sua busca é o que conduz a levantes e conflitos. E a negação de autodeterminação é essencialmente incompatível com uma verdadeira democracia. Somente se o direito dos povos à autodeterminação for respeitado pode uma sociedade democrática florescer e somente dentro de um quadro verdadeiramente democrático, no qual todos os outros direitos humanos são devidamente reconhecidos, estará o direito à autodeterminação livre dos “demônios” – reais ou putativos -que agora o encobrem. (Stavenhagen, 1996: 9).

É assim que depois de um No caput do Artigo 5º, lemos que: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza”, princípio assegurado por 68 incisos deste artigo, dos quais depreende-se sobretudo que, para que a participação cidadã seja plena é necessário assegurar o pluralismo inerente à sociedade e que, para que esses diferentes tenham acesso aos mesmos direitos, o princípio da isonomia deve prevalecer (Barroso, 1990;2000). Segundo Santos, este direito deve ser entendido sob a seguinte égide:

Temos o direito a ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza; e temos o direito a ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades. (Santos, 2003, p. 56).

O direito à autodeterminação – nesse artigo específico do Diploma Constitucional ainda atrelado às relações internacionais do Brasil mas que, como vemos, pode e deve ser estendido à sua lide com povos indígenas que compõem a diversidade interna ao Brasil – consiste, em linhas gerais, no direito que todos os povos têm de usufruir de seus próprios costumes, línguas, crenças, tradições, e sistemas políticos, ou seja, de seus próprios jeitos de se organizar e tomar decisões. Mas esse direito vai ainda mais além: implica no reordenamento das modalidades de atuação do Estado, que não se encontra especificamente disciplinada pela legislação justamente porque competirá aos povos interessados pautar isso (Lasmar, 2016).

O mais importante princípio aqui, o da autodeterminação, consiste no direito que um grupo, comunidade, ou povo tem ao autogoverno porque implica no direito de dizer por si mesmo como se organizam politicamente, sem que outros povos ou grupos interfiram nesse processo de definição.

Este é um imenso avanço no que se refere à abertura dos Estados-nação ao pluralismo e em sua orientação para o que seriam Estados plurinacionais (Fajardo, 2009), uma vez que mesmos os direitos humanos mais pretensamente universais, como aqueles salvaguardados pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, base de todo o ordenamento internacional em direitos humanos, não soubera relativizar o próprio cerne destes direitos: o humano, em toda sua diversidade. Assim, segundo Lasmar, embora avance na proteção dos direitos humanos e tipifique o crime de genocídio:

A Declaração Universal terá nesse sentido um caráter eminentemente individualista, centrado unicamente no cidadão, ausente qualquer dispositivo que pudesse fazer referência a direitos de minorias ou de grupos étnicos, raciais ou religiosos, exceto para afirmar que tais elementos particulares não poderiam constituir barreira para que todos os seres humanos pudessem invocar o direito e as liberdades proclamados naquela Declaração. (Lasmar, 2016: 208).

O direito à liberdade de crença e de modos diversos de ser, embora ainda focado no indivíduo ou cidadão era o cerne e os Estados nacionais, ainda estavam brutalmente contaminados com os ideais positivistas de nacionalidade com suporte étnico e racial: a Declaração emerge num pós-guerra marcado pela exacerbação destes valores ao ponto de engendrar genocídios brutais (Duprat, 2015:58). Com o passar dos anos, este direito vai sendo relativizado e passa a acolher o direito às liberdades religiosas e culturais (Lasmar, 2016), de maneira a caminhar, mediante muito confronto e litigância, ao aparato normativo hoje existente, pois, como pontua Duprat (2007) os direitos culturais e étnicos são indissociáveis do princípio da dignidade humana.

Esse direito encontra eco em todos os outros artigos da Constituição, que espelha-se na concepção da pirâmide de Kelsen (Kelsen, 1987). Em linhas gerais, a ideia da pirâmide é que os primeiros artigos da lei maior de um país, que podem ou não ser cláusulas pétreas (ou seja, cláusulas deste grande contrato que não poderão ser modificadas sob hipótese alguma, como é o caso dos primeiros 5 artigos da Constituição brasileira) consistem nos princípios fundamentais e basilares de todo o ordenamento constitucional e, por conseguinte, jurídico do país. Além disso, o

conceito de pirâmide traz consigo a ideia de que esses artigos basilares consistem no vértice à luz do qual todos os demais artigos e leis deverão ser construídos, aplicados e interpretados: é sob o ângulo dos 5 primeiros artigos da Carta Magna de 1988 que todo o ordenamento jurídico brasileiro deve ser compreendido e em observância a eles que todas as normas e julgamentos vindouros devem ser constituídos.

Segundo Thiago Cunha de Almeida (2015), um importante exemplo é o Artigo 216 da Constituição, em cujo *caput* lemos:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. (Brasil, 1988).

Assim, Cunha de Almeida demonstra como o Art. 216 estabelece o Brasil como um país pluriétnico e como isso se liga ao que dispõem os princípios e fundamentos inscritos nos 5 primeiros artigos da Carta, para amarrar a leitura do programa constitucional como pluriétnico. Quanto ao debate sobre os povos indígenas, em especial, serem considerados legalmente como “povos” com línguas e costumes diferentes mas, mesmo assim, integrando a nação brasileira, Figueroa (2009) demonstra que isso se deveu, na verdade, à uma leitura equivocada do que dispõe o Artigo 14 da Convenção 169 que, embora apresentada ao Executivo brasileiro em 1991 só teria sido ratificada em 2002 por conta dessa leitura e o consequente entendimento equivocado do status legal da posse das terras pelos povos no âmbito dos países-membro.

Resolvido este entendimento, o Brasil ratifica a convenção porque é do conjunto de princípios e fundamentos constitucionais que surge o direito de consulta prévia porque se trata do direito à diferença na cidadania, o direito que os cidadãos brasileiros têm à multiplicidade de formas de expressão e manifestação. Segundo Cunha de Almeida:

O direito de consulta surge, assim, como consectário de um Estado Democrático de Direito que se reconhece pluriétnico (art. 216), elenca entre seus fundamentos

o pluralismo (art. 1º, V) e, entre seus objetivos, a promoção do bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (art. 3º, IV) (Cunha de Almeida, 2015: 3).

Como o programa de país inscrito da Constituição Federal de 1988 funciona “em cascata”, com os princípios e fundamentos do Estado democrático de direito sendo repercutidos nos artigos seguintes, o Artigo 231 assegura direitos específicos aos povos indígenas. Em seu *caput* lemos:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. (Brasil, 1988).

Com a promulgação dessa Constituição, foi a primeira vez na história do Brasil que o Estado reconheceu legal e portanto oficialmente aos povos indígenas no Brasil o direito a serem como são, viverem da maneira como vivem, segundo seus próprios sistemas de conhecimentos e relações. Mais do que isso, a Constituição ainda assegura o direito à terra por eles tradicionalmente ocupada (Duprat, 2015) como um suporte para o que considera sua “etnicidade” e que, é importante pontuar, é na verdade suporte de sua diferença.

Mas não é correto pensar que a Constituição e, portanto, todo o ordenamento jurídico infra-constitucional, estendem aos povos indígenas “direitos especiais” ou “privilégios”. Ao abordar esse assunto espero mostrar como o respeito à diversidade e o correlato princípio da isonomia (Pontes de Miranda, 1979) são princípios fundamentais de qualquer democracia, e de como esses princípios – que se estendem à todos os grupos de cidadãos brasileiros, tão variados e diferentes – beneficiam toda a sociedade: de sua variegada e diversificada população à suas próprias instituições políticas e estatais (Bonavides, 1996; 1999).

Por isonomia devemos entender que, se todos são iguais perante a lei, todos devem ter acesso aos mesmos direitos já que a democracia exige o respeito à diversidade e à pluralidade pois se houver apenas uma voz não há debate, diálogo,

negociação e resolução dos conflitos que, assim, ficariam imersos na sombra e latentes.

Assim, para que uma democracia exista é consenso desde o pensamento clássico (Carvalho, 2018) que a pluralidade de ideias e vozes deve se fazer manifesta a fim justamente de produzir o debate em que ela consiste. Sem pluralismo não há democracia e para que haja pluralismo preme que as diversas vozes possam ter acesso à cidadania enquanto manifestação da possibilidade concreta de exercer influência no campo político, realizando o debate.

Segundo José Murilo de Carvalho (2018) o longo percurso que nos leva ao contexto legal atual, no qual pela primeira vez há condições formais para que a cidadania se realize é marcado, todavia, por uma amarga história de subjugação dos sujeitos que encarnam a diferença, o que resultou no fato deles terem sido historicamente aliados do espaço democrático (Carvalho, 2018).

Por incrível que pareça, relembra Carvalho, a ordem lógico-cronológica prevista por T. S. Marshall, segundo a qual na história dos Estados nacionais seriam ofertados aos homens primeiro os direitos civis, depois os direitos políticos e, por último os direitos sociais foi invertida no Brasil quando Getúlio Vargas irrompe, um Brasil clientelista e mandonista (Nunes Leal, 1976) com a oferta de direitos sociais como a Consolidação das Leis do Trabalho e o germe de um sistema público de saúde sem que processos formativos tenham se dado para subsidiar a participação dos diversos e diferentes no processo democrático.

Essa “maior ênfase nos direitos sociais em relação aos outros” (Carvalho, 2018: 17) não foi suficiente para mudar a estrutura de classes quase feudal (Faoro, 1975) brasileira e, em vez de combater, acabou fortalecendo as relações mandonistas e clientelistas de que nos fala Nunes Leal (1976). A oferta dos direitos sociais de maneira indiscriminada num país em que “a ausência de uma população educada tem sido sempre um dos principais obstáculos à construção da cidadania civil e política” (Carvalho, 2018: 17) engendra o que Jessé Souza muito bem identificara com a “produção social da subcidadania brasileira” (Souza, 2003).

O programa de país prevista na Constituição Cidadã, como ficou conhecida a Constituição Federal de 1988, visa dirimir estas estruturas de poder e de produção de um aparato de aniquilação das diferenças ao estabelecer a cidadania e o pluralismo como as duas bases em que se assenta o Estado e, portanto, a cidadania brasileira.

Assim, a Constituição Federal de 1988 centrada na cidadania como motor da democracia pressupõe a participação dos cidadãos justamente a fim de produzir e fortalecer a diferença, reconhecendo que o Brasil pré-Constituição era orientado não apenas política e economicamente mas legalmente à sua aniquilação pela produção de sua sub-cidadania, que é endossada por sua inclusão nas margens do Estado uma vez que, como aponta Murilo de Carvalho, faltam elementos para que se apropriem de seu direito à cidadania (Carvalho, 2018).

A Constituição Cidadã calca, portanto, no novo pacto em instrumentos legais para fazer com que a diversidade e pluralidade sejam protegidas e promovidas. Contudo, como ofertar direitos iguais à segmentos diferentes da população sem agredir essas diferenças? Como oferecer acesso igual às políticas públicas sem que isso force os segmentos cultural e politicamente diferenciados da sociedade sejam forçados a abandonar os traços distintivos de sua diferença? Em outras palavras, como ofertar aos povos indígenas o direito à educação escolar sem, com isso, obriga-los a abandonar seus regimes de conhecimentos e de relações?

A isonomia, princípio constitucional brasileiro, visa assegurar formalmente que aos diferentes sejam ofertadas condições diferenciadas a fim de que posam, justamente a partir de sua diferença e à seu próprio modo, acessar os mesmos direitos que os demais segmentos da sociedade. Igualando-se em direitos e sendo diferenciados em condições justamente para que possam acessá-los sem que, para tal, precisem abdicar de sua diferença, os segmentos diversos da sociedade brasileira são tratados como cidadãos, e como diversos, sem que para isso sejam cidadãos diversos ou de segunda classe.

Como a Constituição de 1988 resguarda o direito à autodeterminação, e, em seu Artigo 231 assegura aos povos indígenas, especificamente, o direito ao

exercício pleno de seus regimes de conhecimentos, línguas, costumes, crenças e, portanto, organização social, o Brasil ratificou em 2002 a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT que foi incorporada ao ordenamento jurídico brasileiro em 2004 por meio da promulgação do Decreto 5.051/2004.

Membro da Organização, o Estado brasileiro demorou, contudo, mais de 13 anos para assiná-la, pois foi lançada pela OIT em 1989 na esteira do processo de mudança na visão dos Estados Nação com relação aos povos e comunidades tradicionais (Garzón, 2009).

Assim, como vimos, durante a década de 1980 houve uma reorientação no entendimento dos países latino-americanos quanto à sua própria autodeterminação e, como argumenta Fajardo (2009) é desse período a renovação da maioria das constituições da região, como é o caso do Brasil em 1988 e da Colômbia em 1991. Justamente nesse período encontrava-se em debate na Organização Internacional do Trabalho a revisão do que previa a Convenção 107 da OIT, aquela que anteriormente destinava atenção aos direitos dos povos indígenas mas que era ainda muito tributária de um paradigma assimilacionista.

Segundo André Lopes Lasmar, esta já era fruto de uma revisão no Código de Trabalho Colonial e Nativo, da OIT 1927 preconizava empenho em estabelecer uma “política de trabalho civilizada” (Lasmar, 2016: 182). E salienta que sequer essas convenções e códigos da própria OIT foram feitos mediante consulta aos povos indígenas. Com urgência, e adotando apenas os pontos sobre os quais havia consensos plenos, nascem em 1957 a Convenção 107 e a Recomendação 104. Em 1948 realiza-se um debate sobre a manutenção ou não do conceito de “genocídio cultural”, em Paris e, assim:

A Convenção 107 pode ser sintetizada como uma combinação entre medidas de proteção de um lado e práticas assimilacionistas de outro, através de uma política desenvolvimentista que buscava integrar o índio à sociedade nacional e às práticas comerciais e laborais da sociedade envolvente. (Lasmar, 2016: 184).

A Convenção 107, ressalta Lasmar (Lasmar, 2016: 186), ainda se pautava pela definição dos titulares daqueles direitos segundo ancestralidade, pertencimento territorial, vinculação linguística, costumes, etc, mas já se orientando

para o foco na diferença por eles sustentada com relação às suas condições de vida, mais do que critérios linguísticos ou raciais.

Isso se devia, aponta, ao reconhecimento dos próprios países colonialistas acerca das péssimas condições de vida a que acabaram sendo submetidos tais grupos. O foco passa a ser a condição de vida desses grupos, no esforço de defini-los, e essa condição, vale dizer, é colonial, embora os países-membro se recusassem a reconhecê-lo. Lasmar aponta, contudo, que a amplitude desta definição abria demasiado espaço para a discriminação dos Estados.

Lasmar lembra que o Artigo 3º da Convenção 107 documenta e atesta a preocupação dos signatários com o projeto assimilacionista em curso: estende proteção especial aos povos indígenas e tribais até que estejam plenamente integrados às sociedades nacionais frutos do colonialismo e, nas entrelinhas disso, lê-se que se trata de uma aceitação da inevitabilidade de sua assimilação e integração. A 107 é criada como algo provisório e temporário, que reconhece desde sua origem a inevitabilidade da integração e parece operar como paliativo.

O artigo 8º da 107 postula que “na medida do possível”, o direito consuetudinário das populações tradicionais deve ser empregado para a resolução de crimes entre indígenas: esta Convenção reconhecia a diferença e estendia aos diferentes o direito a serem diferentes contanto que esta diferença se manifestasse nos termos inteligíveis àqueles que, de posse das condições, estendessem estes direitos. Segundo Lasmar:

O fato indiscutível, porém, é que parte da Convenção é voltada muito mais a resolver o “problema indígena” do Estado do que propriamente os “problemas dos indígenas”. O que é relativamente compreensível, uma vez que nenhum representante indígena sequer foi ouvido ou consultado à elaboração da única norma internacional que estaria em vigor para “proteger-los” e integrá-los voluntariamente “sem uso da força ou de coerção”, lembrando dessa forma as mesmas discussões travadas entre Las Casas e seus opositores, nos longínquos anos do início do descobrimento das Américas no século XVI. (Lasmar, 2016: 190).

Observamos que o Artigo 7º da 107 preconiza que os Estados signatários deveriam privilegiar o direito costumeiro como instrumento para a resolução de conflitos e arbitragem interna, contanto que práticas e ações culturais destes povos

não estivessem em dissonância com o ordenamento jurídico do Estado em questão e internacional (em matéria de direitos humanos).

Mas, como aponta Lasmar, apresenta um avanço: no parágrafo terceiro, enaltecia que os indivíduos pertencentes às comunidades tradicionais gozavam de todos os direitos de que gozavam os demais cidadãos dos países. Estabeleceu, de maneira pioneira, que os povos tradicionais tinham direito àquilo que os define como diferentes e amparava suas instituições, além de estender cidadania aos indivíduos pertencentes às comunidades tradicionais. Segundo o autor, todavia, outro avanço da Convenção 107 foi assegurar o direito das populações tradicionais aos territórios que tradicionalmente ocupam e obrigar os signatários a salvaguardá-los, postulando que seus territórios são essenciais à sua reprodução cultural e social e, por conseguinte, de sua diferença.

Lasmar salienta ainda que outro grande avanço da Convenção 107 nesta matéria residiu em que reconhecia a esses povos o direito à terras sob regime coletivo de posse e salienta que isso se deve à necessidade de assegurar condições para a “reprodução do coletivo”. (Lasmar, 2016: 193).

Após a promulgação da Declaração Universal dos direitos humanos pela Organização das Nações Unidas, advém os Pactos da ONU, como o Pacto dos Direitos Cívicos e Políticos e o Pacto de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. O Pacto de Direitos Cívicos e Políticos previa, já em seu Art. 1º, o direito à autodeterminação de todos os povos e resgatava, em cláusula solo, algumas definições a respeito das minorias que ocupavam a agenda do sistema Sociedade das Nações. Reza o referido Art. 1º do Pacto:

Nos Estados em que haja minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, as pessoas pertencentes a essas minorias não poderão ser privadas do direito de ter, conjuntamente com outros membros de seu grupo, sua própria vida cultural, de professar e praticar sua própria religião e usar sua própria língua. (Lasmar, 2016: 209).

Em 1922 é lançada a Declaração da ONU sobre os direitos das pessoas pertencentes a minorias nacionais ou étnicas, religiosas e linguísticas. Em 1966, Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as formas de discriminação racial.

Mas como aponta Lasmar, autores como Thornberry salientam que esta Convenção era fraca por focar-se, ainda, nos direitos individuais e não nos coletivos. (Lasmar 2016: 214). O debate em prol do aprimoramento dos direitos à autodeterminação e, para isso, do fortalecimento de mudanças no ordenamento jurídico internacional para acolher direitos coletivos ao reconhecer que os povos indígenas e tribais como coletivos, povos, mesmo dentro de Estados nacionais, engendrou a publicação dos 17 princípios da WIGP frente à ONU de 1984, no Panamá.

Alguns deles merecem destaque, como: I Autodeterminação; VI Forma, estrutura e autoridade de suas instituições devem ser definidas pelos próprios indígenas; VIII Os povos indígenas e seus membros devem poder participar da vida política do Estado; XII consentimento prévio e informado em atividades que possam direta ou indiretamente afetá-los; “XVI consulta prévia e autorização para qualquer investigação tecnológica ou científica dentro de seu território e ter acesso completo aos resultados destas pesquisas”, (Lasmar, 2016: 224), praticamente todos os temas que foram evitados durante a reforma da Convenção 107 para adoção da Convenção 169 da OIT estão presentes na Declaração da ONU sobre os direitos dos povos indígenas, de 2007.

Como demonstrei, a autodeterminação dos povos é essencial para que haja pluralismo. Sem pluralismo não há democracia, mas sim a hegemonia de um grupo sobre todos os demais e, assim, para que o pluralismo continue a existir é fundamental amparar o direito à autodeterminação. Mas, como os povos tribais e indígenas são minorias, historicamente alijadas dos processos decisórios, é absolutamente crucial promover ações para que a perpetuação de sua diferença seja mantida e isso implica, cada vez mais, na necessidade de forjar mecanismos para que estas minorias participem dos processos decisórios a fim de influenciar a lide do Estado.

Com base nisso somamos os princípios e temos que o pluralismo que sustenta a democracia só se realiza se há cidadania. Mas, para que os povos indígenas e tribais encarregados de perpetuar a diferença participem dos processos de tomada de decisão e, assim, influenciem as ações do estado, preme que

condições para sua perpetuação sejam mantidas e fortalecidas. O conceito de isonomia é, então, absolutamente crucial quando levamos em conta o quão importante é fornecer condições para que os povos indígenas, por exemplo, consigam se organizar para, protegendo sua organização social e fortalecendo seus regimes de conhecimentos, fazer-se ouvir como cidadãos, de maneira organizada, de modo a orientar as políticas públicas para que sejam iguais em direitos mas, para isso mesmo, sua diferença seja respeitada e amparada por políticas públicas diferenciadas.

Assim, passou a ser imprescindível melhorar o ordenamento jurídico brasileiro e possibilitar que os povos indígenas, considerados cidadãos brasileiros plenos pela Constituição Federal, usufruíssem de seu direito à cidadania sem que, para isso, tivessem que abdicar de seus saberes e regimes de relações. Foi necessário aprimorar o ordenamento para salvaguardar o direito à autodeterminação porque ele é crucial para que o pluralismo e a isonomia sejam mobilizados de maneira pró-ativa e diferenciada pelos próprios povos indígenas.

Foi em observância às demandas dos próprios povos indígenas, quilombolas, tradicionais, que o Estado brasileiro assinou a Convenção 169 da OIT porque, segundo o que dispõe a Constituição nos princípios e objetivos fundamentais da nação brasileira inscritos na Constituição, o direito à autodeterminação é uma das condições essenciais para a realização do projeto de país nela inscrito, projeto esse calcado no respeito à diversidade e na democracia e, como democracia consiste essencialmente em participação nos processos decisórios, assegurar que este direito, universal, fosse estendido de maneira diferenciada aos povos indígenas era inquestionável necessidade da própria democracia.

Essas garantias, associadas a todos os outros direitos salvaguardados pela Constituição, especificamente aqueles que constam no referido Artigo 231, permitiram a ratificação da Convenção, que assegura (logo em seu Artigo 1º) aos povos e comunidades tradicionais, o direito à autoidentificação enquanto povos indígenas e tribais.

Em linhas gerais, a Convenção 169 e a Constituição Federal asseguram aos povos indígenas e tribais o direito à sua existência da maneira como são, livremente e, mais do que isso, o direito a serem cidadãos livres e plenos sem que, para que usufruam de seus direitos de cidadãos-membro de uma comunidade nacional, tenham que abandonar seus sistemas de pensamento e político.

Além disso, a Convenção garante que o Estado não pode decidir quem é e quem não é indígena ou tradicional, o que reforça o princípio constitucional da autodeterminação. Esse princípio é, mais tarde, endossado pela Declaração da Organização das Nações Unidas (ONU) Sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007, também ratificada pelo Brasil. A Declaração constrói uma ponte entre o que propõem a Constituição Federal de 1988 e a Convenção 169 da OIT, ao assegurar, em seus Artigos 3º e 4º:

Artigo 3º

Os povos indígenas têm direito à livre determinação. Em virtude desse direito, determinam livremente a sua condição política e perseguem livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural.

Artigo 4º

Os povos indígenas no exercício do seu direito a livre determinação, têm direito à autonomia ou ao auto-governo nas questões relacionadas com seus assuntos internos e locais, assim como os meios para financiar suas funções autônomas. (ONU, 2007).

Ao assinar a Convenção 169 da OIT, o Estado brasileiro assegura que, para que possam exercer seus direitos políticos, participando plenamente da vida política democrática e, portanto, exerçam sua cidadania, os povos em questão não poderão ser obrigados a mudar seus jeitos de se organizar e tomar decisões. Mais do que isso, a Convenção 169 garante que os Estados que a assinarem serão obrigados a consultar esses povos de maneira prévia, livre, e informada, antes de realizar qualquer projeto ou medida legislativa que possa afetá-los. O objetivo do direito à consulta prévia, livre, e informada, é garantir duas coisas:

a) que os sistemas políticos dos povos indígenas e tribais sejam respeitados pelo Estado, de modo que eles não sejam obrigados a mudar sua organização social e política, ou seja, seus jeitos de tomar decisões políticas, para que possam participar da vida política democrática do país;

b) que, ao fazer isso, os Estados que assinam a Convenção garantam não apenas direitos aos povos em questão, mas se comprometam a realizar na prática, e de maneira integral, os princípios da democracia participativa, ao estender a todos os cidadãos do país o direito à participação política no sistema democrático de tomada de decisões sem que, para isso, tenham de mudar suas estruturas sociais – o que seria por si só anti-democrático, uma vez que uma democracia deve se calcar no respeito às pessoas e grupos da maneira como são, em sua plenitude e diversidade.

Esses dois objetivos específicos se unem para salvaguardar o que é essencial: a autodeterminação e ao autogoverno. Quando os povos indígenas, por exemplo, encontram condições para fortalecer seus regimes de tomada de decisões e realizar isso segundo o que dispõem sua organização social e seus regimes de conhecimentos, somente então a diferença está sendo perpetuada e garantida durante o processo de tomada de decisão, evitando-se que o acesso à cidadania, à participação, um direito, implique na perda de seus traços políticos e epistemológicos.

Como vimos, o grande objetivo da Constituição de 1988 é garantir que o Brasil seja um país democrático. Para que um país seja democrático, é fundamental que seu povo participe ativamente das decisões tomadas pelo Estado. Mas isso não é um processo fácil. Segundo Ramírez, “superar o modelo constitucional clássico significa alterar o sistema de representação sustentado até o presente” (Ramírez, 2009: 226). Verdum (2009) aponta que para que os povos indígenas tenham pleno acesso à autodeterminação no seio do Estado brasileiro é necessário pensar em novas modalidades de representação política e, aí, refere-se à eleição de representantes indígenas para o legislativo, por exemplo.

Essa não é, com base no que vemos com o exemplo Wajãpi, a saída mais adequada porque o que interessa é assegurar condições para que o representante legítimo do coletivo indígena apresente ao representante dos não-índios seus consensos e o obrigue a segui-los: eleger deputados ou senadores complicaria os processos de legitimação destes coletivos e o caso dos Protocolos de Consulta, especialmente o Wajãpi, demonstra que é justamente pela apropriação de um lugar

de fala coletivo, pela incorporação de direitos coletivos que os povos indígenas, ao confeccionar seus protocolos próprios designam os critérios de legitimidade desta representação e, assim, fortalecem seu autogoverno.

Como vimos, para o que o Estado democrático de direito se realize é necessário que todos sejam iguais perante a lei. Mas, para que isso ocorra, é fundamental que todos os cidadãos sejam considerados iguais perante a lei ao mesmo tempo em que as leis respeitem a diversidade sociocultural dos indivíduos e comunidades de cidadãos. Como promover a igualdade entre cidadãos tão diferentes? Entra em cena o princípio da isonomia enquanto freio à prática etnocida do Estado. Segundo Pierre Clastres:

O etnocídio é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito [...] O etnocida, em contrapartida, admite a relatividade do mal na diferença: os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto. (Clastres, 2004: 83).

As políticas públicas, tão necessárias, podem ser convertidas em vetores de etnocídio: é contra isso, justamente, que os Wajãpi vêm mobilizando o Apina, produzindo documentos que acionam o arcabouço legal e obrigando o Estado a corrigir a atuação dos *karai kō*. Identificando o poder etnocida das políticas públicas, os Wajãpi vêm debatendo como barrar esse efeito e reverter o feitiço contra o feiticeiro. Assim, buscam materializar a isonomia mas como, afinal, realizar políticas públicas, que devem proteger direitos universais, de maneira particular e diferenciada?

A essa pergunta, a Constituição, a Convenção 169 e a Declaração da ONU oferecem uma mesma resposta: respeitando justamente seu direito a serem diferentes e incluindo-os nos processos decisórios sem afetar o que os faz diferentes, ou seja, suas maneiras de se organizar socialmente.

Mas dessa pergunta decorre outra: como garantir que um país seja universalmente democrático, ou seja, que os cidadãos participem das tomadas de decisão que influenciarão a vida de todos, se há tantos grupos diversos? Para essa pergunta, esse arcabouço jurídico oferece a mesma resposta: assegurando que o

direito à sua diferença seja paralelo ao direito à autodeterminação, à autoidentificação, e, portanto, ao autogoverno uma vez que, se o Estado tomasse para si a tarefa de decidir quem é e quem não é indígena, quem decide ou não por um grupo indígena em especial, agrediria sua organização sociopolítica, e ao fazer isso estaria anulando justamente essa diferença cuja preservação é fundamental para a própria democracia.

Assim, a Convenção 169 da OIT, assegura a participação dos povos indígenas no processo democrático especificamente, ao determinar que os povos indígenas e tribais devem ser consultados pelo Estado antes que ele proponha ou realize qualquer medida legislativa ou projeto que possa afetar-lhes, e ainda garante que somente esses povos poderão dizer, por si mesmos, e de maneira livre, como e em que grau essas medidas os afetariam.

O direito à consulta prévia, livre, informada e de boa-fé é, na verdade um direito que ampara o direito superior e anterior. Assegurando que os povos acessem enquanto povos o direito de participar das decisões e, assim, influenciar as políticas públicas, a OIT 169 assegura, na verdade, seu direito à diferença: é o direito à autodeterminação e ao autogoverno que deve ser protegido, portanto, por meio da consulta prévia.

A fim de promover a participação cidadã desses grupos sem anular sua diferença e, ao mesmo tempo, respeitar seus sistemas políticos, ou seja, seu autogoverno, a Convenção determina, em seu Artigo 6°:

ARTIGO 6°

1. Na aplicação das disposições da presente Convenção, os governos deverão:

a) consultar os povos interessados, por meio de procedimentos adequados e, em particular, de suas instituições representativas, sempre que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;

b) criar meios pelos quais esses povos possam participar livremente, ou pelo menos na mesma medida assegurada aos demais cidadãos, em todos os níveis decisórios de instituições eletivas ou órgãos administrativos responsáveis por políticas e programas que lhes afetem;

c) estabelecer meios adequados para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas próprias desses povos e, quando necessário, disponibilizar os recursos necessários para esse fim.

2. As consultas realizadas em conformidade com o previsto na presente Convenção deverão ser conduzidas de boa-fé e de uma maneira adequada às circunstâncias, no sentido de que um acordo ou consentimento em torno das medidas propostas possa ser alcançado. (OIT, 1989).

Vemos, assim, que ao assinar a Convenção 169 da OIT e endossar a Declaração da ONU sobre os direitos dos povos indígenas, o Estado brasileiro se obriga a garantir aos povos indígenas o direito a serem povos indígenas ao salvaguardar todas as condições para a manutenção de seus modos de vida, de seus sistemas de pensamento e de organização social e política: seu autogoverno e, portanto, sua identidade e diferença. Mais do que proibir os Estados que assinaram a Convenção de afetar os sistemas políticos desses povos, ela os obriga a tomar iniciativas de maneira ativa no sentido de fortalecer sua organização social. Segundo a referida Declaração da ONU:

Artigo 5º

Os povos indígenas têm direito a conservar e reforçar suas próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais, mantendo por sua vez, seus direitos em participar plenamente, se o desejam, na vida política, econômica, social e cultural do Estado. (ONU, 2007).

Para que isso ocorra com respeito ao princípio da participação cidadã num processo democrático, e com o respeito pleno à diferença sociopolítica desses povos, a Convenção proíbe o Estado de decidir, sozinho, como esses grupos se organizam para tomar decisões: somente o próprio povo indígena é que pode dizer como se organiza, quem toma as decisões, como as decisões são tomadas, e quem os representa. Isso é assegurado pela Convenção 169 da OIT de maneira muito clara.

Ela proíbe que o Estado diga quem pode e quem não pode tomar decisões em nome de um determinado povo indígena e, mais especificamente, proíbe o Estado de sustentar, por exemplo, que uma reunião com alguns membros de um povo indígena, como tuxauas, caciques, capitães – historicamente eleitos pela agência estatal, como ocorreu inclusive no platô das Guianas (Gallois, 1986) seja considerada como um processo de consulta. Esses dispositivos anulam, portanto, decisões consideradas pelos próprios povos indígenas como decisões ilegítimas segundo seus próprios jeitos de se organizar politicamente e tomar decisões,

invalidando assim alguns consentimentos indígenas que o Estado se habituou a construir historicamente, e que sempre foram os maiores empecilhos à manutenção desses grupos (Marés Filho, 2009).

Como vimos, uma decorrência concreta desse direito assegurado pela OIT 169 é o direito à consulta prévia, livre, e informada. Por uma consulta livre, a Convenção entende que o Estado não pode pressionar os grupos a dar respostas quando do processo de consulta, vetando a tendência à chantagem e à manipulação exercidas pelo Estado quando negocia direitos como se fossem favores, por exemplo.

Por uma consulta informada, a Convenção assegura que o Estado signatário fica obrigado a informar os grupos consultados de maneira plena, expondo detalhadamente todos os prós e contras do projeto ou lei, sem omitir nenhuma informação. Além disso, a Convenção reza que a consulta deve ser conduzida com boa-fé por parte do Estado, de maneira que os grupos consultados não sejam coagidos a dar seu consentimento mediante pressão, ameaça, ou chantagem, por exemplo.

Por uma consulta culturalmente adequada a Convenção permite que entendamos um procedimento que siga os critérios e parâmetros designados pelo próprio grupo a fim de conter o poder de interferência na organização deste grupo para a tomada de decisões e evitar tudo aquilo que, como demonstrei, os Wajãpi vêm se organizando para evitar e barrar desde que demarcam a Terra Indígena Wajãpi e consolidam o Apina e suas manifestações.

Fica demonstrado, então, que a OIT 169 reforça os direitos coletivos dos povos indígenas inscritos na Constituição Federal de 1988. Não à toa, no Artigo 232 da Constituição Federal lemos que: “Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo” (Brasil, 1988).

Os povos indígenas são titulares de direitos coletivos desde o âmbito constitucional porque se reconhece que sua diferença é produzida justamente por meio de seus regimes de conhecimentos e relações: são povos, coletivos, e se o objetivo do Estado democrático de direito é proteger seu direito a diferença, deve amparar, legalmente, que os povos indígenas sejam acolhidos como cidadãos enquanto coletivos.

Por isso a Constituição Federal determina que as comunidades, representadas pelas organizações dos povos indígenas sejam partes legítimas para ingressar em juízo quando o assunto em disputa sejam seus direitos coletivos, seus direitos à existir como povo, como coletivo e disponibiliza do Ministério Público Federal como interveniente.

Cumprir pontuar aqui que, como demonstrado a Constituição Federal inaugura um relacionamento com os povos indígenas que anula as modalidades anteriores, pautadas pelo paradigma da tutela explícito até hoje na Lei 6.001/1973, conhecida como “estatuto do índio” e que consiste em um fóssil jurídico que nos lembra sempre que o Estado considerava os povos indígenas cidadãos inimputáveis (Silva, 2017), como menores de idade a quem não se pode delegar o poder de, emancipados e autônomos, decidir por si mesmos suas próprias prioridades, porque gozam plenamente do direito à autodeterminação. Por isso, a Convenção 169 determina que:

ARTIGO 2º

Os governos terão a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática para proteger seus direitos e garantir respeito à sua integridade. 2. Essa ação incluirá medidas para: a) garantir que os membros desses povos se beneficiem, em condições de igualdade, dos direitos e oportunidades previstos na legislação nacional para os demais cidadãos; b) promover a plena realização dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando sua identidade social e cultural, seus costumes e tradições e suas instituições; c) ajudar os membros desses povos a eliminar quaisquer disparidades socioeconômicas entre membros indígenas e demais membros da comunidade nacional de uma maneira compatível com suas aspirações e estilos de vida.

ARTIGO 12

Os povos interessados deverão ser protegidos contra a violação de seus direitos e deverão poder mover ações legais, individualmente ou por meio de seus órgãos representativos, para garantir a proteção efetiva de tais direitos. Medidas deverão ser tomadas para garantir que os membros desses povos possam compreender e se fazer compreender em processos legais, disponibilizando-se para esse fim, se necessário, intérpretes ou outros meios eficazes (OIT, 1989).

A convenção estabelece que os Estados signatários fiquem obrigados a incluir os povos indígenas e tribais nos processos decisórios que versem sobre o desenvolvimento do país e que, neste processo, reconheçam a legitimidade das organizações representativas destes povos. Determina, ainda, que os Estados signatários destinem recursos exclusivamente para o fortalecimento das condições para que estes povos consolidem suas próprias instituições deliberativas e representativas a fim de que sua legitimidade advenha justamente do fato de serem embasadas em sua organização social e em seus regimes de conhecimentos.

É por conta desta mudança no paradigma que a Constituição Federal de 1988 estabelece o Ministério Público Federal, e não mais a Funai, como interveniente, modificando a posição dos povos indígenas nas litigâncias que eventualmente enxerguem necessárias em seus horizontes. Para fortalecer esses direitos, tomam-se da OIT 169 os seguintes critérios, princípios e parâmetros para a consulta adequada.

Se antes a política de Estado era voltada à eleição de caciques, deturpando as modalidades de chefia e instaurando, assim, assimetrias nas relações, depois de 1988 esta prática passou a ser inconstitucional e, por conta disso, o Brasil ratificou a OIT 169: já que se trata de respeitar a diferença, preme, comina o ordenamento jurídico, que se reconheça meios para o fortalecimento do autogoverno destes povos.

Vemos, portanto, que com o advento da Convenção 169 da OIT as práticas que já vinham sendo desenvolvidas pelos Wajãpi no sentido de estabelecer protocolos para seus relacionamentos com os *karai kō*, elencando o Apina como representante legítimo do coletivo Wajãpi e o Estado como representante do coletivo dos não-índios e estipulando um protocolo de relações no qual, desde

muito tempo, vêm estabelecendo os termos segundo os quais o Estado deve relacionar-se com eles a fim de controlar sua agência.

Vimos que os Documentos de Prioridades, que ganham esse nome desde 2005, consagram os muitos documentos mais específicos que os Wajãpi já vinham protocolando junto ao Estado e nos quais, desde o início, apresentam ao Estado as prioridades que, de maneira autônoma e independente deliberavam antes mesmo do Estado lembrar-se de perguntar por elas. Vimos que ao estabelecer por si mesmos suas prioridades e leva-las ao Estado segundo suas próprias determinações os Wajãpi já praticavam cidadania e o faziam de maneira diferenciada justamente ao elaborar mecanismos para proteger seus modos de tomar decisões quando os *karai kō* se encontram cada vez mais próximos, cada vez mais presentes. Vemos que os Wajãpi já elaboravam um protocolo segundo o qual o Estado deveria ouvi-los e, portanto, consulta-los, antecipando-se à ratificação da OIT 169 que determina que consulta aos povos indígenas tem que ser:

- a) prévia;
- b) livre;
- c) informada;
- d) de boa-fé;
- e) culturalmente adequada.

Contemplar esses critérios é crucial para compreendermos as maneiras pelas quais os Wajãpi deles se apropriam e em função dos quais reagem previamente à agência estatal em seu Protocolo. A Consulta deve, segundo o mencionado ordenamento jurídico, ser:

- a) Prévia

Sendo o foco da OIT 169 proteger os direitos dos povos indígenas e tradicionais a serem, basicamente, indígenas e tradicionais (respeitando sua autodeterminação) e ainda assim participar da governança do país, sendo cidadãos plenos embora detentores de direitos diferenciados, a OIT 169 obriga os Estados a consultar os povos indígenas se pode ou não fazer uma lei, projeto ou medida

administrativa antes mesmo de desenhá-los ou orçá-los justamente para que eles mesmos possam decidir, de maneira prévia, se esta iniciativa os afeta.

Quando um Estado age desta forma, está assegurando a cidadania dos povos indígenas, pois perguntar é dar direito de participar na decisão e ao mesmo tempo possibilita que os povos titulares do direito possam reunir-se, organizar-se, à sua moda, para apreciar a questão e contemplar suas arestas, investigando, à sua moda, como a medida poderia afetá-los.

Por isso, a consulta tem que ser prévia, para assegurar condições para que o grupo elabore suas próprias modalidades de discussão sobre a questão e, além disso, ela deve ser idealmente feita não em torno de uma proposta já formatada, apresentada às comunidades para que elas possam dizer se a aceitam ou não: lembrando que o direito salvaguardado é o direito à autodeterminação e ao autogoverno no que tange à participação cidadã, e que a OIT 169 determina que os Estados signatários providenciem meios para que esses povos gozem de instâncias e processos decisórios próprios, resgatando a própria ideia de cidadania, temos que o ideal é que os povos indígenas conformem suas instâncias deliberativas e representativas, elaborem seus próprios protocolos de tomada de decisão antes de serem arguidos, ou seja, que façam seus documentos de prioridades como uma prática corriqueira e cotidiana, pactuando seus consensos antes de serem provocados.

b) Livre

Como vimos, para que haja democracia, é preciso haver cidadania e, no processo que culminou com a promulgação da Constituição Federal em 1988 e, infelizmente, até o momento, pouco conseguimos modificar na estrutura da sociedade brasileira, a despeito do que prescreve a própria Carta Política.

Para que a cidadania seja plena, é fundamental que todos participem das decisões com suas vontades e visões de mundo, por isso a importância do pluralismo político e, para que ele se materialize, a importância da isonomia para combater inclusive a tendência etnocida do Estado (que é prevista e evitada pela

Convenção 169 quando disciplina os critérios para que as ações em saúde e educação sejam realizadas, resumidamente de maneira a respeitar sua diferença).

Assim, para que uma consulta, um processo de participação, seja realmente cidadão é fundamental que as opiniões das muitas parcelas da população sejam respeitadas. Por isso, a OIT 169 assegura que os povos indígenas têm direito a serem consultados pelo governo sem serem ameaçados, chantageados, especialmente porque, como vimos acima, a história das políticas públicas no Brasil é marcada por exercícios de mandonismo e clientelismo que as postulam como favores e não como direitos e, assim, colocam os destinatários delas como reféns dos responsáveis por realiza-las, ou seja, aqueles que ocupam o Estado.

O amparo a esse critério está no fato de que as políticas públicas são práticas, ações, que o Estado tem que realizar universalmente para colocar em prática os direitos da população com isonomia e, assim, respeitando o que dispõe o Diploma Constitucional em seu Artigo 37, em cujo *caput* lemos: “Art. 37. A administração pública direta e indireta de qualquer dos Poderes da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios obedecerá aos princípios de legalidade, impessoalidade, moralidade, publicidade e eficiência”. Isso obriga os agentes encarregados de realizar as políticas públicas de agir com impessoalidade e respeitando as leis e, portanto, os direitos à diferença.

Como vimos no caso Wajãpi o Estado tende a oferecer as políticas públicas de maneira clientelista (caso do Programa Fome Zero) e tende a usar os serviços públicos, que deveriam ser diferenciados para respeitar a diferença, como moeda de troca (caso do “linhão”). A fim de evitar ameaças, chantagens e pressões, justamente, os Wajãpi, desde que começaram a reunir-se em assembleias no Apina, isolam-se dos *karai kō* para que possam debater livremente sem que as posições dos indivíduos sejam mapeadas e, assim, sem que eles sofram retaliações ou cooptações futuras: é disso que se trata quando o Apina isola os Wajãpi dos não-índios.

As políticas, que devem ser públicas, materializam direitos e não podem ser negociadas ou oferecidas como favor ou presente, o que seriam ações clientelistas e previstas inclusive pelo Código Penal (Artigo 319 a) como crime de prevaricação; também não podem ser oferecidas para uma parcela da população e para outra não: o governo, que é quem governa o Estado naquele momento, é obrigado a oferecer as políticas públicas de maneira neutra, pública, transparente, eficiente e isenta, além de respeitar o princípio da isonomia e fortalecer a autodeterminação dos povos.

Por tais motivos a Convenção 169 da OIT assegura que a consulta seja prévia e livre: sem pressões, chantagens ou ameaças, porque sob qualquer uma dessas influências uma comunidade nunca toma uma boa decisão. Assim, a Convenção ampara de maneira supra-legal o que os Wajãpi já vêm fazendo há muitos anos e cujo aperfeiçoamento culminou em seu Protocolo de Consulta.

c) Informada

A OIT 169 assegura que os povos indígenas tenham direito a participar das decisões do governo como cidadãos e, como a Constituição Federal, lhes confere direitos coletivos: são titulares dos direitos ali assegurados como povos, o que obriga os Estados a respeitarem sua organização social, costumes, regimes de conhecimentos e relações. Para que tudo isso seja possível, vimos que o Estado é obrigado a consultar os povos indígenas, por meio de procedimentos adequados, ou seja, não pode ser de qualquer jeito, nem dirigindo-se a qualquer indivíduo e muito menos elegendo indivíduos do grupo como seus representantes.

Vimos que o Estado é obrigado a consultar de maneira prévia, livre, informada e de boa-fé se ele pode ou não fazer alguma lei, medida ou projeto que afetem os povos indígenas. Pois bem, vimos que para que a participação dos povos indígenas seja plena é preciso que a consulta seja livre: sem chantagens, ameaças ou pressões. Trata-se de um jeito de proteger o direito do grupo a contemplar a questão, consultar especialistas sobre prós e contras e somente assim tomar boas decisões.

A OIT 169 determina que a consulta seja informada: o Estado é obrigado a passar de maneira séria e responsável todas as informações sobre o projeto, lei, medida que quer fazer. Ele não pode omitir nem esconder informações sobre alguma medida que ele quer tomar. Na hora de consultar os povos indígenas, ele tem que passar ao povo em questão todas as informações sobre o projeto, a proposta dele. Isso inclui contar os lados bons e os lados ruins: as consequências boas e, também, as consequências ruins de seu projeto ou proposta.

Isso deve ser levado em conta inclusive quando consideramos que os povos indígenas somente saberão se algo os afeta ou não quando puderem se reunir segundo suas próprias instituições e segundo suas próprias modalidades de relacionamento e tomada de decisões para debater coletivamente os assuntos. Há inúmeros exemplos que demonstram que políticas públicas como construção de escolas, por exemplo, ou o caso do Somei Wajãpi, que aparentemente parecem iniciativas boas que não afetam o grupo, são em verdade práticas etnocidas.

Assim, e o caso dos Wajãpi é muito ilustrativo, a informação de qualidade, isenta, é a chave para que, respeitando-se suas modalidades de tomada de decisões, afastando-se os *karai kō* destes fóruns e processos, os Wajãpi possam contemplar os assuntos.

O caso do “linhão” é ilustrativo porque o pesquisador que advogou em seu favor declarou, mais tarde, desconhecer os impactos negativos da entrada da fiação de energia e que quando o lepé contratou um engenheiro elétrico que explicou detalhes sobre as modalidades de geração de energia, com seus prós e contras e, via Lei de Acesso à Informação, souberam que o Programa Luz para Todos disponibilizava painéis fotovoltaicos, ele mesmo mudara de ideia e se posicionava contrário ao projeto: a ausência de informações neutras e a profusão de informações enviesadas emitidas pelos técnicos de saúde os induziria a tomar uma decisão que certamente os afetaria radicalmente.

Não à toa, em seu Protocolo, os Wajãpi determinam que haverá reuniões abertas aos não-índios, das quais elegerão quais *karai kō* poderão participar

juntamente com o Ministério Público Federal. Entre estes, os Wajãpi designarão especialistas em que confiam, a serem pagos pelo proponente da consulta, para subsidiá-los. Segundo o Procurador da República Thiago Cunha de Almeida, que acompanhou a entrega do Protocolo Wajãpi assim que foi finalizado e foi grande responsável pelo início do processo de consulta:

Aqui, vale adiantar aspecto do protocolo de consulta Wajãpi (a ser melhor abordado à frente), que indica a necessidade de participação de “terceiros” durante o processo. O documento prevê a necessidade de contratação de especialistas e peritos, custeados pelo Poder Público, para a prestação de assessoria ao povo indígena. Além disso, indica que as reuniões previstas no procedimento devem ser acompanhadas por órgãos externos, como a FUNAI. Por fim, a última reunião exigida pelo protocolo, em que se daria a resposta Wajãpi à consulta, apenas poderia ocorrer com a participação do Ministério Público Federal. A previsão tem o nítido propósito de dar órgão com atribuição constitucional de defesa dos direitos indígenas conhecimento acerca da vontade expressada no procedimento de consulta e impulsionar sua atuação para garantia de observância dessa vontade pelos órgãos consulentes. (Cunha de Almeida, 2016: 21)

Esse critério ficou ainda mais detalhado no Protocolo de Consulta e Consentimento Mura de Autazes e Careiro da Várzea, Amazonas, o *Trincheiras: yandé Mura peara*, onde afirmam que “Nas reuniões externas, poderão participar alguns não-índios, como Ministério Público Federal, nosso parceiro CIMI e os especialistas que nós indicarmos. Mas não é qualquer não-índio que pode participar: iremos decidir caso a caso”. (CIM & Olimcv, 2019: 54).

Esse cuidado com a escolha do especialista é fundamental para a legitimidade do próprio processo, e traz à tona a escolha dos Wajãpi, reiterada pelos Mura, em estabelecer o Estado como o ente obrigado a realizar a consulta. Isso se deve ao fato de que o signatário da Convenção 169 são os Estados e que, mesmo quando as propostas a serem consultadas são empreendimentos privados, o ordenamento jurídico determina que o Estado os licencie. Segundo os Mura “queremos conversar de chefe para chefe” (CIM & Olimcv, 2019: 58).

d) De boa-fé

A OIT 169 assegura também que a consulta prévia seja de boa-fé. Boa-fé significa agir sem maldade, sem esconder, mentir, sem ameaçar e, portanto, de

maneira isenta, neutra, sem prevaricar ou converter políticas públicas ou ações em moeda de troca para induzir ao clientelismo. Significa também agir com respeito e, para tanto, respeitar não apenas as instituições deliberativas e representativas dos titulares do direito como também seus regimes de conhecimentos e de relações.

Determina, portanto, que não se faça uma representação no MPF contra os Wajãpi quando aplicam tocadeiras ou pintam o rosto dos servidores do Estado com urucum. Determina que informações relativas à atuação do Estado e dos não-índios em geral não sejam omitidas, como ocorreu inúmeras vezes durante o processo que levou à realização da consulta prévia, atualmente em curso, e que tive a honra de conduzir.

No âmbito de uma Convenção destas, cuja posição privilegiada no ordenamento jurídico brasileiro analisarei brevemente, boa-fé significa que os Estados que assinam a OIT 169 estão comprometidos a respeitar os jeitos e decisões dos povos indígenas, consultando-os do jeito certo, respeitando suas instituições representativas legítimas.

Nota-se, assim como a Constituição Federal, a OIT 169 e a Declaração da ONU de 2007 são coerentes: os direitos e conceitos existentes na OIT 169 são todos relacionados e dependentes um do outro assim como os princípios e direitos preconizados pela Constituição Federal de 1988. Sem boa-fé, a consulta pode ser prévia, mas não será livre, nem informada. Sem boas informações, verdadeiras e sinceras, a consulta poderia até ser prévia, mas não seria livre e nem de boa-fé. Sem cumprir estes critérios, a consulta não é prévia e fere os direitos que a consulta visa amparar: o direito à diferença, os direitos à autodeterminação e ao autogoverno. Sem respeitar as instituições e jeitos de se organizar e tomar decisões dos próprios povos indígenas, a consulta fere seu direito à autodeterminação, à autoidentificação e ameaça a democracia e a cidadania como um todo.

Como tanto a Constituição Federal de 88 quanto a OIT 169 visam proteger a cidadania, o direito de participação, de maneira diferenciada, dos povos indígenas, a fim de proteger sua organização social e seus costumes (ou seja, seu direito à

autodeterminação), logo, a OIT 169 assegura que os povos indígenas sejam consultados de maneira prévia, livre, informada e de boa-fé.

Mas, então, se a chave desses direitos é o direito à autodeterminação, como o Estado vai fazer para consultar os povos indígenas segundo procedimentos adequados, conforme consta na OIT 169? Para respeitar a autodeterminação dos povos, sua organização social, seus jeitos de tomar decisões e se organizar, o Estado precisa fazer a consulta por meios adequados. Segundo Luis Donisete Benzi Grupioni:

O direito reconhece que cada povo e comunidade, indígena e quilombola, têm sua própria forma de organização social, suas próprias autoridades e seus próprios procedimentos para tomar e executar decisões. Por isso, o exercício da autonomia é base de qualquer processo de consulta e deve estar claramente expresso nos procedimentos e ações dos representantes dos povos interessados que o lideram. Já o Estado, embora reconheça a pluralidade de formas e organizações sociopolítica das populações tradicionais, tende a desconhecer suas particularidades e a tratá-las genericamente, da mesma forma e com procedimentos homogeneizadores. Os protocolos de consulta surgem como uma alternativa a esse paradoxo. Sua elaboração representa a oportunidade para que povos indígenas, quilombolas e outras comunidades tradicionais se preparem para exercer o direito de serem consultados, decidindo livremente e de modo consensuado quem poderá falar por cada povo ou comunidade envolvida, qual a melhor maneira de se manter um diálogo com os representantes do Estado, de forma que todos se sintam representados e comprometidos com o que está sendo discutido, reflitam sobre quanto tempo e de que forma será possível construir consensos e garantir que os acordos a serem estabelecidos sejam cumpridos e tenham legitimidade. Ao serem formalizados, os protocolos são a definição explícita e pública de regras de representação, organização e acompanhamento de processos de tomada de decisões de cada povo, organização ou comunidade (Grupioni, 2016: 84).

Já que objetivo do direito à consulta prévia, livre, e informada, é assegurar a participação cidadã dos povos indígenas sem ferir seus outros direitos, tais como o essencial direito ao autogoverno, e isso só é possível ao garantir que essa participação seja diferenciada mas não menos válida ou legítima que a dos demais cidadãos, é importante questionarmos quais são os critérios de procedimentos necessários para assegurar a legitimidade dos processos de consulta realizados pelo Estado.

A Convenção 169 da OIT, assim como a Declaração da ONU, deixam bem claro que, em atenção aos princípios da livre determinação e do autogoverno,

somente os povos indígenas poderão definir os meios por meio dos quais devem ser consultados. Afinal de contas, se o objetivo é respeitar suas estruturas políticas e jeitos de tomar decisões, não faria o menor sentido se o Estado estipulasse quais os meios pelos quais deve ser feita a consulta, quem deve ser consultado, de que maneira um processo de consulta deve ser conduzido. Longe de ser um problema, analisando a questão de maneira mais pragmática, temos clareza de que, do ponto de vista do próprio Estado, diante dessa difícil tarefa, o melhor seria deixar os índios decidirem por si mesmos quais os procedimentos adequados segundo seus próprios sistemas políticos, eximindo o Estado de ter que “pensar por eles”, o que seria inviável. Assim surge a figura dos instrumentos próprios, os Protocolos de Consulta que:

Constituem um marco de regras mínimas de interlocução entre o povo, ou comunidade interessada, e o Estado. A partir dos protocolos próprios, é possível construir o plano de consulta de cada processo. O plano de consulta constitui o primeiro acordo necessário entre as partes sobre as regras de cada consulta definidas conjuntamente entre o Estado e a comunidade consultada. No Plano de Consulta precisam ser acordados os interlocutores do processo, o local, a metodologia, o tempo e os recursos necessários para sua realização. (ROJAS GARZÓN, Biviany; YAMADA, Erika M.; OLIVEIRA, Rodrigo, 2016. ; p.38).

Desse modo, a partir do que dispõe a Convenção 169 da OIT, é necessário que os povos indígenas conheçam os direitos aqui mencionados e sua finalidade e decidam, por si mesmos, quais os critérios, condições e etapas devem ser adotados para que um processo de consulta e, portanto, o consentimento (ou não) dele decorrente sejam legítimos. Nesse sentido o Protocolo Wajãpi é assaz ilustrativo.

e) Culturalmente adequada

Pela somatória dos princípios aqui expressos, fica evidente, então, que para salvaguardar os direitos à autodeterminação e ao autogoverno, é imprescindível permitir que os próprios povos indígenas cheguem por si mesmos aos critérios e parâmetros segundo os quais suas decisões devem ser pactuadas em sua lide com o Estado a fim de que, em seus protocolos próprios, determinem os critérios para que esse processo respeite seus regimes de conhecimentos e de relações. Por isso os Wajãpi determinam, em seu Protocolo, que:

Esse trabalho de consultar, explicar e fazer acordos para decidir as coisas coletivamente é muito demorado, comparando com o jeito dos não-índios resolverem as coisas. Mas é o nosso jeito, e precisa ser respeitado. Se o governo não respeita essa nossa forma de organização, não pode dizer que consultou nosso povo. Os órgãos do governo têm que seguir as leis e cumprir suas obrigações: consultar sobre todas as decisões que afetam os direitos dos povos indígenas, ajudar a fortalecer nossa cultura, respeitar as diferenças do jeito de viver dos povos indígenas, ajudar a conservar o meio ambiente e nos respeitar como povos com autonomia para decidir sobre nosso próprio futuro. Nós Wajãpi estamos lutando para colocar em prática nossos direitos, que estão na Constituição Federal de 1988 e em outras leis como a Convenção 169 da OIT. Nós Wajãpi estamos fazendo reivindicações que estão dentro dos direitos dos povos indígenas, por isso os órgãos do governo têm que respeitar esse nosso documento. (Apina, Apiwata & Awatac, 2014: 32).

Os Wajãpi deixam claro, depois de demonstrar em linhas gerais, por meio da palavra-que-ordena deles, é que, segundo a palavra-que-ordena dos não-índios, seus direitos à tomar decisões coletivas de acordo com as modalidades que desenvolveram há muito tempo e segundo as quais os *jovijã kō* de todas as aldeias e suas comunidades precisam reunir-se internamente, primeiramente em reuniões maiores e, depois, em reuniões locais, sem a presença dos *karai kō* que sabem que esse processo é longo: em seu Protocolo determinam as condições para que a participação dos não-índios no processo se dê.

Não querem que os subalternos, desprovidos de poder de decisão, sejam delegados para as reuniões. Não querem que estes fiquem poucas horas nas aldeias, durante as reuniões, mas sim que lá durmam, inclusive para vivenciar um pouco de seu universo e, assim, serem moldados, amansados, na clareira. Sabem, então, que isso leva tempo mas têm a garantia, ofertada pela OIT 169, de que podem fazer com que a consulta ocorra assim porque é este seu modo de tomar decisões: o tempo wajãpi é outro e o Estado é obrigado, por lei, a obedecer isso.

Mas é da própria natureza do Estado agir de maneira estatística e desguiar da particularidade e evitar a diferença. O próprio processo de incorporação da Convenção 169 da OIT demonstra a dificuldade que o Estado tem em reconhecer que os povos indígenas e tribais sejam atores no processo de normatização: ao incorporar a Convenção 169 ao ordenamento jurídico brasileiro, sentiu-se a necessidade de regulamentá-la e, então, o Estado esboçou uma regulamentação

que iria de encontro à tudo o que ela preconiza porque visou propor modalidades de consulta legalmente estabelecidas e, portanto, unificadas, em vez de reconhecer que, segundo o que dispõe a própria OIT 169 compete aos próprios interessados desenvolver seus protocolos. Segundo Grupioni:

No Brasil, a Convenção 169, adotada pela OIT em 1989, ficou em tramitação por cerca de 15 anos até ser integrada ao ordenamento jurídico nacional em 2004 (Decreto Presidencial 5.051). Oito anos depois, em 2012, o Governo Federal assumiu o compromisso de regulamentar a consulta prévia, em resposta a OIT, após denúncias de que seus termos não vinham sendo respeitados no país. Este processo de regulamentação tem sido marcado por duas posições distintas. De um lado, aqueles que se manifestam pela não regulamentação argumentam que a norma já tem aplicação plena e direta desde que a Convenção se tornou lei nacional. De outro, aqueles que se posicionam a favor de uma normatização nacional defendem a necessidade de se discutir e estabelecer regras para a efetividade do mecanismo de consulta. Reforça o movimento contrário à regulamentação o fato de que, em alguns países da América Latina que construíram regras de consulta, tais experiências acabaram por limitar o conteúdo do direito, em vez de indicar caminhos de como ele deveria ser implementado. Por sua vez, o movimento a favor avalia que normas nacionais imputariam um procedimento comum ao governo, reafirmando o direito e impondo orientações aos seus diferentes órgãos. Reforçam essa posição manifestações do judiciário de que a inexistência de procedimentos explicitados impede a obrigatoriedade da consulta, pela falta de parâmetros. O poder Executivo ensejou um processo de regulamentação em 2012, com a criação de um Grupo de Trabalho Interministerial (GTI). Contudo, passados dois anos de trabalhos desenvolvidos sem a participação dos sujeitos de direito, o grupo não foi capaz de construir consensos internos ao próprio governo. Importante reconhecer que, desde que passou a vigorar com força de lei no Brasil, a Convenção 169 não rompeu com a velha e conhecida tendência, em nosso país, de reconhecimento de direitos formais que não se efetivam na prática. A adesão voluntária do Brasil a acordos e compromissos internacionais de direitos humanos fica suplantada pelo fortalecimento da velha concepção de que populações tradicionais e meio ambiente são como que entraves para o progresso e as grandes obras. Porém, é preciso afirmar que o direito à consulta vigora no país, ainda que seja desrespeitado ou erroneamente compreendido. E que estas situações vêm sendo sistematicamente documentadas e denunciadas por diversas organizações da sociedade civil. (Grupioni, 2016: 83).

Vale ressaltar, por fim, alguns outros aspectos legais da Convenção 169 da OIT e sua posição especial no ordenamento jurídico brasileiro. Em se tratando de tratado internacional de direitos humanos, ela ocupa, no arcabouço legal brasileiro, um estatuto muito especial: a Convenção 169 tem estatuto supra-legal, estando acima da legislação infra-constitucional e, ao mesmo tempo, há uma discussão sobre sua relação hierárquica com a Constituição Federal.

A esse respeito, é importante apenas frisar que por se tratar de tratado internacional de direitos humanos tem caráter constitucional e vinculante, uma vez que o desrespeito aos direitos salvaguardados pela OIT 169 implica no desrespeito a direitos de primeira geração. Conforme aponta Rojas: “tanto a Declaração como a Convenção 169 da OIT, estão plenamente vigentes no ordenamento nacional, com a hierarquia que lhes corresponde aos dispositivos que diem respeito à dignidade humana” (Rojas, 2009: 291).

É de parecer semelhante o Supremo Tribunal Federal que, a respeito da hierarquia das normas internacionais de Direitos Humanos no ordenamento jurídico brasileiro encontra, no voto do Ministro Celso de Mello (Habeas Corpus 8785-8 de 2008 que: “Após detida reflexão em torno dos fundamentos e critérios que me orientam em julgamentos anteriores (RTJ 179/493-496 v.g.) evoluo, Senhora Presidente, no sentido de atribuir, aos tratados internacionais em matéria de direitos humanos, superioridade jurídica em face da generalidade das leis internas brasileiras, reconhecendo a referidas convenções internacionais, nos termos que venho de expor, qualificação constitucional”.

Esse é um fator muito importante a reter: a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, OIT e a Declaração da ONU de 2007 têm caráter supra-legal e qualificação constitucional. Segundo Liana Amin Lima da Silva:

A Convenção n. 169, por ser um tratado de direitos humanos, possui status normativo supralegal no Brasil, ou seja, está acima das demais normas infraconstitucionais. O § 20 do art. 50 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 afirma que os direitos e garantias expressos na Constituição não excluem outros decorrentes dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte. A Emenda Constitucional n. 45/2004 incorporou o § 30 no art. 50: “Os tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos que forem aprovados, em cada Casa do Congresso Nacional, em dois turnos, por três quintos dos votos dos respectivos membros, serão equivalentes às emendas constitucionais”. Sobre a internalização dos tratados de direitos humanos, o Supremo Tribunal Federal (STF), em dezembro de 2008, ao julgar o Recurso Extraordinário (RE n. 466.343-1 SP, Rel. Min. Cezar Peluso) pela inadmissibilidade absoluta da prisão civil do depositário infiel, à luz da Convenção Americana de Direitos Humanos (CADH), promoveu a revisão de sua jurisprudência sobre o status normativo dos tratados de direitos humanos, prevalecendo o entendimento jurisprudencial da supralegalidade dos tratados de direitos humanos. A decisão faz referência ao posicionamento de Celso de Albuquerque Mello pela preponderância dos tratados internacionais de direitos humanos em relação às normas constitucionais. No entanto, o relator fundamenta seu entendimento com

base no princípio da supremacia formal e material da Constituição sobre todo o ordenamento jurídico, pois “entendimento diverso anularia a própria possibilidade do controle da constitucionalidade desses diplomas internacionais” (Silva, 2017: 175).

Vimos como o ordenamento envolvido no direito à consulta prévia que os Protocolos de Consulta determinam autonomamente como deverá ser realizada visam salvaguardar, na verdade, mais do que a consulta prévia em si: esta, por sua vez, é um direito que visa amparar outro, ainda mais fundamental, que é o direito à diversidade. Autodeterminação e autogoverno são os direitos fundamentais que os povos indígenas e tradicionais mobilizam quando, valendo-se deles, organizam-se para determinar por meio de seus Protocolos como esta consulta deve acontecer para que seu direito à diferença seja mantido quando acessam, em igualdade de direitos, políticas públicas.

Vimos que é de tratados de direitos humanos internacionais incorporados ao ordenamento jurídico brasileiro que estamos a versar e que estes, uma vez incorporados ao arcabouço legal brasileiro estão no mesmo nível da Lei Maior, a Constituição Federal de 1988. Vimos também que autodeterminação e autogoverno são direitos caros aos princípios e fundamentos do projeto de país que, inscritos nas Cláusulas Pétreas do diploma constitucional, constituem o núcleo mais essencial das determinações segundo as quais a sociedade brasileira deve realizar-se.

Isso significa que estes direitos estão relacionados ao que de mais caro existe na sociedade não-indígena e que quando os Wajãpi elaboram protocolos para os relacionamentos que estabelecem com o representante dos *karai kō* eles visam, na verdade, obrigar estes representantes a controlar, seja por lei, seja pela força, a agir corretamente. Já que não se pode guerrear com eles ou agenciá-los por meio da atuação dos xamãs, os Wajãpi, então, passaram a controlar sua atuação no sentido de “voltar o feitiço contra o feiticeiro”.

Não obrigam os *karai kō* a viver segundo as suas regras de bem viver: conscientes de que os *karai kō* são, mais do que arredios, avessos à elas, com base nos muitos episódios narrados e que remontam à época dos *taiviguwerã* e que encontram eco em episódios narrados quanto à época dos *tamō kō*, os Wajãpi

buscaram na etiologia que desenvolvem sobre os *karai kō* os elementos para agenciá-los.

Percebem que a escrita, o papel, os documentos e, portanto, a palavra-que-ordena, exerce efeitos sobre eles e, assim, aprimoram o protocolo de interações a fim de direcionar a energia dos indivíduos e *jovijã kō* Wajãpi não para a consolidação de redes independentes e descentralizadas mas sim ao fortalecimento de suas redes “internas” e, para sua saúde, para a consolidação dos mecanismos de afastamento e amansamento dos *karai kō* para que lhes deem espaço para “brigar à vontade”, como defendeu T. Wajãpi durante uma reunião aberta em que pediram ao lepé para se retirar para que pudessem debater um assunto espinhoso que discutiam na nossa frente.

Entra em cena o manejo sociopolítico e mesmo o agenciamento cosmológico da alteridade, acerca do qual encontra-se alguns enunciados na mitologia wajãpi (Gallois, 1988), como demonstrei. A abertura para o exterior que caracteriza a sociedades guianenses estimula a consolidação de alianças orientadas para a incorporação, muitas vezes antropofágica, do Outro (Gallois, 1988), de maneira que a apropriação do que dispõe a legislação (“feitiço de *karai kō*”, como dizia O. Wajãpi durante uma das reuniões em que a Faixa da Amizade foi atrelada à Floresta Estadual do Amapá, em 2013) passa a ser operada no sentido de domesticar a agência do Estado, calcadas em paradigmas e regimes epistemológicos radicalmente diversos dos regimes wajãpi mas que eles, como vimos, mobilizam a fim de agenciar os *karai kō*.

O que pareceria paradoxal (criar um coletivo para salvaguardar a estrutura sociopolítica centrífuga e “atomizada”, ou seja, uma organização social cujas unidades são livres e independentes e lançar mão de elementos nomeadamente não indígenas para fortalecer os wajãpi indígenas de ser, acaba se transformando, à luz dessa investigação, em um constante agenciamento cosmopolítico cuja finalidade é domar a interferência não indígena, semelhante à modalidade de articulação intra-grupal realizada pelos *jovijã kō* e extra-humana dos xamãs.

CAPÍTULO 8: DO AMORTECIMENTO À CONSOLIDAÇÃO DE REDES DE RELAÇÕES. A FAIXA DA AMIZADE, PRIMEIRO OBJETO DE CONSULTA PRÉVIA, LIVRE E INFORMADA NOS TERMOS DE UM PROTOCOLO

Neste capítulo versarei sobre a construção, minutada pelos Wajãpi, da própria proposta a ser submetida pelo Estado à consulta prévia nos termos de seu Protocolo de Consulta. O objetivo é demonstrar como o direito à consulta prévia, livre, informada, de boa-fé e culturalmente adequada é, na verdade, salvaguardar a diferença e como, portanto, para que haja o respeito político à diferença, esta deve ser alocada pelas partes no plano epistemológico.

A litigância estratégica em que se converteu o indigenismo realizado em prol da Faixa da Amizade demonstrou que, mais do que pedir socorro ao Estado, os direitos à autodeterminação e ao autogoverno somente são efetivados quando o grupo tem condições para produzir uma leitura a respeito de sua própria diferença. Esta leitura somente é eficiente se construída coletivamente enquanto artefato político: em vez de produzir uma leitura *ad hoc* acerca dos não-índios, enaltecendo aqueles fatores da cosmovisão deles que marcariam a diferença, como é, infelizmente, comum que os grupos indígenas tenham que fazer em sua lide com os não-índios (Gallois, 2000), aqui o processo levou a diferença a um plano mais profundo.

O processo de consulta prévia realizado pelo Estado nos termos do Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi é fruto de uma longa e massiva articulação promovida por eles em prol do entendimento, por parte do Estado, de que antes de fazer mudanças na região, deve consultá-los para que eles possam, organizados coletivamente, isolando-se da ingerência não-indígena, apreciar a questão sob todas suas arestas e, de posse de boas informações, engendrar consensos a respeito dela.

Neste processo em especial os Wajãpi saem à frente, consagrando o que já vinham realizando com os Documentos de Prioridades: pactuando seus consensos sem a interferência dos não-índios, têm estabelecido critérios mínimos para os relacionamentos, entre si mesmos e com os não-índios. Para tal, usufruíram de todas as ferramentas que lhes foram apresentadas, e aí a importância do Programa

Wajãpi fica ainda mais patente: desde o apoio à demarcação da Terra Indígena ao apoio à conformação do primeiro mosaico de áreas protegidas, que inclui de maneira pioneira e *sui generis* Terras Indígenas em sua composição, os Wajãpi constroem a pauta, a própria agenda.

O estabelecimento de maneira prévia da agenda implica no domínio e no controle da narrativa, e é exatamente disso que se tratou esse indigenismo de litigância estratégica que culmina no Protocolo e na consulta: determinar os termos segundo os quais a proposta submetida à consulta prévia, previamente ao próprio início da consulta, foi a estratégia adotada pelos Wajãpi, com apoio do Programa Wajãpi, e para isso usufruíram das instâncias existentes, como o Conselho do Mosaico e o Conselho do Parque Nacional, assim como das condições ofertadas pelo próprio Estado, manejando um entendimento muito rico do que dispõe a Lei 9.985/2000 e apropriando-se da proposta de converter a Faixa da Amizade no próprio zoneamento da Flota.

Entra aí o segundo componente de controle dos relacionamentos a partir do domínio dos termos em que ele se dá: as articulações com os vizinhos assentados, no âmbito do Mosaico de Áreas Protegidas da Amazônia Oriental, no âmbito do Conselho Consultivo do Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque, e que engendram uma litigância muito estratégica em prol da consolidação da própria Floresta Estadual do Amapá, tomando seu conselho consultivo e pautando, minutando, a própria construção do objeto da consulta, a própria visão que se tem sobre ele, inclusive obrigando o Estado a entedê-la da mesma maneira que eles.

Nesse sentido, a obrigatoriedade do Estado consultá-los, amparada pelo MPF e que culminou na obrigatoriedade do Estado realizar a consulta, fica ainda mais nítida quando a Secretaria de Estado de Meio Ambiente, que era co-gestora da Floresta Estadual do Amapá juntamente com o Instituto Estadual de Florestas, IEF, se obriga a custear o processo e, tempo depois, perde a guarda da Flota por ato administrativo: mesmo assim comprometeu-se a custear as reuniões de consulta.

Neste capítulo narro o processo de construção da própria consulta, partindo da construção de seu próprio objeto e demonstrando como esta é, na verdade, manifestação do empenho dos Wajãpi em construir uma narrativa sobre a

região, o território, as relações e seus parâmetros e sobre o próprio direito e o Estado: é de controle da narrativa que se trata, de gerência dos termos segundo os quais todas as partes enxergam o próprio objeto da consulta: a domesticação passando pelo entendimento, o que coloca a consulta prévia em seu real patamar: uma sociopolítica epistemológica dos relacionamentos que salvaguarde a cosmopolítica indígena.

Narrarei a construção da proposta até a realização da primeira reunião de consulta prévia, a qual acompanhei, não mais como assessor coordenador do processo que engendrou a consulta mas como mestrando em antropologia social fazendo pesquisa. Advirto desde já que, estando o processo ainda em curso, omitirei propositalmente muitos detalhes sobre o processo e não narrarei mais o que ocorre depois da primeira reunião de consulta, a fim de proteger a essencial liberdade dos Wajãpi de pactuar sozinhos suas estratégias.

Durante a primeira reunião de consulta prévia, livre e informada, realizada em maio de 2017 no Centro de Formação e Documentação Wajãpi com a presença do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, Incra (responsável pelo Projeto de Assentamento Perimetral Norte e a ampliação ilegal e abusiva de seus limites), do Instituto Estadual de Florestas, IEF e da Secretaria de Estado de Meio Ambiente, Sema, responsáveis pela Floresta Estadual do Amapá, Flota (grilada por meio do Programa Terra Legal, do Cadastro Ambiental Rural e cujos limites seriam desrespeitados pelo Incra), da Procuradora da República, do Iepé e de outras agências, pude presenciar uma cena muito rica e que lista o que tenho demonstrado nesta dissertação: antes do início da reunião de consulta prévia os Wajãpi, que cotidianamente se vestem com seus belos *kamisa pirã*, diariamente se pintam com urucum e usufruem das pinturas corporais *kusiwa* com jenipapo, fizeram uma dança ritual no Centro de Formação e Documentação Wajãpi assim que todos os representantes do Estado chegaram.

Conclamando os não índios a dançar com eles, portando arcos e flechas, cajados e até bordunas, os Wajãpi os convidaram a cantar, não como um gesto de submissão ou simplesmente de boas-vindas; não vestiram indumentária “tradicional” por ser uma data especial na qual se mostrariam aos não índios, mas

sim a caracterização que carregam consigo orgulhosa e indefectivelmente todos os dias, inclusive em reuniões com o Estado.

De súbito, surge em baldes plásticos o *kasiri*, a bebida fermentada de mandioca que constitui fio condutor da vida ritual e das narrativas. Oferecendo a bebida aos não índios, especialmente ao IEF e ao Incra, seus potenciais inimigos, contra quem não escondem seu desagrado, os Wajãpi pareceram agir exatamente como os personagens wajãpi das narrativas sobre os antigos.

Ao presenciar esta cena, lembrei-me de uma das narrativas que me contou S. Wajãpi numa tarde chuvosa de 2014 na aldeia Aruwa'ity, sobre *Anyrau*, a temida criatura da floresta que, morcego original roubava criancinhas durante as festas enquanto as mães embriagadas por *kasiri* jaziam em suas redes, os Wajãpi amarram as crianças com fios a fim de seguir o ladrão de crianças assim que ficassem sóbrios. Encontrando num oco de sumaúma a grande criatura morcego canibal, os antepassados não se limitaram a matá-la: antes, convidaram-no a uma festa, na qual contaram, tocaram flautas e o embebedaram com muito *kasiri*, a fim de fazê-lo divertir-se e, embriagado, confessar sua prática canibal.

De súbito, os Wajãpi que o embebedaram com o *kasiri* cuja agência deriva do princípio vital das donas do *kasiri*, e cuja função é consagrar grupos de substância que demarcam afins e constroem alianças, afinizando os outros, o abatem. Ao cortar seu corpo e jogar ao vento as partes, estas se transformam em morcegos.

O *kasiri*, como dito, é um dos fios condutores das celebrações wajãpi. Ocupando um lugar central, ele realiza processos de consubstanciação das pessoas, uma vez que sua agência realiza o princípio vital da dona do *kasiri*, que para torná-lo agente, ou seja, alcoólico, deve passar por uma série de resguardos. Ao partilhar *kasiri* os Wajãpi afinizam os outros: *tairo kō*, os cunhados, embebedam-se juntos, ofertando festas e contrapartidas. Afins são outros preferenciais, eus potenciais e, por isso mesmo, perigosas agências a se domesticar, e a história de *Anyrau* versa justamente sobre isso. A agência do *kasiri* funciona nessa narrativa, assim como em diversas outras, como indutor de confissões que forçam a perda da superioridade bélica por meio da quebra do sigilo.

Ao ofertar *kasiri* preferencial e justamente aos membros do Incra e do IEF que estariam agredindo os *wajãpi reko*, os Wajãpi estariam celebrando humildemente sua benevolente presença em atenção às suas súplicas, ou tentando afinizá-los e, por isso mesmo, domesticar sua agência antes da aplicação do Protocolo durante a reunião de consulta prévia? Extasiados, os representantes do Incra certamente se sentiram mais propensos a contar segredos e fazer confissões a respeito das motivações políticas para a ampliação dos limites do Projeto de Assentamento contrariamente ao seu memorial descritivo e ao ordenamento jurídico vigente.

Mas não foi o que aconteceu: a despeito de todos os esforços, o Incra se recusou a apresentar nesta primeira reunião do processo de consulta prévia, livre, informada e de boa-fé, justamente as informações que seria sua maior atribuição apresentar, contrariando inclusive o que dispõe a Convenção 169 da OIT no que tange ao fato da consulta ser, obrigatoriamente, informada. Prévia, vale dizer, ela já não estava sendo, uma vez que o objeto da consulta era a alocação de famílias no Projeto de Assentamento Perimetral Norte e a ampliação de seus limites.

É importante entendermos que o objeto da consulta prévia é justamente uma disputa territorialmente situada entre os Wajãpi e os *karai kõi*, em especial o Estado, sobre a ocupação dos limites de sua Terra Indígena demarcada. Esta proposta, como demonstrarei, surge logo no início do processo de demarcação da Terra Indígena Wajãpi, quando o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, Incra, cria, em 1987, o Projeto de Assentamento Perimetral Norte no ponto mais extremo possível da BR num exercício nítido de barrar a ampliação da demarcação.

Um Contestado se instala, marcado, justamente, pela ausência do Estado assim como no caso do Contestado Franco-Brasileiro: embora assentasse inúmeras famílias, o Incra nunca georreferenciou o memorial descritivo do Projeto de Assentamento e, em 2017, durante o processo formal de consulta prévia, ainda assim alegou desconhecer quantas famílias o próprio órgão assentou.

A proposta inicialmente chamada pelos Wajãpi de “faixa de amortecimento” se torna com o tempo uma proposta de “faixa de gestão

compartilhada” e, mais tarde, alavancando o entendimento dos Wajãpi a um outro patamar, mais condizente com a maturidade de suas percepções sobre as diferenças entre os *karai kô* se torna uma “faixa da amizade”.

É, todavia, de uma queda de braço entre Apina e Estado que estamos a falar quando contemplamos o objeto do primeiro processo de consulta prévia, livre e informada realizado nos termos de um Protocolo de Consulta: é de amansamento, afastamento e domesticação, portanto, que estamos a falar quando observamos neste caso concreto como os Wajãpi empregam seus documentos para agenciar os *karai kô*, fazendo com que ajam segundo suas próprias determinações.

Nesse derradeiro capítulo faço um histórico da construção, pelos Wajãpi, da proposta a eles submetida pelo Estado no processo de consulta. Esta proposta foi construída pelos próprios Wajãpi e isso diz muito a respeito do que pontuei neste trabalho sobre a importância e a necessidade de possibilitar aos povos indígenas uma estrutura formativa, deliberativa e representativa que integre ações e que lhes permita apropriar-se dos assuntos, debatendo-os a fim de chegar a consensos, antes que o Estado se lembre ou seja forçado a consultá-los a respeito deles.

A participação dos Wajãpi nos Conselhos Consultivos do Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque e do Moaico de Áreas Protegidas da Amazônia Oriental, por exemplo, foram fundamentais para que, organizados, debatessem previamente sobre a Faixa e, assessorados, endossassem a proposta de converter o zoneamento da Floresta Estadual do Amapá, Flota, na Faixa, lutando pela criação do Conselho Consultivo desta unidade e formatando de maneira pró-ativa e em sinergia com os vizinhos assentados a proposta antes mesmo do Estado oferecer a consulta sobre ela.

Apresento, então, o histórico da construção da proposta da Faixa da Amizade e aponto alguns dos documentos mais importantes sobre a proposta do Conselho das Aldeias Wajãpi, Apina, que é tema do primeiro processo de consulta prévia, livre, informada e de boa-fé realizado segundo a OIT 169 e nos termos de um Protocolo de Consulta.

Essa iniciativa, que vem sendo elaborada pelos Wajãpi desde década de 1990, antes mesmo que conseguissem a homologação de sua terra (que, vale lembrar, inicia-se em 1978 mas se deu em 1996), resulta de sua preocupação intensa com a sustentabilidade socioambiental de seu território, aliada à compreensão de que ela depende, por sua vez, da sustentabilidade de todo o entorno.

A discussão quanto à gestão territorial e ambiental das terras indígenas se dedicou, em certa medida, a considerações sobre essa proposta. Ela vem ilustrando, há mais de 20 anos, o pensamento do Apina e do Programa Wajãpi sobre quanto a sustentabilidade das terras indígenas depende da gestão socioambiental integrada do entorno, e o quanto a articulação institucional necessária para isso deve se pautar pela transcendência das atribuições específicas dos órgãos responsáveis pelas áreas em questão, envolver ao máximo as comunidades em escala regional e influenciar políticas públicas a fim de possibilitar sua implementação de maneira integrada e convergente.

A questão da gestão do entorno das terras indígenas foi incluída nas discussões sobre a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial Indígena – PNGATI, durante as etapas locais e regionais, processo que culminou na promulgação da política por meio do decreto presidencial 7.747/2012. Contudo, a PNGATI foi lançada sem que ações de apoio a esse tipo de iniciativa fossem incorporadas legal e formalmente, embora o Plano de Gestão Socioambiental Wajãpi e, portanto, a Terra Indígena Wajãpi, fossem área de referência do Projeto Gati, destinado à construir a PNGATI.

Mesmo assim, o Apina não desistiu de lutar pela gestão socioambiental do entorno de sua terra indígena, promovendo iniciativas concretas como uma proposta piloto de adensamento florestal da região em pequena escala, em articulação com os vizinhos do assentamento (apoiada pela linha de financiamento Carteira Indígena do Ministério do Meio Ambiente, por exemplo) e medidas que visaram influenciar as políticas públicas, junto aos conselhos consultivos das áreas protegidas da região e ao Ministério Público Federal, com a expectativa, em diversos momentos, de criar jurisprudência e abrir precedentes para que em outras regiões iniciativas semelhantes possam ser consolidadas.

Esse é um dos aspectos mais importantes dessa iniciativa, pois revela o quanto a gestão socioambiental deve ser regional e o quanto sua promoção depende da influência da sociedade civil nas políticas públicas, que devem ser integradas para sua efetividade e demonstra que, para que o Estado seja agenciado, é fulcral que os Wajãpi estejam organizados em coletivo, com representantes bem legitimados levando suas manifestações aos fóruns disponíveis a fim de minutar a agência dos *karai kô*.

É importante observar que a fim de evitar potenciais e desastrosos conflitos com os vizinhos assentados os Wajãpi vêm se organizando em prol de sua articulação com os seus vizinhos (moradores do Projeto de Assentamento Perimetral Norte), e com os órgãos governamentais responsáveis pelas áreas do entorno, como Secretaria de Meio Ambiente – Sema, Instituto Estadual de Florestas – IEF, Instituto Chico Mendes para a Conservação da Biodiversidade – ICMBio e Incra.

Parto da análise da proposta inicial dos Wajãpi, intitulada “Faixa de Amortecimento”, analisando os desafios e possibilidades para sua implementação, para se deter, a seguir, em considerações sobre sua segunda formulação, chamada “Faixa de gestão compartilhada”, até culminar na apresentação da proposta de uma Faixa da Amizade, passando pela consolidação do zoneamento, do plano de manejo e do conselho consultivo da Floresta Estadual do Amapá – Flota, que se situa entre o Projeto de Assentamento Perimetral Norte e a Terra Indígena Wajãpi. Abaixo, um mapa da Terra Indígena Wajãpi, com destaque (em vermelho) para a região em questão, e que é objeto do processo de consulta prévia em curso:

Terra Indígena Wajãpi



Figura 14: mapa com detalhe da região em que se situa a proposta Wajãpi (quadro em vermelho).

O acesso à Terra Indígena Wajãpi, que é possibilitado pela BR-210, Perimetral Norte, cuja construção começou durante a década de 1970, é uma

fragilidade à sua gestão no entendimento dos Wajãpi. Como vimos, ainda na década de 1980, com apoio do Programa Wajãpi, os Wajãpi conseguiram que obras da estrada fossem interrompidas, de modo que ela adentra pouco mais de 30 km na Terra Indígena, servindo apenas para tráfego interno. Mas a facilidade de acesso à terra indígena viabilizada pela BR apresenta desafios para a vigilância e fiscalização de seu território e, desde então, as propostas governamentais para a colonização daquela região os preocupam sobremaneira.

Ao longo da Perimetral Norte, a partir do Rio Riozinho (que é o limite sudeste da Terra Indígena) até muito próximo ao limite da Terra Indígena, no sentido leste-oeste, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra, implantou, em 1987, um Projeto de Assentamento, chamado Projeto de Assentamento Perimetral Norte, com o intuito, justamente, de colonizar a região para convertê-la num vetor de “desenvolvimento”, ou seja, instalar as frentes de expansão que, desde o início deste ciclo de contatos, os Wajãpi vem repelindo e em função das quais têm consolidado o coletivo wajãpi.

Em em 22 de agosto de 2002, o Ministério do Meio Ambiente – MMA publicou decreto que cria o Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque, unidade de conservação de proteção integral com 3.867.000 hectares, e que envolve a Terra Indígena Wajãpi dos limites oeste a uma certa parcela do limite leste, passando por toda sua porção norte.

Em 2006 o Governo do Estado do Amapá publicou a Lei 1.028/2006 (anexa) que cria a Floresta Estadual do Amapá – Flota, floresta de produção que visa a exploração sustentável de recursos florestais madeireiros e não-madeireiros, que conta com um total de 2.369.400 hectares, distribuídos em 4 módulos. O módulo I fica se situa na região que fica exatamente entre o perímetro oficial do Projeto de Assentamento Perimetral Norte (documentado na Portaria 920/87, que o institui), o limite da Terra Indígena Wajãpi e o Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque.

O Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque, a Floresta Estadual do Amapá e a Terra Indígena Wajãpi fazem parte do Mosaico de Áreas Protegidas da Amazônia Oriental, que foi reconhecido oficialmente pelo do Ministério do Meio

Ambiente, mas que já contava com um ativo e operante Conselho Consultivo piloto desde 2005.

Trata-se do primeiro Mosaico de Áreas Protegidas do Brasil a incluir terras indígenas em sua composição. Esse Mosaico abrange uma área de 12.397.347,46 hectares, e conta com 4 terras indígenas, e unidades de conservação federais (como o Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque), estaduais (como a Floresta Estadual do Amapá) e municipais (como a Reserva Extrativista Beija-Flor Brilho de Fogo).

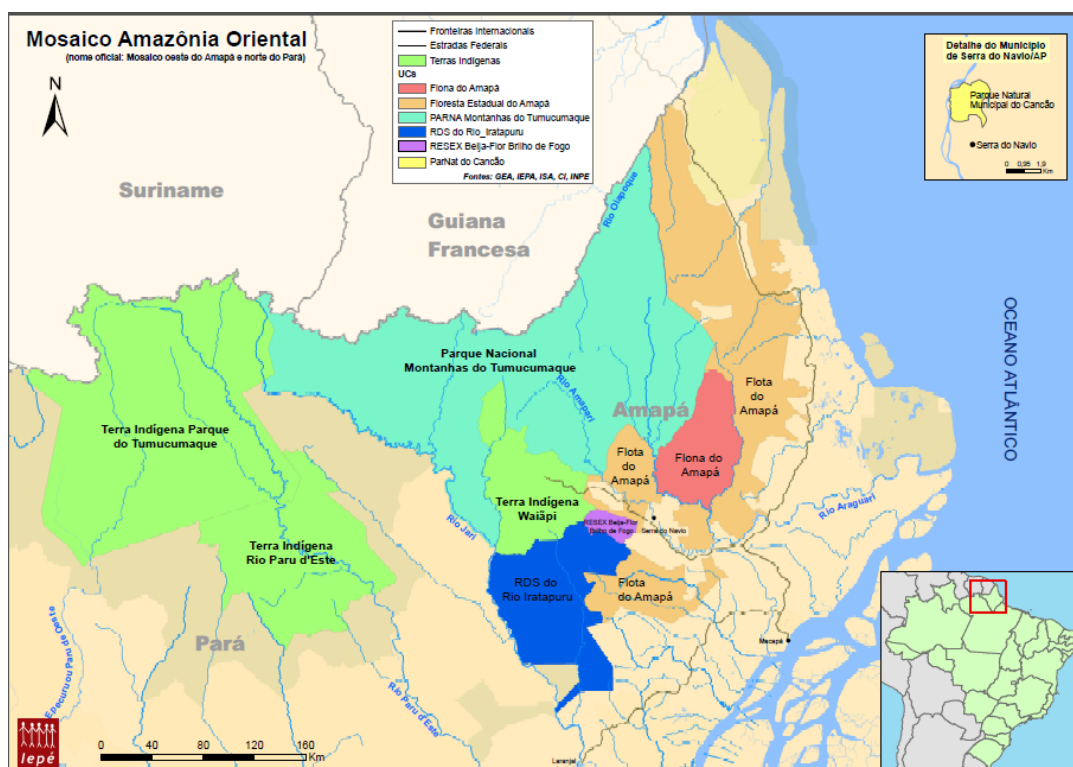


Figura 15: mapa do Mosaico de Áreas Protegidas da Amazônia Oriental. Terra Indígena Wajãpi em verde claro.

Abaixo, as áreas que compõem o Mosaico, segundo seu Plano de Desenvolvimento Territorial de Base Comunitária, o Plano DTBC:

Denominação	Jurisdição	Base Legal	Grupo	Extensão (ha)	Municípios Abrangidos
Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque	Federal	Decreto Federal s/n, de 22/08/2002	Proteção Integral	3.867.000,00 (aproximada)	Calçoene, Laranjal do Jari, Oiapoque, Pedra Branca do Amapari, Serra do Navio (AP); Almeirim (PA)
Floresta Nacional do Amapá	Federal	Decreto-Lei Federal Nº 97.630, de 10/04/1989	Uso Sustentável	412.000,00	Amapá, Ferreira Gomes, Pracuúba (AP)
Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Rio Iratapuru	Estadual	Lei Estadual Nº 392, de 11/12/1997	Uso Sustentável	806.184,00	Laranjal do Jari, Mazagão, Pedra Branca do Amapari (AP)
Floresta Estadual do Amapá*	Estadual	Lei Estadual Nº 1028, de 12/07/2006	Uso Sustentável	2.369.400,00	Amapá, Calçoene, Ferreira Gomes, Mazagão, Oiapoque, Pedra Branca do Amapari, Porto Grande, Pracuúba, Serra do Navio, Tartarugalzinho (AP)
Parque Natural Municipal do Cancão	Municipal	Decreto Municipal Nº 085, de 14/11/2007	Proteção Integral	370,26	Serra do Navio (AP)
Reserva Extrativista Beija-Flor Brilho de Fogo**	Municipal	Decreto Municipal Nº 139, de 19/11/2007	Uso Sustentável	68.524,20	Pedra Branca do Amapari (AP)
Terra Indígena Waiãpi	Federal	Decreto federal s/n, de 23/05/1996	Usufruto exclusivo indígena	607.017,00	Laranjal do Jari e Pedra Branca do Amapari (AP)
Terra Indígena Parque do Tumucumaque	Federal	Decreto Federal Nº 213, publicado no DOU em 04/11/1997	Usufruto exclusivo indígena	3.071.067,00	Laranjal do Jari (AP); Alenquer, Almeirim, Óbidos, Oriximiná (PA)
Terra Indígena Rio Paru D'Este	Federal	Decreto Federal Nº 213, publicado no DOU em 04/11/1997	Usufruto exclusivo indígena	1.195.785,00	Alenquer, Almeirim, Monte Alegre (PA)
Total				12.397.347,46	

* Criada em 4 módulos, a Flota do Amapá tem 36.542,14 hectares sobrepostos à RDS do Rio Iratapuru;

** A Resex Beija-Flor Brilho de Fogo tem toda sua extensão sobreposta ao Módulo 1 da Flota do Amapá.
(Fontes: Funai, PNMT, SEMA-AP, PMSN, PMPBA)

A proposta da Faixa da Amizade se insere no Mosaico de Áreas Protegidas e é endossada por ele desde 2005 que é quando, contemplada com o projeto financiado pelo Fundo Nacional do Meio Ambiente, a iniciativa em prol da consolidação do Mosaico se inicia e começa a se reunir o Conselho Consultivo Piloto. Este Conselho Consultivo se reúne de 2005 até 2013 no mínimo uma vez ao ano, com regimento interno consolidado e pactuando e realizando ações efetivamente integradas com base na gestão participativa, indo às aldeias, às vilas do assentamento, mesmo sem que a Portaria que reconheceu a oficialidade do Mosaico tivesse sido lançada.

Essa Portaria, a Portaria 005/2013-MMA é fruto de um longo processo de *advocacy* e litigância estratégica que teve a sociedade civil organizada, representada pelo Instituto Iepé, um dos maiores animadores do Mosaico e investidor de ações alimentadas com uma vasta gama de projetos o que comprova que no modelo

previsto pela Constituição Cidadã as políticas públicas devem atender à demanda popular, fazendo com que o Estado seja minutado, pautado, orientado pela sociedade civil organizada que, do seu lugar de fala, pode articular redes que envolvem o Estado, justamente.

Além disso, é importante destacar desde já que os Wajãpi têm cadeiras nos conselhos consultivos do Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque, da Floresta Estadual, da Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) do Iratapuru, e do Mosaico, participando ativamente de sua criação.

O esforço em trazer seus vizinhos assentados para dentro dessas importantes instâncias de decisão é um dos componentes mais importantes da luta dos Wajãpi em prol da Faixa de Amizade, que começou como uma luta por uma faixa territorial de proteção, abandonou esse lastro territorial, mas esbarrou justamente em questões de ordenamento territorial, como veremos.

Como essa investigação tem como objetivo sistematizar informações que subsidiaram os consensos e demandas dos Wajãpi do Amapari, promovidos pelo Conselho das Aldeias Wajãpi, Apina, ao longo dos últimos 20 anos, face à perspectiva de que novos arranjos se apresentaram, apresento a seguir a cronologia da proposta, ponderando detalhes de seus desdobramentos.

Em linhas gerais, a atenção dos Wajãpi para essa região específica remonta à década de 1980 quando, unidos os diversos grupos políticos Wajãpi no que mais tarde seria o Conselho das Aldeias Wajãpi Apina, iniciaram os debates para a identificação do território cuja demarcação demandariam ao Estado com apoio da GTZ e do Programa Wajãpi.

Como demonstrei, decididos a voltar-se contra a política assistencialista promovida pela Funai, que consistia em agrupá-los em torno dos postos centrais para “pacificá-los” e “liberar” a área onde passaria a BR-210 (Gallois, 2011: 32), os Wajãpi retomaram sua modalidade de ocupação do território, dispersa e dinâmica, de forma consciente, deliberada e organizada, a fim de expulsar os invasores e controlar os limites entre o espaço que ainda conseguiam gerenciar e as frentes de expansão.

Ainda segundo Gallois: “Nesse mesmo período, sucessivas propostas para a demarcação da Terra Indígena estavam sendo encaminhadas à Funai, em acordo com os limites definidos com os Wajãpi. Mas o processo de regularização fundiária da TIW demorou 16 anos para ser concluído” (Gallois, 2011, p. 34).

Paulatinamente a este movimento inicial de retomada do território e de consolidação de uma terra demarcada e homologada que respeitasse minimamente as configurações do território de fato ocupado pelos Wajãpi, que se deu como uma resposta ao massivo impacto promovido pelo Estado ao avançar rumo ao Norte, Amazônia adentro, com as obras da Estrada Perimetral Norte, atores políticos locais detectaram a força com que os Wajãpi, unidos com apoio do Programa Wajãpi, (então acolhido pelo Centro de Trabalho Indigenista – CTI) e mobilizaram-se para

instituir um Projeto de Assentamento para colonização e reforma agrária no ponto mais avançado da Estrada que conseguissem.

Assim, em 1 de abril de 1987, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra, publica no Diário Oficial da União, a Portaria nº 920 em que institui o Projeto de Assentamento Perimetral Norte, com Memorial Descritivo anexado que acusa área de 51.583 há e capacidade prevista para 350 famílias.

Buscando evitar uma relação conflituosa com os colonos que migravam para a região incentivados pelo Incra em busca da tão almejada terra onde pudessem plantar, colher, e criar seus filhos, os Wajãpi, através do Apina e com apoio do Programa Wajãpi, sempre focaram suas ações para essa região na articulação pacífica com esses vizinhos, buscando fortalecer e institucionalizar as relações locais e cotidianas que já se estabeleceram desde o início do contato.

A estratégia dos Wajãpi, a princípio seriamente preocupados com a ameaça à integridade de seu território e dos ecossistemas envolventes mediante a possibilidade de considerável aumento populacional desordenado na região, consistiu em estabelecer um diálogo em dois planos: tanto no plano local, com esses moradores, quanto no plano governamental, envolvendo Fundação Nacional do Índio – Funai e Incra.

Se a princípio os Wajãpi ficaram preocupados com a possibilidade de se depararem com um verdadeiro conglomerado urbano vizinho à seu território (ainda não demarcado e homologado quando da criação do Projeto de Assentamento em 1987), almejando a remoção de algumas famílias ou mesmo a anulação do PA, com a consolidação das Vilas de Tucano I e Tucano II e mediante massivo ingresso de colonos na região, estabelecendo suas residências e roçados graças a muito esforço e nenhum apoio, os Wajãpi decidiram lutar, num segundo momento, pela manutenção das famílias já assentadas em seus lotes, aliada a seu fortalecimento político consorciado a seu esclarecimento quanto a técnicas e saberes agrícolas adequados à região onde foram estabelecidos.

Durante a década de 1990, assessorados nesse sentido, os Wajãpi pactuaram uma proposta, que, pautando-se pela legislação então vigente, já

consistia em manter os colonos antigos em seus lotes, mas buscando evitar o aumento de famílias no interior do Projeto de Assentamento com o objetivo de assegurar a qualidade de vida de ambas as partes. Assim: “logo após a conclusão da demarcação física da Terra Indígena Wajãpi, o CTI, a Funai e a GTZ consolidaram sua parceria com os Wajãpi para encaminhar uma proposta conjunta de proteção dos limites da terra demarcada”. (Gallois, 2011: 64).

O entendimento, naquele momento era de que “não há qualquer impedimento à colonização na faixa de limites, excluindo-se atividades prejudiciais ao meio ambiente desta faixa – especialmente nas cabeceiras dos formadores e afluentes dos rios que compõem a terra indígena. Quanto à população que vive ou explora recursos nesta área de entorno, composta de extrativista, pequenos produtores rurais e garimpeiros, é indispensável considerar sua demanda específica e promover o entendimento e respeito mútuos para a proteção ambiental de uma *faixa compartilhada*” (Gallois, 2011: 64).

Portanto, à época (1996), os Wajãpi produziram um documento que “já mencionava a urgência de criação de uma ‘faixa compartilhada’. Na época, tentou-se criar essa faixa em toda a extensão dos limites da terra indígena Wajãpi” (Gallois, 2011: 64). Contudo, como se verá de maneira mais detalhada ao longo deste dossiê, o argumento empregado contra a proposta do Apina em favor de uma Faixa (de amortecimento ou de gestão compartilhada) sempre foi a inexistência de regulamentação legal nesse sentido.

Tal argumento se assenta na idéia de que a Lei 9.985/2000, que estabelece o Sistema Nacional de Unidades de Conservação, por exemplo, não entende terras indígenas como passíveis de sua regulamentação, ficando de fora qualquer iniciativa de “faixa de amortecimento” sob a égide deste ordenamento.

O mesmo argumento foi apresentado, como se verá, diversas vezes ao longo da luta dos Wajãpi por esta faixa, motivo pelo qual a proposta ganhou várias configurações (abaixo descritas), até se atrelar intimamente à Floresta Estadual do Amapá através de seu zoneamento e mediante a consolidação de seu conselho consultivo e provocar o Incra, com apoio do MPF, a retomar os trabalhos do Grupo

de Trabalho Inter-Institucional (criado pela portaria conjunta 008/2008 Funai/MDA, de 27 de maio) e criar o Grupo Executivo que visa redefinir os limites da Flota e do Assentamento e propor solução definitiva para o ordenamento territorial da região. Uma cronologia se faz, então, importante para demonstrar como esse exercício de distanciamento inclusive físico em relação aos *karai kō*, perpassado pelo apelo à atuação retificada do Estado, é concomitante à própria demarcação da Terra Indígena Wajãpi.

- 1970:

Funai chega ao Amapari.

Início do processo de identificação da Terra Indígena Wajãpi.

Início das obras da BR-210, Perimetral Norte.

Início dos debates entre os Wajãpi e dos estudos para a demarcação e homologação da Terra Indígena Wajãpi.

- 1987:

Incra institui do Projeto de Assentamento Perimetral Norte (anexo que contém seu memorial descritivo e estabelece, portanto, seu perímetro oficial).

- 1990:

Início dos trabalhos de demarcação da Terra Indígena Wajãpi.

- 1996:

Homologação da Terra Indígena Wajãpi.

- 1999:

Preocupados com a proximidade do Projeto de Assentamento e com as ameaças que a ocupação desordenada da região poderia trazer para a gestão socioambiental de sua terra, os Wajãpi desenham a proposta da Faixa de Amortecimento.

Abaixo, vemos o mapa com detalhe da intersecção entre a Terra Indígena Wajãpi e o Projeto de Assentamento Perimetral Norte, produzido pelo Programa

Wajãpi a pedido do Conselho das Aldeias Wajãpi Apina para contextualizar a proposta.

No mapa abaixo vemos que, segundo a base cartográfica oferecida pelo Incra, o perímetro do assentamento que é determinado pelo memorial descritivo que consta em sua portaria de criação é reconhecido pelo pelo Instituto.

Vemos também algumas parcelas (lotes) já “consolidadas” (retângulos na cor cinza claro) ,ou seja, lotes nos quais já teriam sido assentadas formalmente algumas famílias:

Mapa com detalhe da Terra Indígena Wajãpi em sua relação com o Projeto de Assentamento Perimetral Norte

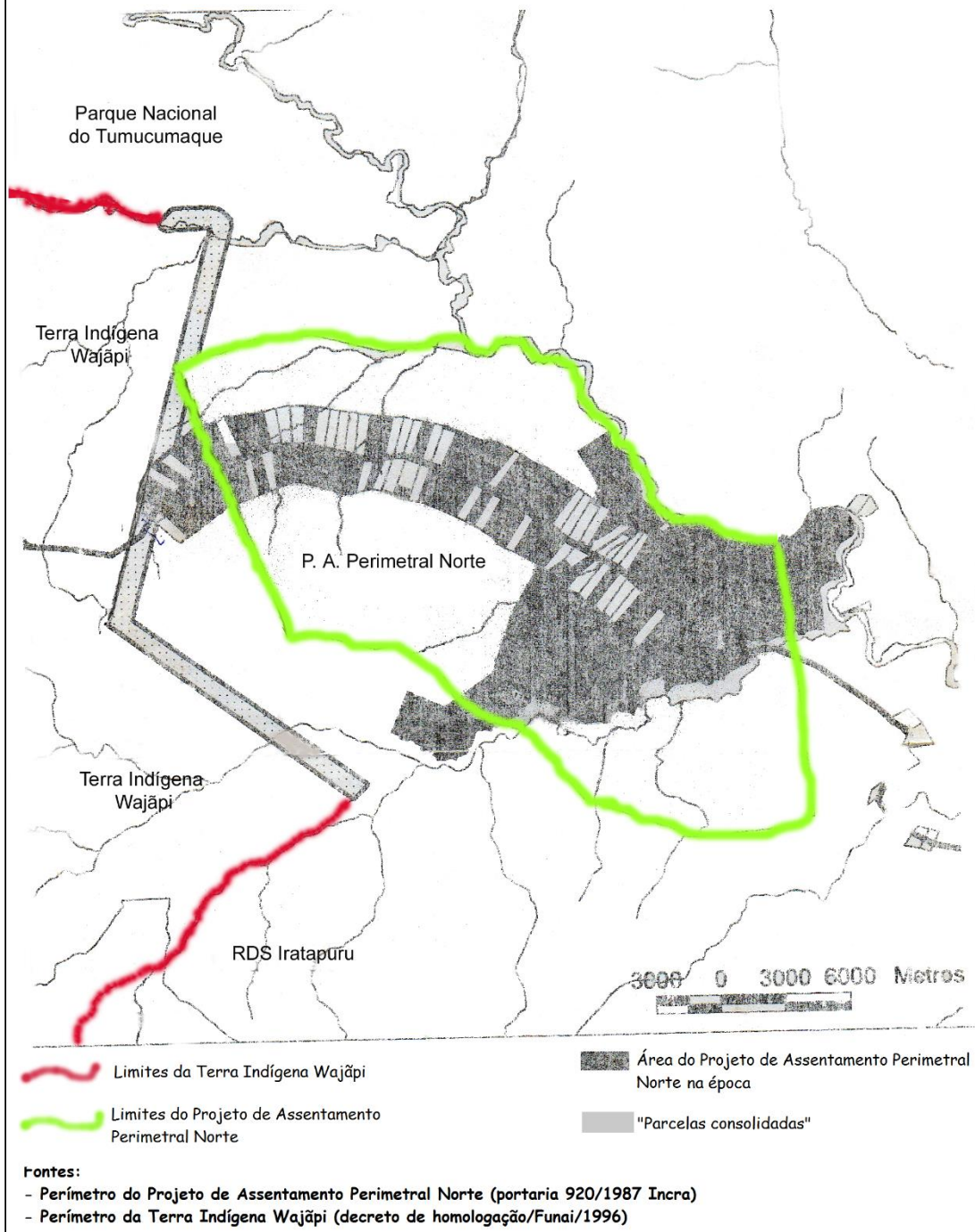


Figura 16: mapa com detalhe da intersecção entre a Terra Indígena Wajãpi e o Projeto de Assentamento Perimetral Norte.

No mapa a seguir, os Wajãpi expõem (sobre a mesma base cartográfica) a sua proposta inicial de uma Faixa de Amortecimento (em amarelo). Pela proposta, vemos que a ideia era criar uma zona territorial de 10 km a partir dos limites da Terra Indígena. Na primeira configuração da proposta, os Wajãpi demandavam a remoção dos assentados instalados pelo Incra muito próximos ao limite da Terra Indígena para parcelas mais distantes da Terra Indígena, ainda dentro do Projeto de Assentamento.

Esse mapa apresenta o segundo momento da proposta, documentando o empenho dos Wajãpi em negociar com o Estado e com seus vizinhos, empenho esse que marcará toda a história da proposta. É importante pontuar que essa proposta da Faixa surgiu de intenso processo de deliberação interno dos Wajãpi através do Apina, com assessoria do Programa Wajãpi, e foi encaminhada à Funai e ao Incra através de diversos ofícios nos quais as *jane ayvu kasi*, nossas falas duras, foram bastante pronunciadas e o apelo à necessidade do Estado seguir suas próprias leis bastante enfatizado.

Na época, o Incra respondeu aos ofícios argumentando que não havia, na legislação fundiária, indigenista e ambiental, dispositivos quanto à criação de uma Faixa de Amortecimento para uma Terra Indígena.

Mesmo assim, os Wajãpi deliberaram em suas assembleias, com forte consenso, que continuariam a se dedicar ao estudo das possibilidades de implementação da Faixa de Amortecimento, pois estavam extremamente preocupados com os impactos ambientais, socioeconômicos e mesmo culturais que a proximidade com o assentamento poderia trazer a longo prazo.

Abaixo, o mapa:

Mapa do detalhe da Terra Indígena Wajãpi em sua relação com o Projeto de Assentamento Perimetral Norte onde o Apina apresenta a proposta de uma Faixa de Amortecimento de 10km a partir do limite da Terra Indígena

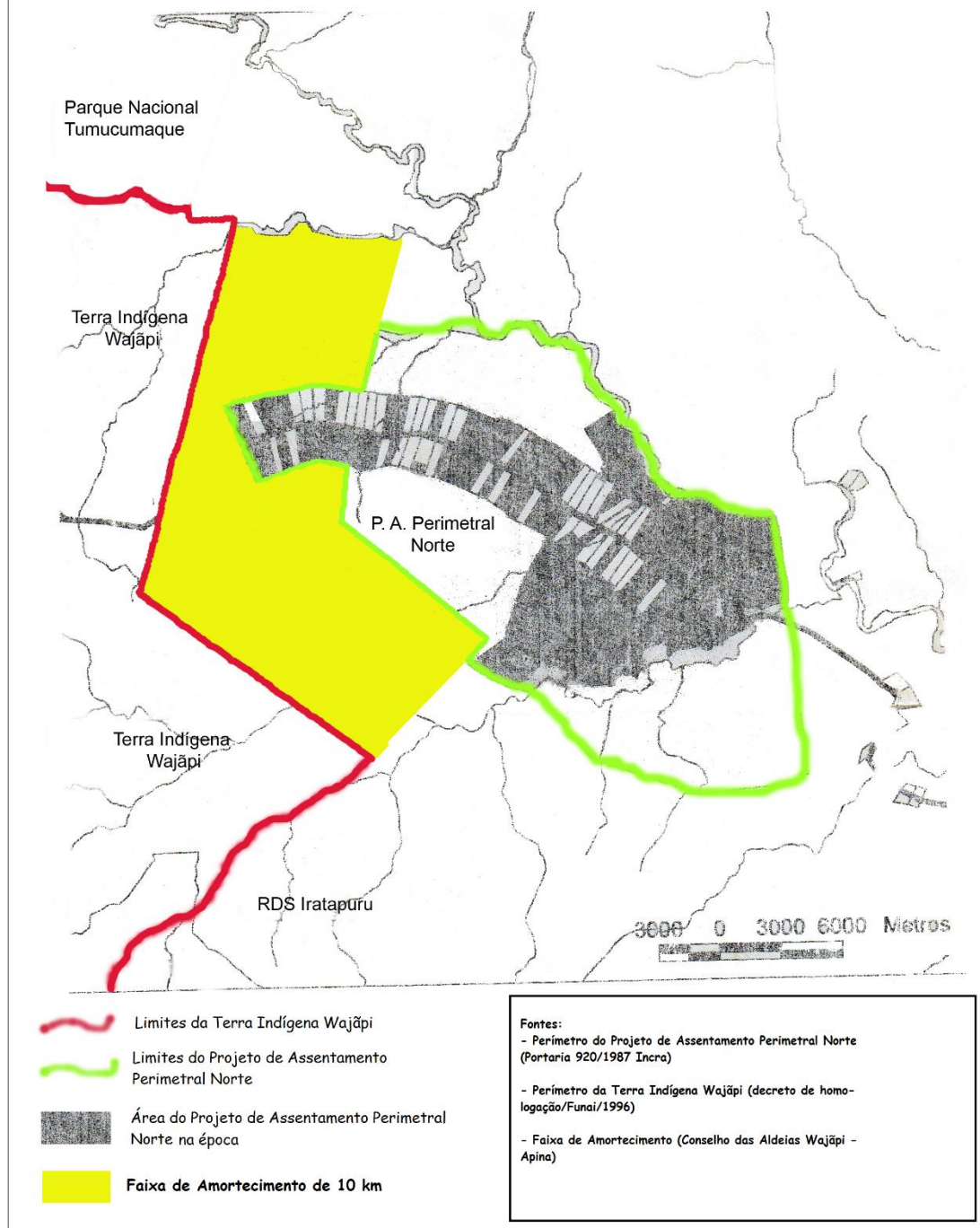


Figura 17: mapa com detalhe da Terra Indígena Wajãpi, P.A. Perimetral Norte e Proposta de Faixa de Amortecimento (em amarelo).

- 2002:

Criação do Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque.

Criação do conselho consultivo do Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque.



Figura 18: mapa do Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque (verde com limites em amarelo).

É importante pontuar que os memoriais descritivos e portanto os limites da Terra Indígena Wajãpi e do Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque se pautam pelos limites e pelo memorial descritivo do Projeto de Assentamento Perimetral Norte, referendando-o e, portanto, validando-o legalmente.

- 2005:

Iepé submete projeto ao Fundo Nacional de Meio Ambiente para criação do Mosaico de Áreas Protegidas, e obtém aprovação.

Início dos trabalhos do Conselho Piloto do Mosaico.

- 2006:

Promulgação da Lei 1.028/2006 que cria a Floresta Estadual do Amapá – Flota. Assim como a Terra Indígena Wajãpi e o Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque, a Floresta Estadual foi criada com base nos limites e no memorial descritivo do Projeto de Assentamento Perimetral Norte, que constam na sua portaria de criação. Conforme atesta a Lei 1.208/2006 que cria a Flota:

Art. 2º. A Floresta Estadual do Amapá compreende uma área descontínua estimada em 23.694,00 Km² (vinte e três mil, seiscentos e noventa e quatro quilômetros quadrados), com as seguintes referências geográficas em maior conectividade: ao Norte com a Reserva Indígena Uaçá; ao Sul com a Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Rio Iratapuru e o Assentamento Agroextrativista do Maracá; ao Leste com a Rodovia BR 156 e a Oeste com o Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque e a Floresta Nacional do Amapá, conforme memorial descritivo (GEA, 2006).

A referida Lei diz também que: “finalmente, salienta-se que no interior deste Módulo I encontra-se inserido o PA Perimetral Norte com uma área de abrangência de 400 km² e perímetro de 86 km” (GEA, 2006).

- 2008:

Graças a articulação apoiada pelo Iepé e acolhida Ministério Público Federal, Apina consegue que seja lançada a Portaria 001/2008 pelo Incra/MDA em conjunto com a Fundação Nacional do Índio – Funai criando a Comissão Inter-institucional para dar encaminhamentos à proposta da Faixa de Amortecimento.

O objetivo dessa Comissão era reunir os órgãos responsáveis dentro do Ministério Público Federal, para gerar encaminhamentos concretos quanto à remoção dos assentados que foram contemplados com lotes fora do perímetro do Projeto de Assentamento, para dentro do Perímetro Oficial. Contudo, não houve maiores encaminhamentos nesse sentido, de modo que o Incra passou a não comparecer às reuniões, mesmo que o MPF convidasse formalmente o órgão.

- 2010:

Após muitos debates e esclarecimentos sobre a legislação indigenista, ambiental, fundiária e agrária, aliada à sua participação nos conselhos consultivos do Parque Nacional e do Mosaico, o Conselho das Aldeias Wajãpi Apina lança a proposta de uma Faixa de Gestão Compartilhada, se dedicando à retomada da Comissão Interinstitucional criada em 2008 pelo Incra e pela Funai.

O Apina passa a convocar os órgãos a indicar representantes. Nenhum órgão responde. Essa demanda se estende até 2011, quando o Apina toma a iniciativa de retomar por si mesmo a Comissão. Abandonando a ideia de “amortecer” geograficamente os impactos eventualmente causados pela ocupação do assentamento muito próximo à Terra Indígena, o Programa Wajãpi assessora o Apina a compreender a necessidade de reconhecer que a ocupação da região é inevitável, de modo que a melhor estratégia seria fortalecê-la rumo à gestão socioambiental em escala regional, evitando pressões econômicas sobre os assentados para que, assim, não precisassem apelar para iniciativas insustentáveis.

Contudo, para tal seria essencial regularizar a ocupação do Projeto de Assentamento, alocando os colonos dentro de seu perímetro e obrigando o Incra a fornecer a estrutura e o suporte adequados que são sua obrigação fornecer aos assentados.

Abaixo, mapa com detalhe da região situada entre o PA Perimetral, a Terra Indígena Wajãpi, e a Flota Módulo I, expondo a proposta de Faixa de Gestão Compartilhada (no mapa, denotada por uma transparência):

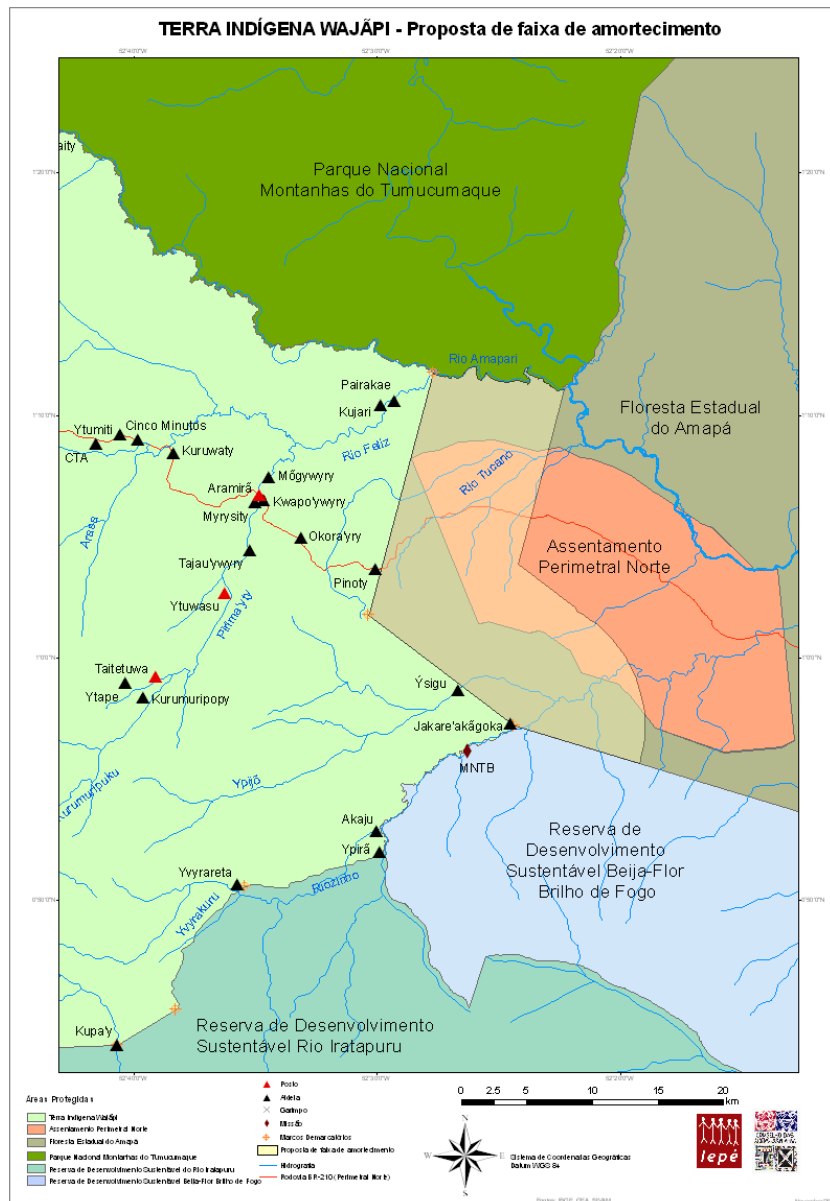


Figura 19: mapa com detalhe da região situada entre o PA Perimetral, a Terra Indígena Wajápi, e a Flota Módulo I, expondo a proposta de Faixa de Gestão Compartilhada (no mapa, denotada por uma transparência).

Arguido pelo Apina e pelo Ministério Público Federal, o Inkra argumentou, novamente, que a criação de uma zona fora da Terra Indígena que buscasse promover o amortecimento ou a gestão compartilhada não encontrava subsídios legais.

Contudo, o Programa Wajápi continuou assessorando o Apina a insistir nessa demanda, salientando que segundo o que dispõe a Lei 9.985/2000, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação, o Mosaico de Áreas Protegidas seria um instrumento para promover acordos entre os órgãos públicos

incumbidos de promover a gestão territorial e ambiental, e poderia propor isso. O Apina passa a solicitar ao Mosaico que inclua a proposta da Faixa em sua pauta.

- 2011:

Lideranças Wajãpi encontram marcos geodésicos e picada próximos à linha-seca da demarcação da Terra Indígena.

Apina e Iepé realizam expedição conjunta com a Funai ao local e detectam os marcos geodésicos. Comprovando que se tratava de marcos de demarcação, Programa Wajãpi auxilia o Apina a produzir documentos para a Funai, Incra, Polícia Federal, ICMBio, Secretaria de Meio Ambiente do governo do estado – Sema e Instituto Estadual de Florestas – IEF, solicitando esclarecimentos e expedição (anexo).

A Funai endossou o pedido do Apina de esclarecimentos. Os órgãos estaduais encarregados da gestão da Floresta Estadual – Flora responderam que os marcos geodésicos e a picada aberta exatamente no limite da Terra Indígena não eram de sua autoria e responsabilidade, ao passo em que o Incra se eximiu de prestar esclarecimentos.



Figuras 20 e 21: fotografias do marco geodésico encontrado em expedição no limite da Terra Indígena Wajãpi em 2011.

Abaixo, mapa do local onde foram encontrados o marco geodésico e a picada:

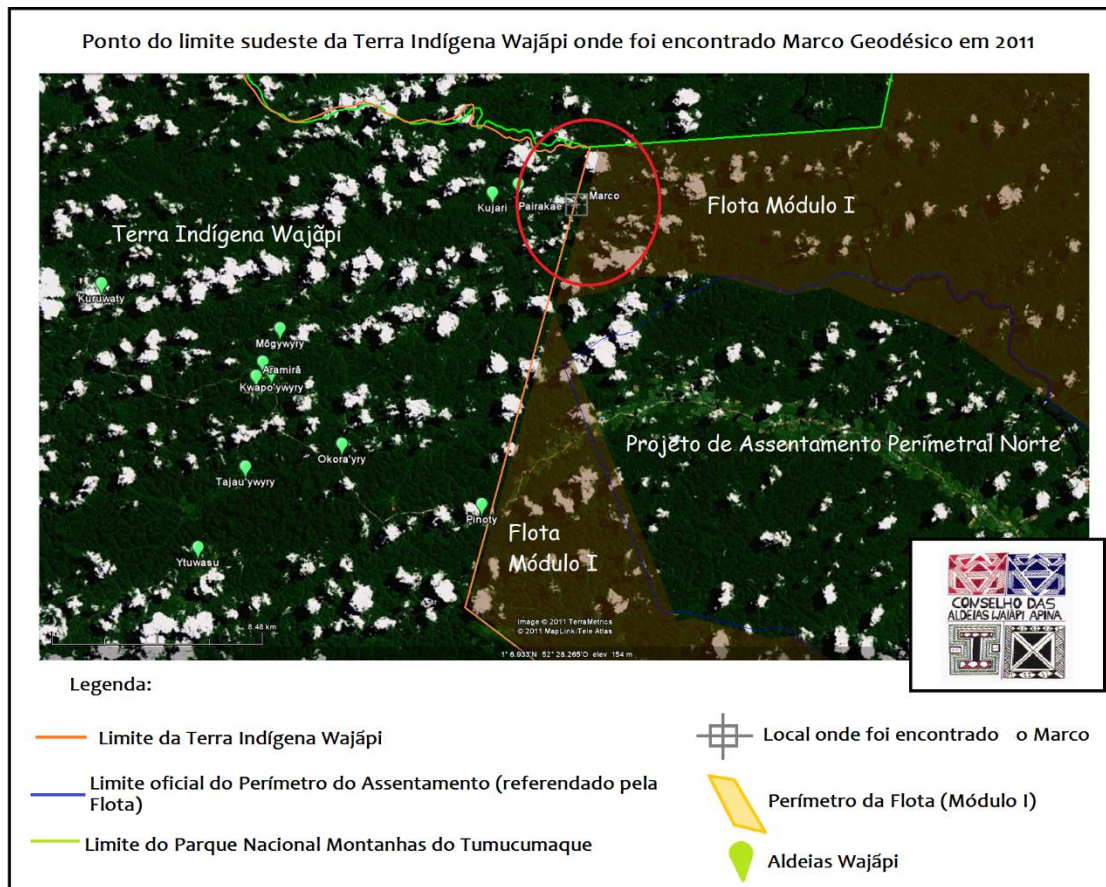


Figura 22: mapa com detalhe da região situada entre o PA Perimetral, a Terra Indígena Wajãpi, e a Flota Módulo I, expondo local preciso onde a expedição localizou o marco geodésico.

Diante disso, Iepé e ICMBio realizaram expedição conjunta ao local, partindo da Vila de Tucano II, no Projeto de Assentamento, seguindo um ramal recentemente aberto com ajuda de um morador do assentamento, a fim de apurar informações. Nessa expedição ficou comprovado que o Inca estava abrindo um ramal que sai da Perimetral Norte, a norte, e ruma até o limite da Terra Indígena, coincidindo a rota plotada em GPS com o local onde o marco geodésico foi encontrado. Moradores da Vila de Tucano II, o agrupamento do Projeto de Assentamento mais próximo da Terra Indígena Wajãpi alegam que o Inca abriu o ramal e estaria promovendo a ocupação de novos assentados, fora do perímetro oficial do Projeto de Assentamento.

Sempre assessorado pelo Iepé, o Apina discutiu o assunto em suas assembleias, e produziu documentos para Polícia Federal, ICMBio, Ministério Público Federal, Sema, IEF e Inca, (não obtendo resposta do Inca). Ministério

Público Federal e Funai produzem ofícios ao Inbra solicitando informações sobre esses marcos, mas também não obtém resposta.

Em reunião realizada no Ministério Público Federal em 06 de setembro de 2011, da qual a superintendência do Inbra não participou, ficou acordado que, caso não houvesse resposta formal quanto ao marco geodésico e a suposta ampliação do perímetro do Projeto de Assentamento, o MPF promoveria um Inquérito Civil Público para averiguar a situação. Dessa reunião participaram o procurador da república, na época o Doutor José Cardoso Lopes, Apina, Funai e Polícia Federal.

Não satisfeitos, os Wajãpi demandaram uma reunião com a Polícia Federal e com o Inbra para averiguar definitivamente essa informação. A urgência se deve ao fato de que o ramal em abertura estava sendo usado por garimpeiros para invadir a Terra Indígena Wajãpi.

Assim, graças a apoio da Polícia Federal e do Ministério Público Federal, no dia 08 de setembro do mesmo ano, em reunião na superintendência do Inbra, o Instituto divulga (num pen-drive) mapas e processos onde a proposta de ampliação do Projeto de Assentamento Perimetral Norte para além de seu perímetro oficial, dentro do Módulo I da Floresta Estadual do Amapá – Flota, cada vez mais próximo à linha-seca da Terra Indígena Wajãpi.

Segue o mapa entregue pelo Inbra num pen-drive ao delegado Everaldo Eguchi da Polícia Federal durante a reunião:

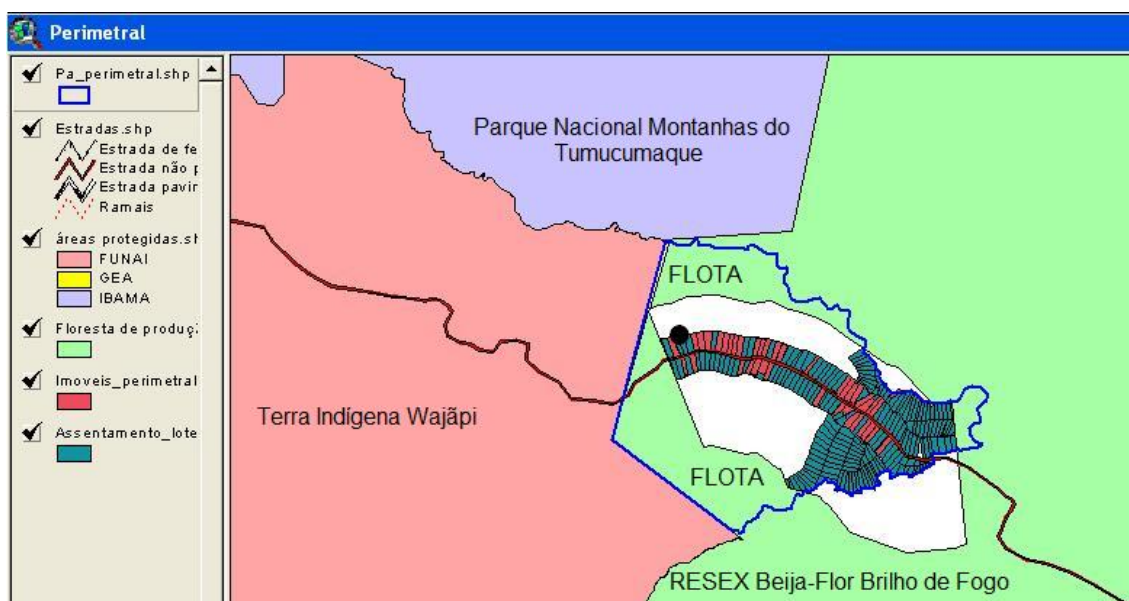


Figura 23 : mapa em JPG com detalhe da região situada entre o PA Perimetral, a Terra Indígena Wajãpi, e a Flota Módulo I, divulgado pelo Inca sob intimação da Polícia Federal. Em branco, o perímetro oficial do Projeto de Assentamento Perimetral Norte. O traço azul indica os novos limites desenhados pelo Inca.

Nesse mapa observamos que:

- a) o próprio Inca reconhece o perímetro oficial do Projeto de Assentamento que consta no seu memorial descritivo (área em branco);
- b) o Inca assume que pretende (e que se organizou nesse sentido, enviando inclusive equipes à campo, a fim de proceder o georreferenciamento *in loco* – implantando os marcos geodésicos encontrados em 2011) ampliar esse perímetro do Projeto de Assentamento (traço azul), encostando-o totalmente à linha-seca da demarcação;
- c) essa proposta do Inca ignora completamente a porção oeste do Módulo I da Flota;
- d) a zona de amortecimento do Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque (que é de 5km) é completamente subsumida por essa proposta do Inca.

Nesse momento, a Superintendência do Inca argumentou pela primeira vez que o Projeto de Assentamento nunca contou com perímetro oficial georreferenciado, motivo pelo qual a instalação de colonos dentro do Módulo I da Flota, assim como a ampliação do Projeto de Assentamento não seria ilegal. Segundo as primeiras respostas do Inca, os marcos geodésicos que foram encontrados pelos Wajãpi tinham sido instalados por uma empresa de georreferenciamento “sem conhecimento do Inca”.

Segundo o Inca declarara (nunca por escrito), a empresa teria sido contratada justamente para georreferenciar o memorial descritivo do PA e, assim, resolver definitivamente a situação, contudo, essa empresa teria percorrido apenas os limites naturais (como os rios Ari e Riozinho) e a picada da linha-seca da demarcação, “contrariando” a orientação do Inca, que seria a de que a empresa deveria seguir estritamente o memorial descritivo.

Mas, meses depois, durante essa reunião de 08 de setembro, em que o delegado Everaldo Eguchi intimou o Inca a liberar o mapa desse trabalho, o Inca

mudou de estratégia, e passou a afirmar que poderia sim ampliar o perímetro do PA conforme aprovesse, uma vez que, nunca tendo sido georreferenciado, o memorial descritivo da portaria de criação do PA de nada valeria.

Segundo essa proposta, o Incra poderia ampliar o Perímetro, uma vez que, conforme alegava o Instituto, mesmo que houvesse um Memorial Descritivo do Projeto de Assentamento, este nunca fora georreferenciado, de modo que a autarquia poderia ampliá-lo conforme lhe aprovesse.

Essa proposta foi entendida pelos Wajãpi como ato de má-fé, e os deixou muito preocupados, de modo que recorreram novamente ao Ministério Público Federal para propor que um Inquérito Civil Público fosse instaurado a fim de averiguar irregularidades e responsabilizar o Incra por colocar os asentados fora do perímetro, em ramais de difícil acesso, muito distantes da BR (dificultando o escoamento de sua produção) e, ao mesmo tempo, incentivar pressões na Terra Indígena com essa proximidade.

Ademais, a preocupação dos Wajãpi se torna mais aguda diante da constatação de que o ramal recentemente aberto para instalação dos novos lotes corta uma região (fora do perímetro do assentamento, e muito distante da Estrada BR-210, é importante frisar) com uma considerável densidade de angelins, madeira nobre e de alto valor no mercado. Sabendo que alguns candidatos aos lotes não têm vínculo com a região, e não demonstram experiência com a agricultura, os Wajãpi passam a temer que a abertura do ramal e a destinação dos lotes tenha como único objetivo a extração ilegal de madeira, acobertada pelo licenciamento que acompanha a abertura das roças nos lotes.

Ainda em 2011, a Funai procurou conciliar as partes mediante proposta conjunta com o Incra, que o Apina recusa. Segundo essa proposta, os limites do Projeto de Assentamento seriam expandidos até os rios Ari Visagem, a norte, e Riozinho, ao sul, enquanto o Assentamento seria totalmente encostado à linha-seca da demarcação da Terra Indígena Wajãpi. Essa proposta anularia quase completamente o Módulo I da Floresta Estadual, ignorando a legislação que a criou e que considera o memorial descritivo oficial do PA.

Ainda segundo essa proposta, uma faixa de 2km entre os limites do PA e da Terra Indígena seria assegurada, porém de forma descontínua: ou seja, os lotes

implantados pelo Inbra em 2011 colados à linha-seca da Terra Indígena, assim como aqueles que foram se consolidando muito próximos à demarcação ao longo da estrada (todos fora do perímetro) seriam mantidos.

Essa proposta foi entendida pelos Wajãpi como uma agressão à seus direitos e reivindicações, assim como à legislação vigente, de modo que redobram o empenho em buscar iniciativas para evitar isso. No mapa abaixo, a proposta com a ampliação do perímetro do Projeto de Assentamento Perimetral Norte (área em amarelo), anulando parte do Módulo I da Floresta Estadual do Amapá e mantendo uma faixa descontínua de 2km entre o limite da Terra Indígena Wajãpi e o Projeto de Assentamento.



Figura 24: mapa em JPG com detalhe da região situada entre o PA Perimetral, a Terra Indígena Wajãpi, e a Flota Módulo I, divulgado pela Funai, e que apresenta a proposta conjunta Funai/Inbra em que o Projeto de Assentamento Perimetral Norte seria ampliado, e uma pequena faixa descontínua (traço em vermelho) seria mantida.

Engajados em evitar a ampliação do PA, os Wajãpi solicitaram ao Ministério Público Federal que cobrasse do Incra um mapa oficial com esses novos lotes implantados pelo Incra ao longo do ramal.

No mapa abaixo a região onde se situam o ramal e os lotes em questão é destacada:

Terra Indígena Wajãpi



▲ Aldeia

Tipos de Marcas

- Janejarã Tapererã - Aldeia abandonada de Janejarã
- Japepu - Lugar de barulhos
- Jiroikea - Lugar de cobra grande/ Remanso (Camopi wanã)
- Karanã Tapererã - Aldeia abandonada de Karanã
- Pareti - Paredão rochoso
- Takurune - Lugar de pedra malcheirosa
- Yyutu - Lugar de ventania
- Yypavu - Aldeia de cobra grande que alagou
- Yyrywa'a - Lugar de cobra grande/ Remanso

Realização: Parceria: Apoio:

Este mapa foi elaborado no âmbito do projeto "Jane ypy - Documentação dos saberes wajãpi sobre a formação da terra e da humanidade", desenvolvido pelo lepé com apoio do IPHAN/MINC.

Sistema de Coordenadas Geográficas
Datum SAD 1969
Fonte: GEA, IBGE

Macapá - 2014

Figura 25: mapa da Terra Indígena Wajãpi com destaque para o local onde o marco geodésico foi encontrado.

Somente depois de muita insistência do Ministério Público Federal o Incra disponibilizou o arquivo com mapa onde os lotes aparecem, bem como os nomes dos beneficiários dos novos lotes.

Diante desses desdobramentos, o Apina a demandou do Ministério Público Federal que instaurasse Inquérito Civil Público para apurar a questão. O MPF deu início à construção do instrumento. Foi aberto um procedimento interno no MPF para dar início ao Inquérito, mas, como a Terra Indígena Wajãpi sofreu diversas invasões por garimpeiros nesse mesmo período (motivando a abertura outro procedimento no MPF), que foram rechaçadas pelo Apina com apoio da Polícia Federal e da Funai, o MPF arquivou os dois procedimentos, fundindo as duas questões.

De suas constantes assembleias, os Wajãpi continuaram saindo com sólido consenso quanto à necessidade de superar esses desafios, impedindo a ampliação do Projeto de Assentamento e buscando estratégias para implementar a Faixa.

Contudo, além de afirmar que o memorial descritivo do Projeto de Assentamento numa fora georreferenciado (o que permitiria sua ampliação quando essa etapa de sua implementação fosse concluída), o Incra continuou argumentando que não havia legislação que regulamentasse a criação de uma faixa fora da Terra Indígena Wajãpi, e propôs que o Apina promovesse um zoneamento interno da Terra Indígena se desejasse mitigar os eventuais impactos da ampliação do PA, “fazendo uma faixa para dentro da terra indígena” se desejasse.

Uma das estratégias que o Programa Wajãpi sugeriu ao Apina, e que foi acatada pelos Wajãpi, foi lançar mão do fato de que os padrões gráficos e expressões culturais Wajãpi são patrimônio imaterial da humanidade (reconhecimento dado pela Unesco) e do Brasil (reconhecido pelo Iphan), e se valer do que dispõe a Portaria Interministerial No. 419, de 26 de outubro de 2011. Essa portaria “regulamenta a atuação dos órgãos e entidades da Administração Pública Federal envolvidos no licenciamento ambiental”.

No inciso II do artigo 2º do Capítulo I, consta que são bens culturais acautelados: “os bens culturais protegidos pela Lei Nº 3924, de 26 de julho de 1961, os bens tombados nos termos do Decreto-Lei Nº25, de 30 de novembro de 1937 e os bens registrados nos termos do Decreto 3551, de 4 de agosto de 2000”, constando

no Anexo I a Arte Kusiwa e as expressões Wajãpi como patrimônio imaterial tombado passível de cobertura pelo que dispõe a portaria. Outros anexos obrigam o Estado a consultar o Ministério do Meio Ambiente, o Ministério da Cultura, o Ministério da Saúde e o Ministério da Justiça, através da Funai, sobre os possíveis impactos causados por um empreendimento realizado próximo à um bem tombado.

Considerando que os padrões gráficos e as expressões culturais Wajãpi, considerados patrimônio imaterial do Brasil, são um bem tombado e que sua perpetuação exige a integridade de uma série de fatores ambientais e sociais (conforme atesta o Plano de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial Wajãpi, instrumento que visa justamente assegurar a sustentabilidade do patrimônio), a Portaria obriga qualquer empreendimento a ser realizado na Terra Indígena ou em seu entorno a passar pelo licenciamento ambiental e a considerar uma série de dispositivos que nela são apresentados, como licenças e permissões dadas pelo Apina e pelo Iphan.

Assessorado nesse sentido, o Apina solicitou ao Iphan que se pronunciasse nesse sentido, alertando o Incra que, antes de ampliar o Projeto de Assentamento, deveria seguir o que propõe a portaria.

Paralelamente a isso, o Apina se apropriava do que dispõe a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, que, em seus artigos 6º e 7º asseguram o direito à consulta prévia, livre e informada aos povos indígenas por parte do Estado, antes da implementação de qualquer medida ou iniciativa em suas terras indígenas ou no entorno.

O direito à consulta prévia, livre e informada, começou a ser melhor compreendido pelo Apina, graças à sua participação da Rede de Cooperação Amazônica – RCA, mas já era levado em conta muito antes de dar-se início à discussão mais apurada do Protocolo de Consulta, instrumento que visa nortear a consulta.

- 2012:

Enquanto isso, o Apina seguiu se articulando com os órgãos responsáveis pela Floresta Estadual do Amapá, instando com a Secretaria Estadual de Meio

Ambiente – Sema e Instituto Estadual de Florestas – IEF para que se manifestem, uma vez que a instalação dos lotes recairia sobre perímetro do Módulo I da Floresta Estadual, praticamente subsumindo-o.

É então que a Floresta Estadual passa a assumir papel primordial nesse processo.

- 2013:

A pedido do Apina, o Ministério Público Federal retomou o procedimento administrativo antes arquivado, e instituiu um Inquérito Civil Público Nº 1.12.000.000663/2013/81 para apurar a suposta ampliação do assentamento, mediante a colocação de colonos fora de seu perímetro oficial, cada vez mais próximos à Terra Indígena Wajãpi, sobre área do Módulo I da Floresta Estadual.

Ao mesmo Mosaico de Áreas Protegidas, que inclui a Terra Indígena Wajãpi, o Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque e a Floresta Estadual do Amapá em sua composição, é finalmente reconhecido oficialmente pelo Ministério do Meio Ambiente, através da Portaria 004/2013. O Conselho do Mosaico se instala, e o Apina solicita formalmente à Sema, ao IEF, ao Incra e ao Ministério Público que a Floresta Estadual do Amapá seja consolidada, e que seu zoneamento, seu plano de manejo e seu conselho consultivo sejam estabelecidos.

Consagrando a vocação do Programa Wajãpi em formar associações indígenas para o acompanhamento de políticas públicas, a assessoria ao Apina sobre essa questão, assim como em todas as questões a que o Conselho se dedica, se empenhou em promover um processo de esclarecimento sobre a legislação ambiental, fundiária, e indigenista. Dedicando-se à compreensão da lei 9.985/2000, que estabelece o Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC, foi possível ao Apina perceber que a Floresta Estadual, como toda unidade de conservação, deveria ter um zoneamento, através do qual zonas específicas fossem delimitadas para usos determinados, além de um Plano de Manejo que norteasse a gestão da unidade, e um Conselho Consultivo através do qual a sociedade civil pudesse interferir nessa gestão.

Com base nisso, o Programa Wajãpi sugeriu, ainda em 2012, que o Apina se articulasse com os gestores da Floresta Estadual do Amapá para que essas etapas

fossem concluídas, levando essa questão ao Conselho do Mosaico e ao Ministério Público Federal. A partir de 2013, mediante melhor compreensão do Snuc e das atribuições dos órgãos gestores, o Programa Wajãpi sugeriu ao Apina que conciliasse sua luta por uma Faixa de Gestão Compartilhada ao próprio Módulo I da Flota, fazendo com que em seu zoneamento constasse uma Zona Primitiva no local em que o Apina sempre demandou que se criasse a Faixa, estabelecendo regras de uso em seu Plano de Manejo e consolidando o conselho consultivo a fim de possibilitar que a articulação com os vizinhos, que já vinha sendo realizada com o objetivo de estabelecer um Protocolo de Uso e Gestão Socioambiental da Faixa ganhasse respaldo legal e institucional.

O Apina aceitou essa proposta e passou a demandar dos órgãos públicos (Sema, IEF, e MPF) empenho em consolidar a Flota, fazendo com que no zoneamento constasse uma zona primitiva (de proteção integral, segundo o que dispõe o Snuc) e, além disso, que o Plano de Manejo da Flota propusesse e assegurasse iniciativas para o fortalecimento das comunidades do assentamento, apoio à produção em regime agroecológico dentro do PA, apoio à consolidação de cadeias produtivas, e compensações advindas das concessões para extração de madeira à que a Flota se destina.

Graças, em grande parte, à articulação promovida pelo Apina com apoio do Iepé e acolhida pelo Ministério Público Federal, o IEF contratou a empresa STCP Engenharia Limitada para a realização do zoneamento e do Plano de Manejo da Floresta Estadual.

Acolhida pelo Mosaico desde o início, e amplamente apoiada pelo Iepé, a proposta da Faixa passou a ser mais amplamente discutida com os assentados do Projeto de Assentamento, em reuniões específicas para esse fim apoiadas pelo Mosaico e pelo Programa Wajãpi do Iepé, e passou a contar com amparo legal mais amplo e consolidado, já que a estratégia passou a se focar na consolidação da Flota como um todo que, enquanto unidade de conservação, encontra-se amparada pela Lei 9.985/2000, pelo Snuc, e pela legislação decorrente.

Em decorrência dessas reuniões entre os Wajãpi e seus vizinhos, realizadas ao longo da Perimetral Norte, com apoio do Iepé, a desinformação das comunidades quanto à proposta da Faixa e quanto à Floresta Estadual sofreu

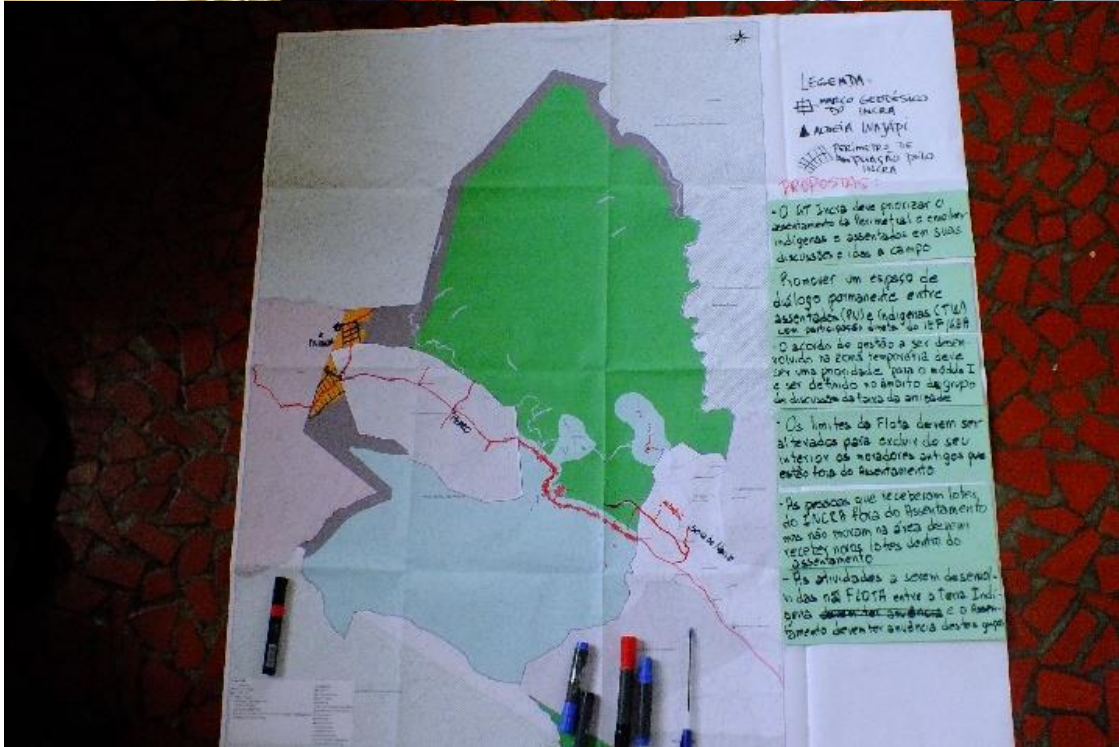
arrefecimento na região, o que possibilita que o Iepé promova, a pedido do Apina, uma reunião em Macapá onde o Apina e lideranças do Projeto de Assentamento se reuniram com Sema, IEF, ICMBio e a empresa de consultoria STCP (contratada para fazer os estudos relativos ao plano de manejo da unidade) para deliberar sobre o zoneamento do Módulo I da Flota.

Essas reuniões aconteceram entre os dias 11 e 12 de dezembro de 2013, logo após a reunião do Conselho Consultivo do Mosaico de Áreas Protegidas da Amazônia Oriental, e contaram com a presença do ICMBio, do IEF (representado por sua superintendente, Ana Euler), Sema, STCP Engenharia, Iepé, Apina, Conselho de Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque – CCPIO (já que a Flota é composta por 4 módulos, e os Módulos III e IV têm interface com as terras indígenas do Oiapoque), e por representantes dos agricultores familiares assentados no Projeto de Assentamento Perimetral Norte.











Figuras 26 a 34: fotografias da reunião realizada no Centro Diocesano, em Macapá, onde assentados, indígenas, Sema, IEF, ICMBio e STCP consolidaram proposta de zoneamento da Floresta Estadual do Amapá.

Em vez de lutar pela conformação de uma faixa territorial fora da Terra Indígena e dentro da Flota, essa estratégia corrobora a legislação e consagra o ideal da proposta: “se os vizinhos estão bem, a terra indígena estará bem” ao apostar na consolidação da Floresta Estadual como um grande avanço para o desenvolvimento socioeconômico das comunidades que estão em seu entorno, a maioria composta por agricultores familiares que moram em assentamentos.

Durante a reunião, Apina e assentados entraram em acordo quanto ao zoneamento do Módulo I. Pactuaram:

- a) que os lotes antigos (implantados durante a década de 1990) permaneceriam onde estão, mesmo que estejam fora do perímetro oficial do PA;
- b) que o perímetro oficial do Projeto de Assentamento Perimetral Norte seria mantido;
- c) que os lotes criados pelo Inca a partir de 2010 no ramal que foi identificado nas expedições, e que estão fora do perímetro do PA fossem transferidos para dentro dele;

d) que a vocação do Módulo I da Flota deveria estar no manejo florestal sustentável de base comunitária, criando uma zona de manejo florestal comunitário em volta de todo o perímetro do PA que está dentro do Módulo I;

e) que uma zona primitiva de 5km fosse estabelecida ao longo de toda a linha-seca da demarcação da Terra Indígena Wajãpi em interface com o Módulo I.

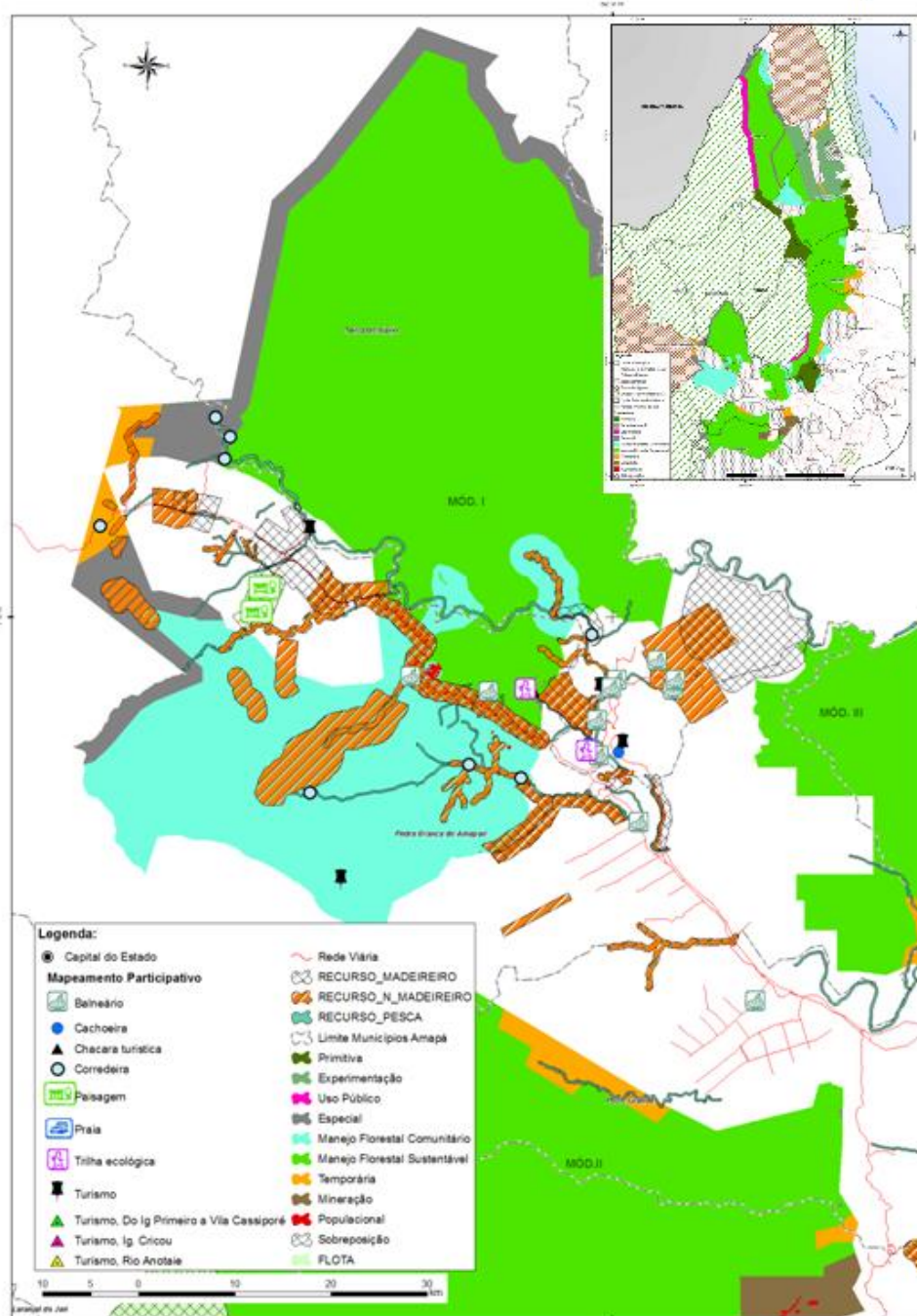
f) que o plano de manejo da Floresta Estadual fosse criado somente por meio do acompanhamento e anuência do conselho consultivo a ser criado.

Essa proposta tem a grande vantagem de permitir que o Conselho Consultivo da unidade sirva como um fórum através do qual tanto os Wajãpi quanto os assentados pactuassem a gestão socioambiental integrada e participativa da região, promovendo processos formativos aos assentados e beneficiando-os com as concessões florestais. Ela foi pactuada entre o Apina e os assentados, e foi acompanhada e endossada pelo ICMBio.

Contudo, conforme esclarecera a superintendente do IEF na época, questões técnicas teriam de ser levadas em conta antes da aceitação total dessa proposta conjunta. Uma delas se referia ao ramal criado pelo Incra fora do perímetro do assentamento e que segue, da Vila de Tucano II até a linha-seca da demarcação da Terra Indígena Wajãpi (onde foram feitas as expedições em 2011). Segundo o IEF, essa zona por onde passa o ramal teria de ser considerada uma zona temporária até que a situação do ordenamento do PA fosse totalmente resolvida.

Com base nas propostas sistematizadas nessas reuniões, e nessas ressalvas, IEF e STCP apresentam uma proposta preliminar de zoneamento do Módulo I. Observe-se que o ramal recentemente criado foi incorporado como uma “zona temporária” (laranja, hachurado), que uma “zona temporária” (laranja) foi criada entre o Módulo I e a Terra Indígena (por conta da indefinição quanto ao perímetro do PA), e que uma “zona de uso especial”(cinza) de 2km foi criada no lugar onde assentados e Wajãpi haviam proposto uma zona primitiva:

Zoneamento do Módulo I da Flota do Amapá



Fonte: Instituto Estadual de Florestas - IEF
STCP consultoria

Dezembro de 2013

Figura 35: mapa em JPG com detalhe da região situada entre o PA Perimetral, a Terra Indígena Wajãpi, e a Flota Módulo I da Flota, divulgado pelo IEF, onde o zoneamento do Módulo I é apresentado. Em branco, o perímetro oficial do Projeto de Assentamento Perimetral Norte, guarnecido pela zona de uso especial (em cinza) e pela zona de uso temporário (em laranja).

Contudo, é forçoso pontuar que, mesmo segundo essa proposta, o perímetro oficial do Projeto de Assentamento Perimetral Norte (em branco) é reconhecido, referendado e mantido.

Assessorados pelo Iepé, os Wajãpi entenderam o caráter temporário desse ramal aberto pelo Incra em 2010, e por isso mesmo decidiram insistir em sua anulação, e transformar essa zona de uso especial proposta pela STCP e pelo IEF em dezembro de 2013 em uma Zona Primitiva, fazendo, finalmente, com que a Flota “segurasse” a ampliação do Projeto de Assentamento, limitando de vez sua área ao que prescreve o memorial descritivo de 1987 e consolidando a Faixa de Gestão Compartilhada através do zoneamento da UC. Essa proposta foi pactuada nas assembleias do Apina.

O Programa Wajãpi apoia o Apina a se reunir com os assentados novamente, e dessas reuniões obtiveram o encaminhamento de investir juntos nessa estratégia. Compreendendo a importância dessa nova frente de ação, Apia e assentados desenham uma contra-proposta, e entregue formalmente à STCP e aos órgãos gestores da Flota ainda em dezembro de 2013.

Nessa contra-proposta, o desenho elaborado na reunião de dezembro de 2013 com as assentados é retomado, estabelecendo:

a) o fim da zona temporária (que estava em laranja e em laranja hachurado);

b) a transformação da zona de uso especial em uma zona primitiva (em cinza no mapa da contra-proposta);

c) a criação de uma zona de manejo florestal comunitário ao longo da zona primitiva (em laranja, no mapa da contra-proposta que segue abaixo), a fim de fomentar o desenvolvimento socioambiental dos vizinhos e contemplá-los com os benefícios das concessões florestais de maneira ordenada e sustentável;

d) a remoção definitiva dos lotes criados pelo Incra fora do perímetro oficial do PA e sua inserção em lotes mais próximos à BR-210, e das vilas, onde possam acessar mais facilmente as vias para escoamento de sua produção, a escola, o sistema de tratamento de esgoto, de abastecimento de água e de distribuição de energia, além das políticas públicas como saúde e educação.

Abaixo, o mapa com a contra-proposta do Apina em consenso com lideranças do PA:

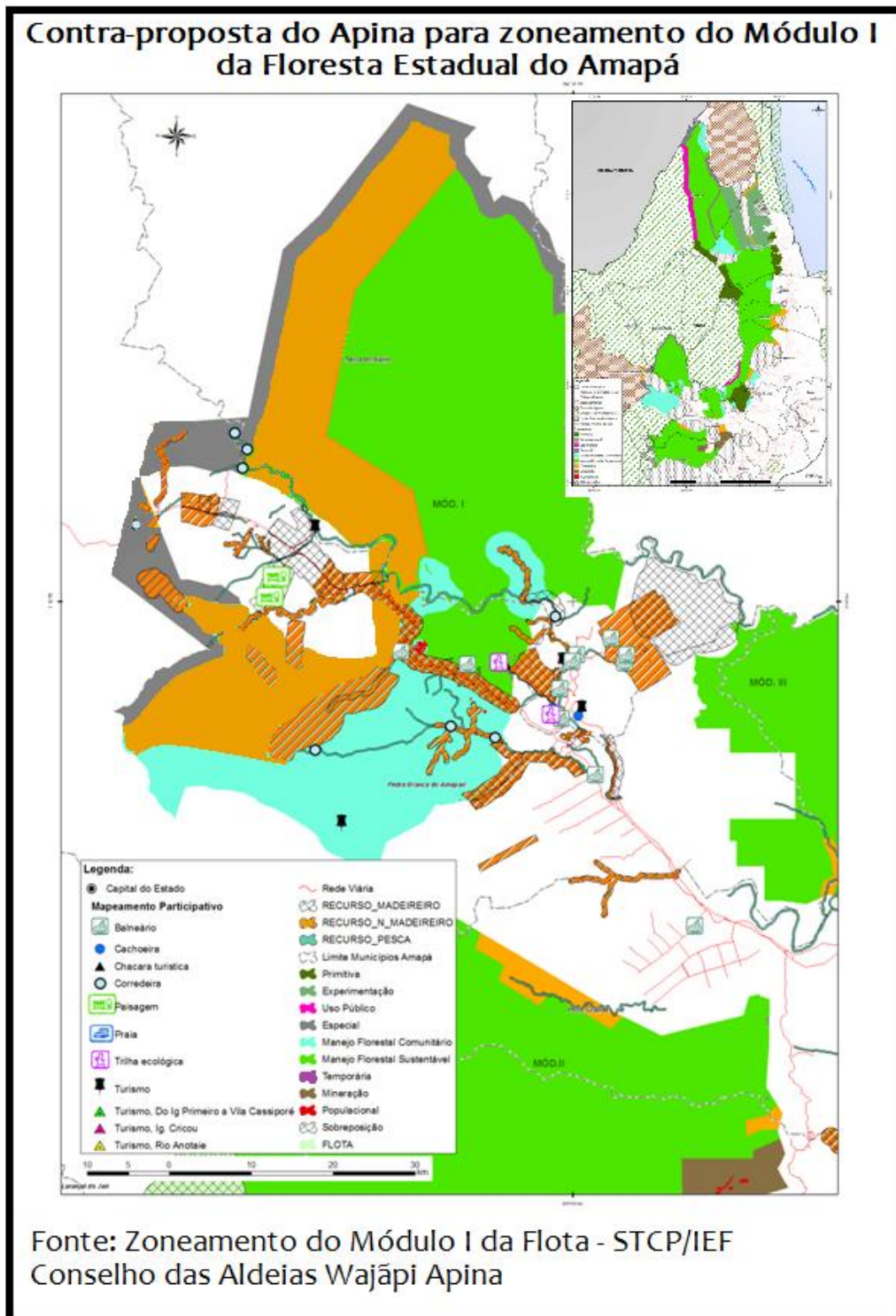


Figura 36: mapa em JPG com detalhe da região situada entre o PA Perimetral, a Terra Indígena Wajãpi, e a Flota Módulo I da Flota, divulgado pelo IEF, onde o zoneamento do Módulo I é revisado pelo Apina. Em branco, o

perímetro oficial do Projeto de Assentamento Perimetral Norte, garantido pela proposta de uma zona primitiva (em cinza) e pela zona de manejo florestal comunitário (em laranja).

Mas por motivos técnicos, apresentados adiante, foi aceita apenas parcialmente. Até esse momento, a luta do Apina se focava em articulações com os gestores da Flota e com o Ministério Público Federal a fim de evitar que o Incra implantasse lotes fora do perímetro oficial do P.A. (cujo memorial descritivo se encontra na referida Portaria 920/1987 do Incra), em favor da manutenção do Módulo I da Flota em sua integridade.

Como demonstrado, o Incra alegou ao MPF, que o Projeto de Assentamento nunca tivera perímetro oficial, motivo pelo qual seria possível implantar novos lotes na região.

O Programa Wajãpi assessorou o Apina a adotar outra estratégia: continuar fortalecendo a Floresta Estadual do Amapá, fazendo de seu Módulo I da própria Faixa, por meio da consolidação de seu zoneamento, seu plano de manejo, e seu conselho consultivo, articulando-se com os vizinhos do assentamento, trazendo essa questão para o âmbito dos conselhos consultivos da Flota (recentemente criado graças a essa luta), do Parque Nacional e do Mosaico e buscando promover estratégias para a regularização definitiva do ordenamento territorial do PA e da Flota. Um resultado disso foi que o MPF intimou (através do Inquérito Civil Público) o Incra a anular a posse dos lotes que enconstavam na linha-seca da demarcação, ao passo em que o Apina conseguia negociar uma Zona de Uso Especial no Módulo I da Flota. Todavia, a zona temporária permaneceu no zoneamento da Flota, no local onde o Incra implantara os lotes, até que a situação se resolvesse.

Foi então que veio à tona o de que as terras sobre as quais a Flota foi criada ainda não haviam sido arrecadadas da União pelo estado Amapá, motivo pelo qual o Incra sugeria ser possível ampliar o assentamento: essa tese se assenta no fato de que a Flota é estadual, ao passo em que o PA seria de competência federal. Isso desagradou os Wajãpi, sobretudo porque o Incra nunca divulgou tal fato, valendo-se, até então, de outros argumentos, como visto até agora.

Assim, o Apina conseguiu que MPF recomendasse ao Incra a criação de um Grupo Executivo para promover o ordenamento territorial da Floresta Estadual em função dos Projetos de Assentamento do seu entorno. Incra acata recomendação, e lança Portaria 650/2013 instaurando o Grupo Executivo, chefiado por Marcos

Kowarick, perito do Incra, com a finalidade de promover esse ordenamento em caráter definitivo.

Enquanto isso, a Associação Wajãpi Terra Ambiente e Cultura, Awatac, braço executivo do Apina, escreveu o Projeto de Adensamento Florestal na área em questão. O projeto foi aprovado pela Carteira Indígena do Ministério do Meio Ambiente, e as articulações para implementar as ações tiveram início, envolvendo a Escola da Família Agrícola da Perimetral Norte – Efapen, onde estudam os filhos dos assentados.

Em dezembro, enquanto assessor do Programa Wajãpi descobri que, na Justiça Federal de Rondônia, um caso semelhante à proposta original dos Wajãpi para a criação de uma Faixa fora da Terra Indígena Karipuna, tramitava. Essa iniciativa, semelhante ao desenho inicialmente apresentado pelo Apina, gerou um processo na 1ª Instância da Justiça Federal contra um posseiro instalado muito próximo à essa Terra Indígena, permitindo aos Karipuna demandar a criação de uma faixa de amortecimento.

Perdendo em 1ª Instância, o posseiro que retirava madeira no entorno da Terra Indígena, recorreu contra a sentença favorável aos Karipuna, dada em primeira instância. O recurso, apreciado pela desembargadora federal Mônica Sifuentes, dá ganho de causa (em anexo, o voto da desembargadora Mônica Sifuentes, Rondônia), novamente, aos indígenas. Segundo o voto:

1. Nos termos do art. 3º, § 2º, da Lei 4.771/1965, as reservas indígenas também são consideradas áreas de preservação permanente. Em razão disso, enquadram-se nas disposições contidas na Lei 9.985/2000, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação na Natureza.
2. De acordo com o art. 2º, XVIII, da Lei 9.985/2000, as zonas de amortecimento consistem no entorno de áreas de preservação permanente, e sofrem limitações legais com o objetivo de proteger as referidas regiões, nas quais se incluem as reservas indígenas. Precedente da Turma.
3. A excludente ilicitude prevista pelo § 1º do art. 50-A da Lei 9.605/1998 aplica-se aos casos em que o dano é praticado em terras de domínio público ou devolutas, e não às situações em que o desmatamento ocorreu em área de entorno da reserva indígena, considerada região de preservação permanente.

Por meio do intenso processo de formação para o acompanhamento de políticas públicas, e à constante assessoria oferecidas pelo Iepé nesse sentido ao Apina, os Wajãpi compreendem esse avanço jurisprudencial e, aconselhados nesse

sentido, enviam ofício ao Ministério Público Federal solicitando que esse voto seja incorporado ao Inquérito Civil Público e esse precedente seja usado a favor de sua causa. Ao mesmo tempo, o movimento contra a Floresta Estadual do Amapá se intensificou, reivindicando sua anulação, com recurso ao Ministério Público Estadual.

2014 – O Apina consegue que MPF recomende ao Inbra que renove a portaria que institui o Grupo Executivo. Inbra acata, e lança portaria 250/2014 retomando os trabalhos do Grupo.

Apina e Iepé conseguiram que Conselho Consultivo da Flota aprovasse uma Orientação Técnica em que solicita ao Inbra esclarecimentos sobre os trabalhos do Grupo Executivo. A alegação dos deputados, encabeçados por Eider Pena (PSD) se pautava pela inconstitucionalidade da Unidade. Contudo, apreciado pelo Ministério Público Estadual, o pedido é revogado, através da Recomendação 001/2014 MPE Amapá.

Enquanto isso, assessorados pelo Iepé com apoio da Rede de Cooperação Amazônica – RCA, o Apina finaliza seu Protocolo de Consulta e Consentimento. Iniciativa pioneira no Brasil, regulamenta o direito à Consulta Prévia, Livre e Informada assegurado pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, OIT, e ratificado pelo Brasil em 2004 (Decreto presidencial 5051/2004).

O Apina entregou oficialmente o Protocolo de Consulta e Consentimento aos órgãos públicos em reunião realizada na Terra Indígena Wajãpi, com a presença do MPF, do Inbra, da Sema e do IEF.

Por conta disso, o Apina e Iepé promoveram reuniões com apoio do Ministério Público Federal, da qual participaram Sema, IEF, Inbra, representantes do Projeto de Assentamento Primetal Norte e Funai. Finalmente, o Inbra declara oficialmente que as terras em que está a Flota são terras da União, ao que Sema e IEF anuem, e alegam que de fato os limites do Módulo I da Flota terão de ser redefinidos

- **2015:** O Apina convenceu o Ministério Público Federal a lançar Recomendação 016/2015 MPF para que o Grupo Executivo do Inbra incluísse o Apina nos seus trabalhos e informasse seus passos, dando atenção especial ao Módulo I

da Flota e ao PA Perimetral Norte. Nessa reunião, IEF, Sema e Incra apresentaram uma proposta conjunta de redefinição dos limites, que deveria ser apreciada unicamente através do Protocolo. O Incra acata a recomendação formalmente (anexado).

Nesse momento, o Apina se recusou a apreciar a pré-proposta de configuração apresentada pelo Incra porque, assessorado pelo Iepé, entendeu que os gestores da Flota e o Incra ainda não tinham consenso sobre ela, salientando que qualquer consulta sobre essa proposta deveria passar, obrigatoriamente, pelo rito prescrito no Protocolo de Consulta.

Esse é um aspecto muito importante. Como os Wajãpi aperfeiçoaram suas modalidades de pactuar consensos a fim de se proteger da infiltração, da interferência dos *karai kõi* em seus debates internos, eles passaram a entender que também o Estado deve chegar perante eles munido de propostas consensuadas: o Protocolo de Consulta foi empregado, então, como um modo de obrigar o Estado a seguir o que dispõe a OIT 169 também no que concerne à obrigação do Estado de ofertar a eles uma proposta sólida e pactuada sobre a qual iniciar a consulta prévia.

Isso demonstra o grau de ingerência que os Wajãpi querem vetar, da parte dos *karai kõi* porque quando o Estado chega com duas ou mais propostas, acerca das quais não há consenso, abre-se, no entedimento dos Wajãpi, espaço para a dissonância e as cisões. Por isso seu empenho em formatar, eles mesmos, a proposta a ser submetida à consulta prévia muito antes do Estado apresentá-la formalmente.

Dessa reunião saiu o encaminhamento de que IEF, Sema e Incra deveriam apresentar uma proposta consolidada e formal de redefinição dos limites da Flota e do Assentamento. Assim sendo, MPF orienta o Incra e os gestores da Flota para que consolidem uma proposta unificada e oficial e a submetam à consulta prévia, livre, e informada.

A articulação entre os Wajãpi e os moradores do Projeto de Assentamento, acolhida pelo Mosaico e associada aos arranjos institucionais preconizados pelo Conselho, culminou na participação de Marcos Kowarick, chefe do Grupo Executivo, à 5ª Reunião Ordinária do Conselho do Mosaico de Áreas Protegidas da Amazônia Oriental, realizada em junho de 2013 em Macapá. Na ocasião, Kowarick apresentou

os resultados do trabalho desenvolvido pelo Grupo Executivo aos conselheiros (dentre eles representantes de órgãos de governo como Sema e IEF), enaltecendo que o Grupo Executivo obteve êxito em unir os órgãos federais e estaduais em prol da redefinição dos limites dos projetos de assentamento e da Floresta Estadual: os Wajãpi haviam exigido que a atuação do perito rumasse justamente no sentido de assegurar a coesão do Estado quanto a uma proposta unificada por entender que a dissonância da parte lhes provoca mais chances de sofrer dissidências internas.

Entre outras explicações, o chefe do Grupo Executivo explicou à plenária a proposta conjunta entre Incra, IEF e Sema para o Projeto de Assentamento Perimetral Norte, que inclui a criação dos dois PDSs.

Durante essa reunião, que contou com a participação do Procurador da República Dr. Thiago Cunha de Almeida, o Apina apresentou novamente seu Protocolo de Consulta e Consentimento e o perito Kowarick enalteceu a importância da proposta do Grupo Executivo ser apreciada pelos Wajãpi por meio do Protocolo num processo formal de consulta.

O relatório final dos trabalhos do Grupo Executivo ainda não havia sido oficialmente entregue ao Apina, e, mesmo com insistência do Apina, o Grupo Executivo não o disponibilizou à época, mas o Ministério Público Federal, que o recebera, disponibilizou versão preliminar e, com base nela, os Wajãpi debateram suas possíveis configurações, bem como detalhes de suas eventuais manifestações, sempre de maneira prévia a fim de, isolados dos *karai kô*, não sofrerem ameaças, chantagens, pressões e cooptações: apreciar coletivamente as propostas em tempo quase real é estratégico porque possibilita que já elaborem consensos prévios acerca delas, tendo espaço e tempo para realizar e equacionar seus conflitos internos sem que isso precise ocorrer diante dos não-índios.

A primeira etapa dos trabalhos do Grupo Executivo foi inventariar a situação do PA Perimetral e documentá-la oficialmente, a fim de promover a arrecadação definitiva das terras da união (sobre as quais estão a Flota até que o processo se conclua) para o estado do Amapá, e, assim, promover uma articulação do Incra com os órgãos estaduais ambientais (Sema, IEF e Imap) para promover o ordenamento territorial definitivo da Flota e dos Projetos de Assentamento de seu entorno.

No relatório preliminar disponibilizado pelo Inbra ao MPF, o Inbra reconheceu a situação atual da interface entre a Terra Indígena Wajãpi, o Módulo I da Floresta Estadual do Amapá e o Projeto de Assentamento Perimetral Norte, como vemos no mapa I (“situação atual”):

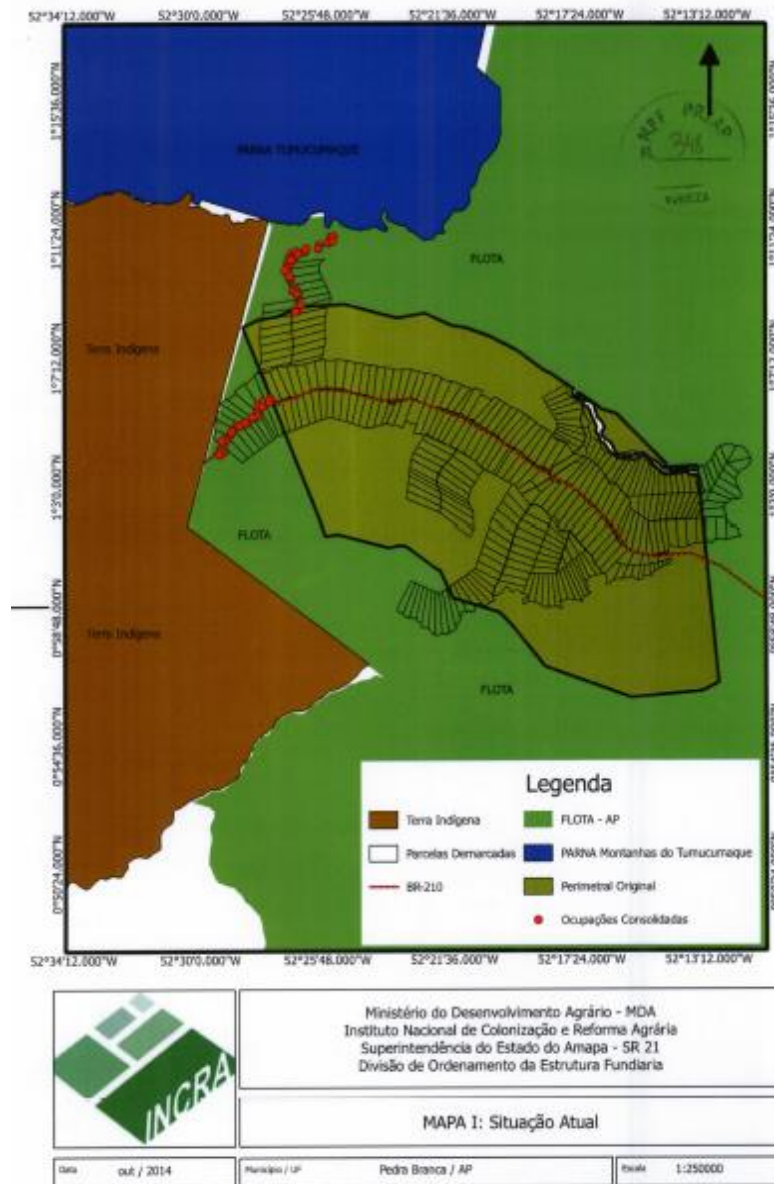


Figura 37: mapa em JPG com detalhe da região situada entre o PA Perimetral, a Terra Indígena Wajãpi, e a Flota Módulo I da Flota, divulgado pelo Grupo Executivo do Inbra, onde o perímetro oficial do PA Perimetral Norte continua sendo reconhecido, e onde os novos lotes são apresentados – fora dele.

Em detalhe, as ocupações consolidadas finalmente aparecem em documento oficial, como “ocupações consolidadas fora do perímetro original”, reconhecendo que:

- a) sempre houve um perímetro original;

b) há parcelas instaladas pelo Inca fora desse perímetro, e, portanto, dentro da Flota Módulo I, como vemos no mapa abaixo (Mapa III):

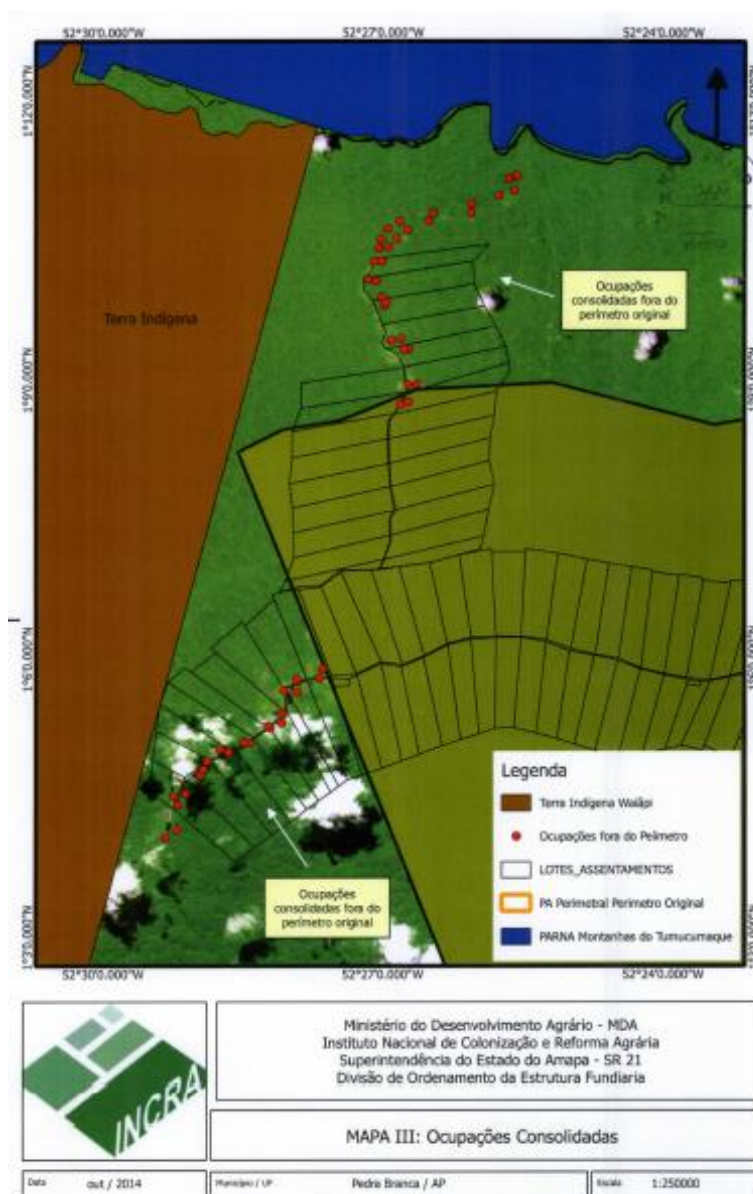


Figura 38: mapa em JPG com detalhe da região situada entre o PA Perimetral (verde abacate), a Terra Indígena Wajãp (marrom), e a Flota Módulo I da Flota, (verde) divulgado pelo Grupo Executivo do Inca, onde o perímetro oficial do PA Perimetral Norte continua sendo reconhecido, e onde os novos lotes são apresentados – fora dele.

Com base nisso, a primeira proposta sistematizada pelo Grupo Executivo, encarregado de promover o ordenamento territorial de toda a Flota em função de todos os assentamentos, para o PA Perimetral Norte e para o Módulo I da Flota endossava as intenções do Inca de 2011, conforme demonstrado no mapa abaixo (Mapa IV: Proposta do GE), onde o perímetro ampliado do Projeto de Assentamento aparece em azul escuro:

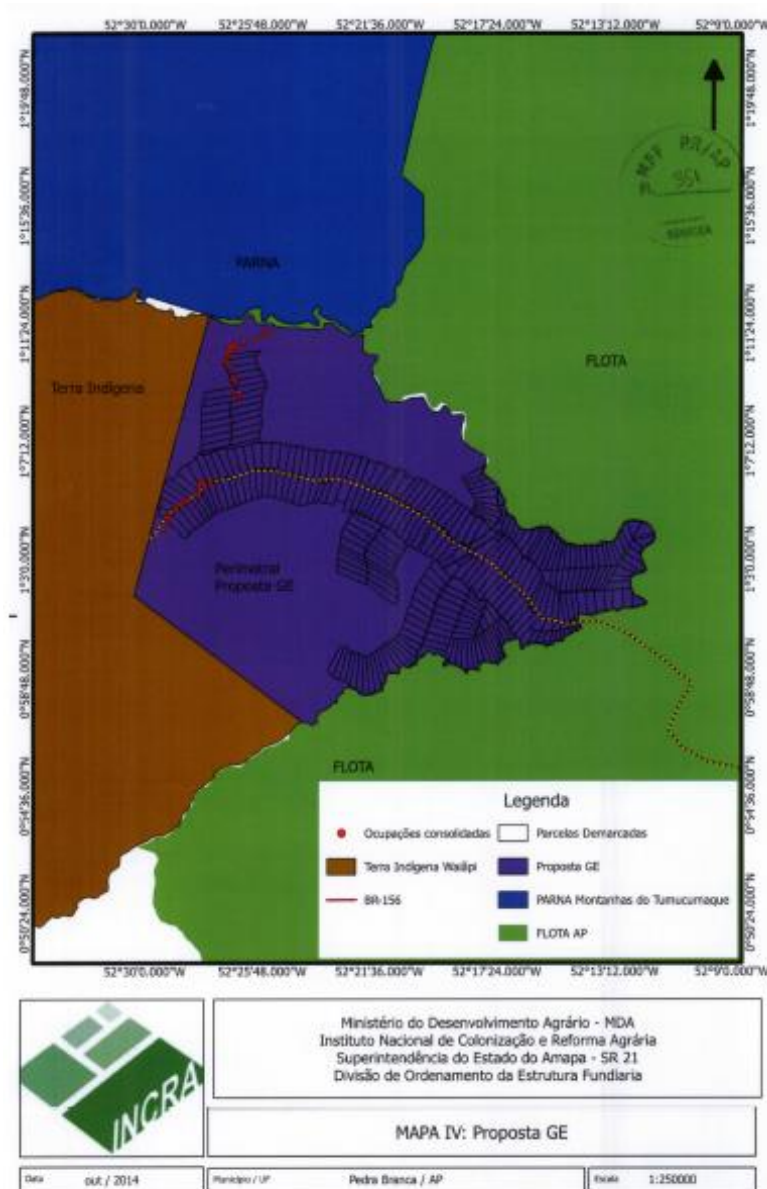


Figura 39: mapa com detalhe da região situada entre o PA Perimetral com limite ampliado (azul escuro), a Terra Indígena Wajãp (marrom), e a Flota Módulo I da Flota, (verde) divulgado pelo Grupo Executivo do Incri, onde o perímetro oficial do PA Perimetral Norte seria totalmente ampliado, e onde os novos lotes são apresentados.

Contudo, reunindo-se com o Ministério Público Federal, que salientou as preocupações do Apina, o Grupo modificou sua recomendação: em linhas gerais, optou por manter os lotes já consolidados, onde os haja, reduzindo o perímetro dos assentamentos para que haja compensações à Flota pela perda de área.

Assim, o Grupo Executivo consolidou uma proposta segundo a qual o perímetro do PA Perimetral fosse reduzido estritamente aos lotes já instalados, que, por serem ocupações consolidadas mantidas, e uma pequena faixa de Floresta Estadual mantida, entre o PA e a Terra Indígena. Essa proposta consolidada foi um avanço no que se refere a equalização das bases cartográficas e à documentação

oficial do Projeto de Assentamento: cumpre dizer que foi, ao menos, uma proposta oficial e conjunta entre Incra, Sema e IEF.

Mas, para conseguir promover tal consenso, o Grupo Executivo teve de negociar entre a demanda do Apina, endossada pelo MPF, e os interesses do Incra, de modo a propor a criação de mais dois assentamentos como compensação. Como observamos no Mapa II do relatório preliminar do Grupo Executivo (abaixo), o perímetro do PA seria limitado aos lotes existentes (laranja), e dois Projetos de Desenvolvimento Sustentável (azul escuro e creme) seriam criados:

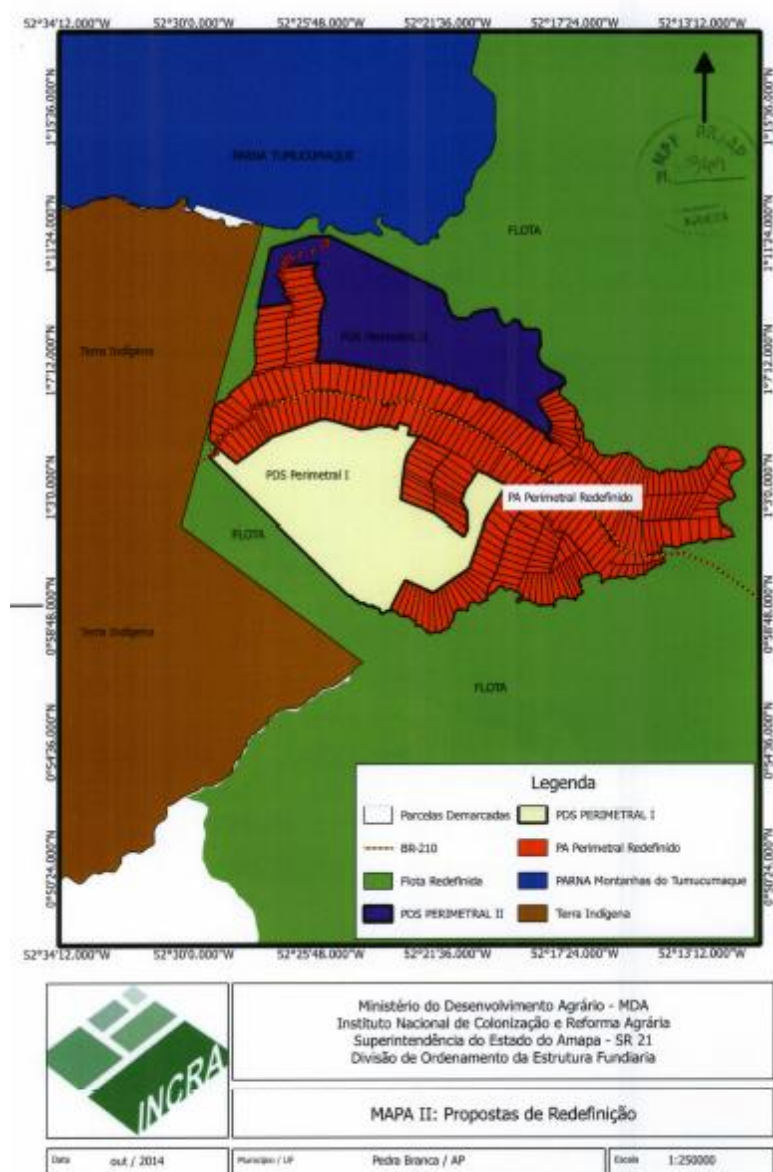


Figura 40: mapa com detalhe da região situada entre o PA Perimetral com limite reduzido aos lotes já existentes (laranja), a Terra Indígena Wajãp (marrom), e a Flota Módulo I da Flota, (verde) divulgado pelo Grupo Executivo do Incra, onde o perímetro oficial do PA Perimetral Norte seria reduzido às ocupações já existentes, e onde os dois novos Projetos de Assentamento são apresentados (azul e creme).

Segundo essa proposta foi uma proposta conjunta Inkra-Sema-IEF, e foi protocolada no Ministério Público Federal como aquela a ser submetida à consulta aos Wajãpi por meio de seu Protocolo de Consulta e Consentimento. Podemos observar que, pela proposta, exposta no Mapa II:

a) O perímetro do Projeto de Assentamento Perimetral Norte seria reduzido, limitando-se aos lotes já consolidados. Mas, por “consolidados”, o Inkra entende também os lotes que vem sendo colocados no ramal descoberto em 2011, de modo que o perímetro sofreria redução em área sem que o real problema detectado pelos Wajãpi fosse resolvido: os lotes continuariam ao longo do ramal, rumo à linha seca, e sobrepostos, inclusive, à área de amortecimento do Parque Nacional.

b) O Módulo I da Floresta Estadual do Amapá seria praticamente subsumido.

c) Seriam criados dois PDSs: projetos de assentamento em regime de Desenvolvimento Sustentável. Um a norte da Perimetral, e outro a sul.

d) Uma pequena área da Flota que, é necessário frisar, ficou interrompida, descontínua, foi mantida na proposta, entre o PA Perimetral e a Terra Indígena. Segundo a proposta, essa faixa seria a mesma Zona de Uso Especial da Flota, que tinha sido assegurada quando de seu zoneamento, e que é referendada por seu Conselho Consultivo.

Reconhecendo o Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi, o Inkra demonstrou interesse em submeter essa proposta aos Wajãpi segundo o que disciplina a OIT 169, ao passo em que o Ministério Público Federal formaliza junto ao Apina esse interesse. Diante disso, o Apina optou por não se pronunciar sobre a configuração da proposta, uma vez que o objetivo do Protocolo é assegurar justamente a qualificação e a legitimidade as informações, através de reuniões formais, antes que os Wajãpi emitam qualquer opinião, formem qualquer julgamento, ou tomem qualquer decisão.

O Ministério Público Federal deu início, então, ao processo de formalização da Consulta, emitindo ofícios tanto para o Apina quanto para o Inkra, que

sinalizaram positivamente quanto ao início do processo de consulta para esse ano, de modo que o Apina prefere se manifestar sobre o assunto unicamente através do trâmite previsto no Protocolo.

A Convenção 169 da OIT assegura o direito à consulta prévia, livre e informada aos povos tribais, de modo que os Wajãpi saíram à frente e sistematizaram sua experiência em tomar decisões coletivas e em assumir postura pró-ativa diante das políticas públicas a fim de assegurar seus direitos em sua plenitude.

Já os assentados não tiveram tantas oportunidades nesse sentido. Como dito, sua participação nos conselhos consultivos das unidades de conservação (únicos fóruns de que participam, e, portanto, únicas vias por meio das quais podem dialogar com o Estado) têm competências que, infelizmente, não se dedicam à todas suas necessidades e demandas – como saúde, educação, infra-estrutura. Analisando-se essa participação compreendemos como a escassez de apoio (como assessoria, cursos, oficinas) engendra a fragilidade institucional que vivenciam: poucas são as associações nos assentamentos, e, quando as há, carecem de apoio para aprimorar seu funcionamento, implementar ações, reunir as comunidades e promover debates esclarecidos e qualificados.

Sem isso os assentados enfrentam dificuldades no acesso à seus direitos. Por conta disso, o Programa Wajãpi tem assessorado os Wajãpi a aliar-se a eles, incluindo-os em alguns processos formativos, trocando experiências, fazendo intercâmbios, semeando frutíferas nativas, e partilhando recursos: observado detidamente, o Projeto Carteira Indígena, que se encerrou em 2015, e é um exemplo disso, pois consistiu em uma maneira de empenhar a capacidade dos Wajãpi em conhecer o Estado, influenciar políticas públicas, organizar associações, escrever e executar projetos em benefício de seus vizinhos, com a esperança de que isso ilumine as comunidades e as instigue a buscar seguir no mesmo rumo.

Como também foi pontuado acima, a Consulta aos Wajãpi por meio de seu Protocolo, quanto à Proposta do Grupo Executivo, é apenas mais uma etapa nessa longa história. Não bastaria implementar os PDSs, por exemplo, finalizar a

regularização fundiária do PA e da Flota, para promover a efetiva gestão socioambiental da região. Para isso será necessário assegurar meios para que as concessões florestais a serem realizados na Flota contemplem as necessidades e demandas dos assentados, beneficiando-os com políticas públicas integradas, articuladas, assegurando as estruturas e fóruns de governança como o Conselho Consultivo da Floresta Estadual e possibilitando processos formativos que os municiem para exercer sua cidadania, pois, como bem lembra José Murilo de Carvalho, sem educação as camadas pobres da população não têm meios para participar do processo democrático e, assim, exercer sua cidadania (Carvalho, 2018).

Para que a gestão socioambiental seja efetiva, ela precisa ser integrada e participativa e contemplar os Wajãpi e os assentados com políticas públicas diferenciadas e específicas que fortaleçam sua diferença em vez de anulá-la e promovam meios para que os assentados se organizem e pactuem seus consensos de maneira autônoma e livre pois, assim como o Estado, quando os vizinhos não estão organizados em torno de seus próprios consensos, essa dissonância conturba a rede de relações em função da qual os Wajãpi realizam seu coletivo.

Apenas estabelecer uma faixa territorial protegida não será suficiente para assegurar a qualidade dos relacionamentos que os Wajãpi almejam. Será necessário consolidar fóruns nos quais os assentados se organizem e por meio dos quais pactuem consensos, e se apropriem de seus direitos, para que, exercendo cidadania, sejam atores da gestão socioambiental.

Nesse sentido, ao cabo do Projeto Carteira Indígena que envolveu os assentados conselheiros no Mosaico, o Mosaico, a Escola da Família Agrícola da Perimetral Norte, onde estudam os filhos dos assentados, e os Jovens Protagonistas da Perimetral Norte, formados pelo Mosaico, em parceria com os Wajãpi num constante exercício de aproximação política justamente por meio do fortalecimento das duas diferenças, os Wajãpi e os Assentados pactuaram um Protocolo Conjunto de Intenções no qual consensuaram valores, critérios e parâmetros mínimos para sua convivência e os documentaram a fim de obrigar o Estado a segui-los para, fazendo assim, evitar os ruídos, dissonâncias e conflitos. Afirmam no Protocolo os Wajãpi e seus vizinhos:

Nós, indígenas Wajãpi, agricultores familiares moradores do Projeto de Assentamento Perimetral Norte e estudantes da Escola Família Agrícola da Perimetral Norte, que somos vizinhos, nos envolvemos no Projeto Carteira Indígena, que o Conselho das Aldeias Wajãpi Apina e a Associação Wajãpi Terra, Ambiente e Cultura – Awatac desenvolveram com apoio do Iepé e do Ministério do Meio Ambiente, para fortalecer nossas relações e, assim, realizar na prática a proposta da Faixa da Amizade.

Por isso, nos reunimos no Centro de Formação e Documentação Wajãpi, Terra Indígena Wajãpi, durante a última reunião do Projeto, entre 07 e 08 de dezembro de 2015, e pactuamos os seguintes objetivos comuns para a gestão socioambiental integrada, participativa e de base comunitária de nossa região, que chamamos de Faixa da Amizade:

1. Queremos continuar nos relacionando, nos conhecendo e, assim, lutando juntos pelos direitos (diferenciados) uns dos outros.
2. Queremos que o Estado reconheça nossos direitos, como a Consulta Prévia, Livre e Informada (Convenção 169 da OIT) aos indígenas, e os direitos à participação nas políticas públicas para os moradores do Assentamento, para que, assim, a Faixa da Amizade possa ser definitivamente instalada e reconhecida pelo Estado.
3. Queremos continuar trabalhando unidos, fortalecendo nossas alianças, para conseguirmos fazer, juntos, a gestão socioambiental integrada e participativa da região, reflorestando a Faixa da Amizade com frutíferas nativas, construindo um Plano de Gestão Comunitário da Faixa e, assim, obrigando o Estado (Incra, Sema, IEF, Imap, Funai, ICMBio, Rurap, e outros) a cumprir seu papel, realizando políticas públicas e garantindo nossos direitos, respeitando nossas diferentes culturas e conhecimentos.
4. Queremos continuar trabalhando juntos para que o Estado respeite nossas decisões quanto à gestão socioambiental da região, dando assistência aos moradores do Assentamento, para que possam desenvolver-se através de iniciativas e políticas públicas sustentáveis (como projetos de cultivo e reflorestamento, e especialmente apoio e assistência técnica à agricultura familiar e consolidação de suas cadeias produtivas). Para isso, queremos continuar unidos para conseguir que processos de formação continuada sobre legislação agrária, fundiária, indigenista, ambiental, e sobre associativismo, cooperativismo, fortalecimento de cadeias produtivas, sistemas agroflorestais, e permacultura de frutíferas nativas para os Wajãpi e para os assentados sejam implementados.
5. Para isso, decidimos continuar trabalhando unidos para ocupar espaços como conselhos consultivos do Parque Nacional, da Resex Beija-Flor Brilho de Fogo, do Mosaico e da Flota, desenvolver mais projetos como o Carteira Indígena, fortalecer a Efapen e para continuar formando e valorizando os jovens como temos feito em todo esse processo, para que eles ocupem as instâncias de governança como os conselhos consultivos, comitês de bacias, e outros. Queremos fortalecer os jovens da Perimetral, através do Fórum de Jovens para que, assim, os jovens influenciem positivamente as políticas públicas e promovam a formação para a cidadania em suas comunidades. (Apina, Apiwata, Awatac & Assentados de Reforma Agrária, 2015).

Nesta Carta em que conformam um Protocolo Conjunto que norteie suas relações, os Wajãpi exigem que o Estado direcione políticas públicas de qualidade aos assentados, respeitando seus direitos e estes, por sua vez, exigem que o Estado respeite os direitos dos Wajãpi, a começar pelo direito à autodeterminação e ao

autogoverno, e se declaram unidos em prol do fortalecimento de seis coletivos e suas organizações deliberativas e representativas a bem do desenvolvimento sustentável regional.

Nesta Carta, fruto de um longo processo no qual os Wajãpi visitaram os roçados de seus vizinhos, conhecendo os desafios de fazer agricultura familiar nos lotes do Projeto de Assentamento, e receberam os assentados em seus roçados, explicando em detalhes como os plantam, como se dispersam pela Terra Indígena Wajãpi, os jovens pesquisadores e os alunos da Escola da Família Agrícola da Perimetral Norte, Efapen, se reuniram em diversas oficinas para conhecer de maneira mais aprofundada as diferenças entre os regimes de conhecimentos, levando a diferença para o plano epistemológico a fim de fortalece-la: os Wajãpi empregaram os recursos do projeto, o primeiro que a Awatac, assim que foi formalizada, obteve, para agenciar os *karai kõi* por diversos meios a se manterem política e epistemologicamente afastados, enaltecendo a importância da diferença, sem que isso fosse visto como algo desrespeitoso.

Os movimentos de agenciamento consagrados na iniciativa Faixa da Amizade passam, como vimos, do amortecimento, ou seja, de um gesto visto pelos assentados como repulsa e afastamento inclusive físico, para um movimento de aproximação justamente para, aproximando-se, enaltecerem a diferença e estabelecer parâmetros para sua perpetuação: aproximar-se dos vizinhos pela via formal e institucional do diálogo realizado pelo Apina, e não individualmente, de maneira independente, tem como pano de fundo o exercício de agenciamento da diferença por meio do manejo das categorias sociais de diferenciação.

Afinal, é na diferença que reside sua perpetuação enquanto Wajãpi.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho busquei mostrar como a etiologia que os Wajãpi realizam sobre os não-índios inspirou os movimentos que os grupos realizaram ao desembarcar separadamente e de maneira independente, na efervescente região das Guianas.

Episódios que incidem sobre o tempo das origens, dos *taivigwerã* e dos avós, o tempo dos *tamõ kõi* já dão conta do fato de que, desde que deixam o Xingu os Wajãpi conhecem os *karai kõi*. Mais do que conhecer, eles já têm sobre eles uma leitura que mostra que, desde seu surgimento, os filhos da chuva causam problemas por romper os protocolos. É de ruptura de protocolos de civilidade e polidez, ética e etiqueta, que se faz a agência dos *karai kõi* à luz da etiologia que os Wajãpi movimentam a cada ciclo desta história.

Se há, portanto, uma tópica transversal neste percurso é a da evitação do assédio perpetrado pelos *karai kõi* que desejam que centralizem e sedentarizem sua ocupação. Isso vai totalmente contra a organização social Wajãpi, cuja sociologia fundamenta-se no ideal de independência ao ponto dos cronistas não-índigenas enxergarem neles apenas facções dispersas.

Quando o Estado elabora planos para integrar a região, seja durante o Contestado Franco-Brasileiro seja depois, com o início das obras da BR 210, a Primetal Norte, este se instala justamente pela ausência. Na efervescência das migrações, guerras e comércios que se realizam com cada vez mais frequência e intensidade durante o assédio colonial em torno do Contestado, os Wajãpi persistem valorizando sua autonomia e fortalecendo estratégias para continuar vivendo em regime de *-jisyryrya*.

Aquilo que a etnologia da década de 1970 enxergou como “atomismo” ou “baixa densidade sociológica” é, demonstram as pesquisas posteriores, apenas uma face desta moeda, que gravita em torno da dispersão pelo território e da capacidade dos *jovijã kõi* em construir alianças, agregando afins em torno de si e, assim, exercendo preeminência mas nunca comando, nunca coação.

Assim, neste sistema wajãpi do qual os *karai kō* sempre fazem parte mesmo que negativamente, é de agenciamentos que se trata quando pensamos a consolidação de redes de relações e sua dissolução, o abandono e a retomada de ocupações históricas, a dispersão não apenas no tempo e no espaço mas, também, política.

Quando as obras da BR 210 induzem uma descontrolada gama de atores e os contatos, desta feita sim incontroláveis, se instalam gerando mortes e fuga, os Wajãpi experienciam o amargo poder letal da resiliência dos *karai kō* à viver segundo os protocolos. Assessorados pelo Programa Wajãpi passam, então, a desenvolver uma série de estratégias e mecanismos para conter a agência destes tão mal-educados atores: elaboram protocolos.

Coligam os *jovijã kō* no Apina, a Liga das Nações Wajãpi e passam a ranizar-se segundo maneiras até então existentes apenas enquanto potência mas nunca antes concretizadas: assembleias, reuniões, comunicação por radiofonia, criação de viveiros de mudas, organização dos trabalhos em prol da demarcação que incluem a ida ao exterior para convencer a cooperação internacional, permeiam esse movimento de contenção dos *karai kō* e que visa, concomitantemente, conter sua própria tendência a abrir-se às redes com estes agentes mesmo que pontual e independentemente, mesmo que fortuitamente: a experiência mostrou ser impossível.

O Conselho das Aldeias Wajãpi Apina, este artefato que serve de infraestrutura à superestrutura extra-*wanã kō*, supra-grupos locais, passa a aperfeiçoar seus protocolos internos e centrar sua atuação na promoção de encontros que articulem os dispersos e independentes para conformar consensos que sirvam justamente para assegurar as condições essenciais à essa independência. O Nós defronta-se, assim, com seus nós: a difícil tarefa de conter a tendência dos próprios Wajãpi em relacionar-se livremente implica no aprimoramento dos meios pelos quais o coletivo e seu representante, o Apina, sejam sempre interpostos como camada protetiva ou blindagem a esses contatos.

Busquei selecionar alguns episódios por mim vivenciados enquanto assessor dos Wajãpi a fim de demonstrar o que vim propondo neste trabalho. Alguns deles focaram nos desafios de pactuar consensos quando os interesses individuais naturalmente se sobrepõem aos interesses coletivos ao passo em que outros demonstraram a eficiência em postular o Apina como o interlocutor legítimo dos Wajãpi com os *karai kō*.

Demonstrei então que neste processo os Wajãpi aperfeiçoaram o poder de agenciamento das falas duas recorrendo a uma retomada da poderosa técnica da escrita para municiar o Apina e permitir, assim, que ele fleche longe. Os *Apinã*, como declaram os próprios Wajãpi, eram um grupo muito aguerrido que em certos momentos foi *apã*, inimigo, conhecido e renomado por flechar muito longe. Era um Outro.

Ao chamar o coletivo, Nós, os Wajãpi, de Conselho das Aldeias Wajãpi de Apina os Wajãpi reconhecem que Nós é um Outro mas que é justamente um Outro que estabelece as relações corretas com os inimigos: flecham longe, evitando os relacionamentos locais, pontuais, independentes, que os agentes que encarnam o Estado no plano local e cotidiano tentam estabelecer a fim de manipular os Wajãpi, confrontá-los consigo mesmos, instaurar dissonância e, assim, enfraquecer o coletivo.

Os documentos que congregam os consensos passam a se fortalecer e a Voz do Nós é amplificada conforme superam os desafios geracionais e jovens pesquisadores, professores, membros das diretorias, entendem melhor sua própria organização social e o papel dos *jovijã kō*, conseguindo assim auxiliá-los melhor na dura lide de compreender os *karai kō reko*, os jeitos dos não-índios e suas determinações.

O Apina passa então a direcionar melhor seus agenciamentos e flechar cada vez mais longe conforme aperfeiçoa seus mecanismos de pactuação e documentação. Os Documentos de Prioridades, o Plano de Ação *Mosikoa'y rã kō*, o Plano de Gestão Socioambiental e, por fim, o Protocolo de Consulta e

Consentimento são tomados então como mecanismos de amansamento e agenciamento, domesticação, dos *karai kō*.

Esse entendimento coletivo consagra o avanço dos Wajãpi na melhor compreensão do que são os não-índios e de como funcionam: buscam nas leis, no *kareta poju* e, mais tarde, no *ayvu sātamy* as diretrizes dos próprios não-índios a fim de, flechando a ONU e a OIT, Genebra e Brasília, o Ministério Público Federal, obrigarem os não-índios a agirem, se não como Wajãpi, que seria o desejável, pois agir como Wajãpi é agir corretamente como humano, ao menos agir como bons *karai kōl*.

É pelos documentos que os Wajãpi postulam o Apina como o interlocutor com os não-índios e, com o passar dos anos aprimoram seu entendimento de que para o diálogo ser mais eficiente é necessário eleger um representante legítimo dos próprios *karai kō*: sua lide passa a ser, então, elevada à instância da negociação Apina Estado e, como o Apina flecha longe, ele mira normas internacionais de direitos humanos, num movimento que demonstra que se buscam domesticar os *karai kō* segundo suas determinações é de humanidade que ainda estão a falar: é nos direitos humanos internacionais que buscam as determinações que forçam os não-índios a seguir porque, como dito, sabem que os *karai kō* não se converterão à humanidade wajãpi mas que, ao menos, sejam amansados e domesticados para que se convertam à suas próprias diretrizes do que é ser humano.

Demonstrei neste trabalho, então, que o Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi é um protocolo de relacionamentos que encontra na etiologia dos não-índios sua fundamentação. O Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi existia antes de existir: desde a demarcação da Terra Indígena Wajãpi e a consolidação do Apina, passando pela experiência da criação da Apiwata e da gestão coletiva da Terra Indígena Wajãpi e, portanto, do coletivo, o Protocolo é gestado.

Quando demarcam a Terra Indígena Wajãpi os Wajãpi elaboram um protocolo de relacionamentos que tem na Faixa de Amortecimento seus reflexos. Esta proposta perpassa os debates que tomam sua agenda desde o início em prol

do fortalecimento da manutenção dos indivíduos afeitos aos consensos quando devem fazer frente ao Estado. Como vimos, o Plano de Gestão Socioambiental Wajãpi consiste num exemplo interessante de como a gestão coletiva do coletivo perpassa mecanismos de controle da capitalidade da agência dos não-índios que se refletem na oferta (ou não) de políticas públicas.

O Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi existe, então, desde que criaram os Wajãpi. Desde que o “Nós, os Wajãpi”, este artefato político, existe e portanto sua gestão se faz necessária, um protocolo para os relacionamentos internos em prol dos consensos e, ao mesmo tempo, um Protocolo de agenciamento dos não-índios é desenvolvido, perpassando os diversos documentos que pactuam.

Por fim, é importante pontuar que um fator muito relevante para a eficácia do processo está justamente em sua anterioridade. Como demonstrei, o sucesso do Protocolo Wajãpi reside no fato dele existir previamente não apenas à necessidade de consulta prévia, mas previamente à sua própria elaboração.

Assim, cumpre destacar que os processos formativos que possibilitem entendimentos mais aperfeiçoados sobre seus próprios regimes de conhecimentos e relações para que, de posse dessa tomada de consciência possam apropriar-se de um modo muito consciente e aprofundado dos regimes de conhecimentos e relações não-índigenas para conseguir agenciá-los são absolutamente essenciais.

Quanto mais processos formativos de longo prazo estejam em curso e quanto mais integrados eles forem, maior será o grau de entendimento coletivo a respeito do que é um coletivo, pois entender o que é um coletivo e fazer sua gestão implica em ter um conhecimento coletivo e consciente mínimo de sua própria organização social. Pois se estamos a falar de consulta prévia, livre, informada e de boa-fé como um movimento de ofertar de maneiras culturalmente adequada condições para que os povos indígenas participem de maneira cidadã e coletiva das decisões, temos que ter em mente que o sentido e o objetivo de tudo isso é salvaguardar seus regimes de conhecimentos e relações.

Em outras palavras, embora se insista muito na correlação entre Convenção 169 da OIT e consulta prévia, devemos sempre ter mente o que é prévio à tudo isso: o direito à autodeterminação e ao autogoverno, como são amparados pela Constituição Federal de 1988, pela Convenção 169 da OIT e pela Declaração da ONU de 2007.

Mas para que um povo usufrua plenamente de sua autodeterminação é necessário que tenha condições para, de forma consciente e coletiva, apropriar-se de um entendimento claro a respeito de seus próprios regimes de conhecimentos. Sua epistemologia e organização social são, como explicado neste trabalho, naturalmente inconscientes e somente por meio de processos formativos de médio e, idealmente, longo prazo, é que se pode possibilitar a um grupo tomar conhecimento consciente e coletivamente daquilo que é por natureza inconsciente.

Sem isso a autodeterminação fica ameaçada e pode ficar refém de discursos-para: construção de uma identidade-para os não-índios que não necessariamente seja o que realmente constitui a sociologia e a cosmologia do grupo pode ferir seu direito à autodeterminação e, assim, colocar em xeque seu autogoverno, porque, como vimos, a tendência das sociedades ameríndias das Terras Baixas é à independência e fluidez, sendo os coletivos artefatos políticos muitas vezes discursivos que podem ser, em alguns casos, apenas superficiais se não há processos formativos de qualidade.

O aprendizado que temos com os Wajãpi é que além destes processos, o Programa de Formação para a Gestão atua de maneira integrada às outras linhas de ação: assim, como vimos, ao confeccionar o Plano de Gestão Socioambiental os Wajãpi mobilizaram oficinas para pesquisadores, para professores, para agentes indígenas de saúde, para diretores e conselheiros distritais de saúde, etc. O Plano de Ação ajudou a conformar o Plano de Gestão Socioambiental e este contribuiu imensamente para a sistemaização do Protocolo de Consulta e Consentimento.

A conformação do coletivo “Nós, os Wajãpi” que perpassa a confecção do Apina e a demarcação da Terra Indígena Wajãpi caminham paralelamente à elaboração de uma etiologia dos não-índios e esta é fortalecida nos processos

formativos ofertados aos Wajãpi desde o Vídeo nas Aldeias, passando pela formação dos diretores das associações, professores, pesquisadores e agora agentes socioambientais, etc.

Quando há elementos para que o coletivo se aproprie conscientemente dos regimes de conhecimentos e relações que sua função é salvaguardar, então o autogoverno é protegido. Porque, como demonstrei, o coletivo é sempre um artefato e só tem eficiência justamente quando é orientado para fora a fim de domesticar os não-índios para que deixem de assediar os indivíduos, chefes, grupos sempre abertos às relações locais e pontuais que, quando um grupo está envolto num oceno de agências não-indígenas, fatalmente colocará em risco as condições para que os regimes de conhecimentos e relações do grupo se realizem plenamente.

Espero ter demonstrado, com essa análise do caso Wajãpi, que o sucesso de um Protocolo de Consulta está em seu caráter prévio: quando, como no caso Wajãpi, ele sistematiza um protocolo de relações já existente ou latente, ele é mais eficiente.

No que concerne à consulta prévia em si, penso ser importante pontuar que ela deve ser pensada como um exercício de litigância estratégica que, segundo Osorio (2019) deve ser entendida como uma importante ferramenta de mudança social.

Em linhas muito gerais, a litigância estratégica implica numa série de procedimentos que partem do enquadramento do caso e dos atores envolvidos, no levantamento da legislação existente e suas possíveis leituras, o que implica na compilação de votos e jurisprudência, passa pela etnografia, por assim dizer, das agências envolvidas e de suas tendências e propensões, contempla inclusive o *ethos* do judiciário, prevendo desde o início, já na petição inicial, que tudo se trata de uma grande disputa de narrativas.

Observando o caso da consulta prévia em curso, aqui descrita, vemos que seu ganho está em ter proporcionado aos Wajãpi oportunidades de fazer este enquadramento, esta etnografia das agências envolvidas, mobilizar as instâncias

disponíveis, como o Mosaico de Áreas Protegidas da Amazônia Oriental, acionar legislação existente, como o voto da desembargadora e o que dispõe o Snuc com relação ao zoneamento e ao plano de manejo da Flota; acionar o Ministério Público Federal para obrigar a retomada do GT de 2008 e postular ao Procurador demandas muito debatidas internamente, fruto de amplos consensos também possibilitou que o MPF agisse com base em subsídios já trazidos pelos Wajãpi no processo.

Além disso, os Wajãpi se mobilizaram para articular-se com os vizinhos assentados prevendo que a litigância poderia engendrar conflitos e estabeleceram um Protocolo Cojunto de intenções, protagonizando os assentados com o primeiro projeto realmente destinado à Awatac a fim de dirimir possíveis conflitos, entendendo que “para os Wajãpi ficarem bem, os vizinhos têm que estar bem”.

Minutando a proposta previamente, os Wajãpi endossaram seu compromisso com o coeltivo e fortaleceram o Protocolo justamente como um mecanismo que afasta os *karai kõi* da arena em que tomam decisões, bloqueando sua agência.

Participação de maneira diferenciada é o direito que está resguardado pela Constituição Federal de 1988, pela Convenção 169 da OIT e pela Declaração da ONU de 2007. Esta participação só é verdadeiramente diferenciada quando seus direitos à autodeterminação e ao autogoverno são assegurados e para isso, como vimos, uma série de processos formativos de faz importante. Não são condição *sine qua non* mas, como demonstra o caso wajãpi contribuem consideravelmente para o aperfeiçoamento das estruturas, estratégias e mecanismos que devem se somar num Protocolo de Consulta.

Por fim, cumpre salientar que, sendo o instrumento da consulta prévia, livre e informada uma salvaguarda ao direito de participar de maneira diferenciada do processo democrático, usufruindo de cidadania plena sem que, para isso, seja necessário deixar de ser diferente, é fundamental que os Protocolos sejam entendidos como critérios para a tomada de decisões coletivas diariamente.

Quanto mais frequentemente um grupo se reúne para deliberar, se acordo com seus próprios critérios, respeitando sua organização social e seus regimes

sociopolíticos e quanto mais efetividade consegue em documentar esses consensos e fazer com que cheguem ao Estado, menos agressivas à sua epistemologia e seus regimes e relações serão as políticas públicas.

Se o objetivo da consulta prévia é assegurar o direito à ser indígena, preme que os protocolos sejam entendidos como protocolos de relações, protocolos de gestão coletiva do coletivo e posterior manejo e domesticação dos não-índios, e não apenas como regras para uma consulta prévia pensada como um episódio isolado que eventualmente o Estado faça.

Outro equívoco está em considerar que a consulta prévia deve acontecer apenas quando se trata de obras ou empreendimentos: lembrando o que comina o ordenamento jurídico disponível, o direito à autodeterminação e ao autogoverno, que são tributários da diferença socialmente e, portanto, coletiva e politicamente produzida, devem ser salvaguardados cotidianamente. Como demonstram Gallois e Rosalen (2016) as políticas públicas contém em si uma, literalmente, violenta propensão ao etnocídio.

Assim, sendo o objetivo dos Protocolos estabelecer critérios e parâmetros para a tomada de decisões coletivas com respeito à organização social e às feições sociopolíticas, eles devem, como demonstra o caso Wajãpi, ser acionados a todo momento, rotineiramente, a fim de nortear a pactuação de consensos que afastem os não-índios da tomada de decisões, garantindo que elas sejam livres de ameaças e pressões, e que permitam ao grupo participar de maneira democrática, com isonomia, contribuindo com sua cota de diferença, no processo democrático, influenciando as políticas públicas cotidiana e previamente.

O Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi é uma mostra de como, neste exercício de salvaguardar a autodeterminação, é o autogoverno que deve ser preservado pelos mecanismos nele inscritos, a fim de possibilitar que o espaço interno para o dissenso e a diferença seja preservado, que o consenso seja pactuado e que os não-índios sejam domesticados.

A consulta prévia em curso demonstra que é de domesticação que se trata quando, flechando longe, os Wajãpi implicam a ONU e a OIT na gestão coletiva de

seus relacionamentos com o entorno, acionando as diretrizes que regem a vida dos não-índios para revertê-las contra si mesmos. A primeira reunião de consulta prévia mostra isso quando o *kasiri* é ofertado.

Referências bibliográficas

APINA. Conselho das Aldeias Wajãpi, Associação dos Povos Indígenas Wajãpi do Triângulo do Amapari, Apiwata; Associação Wajãpi Terra Ambiente e Cultura, Awatac. Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi. Macapá: Instituto de Pesquisa e Formação Indígena, Iepé, e Rede de Cooperação Amazônica, 2014.

_____. Plano de Gestão Socioambiental Wajãpi. Como estamos organizados para continuar vivendo bem na nossa terra. São Paulo: Apina, Awatac e Instituto Iepé, 2017.

_____. Documento de Prioridades 2005.

_____. Documento de Prioridades 2006.

_____. Documento de Prioridades 2007.

_____. Documento de Prioridades 2008.

BARBOSA, Gabriel Coutinho. Os Aparai e Wayana e suas Redes de Intercâmbio. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. (Dominique Tilkin Gallois, orientadora). São Paulo: 2007.

BARROSO, Luis Roberto. Interpretação e Aplicação da Constituição. São Paulo: Saraiva, 2000.

_____. O Direito Constitucional e a efetividade de suas normas. Rio de Janeiro: Renovar, 1990.

BONAVIDES, Paulo. Curso de Direito Constitucional. 8ª ed. São Paulo: Malheiros, 1999.

_____. Do Estado Social ao Estado Liberal. 6ª ed. São Paulo: Malheiros, 1996.

BRASIL, 1988. Constituição da República Federativa do Brasil.

CABRAL, Mariana Petry. No tempo das pedras moles: arqueologia e simetria na floresta. Tese de doutorado. Belém do Pará: Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2014.

CABALZAR, Flora Dias. Trocas matrimoniais e relações de qualidade entre os Waiapi do Amapá. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1997.

CASTRO, Eduardo Viveiros & CUNHA, Manuela Carneiro da. (1996) Vingança e temporalidade: os tupinambás. Anuário Antropológico. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, (85): 57–78.

CASSIRER, Ernst. Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem – introdução a uma filosofia da cultura humana. Tradução Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972.

CARVALHO, José Murilo. Cidadania no Brasil: o longo caminho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estrado. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. Arqueologia da violência. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CONSELHO INDÍGENA MURA & ORGANIZAÇÃO DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS MURA DE CAREIRO DA VÁRZEA. Trincheiras: Yandé Mura Peara. Protocolo de Consulta e Consentimento do povo indígena Mura de Autazes e Careiro da Várzea, Amazonas, 2019.

CUNHA DE ALMEIDA, Thiago. O direito de consulta prévia, livre e informada e a atuação do Ministério Público Federal. Escola Superior do Ministério Público da União, ESMPU, 2015.

CUTLER, Loyd Norton. Foreword. In: HALPERIN, Morton H; SCHEFER, David J. Self-determination in the new world order. Washington D.C. Carnegie Endowment for International Peace, 1992, p. xi.

DESCOLA, Philippe. La selva culta. Simbolismo y práxis en la ecología de los Achuar. Quito: Abya Yala, 1988.

_____. Constructing natures: symbolic ecology and social practice, de 1996. In: Descola, P.; Pálsson, G. (Eds). **Nature and Society** - Anthropological perspectives. London: Routledge, 1996, p.82-102.

_____. Societies of nature and the nature of society. In: KUPER, Adam (Org.). Conceptualizing society. Londres: Routledge, 1992.

DIAS JR., Carlos Machado. *Entrelinhas de uma rede. Entre linhas Waiwai*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

DUPRAT, Deborah (org). Convenção n. 169 da OIT e os Estados Nacionais. Brasília: ESMPU, 2015.

_____. O Direito sob o marco da plurietnicidade/multiculturalidade. In: DUPRAT, Deborah (coord.). Pareceres jurídicos: direitos dos povos e das comunidades tradicionais. Manaus: UEA, 2007.

_____. O Estado Pluriétnico. Disponível em http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/documentos-epublicacoes/artigos/docs_artigos/estado_pluriétnico.pdf. Acesso em 19/05/2015.

ELIAS, Norbert. O processo civilizador. Rio de Janeiro, Zahar Editora, 1993.

FAORO, Raymundo. Os Donos do Poder. Formação do Patronato Político Brasileiro. 2ª ed- Rio de Janeiro, Globo; São Paulo, Edusp, 1975.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. MANA 14(2): 329-366, 2008.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. Mana [online]. 2008, vol.14, n.2, pp.329-366.

FERNANDES, Florestan. A função social da guerra na sociedade tupinambá (1920-1995). Prefácio Roque de Barros Laraia. 3. ed. São Paulo: Globo, 2006.

FREDERICO, Celso. "Afinidades eletivas" ou "Relações perigosas", por Michael Löwy. Estud. av. vol.29 no.83 São Paulo Jan./Apr. 2015.

FRIKEL, Protásio. Classificação linguístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes. Revista de Antropologia, 6: 113-89, 1958.

_____. Os Tiryó – notas preliminares. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Nova Série: Antropologia. Fev. /n.9, 1960.

GALAN DE PAULA, Camila. Imitação e preconceito: circulação de objetos, roupas, modas e jeitos entre os Wajãpi (Amapá). Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 64-92, jan./jun. 2017.

GALLOIS, Dominique Tilkin. O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo USP. Tese de doutorado. Orientadora: Dra. Lux Boelitz Vidal.

_____. Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana. São Paulo, FFLCH/USP, 1986.

_____. Apropriação e gestão de uma 'terra': a experiência Waiãpi (Amapá, Brasil). Conferência sobre Derechos Indigenas y Conservación de La Natureza. Peru, 1997.

_____. Terra Indígena Wajãpi: da demarcação às experiências de gestão territorial. São Paulo: Instituto Iepé, 2011.

_____. Projeto Demarcação Wajãpi – PDW. Relatório Final. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1996.

_____. Mairi revisitada. A reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo: FAPESP, 1994.

_____. Discurso Wajãpi: profetismo moderno. In.: Revista de Antropologia, Vol. 30/31/32. São Paulo: FFLCH-USP, 1989.

_____. Sociedades indígenas e suas Fronteiras da Região Sudeste das Guianas, Projeto de Pesquisa NHII/USP/Fapesp. 1995, mimeo.

_____. Gêneses Waiãpi, entre diversos e diferentes. Rev. Antropol. vol.50 no.1 São Paulo Jan./June 2007.

_____. “Nosas falas duras”. Discurso político e auto-representação Waiãpi. In: Pacificando o Branco: cosmologias do contato norteamazônico. ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita. São Paulo: Editora Unesp, Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. “Não sabíamos que existiam limites”. In: Os Índios, Nós. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 2000.

_____. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza : o desafio das sobreposições / organização Fany Ricardo. -- São Paulo : Instituto Socioambiental, 2004.

_____. GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza : o desafio das sobreposições / organização Fany Ricardo. -- São Paulo : Instituto Socioambiental, 2004.

_____. Gêneses Wajãpi, entre diversos e diferentes In: REVISTA DE ANTROPOLOGIA, SÃO PAULO, USP, 2007, V. 50 N° 1.

_____. Vigilância e controle territorial entre os Wajãpi: desafios para superar uma transição na gestão do coletivo. In: Demarcando Terras Indígenas II. Brasília: PPTAL, Funai e GTZ, 2002.

GALLOIS, Dominique Tilkin. (Org.). *redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

GALLOIS, Dominique Tilin e ROSALEN, Juliana. Direitos indígenas “diferenciados” e seus efeitos entre os Wajãpi do Amapá. In: REA, N° 2 , Junio de 2016 - Dossier ‘Antropología del Derecho en Brasil’. Salamanca, 2016.

GALLOIS, Dominique Tilkin [org]. A PROPÓSITO DE REDES DE RELAÇÕES NAS GUIAN. Peter Rivière, Denise Fajardo Grupioni, Dominique Tilkin Gallois, Gabriel Barbosa, Renato Sztutman Rogerio Duarte do Pate. In: MANA 13(1): 251-273, 2007.

GARZÓN, Biviany Rojas (org.). Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais. Oportunidades e desafios para sua implementação no Brasil. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2009.

GRAHAM, Lorie M. Self-determination for indigenous peoples after Kosovo: translating self-determination “into practice” and “into-peace”. ILSA Journal of International & Comparative Law, v.6, o. 455-6, 1999-2000.

GRAHAM, Richard. 1997. Clientelismo e Política no Brasil do Século XIX. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

GRANGER, Stéphane. O Contestado Franco-Brasileiro: desafios e conseqüências de um conflito esquecido entre França e Brasil na Amazônia. In: Revista Cantareira, edição 17, 2012.

GRENAND, Pierre e Françoise. Em busca da aliança impossível – Os Waiãpi do norte e seus brancos (Guiana Francesa). In: Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico. ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

GRENAND, Françoise and GRENAND, Pierre. Different traits d'acculturation observée chez les indiens Wayana et Oyampí des Guyane français. Jaulin, Rd (Éditeur) *De l'ethnocide*. Paris, 1972.

GRUPIONI, Denise Fajardo. *Tempo e espaço na Guiana indígena*. In: GALLOIS, Dominique Tilkin. (Org.). *redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. *Elaborações Indígenas do Direito de Consulta no Brasil*. POVOS INDÍGENAS NO BRASIL 2011/2016 - INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL.

HECKENBERGER, Michael. 2004. *The Ecology of Power: Culture, Places and Personhood in the Southern Amazon, AD 1000-2000*. London: Routledge.

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, Martins Fontes, São Paulo, 1987, p. 240.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LASMAR, André Lopes; PERRONE-MOISÉS, Cláudia. *Autodeterminação e pós-colonialismo no direito internacional dos povos indígenas*. 2016. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

LEAL, Victor Nunes. Coronelismo, enxada e voto. O município e o regime representativo no Brasil. São Paulo, Editora Alfa-Omega, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

_____. As Estruturas Elementares Do Parentesco. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. Antropologia Estrutural Dois. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 1993.

_____. O cru e o cozido (Mitológicas v.1.). São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____. O homem nu. (Mitológicas v.4.). São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

LIMA, Tânia Stolze. Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva. São. Paulo: EDUNESP, 2005.

MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos F. O Renascer dos povos indígenas para o Direito. Curitiba: Juruá, 2009.

MALINOWSKI, Bronislaw. Uma teoria científica da cultura. RJ Zahar, 1975.

MEGGERS, Betty. J. 1996[1971]. Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise. 2.ed. Chicago: Aldine.

MEGGERS, Betty.J. & Clifford. EVANS. 1957. Archaeological investigations at the mouth of the Amazon. Bulletin of the Bureau of American Ethnology, (167):1-664.

MENDES DOS SANTOS, G. Natureza e cultura na Amazônia: abordagens materialistas e simbolistas. In: Mendes dos Santos, G. et al. (orgs). Amazônia e outros temas – coleção de textos antropológicos. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS/Museu Amazônico. Manaus: EDUA, 2010, p.47-70 (Parte 1).

MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da percepção. São Paulo: Martins. Fontes, 1996.

_____. Signos. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MIRANDA, Francisco Cavalcanti Pontes de, *Democracia, Liberdade, Igualdade (Os Três Caminhos)*, São Paulo: Saraiva, 1979, pp. 485-489.

NEVES, Eduardo Góes. Warfare in Pre-Colonial Amazonia: When Carneiro Meets Clastres. In: Axel Nilsen; William Walker. (Org.). Warfare in Cultural Context:

Practice Theory and the Archaeology of Violence. Tucson: University of Arizona Press, 2009.

NOGUEIRA, Caroline Barbosa Contente. A autodeterminação dos povos indígenas frente ao Estado. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2016.

ONU. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. 2007.

OIT, 1989. Convenção 169 Sobre povos indígenas e tribais.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. Entre plantas e palavras. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP). 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

_____. Classificações em cena: algumas formas de classificação das plantas cultivadas pelos Wajãpi do Amapari (AP). 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

OSORIO, Letícia Marques. Litígio Estratégico em Direitos Humanos: Desafios e Oportunidades para Organizações Litigantes Strategic Human Rights Litigation: challenges and Opportunities for Litigating Organizations Rev. Direito Práx., Rio de Janeiro, Vol. 10, N. 1, 2019 p. 571-592.

[OVERING] KAPLAN, Joana. *Elementary structures of reciprocity: a comparative note on guianese and north-west amazon sócio-political thought*. *Antropológica*, n.59-62. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 1983/1984: 331-48.

OVERING, J. Estruturas elementares de reciprocidade. Uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste amazônico. *Cadernos de Campo*, Araraquara, n.10, p.121-138, 2002.

PÁLSSON, Gislí. Human-Environmental relations: orientalism, paternalism and communalism. In: DESCOLA, P. & PÁLSSON, G. (org.): *Nature and Society, anthropological perspectives* – Routledge, 1996 – tradução mimeo.

PANOFSKY, Erwin. *Arquitetura Gótica e Escolástica*. São Paulo: Martins Fontes, 1991

PATEO, Rogério Duarte do. Guerra e devoração. In: GALLOIS, Dominique Tilkin. (Org.). *redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

PAZ, Adalberto. Muitos sujeitos, outros governos, nenhuma pátria: fugitivos, autoridades e disputas territoriais na Amazônia entre os séculos XIX e XX. IX Semana de História – Universidade Federal do Amapá, 2013.

RIVIÈRE, Peter. *Individual and society in Guiana: A comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

_____. O indivíduo e a sociedade na Guiana – um estudo comparativo da organização social ameríndia. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. *An ethnographic survey of the indians on the divide of the guianese and amazonian river systems*. Oxford: University of Oxford, 1963.

_____. A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas. In: *Mana*, 7(1): 31-53, 2001.

ROJAS GARZÓN, Biviany; YAMADA, Erika M.; OLIVEIRA, Rodrigo. Direito à consulta e consentimento de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais. São Paulo: Rede de Cooperação Amazônica - RCS; Washigton, DPLf, 2016. ; p.38.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitanismo multicultural. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

AICHAND, Vinodh. Public interest litigation strategies for advancing human rights in domestic systems of law. *Sur, Rev. int. direitos human.*, São Paulo , v. 1, n. 1, p. 134-149, 2004 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-644520040001000006&lng=en&nrm=iso>. access on 14 Oct. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S1806-644520040001000006>.

SAUSSURE, Ferdinand de. Curso de lingüística geral. Organização de Charles Bally e Albert Sechehaye com a colaboração de Albert Riedlinger. Trad. de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 24ª ed. São Paulo: Pensamento-Cultrix, 2002.

SCHOEPF, Daniel. *La Marmite Wayana: cuisine et société d'une tribu d'Amazonie*. Genève: Musée d'Ethnographie, 1979.

SILVA, Liana Amin Lima da. Consulta prévia e livre determinação dos povos indígenas e tribais na América Latina: re-existir para co-existir. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2017.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2012, v. 55 no. 2.

SOUZA, Jessé. A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2003.

SOUZA FILHO, Marés; SILVA, Liana Amin Lima da; OLIVEIRA, Rodrigo; MOTOKI, Carolina; GLASS, Verena (Org). Protocolos de Consulta Prévia e o direito à livre determinação. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, CEPEDIS, 2019.

STEVENHAGEN, Rodolfo. Self-determination: right or demon? In: CLARK, Donald; WILLIAMSON, Robert (eds.). Self-determination: international perspectives. London: Macmillan Press, 1996. P. 1-11.

STEWART, Julian. Handbook of South American Indians, General Editor. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1940-1947.

SZTUTMAN, Renato. O profeta e o principal. São Paulo: Edusp, 2012.

SZMERECSÁNYI, Lúcia. Desenvolvimentos do Programa de Educação Escolar. São Paulo: Instituto Socioambiental, ISA. Povos Indígenas no Brasil 2006-2010, pp. 327-329.

TINOCO, Silvia Lopes da Silva Macedo. Jovinã, professor e presidente: as relações entre o Conselho do Apina e os cursos de formação dos professores Wajãpi. Tese apresentada para obtenção do título de doutorado. USP, 2000.

TOURNEAU, François-Michel Le; BURSZTYN, M. Assentamentos rurais na Amazônia: contradições entre a política agrária e política ambiental. Ambiente & Sociedade, Campinas, v. XIII, n. 1, p. 111-130, jan.-jun. 2010.

VERDUM, Ricardo (org). Povos indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco. Florianópolis: Ilha, n.1, dezembro de 2000. p. 5-46.

_____. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WOLF, Eric. Antropologia e Poder. Contribuições de Eric R. Wolf. Brasília/Campinas/São Paulo: Editora da Universidade de Brasília, Editora UNICAMP, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo).

ZUNIGA LEITE, Acácio. Análise da concentração fundiária no Brasil: desafios e limites do uso do índice de Gini. Revista Nera, 2018.