

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS, E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Joviña, cacique, professor e
presidente: as relações entre o
Conselho Apina e os Cursos de
Formação de Professores Waiãpi

Silvia Lopes da Silva Macedo Tinoco

Orientadora: Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois

Dissertação de Mestrado submetida ao

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Dezembro de 2000

Os livros são objetos transcendentos
Mas podemos amá-los do amor tátil
Que votamos aos maços de cigarro
Domá-los, cultivá-los em aquários,
Em estantes, gaiolas, em fogueiras
Ou lança-los pra fora das janelas
(Talvez isso nos livre de lançarmo-nos)
Ou- o que é muito pior – por odiarmo-los
Podemos simplesmente escrever um:
Encher de vãs palavras muitas páginas
E de mais confusão as prateleiras.
Tropeçavas nos astros desastrada
Mas pra mim foste a estrela entre as estrelas.

(C. Veloso)

AGRADECIMENTOS

Muitas são as pessoas que gostaria de agradecer pela participação na elaboração deste trabalho.

Primeiramente, gostaria de agradecer aos professores Waiãpi, que me receberam, cuidaram de mim em minhas visitas às aldeias e com quem venho trocando experiências, informações e muitas risadas. Gostaria de citar um professor em especial, P. Waiãpi, que morreu em novembro deste ano. A última vez que o encontrei foi em maio do presente no curso de formação que ocorreu em sua aldeia. Bastante jovem, um dos mais novos do grupo, tinha acabado de ter um filho e, em resguardo, assistia a todas as aulas de Matemática em uma mesa individual, ao largo da grande mesa onde se sentava o restante dos professores. P. era, como ele gostava de dizer, 100%, e já com saudades, agradeço a ele por sua hospitalidade, carinho e bom humor.

Gostaria de agradecer imensamente à minha orientadora, Profa. Dominique Gallois. Foi ela quem me “iniciou” e quem me orientou em meus primeiros passos na pesquisa etnológica e no indigenismo. O convite aos cursos dos professores Waiãpi, feito em 1994, possibilitou a descoberta de minha paixão pela educação indígena. Por meio do projeto de educação Waiãpi, percebi que dar aula é uma das minhas grandes paixões. Foi ela também que, com crítica, rigor, seriedade e estímulo me ajudou a construir este trabalho. Mesmo vivendo o *stress* de uma intensa campanha difamatória contra projetos e ações que desenvolve entre os Waiãpi, Dominique se manteve presente e disposta a ajudar quando preciso.

Meus amigos do grupo temático Guianas, Renato, Carlos, Gabriel, Nadja, Artionka, Flora, Antonella, Luís, Denise, Eliane, Paula, Laércio, Rogério, Lilian, Juliana, Dafran, com quem compartilho várias questões presentes neste trabalho,

e demais amigos de cursos, de discussões e de debates antropológicos, Paulinha, Renata e Clarice. A todo pessoal do CTI que trabalha com o programa Waiãpi, Lúcia, Marina Kahn (com quem fui pela primeira vez a Macapá), Cássio, Angela, Luís, Waldemar, Naíde - a cozinheira que, durante os cursos, faz o sustento de todos nós - e aos enfermeiros do PSW, que já não trabalham mais na área e que eram ótimas companhias de campo.

Gostaria de agradecer aos professores Maria Lúcia Montes e Márcio Silva pelas excelentes sugestões que fizeram em minha qualificação, que procurei incorporar neste trabalho, e ao Bruce Albert, que, gentilmente, me passou seus textos e com quem discuti sobre as organizações indígenas no Brasil. Muitos outros professores do Departamento da USP contribuíram com minha formação e com esta pesquisa, lendo meu projeto e debatendo relatórios parciais de pesquisa em encontros e reuniões. Queria agradecer também a Ivonete por suas informações sempre precisas e pelo seu carinho e torcida. Agradeço também às agências financiadoras CAPES e FAPESP por subsidiar esta pesquisa.

A toda minha família, parentes e afins consanguinizados, pelo apoio e interesse pelo meu trabalho. Marta e João participaram ativamente deste trabalho, incentivando a pesquisa e me orientando em diversos momentos. João leu, reviu e comentou desde o projeto de pesquisa até a redação final desta dissertação. Com seus comentários e vírgulas preciosas, João tentou me ajudar a colocar todos os pingos nos is. A meus pais, Ana Vera e Tabir, devo um agradecimento especial. Eles estiveram sempre presentes me apoiando incondicionalmente. Viveram todas as fases deste trabalho e deram todos os possíveis e imagináveis suportes: muito carinho, muito interesse e muita paciência.

Ao Alexandre, sócio em minha loucura, devo muito. Ele esteve sempre presente, nos momentos de euforia e de tristeza, me ajudando a ir para frente. Incentivador incondicional, ele foi comigo à campo em 1997, me ajudou a realizar a pesquisa e tirou as lindas fotografias aqui reproduzidas. Ouviu milhões de vezes minhas hipóteses e conclusões e ajudou a finalizar este trabalho, dando a ele a bela forma em que agora se encontra.

Um último e especial agradecimento à Profa. Aracy Lopes da Silva. Tia, madrinha, professora, conselheira e amiga, a Tia Araca sempre esteve presente na minha vida. Levando-me para passear, andar de patins ou nas festas de

defesa de tese a que ia, ela sempre cuidou, com muito amor e carinho, de todos nós, seus sobrinhos. Quando decidi abandonar o curso de Química que vinha fazendo, e ir para as Ciências Sociais, ela me apoiou e escutou todas as minhas inseguranças. Nos primeiros anos do curso, minha paixão pelos clássicos me levou para a Ciência Política, onde desenvolvi, sob orientação do querido professor Gildo Brandão, uma pesquisa sobre José Bonifácio. No 2º ano, para minha sorte, Aracy ministrou o curso Introdução à Etnologia Brasileira para a segunda metade do abecedário, nomes de L a Z, na qual eu me incluía. Já na primeira aula, Aracy evidenciou, para todos os alunos, o nosso parentesco. Ao apresentar o curso, disse que havia naquela classe uma sobrinha sua. De fácil identificação, era a jovem de rosto vermelho tentando se esconder sob os textos, o parentesco ficou evidenciado. Depois do ocorrido, tudo ficou mais fácil. O curso, rico e cativante, direcionou-me para a etnologia, de onde não mais sai. Aracy gostava de dar aulas e sabia fazê-lo muito bem. Respeitava os alunos, incentivando o desenvolvimento de todos e respondendo a todas as inumeráveis solicitações que fazíamos. Depois desse curso, a segui por todos as outras disciplinas que ministrou na Ciências Sociais, tanto na graduação como na pós-graduação. Com ela, aprendi muito do que sei hoje sobre antropologia, e nela me inspiro quando vou dar aulas e fazer pesquisa. A Tia Araca, sempre preocupada em não misturar os canais (familiar e profissional), me ajudou e aconselhou muito. Às vezes, por meio de palavras ou pequenas frases, outras, por meio da leitura de textos inteiros, comentados em todas as suas margens e versos de página, ela foi me ensinando, me orientando e passando tudo que achava relevante e significativo. Tive o prazer de realizar com ela uma pesquisa sobre Educação Indígena para a UNESCO no ano de 1999. Único trabalho que fizemos juntas, percebi que a pesquisa – que necessitava de dados de diferentes regiões do país - só havia sido possível graças a enorme rede de amigos que ela havia estabelecido ao longo do vida. Os colaboradores da pesquisa respondiam de pronto quando recebiam suas mensagens e cartas. Por um destes infortúnios da vida, ela se foi. Ela queria viver, era o que me dizia. Eu também queria muito que ela vivesse. Em setembro, combinávamos a melhor época e horário para a minha defesa, ela queria estar presente. Esta dissertação é, em muito, resultado desta formação que a Aracy me deu ao longo dos anos. Suas sugestões, precisas e relevantes, em muito contribuíram para descobrir o rumo deste trabalho, que

gostaria tanto que ela visse finalizado. A ela, Aracy e Tia Araca, dedico esta dissertação.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	III
SUMÁRIO	VII
SUMÁRIO DE FOTOS	X
APRESENTAÇÃO	A
A. A CONSTITUIÇÃO DOS CAMPOS PARA PESQUISA: AS PESQUISAS DE CAMPO	B
B. CONTEXTUALIZANDO:	C
C. HISTÓRICO DA PESQUISA	D
D. ALGUMAS REFERÊNCIAS TEÓRICAS	F
CAPÍTULO 1	1
OS WAIÃPI E SUA ZONA DE FRONTEIRA: AS FRONTEIRAS E OS ATORES	1
INTRODUÇÃO	2
1.1 APROXIMANDO-SE DOS WAIÃPI	2
1.1.1 PARA COMEÇO DE CONVERSA...	2
1.1.2 O “JEITO WAIÃPI DE SER”	4
1.1.2.1 Numa visão clássica...	4
1.1.3 MOMENTOS DE CONSTRUÇÃO E AFIRMAÇÃO DO “NÓS, WAIÃPI”	7
1.1.3.1 Os karai-ko: categoria de alteridade social preenchida por atores históricos	12
1.1.3.2 Em síntese	15
1.2 RELAÇÕES DE CONTATO INTER-ÉTNICO NA DÉCADA DE 90: CONTEXTOS E ATORES	16
1.2.1 O CONTEXTO ATUAL	16
1.2.2 Os ATORES PRINCIPAIS	18
1.2.2.1 O Centro de Trabalho Indigenista – CTI	23
1.2.2.2 O Governo do Estado do Amapá	29
1.2.2.3 A Fundação Nacional do Índio, FUNAI	32
1.2.2.4 A Missão Novas Tribos do Brasil	40
1.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS	46
CAPÍTULO 2	49
A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA WAIÃPI	49

INTRODUÇÃO	50
2.1 A DEFINIÇÃO DE UNIDADES SÓCIO-POLÍTICAS WAIÃPI	50
2.2 CARACTERIZANDO OS JOVIÑA	53
2.2.1 A CARACTERIZAÇÃO CLÁSSICA..	54
2.2.2 INTER-RELAÇÕES ENTRE DOMÍNIOS COSMOLÓGICOS: A FIGURA DO JOVIÑA EM OUTROS DOMÍNIOS	65
2.2.3 XAMANISMO E CHEFIA	70
2.2.4 JOVIÑA E CACIQUE: TRADUÇÕES, SOBREPOSIÇÕES E FRONTEIRAS ENTRE ESSAS POSIÇÕES	74
2.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS	81
CAPÍTULO 3	83
ETNOGRAFIA DOS CURSOS DE FORMAÇÃO	83
3.1 O PROJETO DE EDUCAÇÃO DO CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA (CTI)	85
3.1.1 OBJETIVOS DO PROJETO E DEMANDAS WAIÃPI	86
3.1.2 A FORMAÇÃO DA TURMA I	90
3.1.3 CURSOS E PROFESSORES: POSSIBILIDADES DE AQUISIÇÃO DE CONHECIMENTOS E DE BENS QUE PERMITEM CONSTRUÇÃO DE STATUS DIFERENCIADO	92
3.2 CURSOS COMO LABORATÓRIOS POLÍTICOS. POR QUÊ?	98
3.2.1 OS CONTEÚDOS DOS CURSOS	99
3.2.2 A PRESENÇA DE “REPRESENTANTES” DE TODOS OS GRUPOS LOCAIS	99
3.2.3 O GRUPO DE PROFESSORES “AMIGOS”	103
3.2.4 MOMENTOS DE CONSTRUÇÃO DO “NÓS, WAIÃPI”	104
3.2.5 NOVAS LIDERANÇAS, NOVOS FÓRUNS DE REPRESENTAÇÃO	106
3.4 CONFLITOS DE GERAÇÕES E DE PODER: NOVOS FÓRUNS DE REPRESENTAÇÃO	107
3.4.1 VIVENCIANDO DIFERENTEMENTE O CONFLITO	112
3.5 APINA: O CONSELHO DAS ALDEIAS WAIÃPI	117
3.5.1 HISTÓRICO DO APINA	117
3.5.2 O NOME APINA E ALGUMAS INTERPRETAÇÕES WAIÃPI SOBRE A FUNÇÃO DO CONSELHO	124
3.5.3 A ORGANIZAÇÃO DO APINA	128

3.5.4 O APINA COMO NOVO FÓRUM DE REPRESENTAÇÃO E LIDERANÇA	134
3.5.5 CONSELHO COMO ORGANIZAÇÃO REPRESENTATIVA DOS WAIÁPI?	138
3.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	144
<u>CAPÍTULO 4</u>	<u>147</u>
<u>CONSIDERAÇÕES FINAIS</u>	<u>147</u>
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	<u>154</u>
1. LIVROS E ARTIGOS	154
2. DOSSIÊS, RELATÓRIOS E PROJETOS:	164
3. WEBSITES :	164
<u>ANEXOS</u>	<u>165</u>
ANEXO I: ESTATUTO DO APINA	165
ANEXO II: ESTATUTO DO APIWA-T A	166
ANEXO III: ESQUEMA HISTÓRICO DE CISÕES E ALIANÇAS DOS WANAKO. ELABORADO POR FLORA CABALZAR (1997).	167

SUMÁRIO DE FOTOS

Figura 1: Conversa entre dois joviña na aldeia Mariry, janeiro de 1997. ___	49
Figura 2: Jovem cacique Waiãpi em momento de apropriação do saber karai-ko. Janeiro de 1997. Aldeia Aramirã _____	83
Figura 3: Escola Waiãpi na aldeia Mariry. Janeiro de 1997 _____	84
Figura 4: Criança Waiãpi na escola da aldeia Taitetuwa. Janeiro de 1997.	147

APRESENTAÇÃO

O conselho dos índios Waiãpi, APINA, foi registrado em cartório no ano de 1996. Seu registro é apenas uma fase do processo histórico que teve início com as discussões sobre a demarcação da Terra Indígena na década de 80.

A intensificação do contato desse grupo indígena com não-índios fez com que essa população se organizasse com auxílio de assessores não-índios e fundasse um instrumento de reivindicação política legitimado pelos não-índios, o conselho.

Nesta dissertação, discuto o lugar desse conselho na política interna Waiãpi, sua relação com o projeto de formação de professores índios e a incorporação e ressignificações que os Waiãpi vêm fazendo sobre o conselho indígena.

Duas questões direcionaram o recorte desta pesquisa.

A primeira delas discute as possibilidades da relação entre Estado-nação e sociedades indígenas que residem no território que a definem. O conselho vem ao encontro dessa questão à medida que passa a ser um dos fóruns privilegiados de discussão e negociação de relações de contato índios/não-índios.

A segunda questão indaga como um grupo Tupi-guarani, como os Waiãpi, com uma forte tendência à fragmentação, tanto espacial quanto social e política, constituiu um conselho que, pelo menos em tese, representa-os como unidade coesa e una.

Procuramos demonstrar neste trabalho as implicações entre a forma de organização política não-índia, entendida como organização que visa a trabalhar em prol de toda a população por meio de representantes escolhidos, e as formas de relação e organização política Waiãpi na definição da organização e estrutura

do Conselho Apina. Procuramos demonstrar também que a necessidade de qualidades específicas, como o domínio do Português falado e escrito, para atuar em novos fóruns de representação, como o Apina, produz uma diferenciação entre os Waiãpi. Esta dá suporte a uma nova forma de disputa pela posição de liderança: a disputa entre jovens e velhos chefes tradicionais. A disputa se faz possível porque os novos fóruns possibilitaram que outras qualidades, como o domínio do Português falado e escrito, fossem adicionadas àquelas que tradicionalmente qualificam a chefia Waiãpi.

Trabalho nesta dissertação com recorrências nos discursos indígenas que fui observando no decorrer da pesquisa. Estas, no entanto, são colocadas em cheque em cada retorno a campo. A cada nova conversa, entrevista ou relato, outras interpretações e formas de ação são produzidas. Por isso a dificuldade de formular frases assertivas e interpretações únicas sobre o tema. Cada grupo local, e por vezes cada Waiãpi, produz uma interpretação particular sobre as questões. A constante e intensa resignificação delas faz com que a cada novo encontro uma nova versão desta dissertação seja formulada.

A. A CONSTITUIÇÃO DOS CAMPOS PARA PESQUISA: AS PESQUISAS DE CAMPO

As informações discutidas nesta dissertação são produto de uma relação específica entre alguns indivíduos Waiãpi e minha pessoa.

Convidada em 1994 por minha orientadora, Profa. Dra. Dominique T. Gallois, para participar do Projeto de Educação Waiãpi, tornei-me a professora de Matemática deste grupo de professores. Desde então venho ministrando aulas e participando de cursos de formação.

As pesquisas de campo tiveram início em 1994, ano em que participei do IV Curso de Formação. As discussões nos cursos foram se mostrando cada vez mais interessantes para o tema deste trabalho e fizeram com que considerasse os cursos como campos privilegiados de pesquisa. É nos cursos que discussões sobre projetos, anseios e reivindicações políticas são realizadas. Muitas das questões que envolvem as relações de contato dos Waiãpi com os não-índios são

discutidas neles. É neles também que os jovens aprendem a fala dos não-índios (o Português), seu sistema de contagem e concepções particulares de mundo que informam os conhecimentos. Nos cursos, o grupo de jovens professores vivencia a existência de diferentes concepções de mundo de maneira intensa. São eles que efetuam as traduções do Waiãpi para o Português e vice-versa, das posições, falas e principalmente de concepções dos dois pólos do contato - brancos e índios. Nestes cursos fica evidente a relação entre o mundo não-índio, sendo apreendido e compreendido pelos jovens de acordo com as concepções que vão construindo no decorrer dos cursos, e o mundo Waiãpi, que é a base sobre a qual as concepções sobre os não-índios vão sendo construídas, entrando muitas vezes em confronto com as outras concepções.

Os cursos, realizados em períodos de 15 a 30 dias, duas vezes ao ano, em Macapá/AP ou na aldeia **Aramirã**/Terra Indígena Waiãpi, tornaram-se meus campos de pesquisa. A participação ininterrupta neles permitiu-me acompanhar o desenvolvimento histórico das relações políticas Waiãpi/não-índios, que foram sendo discutidas em momentos específicos. Realizei duas viagens à Terra Waiãpi, uma em março de 1994, quando visitei duas aldeias Waiãpi, e outra em janeiro e fevereiro de 1997, quando visitei cinco aldeias. Estas viagens foram dissociadas dos cursos, apesar de, para os Waiãpi, a dissociação não existir: eu continuava a ser a professora de Matemática dos cursos do CTI.

B. CONTEXTUALIZANDO:

Os cursos são parte de projeto de educação elaborado pela organização não-governamental Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Essa ONG é um entre os vários interlocutores com quem os Waiãpi estabelecem relações. Comparando as falas que os Waiãpi têm com diferentes interlocutores **karai-ko**¹, foi possível constatar que estes índios estão atentos à escolha do que dizer, para quem, como e quando.

¹ Não-índios. Plural Waiãpi de karai, “branco”.

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 desta ONG. Este fato condiciona as relações e discussões que tenho com indivíduos deste 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 assessores 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 discurso e conversas a que tive acesso.

Outro fator importante de ser ressaltado é estar essa pesquisa baseada principalmente em falas, discursos, entrevistas e discussões feitas em Português. Os Waiãpi estão no início do processo de aprendizagem desta Língua. Muitos indivíduos são monolíngues, em especial as mulheres e aqueles que moram em aldeias de mais difícil acesso, menos visitadas por não-índios. Os jovens participantes dos cursos, contudo, estão empenhados em dominar, o mais breve possível, o Português e o utilizam constantemente nos cursos. O domínio do Português por esses jovens é crescente e o uso deste idioma possibilitou observar e trabalhar com os usos, recortes e traduções que os jovens vêm fazendo. Não faço uma análise do discurso neste trabalho. Utilizo as falas dos jovens e de outros Waiãpi para ilustrar as afirmações e conclusões a que cheguei analisando o conteúdo das falas.

C. HISTÓRICO DA PESQUISA

Ao participar da matéria optativa oferecida pelo Departamento de Antropologia no curso de Ciências Sociais da USP denominada **Etnologia das Guianas Brasileiras**, iniciei meu contato mais estreito com o tema “etnologia indígena”. O objetivo do curso era o de formar um grupo de pesquisadores que se interessassem em estudar as sociedades indígenas que habitam a região das Guianas. As pesquisas apresentariam um mesmo embasamento teórico e

metodológico que permitisse a comparação e integração de seus resultados. O grupo temático consolidou-se desde então, apresentando hoje mais de 20 pesquisadores, entre pesquisadores *sênior*s, mestrandos, doutorandos, alunos de iniciação científica e especialização.

O projeto temático no qual esta pesquisa se insere é denominado **Sociedades Indígenas e suas Fronteiras na região Sudeste das Guianas**. Coordenado pelas Profas. Dras. Dominique Gallois e Lux Vidal, visa a realizar estudos etnológicos e etno-linguísticos na região das Guianas, procurando *“aprofundar e divulgar o conhecimento dos processos de contato inter-étnico em curso nas áreas indígenas do Amapá e Norte do Pará”* (Gallois;1995:10). Para tanto, o grupo se utiliza do conceito de “fronteira”, que interrelaciona todas as pesquisas em curso por meio da discussão teórico-metodológica do conceito e das análises que seu uso pode proporcionar.

O conceito de “fronteira”, entendido e adotado pelo grupo, não define a situação de contato como o encontro de duas culturas diferentes que tem por resultante a modificação e extinção da cultura indígena. Não implica, por isso, visualizar como era a cultura tradicional do grupo antes do contato e como ficou depois do mesmo. Definindo “fronteira” como um acontecimento histórico em que as culturas em questão, e mais que isso, os atores em questão, vão construindo novas formas de ação e novas concepções de mundo e de modo de vida que surgem da mútua interação, não estou procurando os traços tradicionais das relações políticas Waiãpi que se perderam ou que se reforçaram pós-contato, mas sim as relações que estão acontecendo intra sociedade Waiãpi, entre esta e a dos não-índios e os modos como são elaboradas pelos Waiãpi segundo suas concepções. Saliento aqui que esta visão não está abandonando a evidência de que há conflito nessa relação de contato. Acredito, no entanto, que, somados ao conflito, há também momentos de conjunção de interesses de ambas as partes. A noção de “fronteira” faculta flexibilidade para a observação do contato, entendido como um campo onde novas relações estão sendo construídas, onde as antigas estão sendo reforçadas e outras, abandonadas, pois não há apenas o contato entre brancos e índios e sim múltiplos-contatos entre diversos agentes e atores específicos.

O projeto de pesquisa inicial transformou-se em projeto de Mestrado, com o qual ingressei no concurso de seleção para pós-graduação da USP. Esse projeto tinha o objetivo de mapear as redes de relações existentes e a construção de novas relações da sociedade Waiãpi. Enfatizando principalmente o caráter político das relações entre índios e não-índios, conceituadas como relações de “contato”, propus debruçar-me principalmente sobre os 12 jovens participantes dos cursos, com os quais eu estabelecia contato mais estreito, e sobre suas relações com a sociedade Waiãpi (como tradutores de conhecimentos adquiridos na cidade) e com os não-Waiãpi.

O conselho indígena, tema do meu projeto de iniciação científica, voltou a ser central no decorrer da pesquisa. A relação dos cursos de formação com o conselho indígena tornou-se para mim cada vez mais evidente. O resultado é o que apresento: uma etnografia dos cursos de formação que discute as relações destes com o conselho indígena, as interpretações e ressignificações de tal organização para os índios e o lugar deste conselho na política Waiãpi.

D. ALGUMAS REFERÊNCIAS TEÓRICAS

Os cursos de professores, a formação e desenvolvimento do Apina são peças-chave nesta dissertação. É por meio deles que procurei mapear a fronteira – esta teia de relações que se formam e se desfazem num processo de alargamento intenso – na qual os Waiãpi se inserem ativamente e são inseridos pelos agentes não-índios com os quais estabelecem relações. Neste sentido, este trabalho dialoga com diferentes frentes da teoria antropológica, frentes essas essenciais para sua construção: as discussões sobre o contato entre sociedades indígenas e não-índios; a antropologia política em sua discussão sobre poder e política em sociedades “primitivas”; as etnografias; trabalhos e artigos que discutem os processos de apropriação de concepções ocidentais por populações ditas “não ocidentais”.

A noção de “cultura” que o orienta é multifacetada, múltipla e dinâmica. Não opto por noções inglesas, francesas ou americanas. Bruno Latour, em artigo para o jornal *Folha de São Paulo*, descreve a posição de “árbitro” dos brasileiros.

*“Os brasileiros, felizmente capazes de interessar-se tanto pelas contribuições dos americanos quanto pela dos franceses, acham-se em posição privilegiada para arbitrar essa disputa (**‘science war’**), que não é tão absurda como certos jornalistas querem fazer crer.”²*

Não tenho por objetivo arbitrar disputa. Utilizo conceitos e questões provenientes de diferentes linhas teóricas que contribuem para melhor apresentação e esclarecimento das questões debatidas neste trabalho.

“De Mauss a Lévi-Strauss”, passando por Malinowski, Sir Radcliffe-Brown, Leach, Fortes e chegando aos atuais Descola, Sahlins, Geertz, Marcus e Fischer, Albert, Brown, Overing, entre outros, todos fazem parte do “cadinho de teorias” que se apresentam, ora fugidamente, ora evidentemente, neste trabalho.

Sahlins (1997) discute o debate proposto pelos “pós-modernos” sobre o desaparecimento da noção de “cultura” e da disciplina “antropologia”. Estranhamente, diz Sahlins, desde o começo da disciplina os povos primitivos estão desaparecendo – daí a urgência de estudá-los enquanto ainda existem. No entanto, passado mais de um século, essas populações continuam a existir.

Admitindo a existência de uma cultura hegemônica – que é para Sahlins mais a organização da diversidade do que a aplicação da uniformidade cultural, este autor demonstra, por meio de três estudos etnográficos, a resposta dos “primitivos” ao desaparecimento: reelaborações da “cultura hegemônica” em seus próprios termos.

Definindo “cultura” como a organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos (e “sociedade” como vida social), o autor define “tradição” como modos específicos de transformação.

“Consiste nos modos distintos como se dá a transformação: a transformação é necessariamente adaptada ao esquema cultural existente” (Sahlins: 1997,62).

² Latour, B. Guerra das ciências. In Folha de São Paulo, caderno Mais, 15/11/1998.

Sahlins relata que populações como os Kayapó, estudadas por T. Turner, criam um culturalismo, que é uma formação discursiva das identidades indígenas com as alteridades globais imperiais, e fazem a inversão e invenção da tradição.

Mas, afinal, o “barulho dos pós-modernos” tem sons audíveis. Debater as ligações entre a antropologia e o colonialismo e a “cientificidade” dos trabalhos antropológicos em relação a seu “master product”, as etnografias, traz contribuições importantes.

Ao discutir as contribuições da antropologia moderna à academia, Fischer e Marcus (1986) apontam:

“One is the capturing of cultural diversity, mainly among tribal and non-Western peoples, in the now uncertain tradition of anthropology’ nineteenth-century project. The other is a cultural critique of ourselves, often underplayed in the past, but having today a representation and the interest in the rhetorics of disciplines, we are particularly concerned in this essay with only one part of the ethnographic research process – ethnography as a written product of fieldwork, rather than with fieldwork experience itself” (20).

Para estes autores, há produção de noções “holísticas” de cultura nas etnografias. Incluindo nas descrições o dinamismo histórico, o objeto – que não é mais um objeto mas sim um sujeito - e o ponto de vista do autor – não mais considerado passível de descrições da realidade “como ela é” (não existe uma realidade dada, esta é sempre construída), Fischer e Marcus (Idem) propõem a construção de etnografias “dialógicas”, onde o “sujeito-objeto” tem voz, de preferência em sua própria língua e com conceitos nativos – cuja tradução também está seriamente posta em questão.

Procurei sempre, em minha relação com os “sujeitos-objeto”, ouvir com atenção mais do que dar a voz a eles - não é preciso dá-la, eles já a têm, e, caso não a possuam, tomam-na, para com isso construir minha contribuição, minha interpretação das situações que vivenciei enquanto sujeito histórico posicionado.

Esta dissertação é síntese autoral entre o “being there” e “being here” de Geertz (1997/8) e tem como público alvo a academia.

“Independentemente de quão longe dos bosques da academia os antropólogos procurem os seus sujeitos – numa praia escarpada na Polinésia, num platô chamuscado da Amazônia; em Akobo, Meknes, Panther Burn -, o fato é que eles escrevem as suas considerações envoltos por todo um mundo de estantes, bibliotecas, lousas e grupos de estudo. Esse é o mundo que produz os antropólogos, que os licencia a fazer o tipo de trabalho que fazem e no interior do qual o tipo de trabalho que fazem tem de encontrar um lugar, se deve merecer a atenção dos outros. Em si, o ‘estar lá’ é uma experiência de cartão postal (‘Eu estive em Katmandu – você esteve?’). É o ‘estar aqui’, um estudioso em meio a estudiosos, que faz que a Antropologia que você produziu seja lida...publicada, resenhada, citada, ensinada” (220-198).

O poder político em sociedades indígenas e as organizações políticas indígenas vêm sendo debatidos em trabalhos recentes. Como referências contemporâneas, cito artigos de Brown(1993), Menget(1993), Granero(1993) e Roosevelt(1993), publicados pela revista **L’Homme** em edição dedicada às sociedades amazônicas. Nesta, os autores retomam a discussão sobre poder em sociedades indígenas. Debatendo as teses sobre chefias em populações indígenas - principalmente as teses desenvolvidas por Pierre Clastres sobre poder e chefia nas sociedades ameríndias - e mostrando suas deficiências, demonstram a existência de sistemas políticos organizados em sociedades indígenas. Em diálogo com “paradigmas antropológico-políticos” os autores questionam os conceitos e teses em que se baseiam, ou se basearam, a maioria dos estudos antropológico-políticos até então (conceitos como o de poder político baseado na coerção; a tese de que a união do poder político com o religioso leva necessariamente à formação do Estado e oposições como sociedades com Estado/sem Estado). No entanto, acabam por utilizá-los em suas explicações.

Importante contribuição crítica dos autores frente a conceitos há muito elaborados, a insistência do uso destes mesmos conceitos acaba por dificultar a compreensão de política e poder na realidade indígena. Contudo, interessantes sugestões de caminhos a serem percorridos são feitas. Brown (1993) sugere que

o estudo das sociedades indígenas atuais e a observação de como estas estão manejando sua convivência com o mundo maior - global, permitirão perceber onde está se baseando, ou onde se baseará, esta nova forma de legitimidade política. Estudos de cunho histórico - como os de Granero (1993) - poderão também possibilitar maior conhecimento e entendimento do tema.

Por ser especialmente interessante para este trabalho, examino com maior detalhe o artigo de M. Brown.

Michael Brown(1993) trabalha a questão das novas lideranças indígenas, sua relação com as chefias “tradicionais” e discute brevemente a origem da liderança. O objetivo do autor é tratar dos efeitos da conversa de 500 anos entre índios da Amazônia e Ocidente na dinâmica das lideranças políticas dos índios.

Para o autor, ao contrário das teses de Clastres e outras baseadas nas noções de autoridade e legitimidade de Weber, a liderança consiste na habilidade de inspirar cooperação. O trabalho cooperativo, segundo o autor, é o início de um ciclo de poder que define um chefe tradicional e que dá poder aos seus seguidores de se mobilizarem e juntarem suas forças para uma nova via, seja ela a continuidade do chefe ou a deposição deste. O poder, então, é típico de freqüente negociação. Os líderes tem sua autoridade baseada numa forte parentela e são modelo de competência, generosidade e tato. A poligamia, para o autor, é um pré-requisito para o exercício da liderança. Para melhor compreender a chefia “tradicional”, o autor menciona a necessidade de se abordar a ligação entre xamã e chefe para se entender a questão da autoridade. Focalizando a situação de contato, o autor mostra como os xamãs nunca foram considerados pelos “invasores/conquistadores” como chefes-líderes.

Discutido o chefe tradicional, o autor se atém mais profundamente aos “homens médios” produzidos pelo encontro colonial. Este tem um aspecto bem fragmentado para as populações nativas. Os indivíduos com quem os “nativos” se encontraram provieram de diferentes instituições, com diferentes posturas, o que ocasionou diferentes condições para a formação de novos líderes nativos. Destes novos líderes se espera (população nativa e indivíduos e organizações com quem estes líderes estão em contato) uma boa atuação nas relações entre culturas: bilingüismo, flexibilidade comportamental e conhecimento da outra cultura. Os

novos líderes são jovens ou adultos “marginais” que têm sua liderança baseada em um conhecimento “*pobre e distante do aparato do Estado*”.

Assim como para o entendimento da chefia tradicional é preciso pensar sua relação com o âmbito espiritual, nesta nova liderança também é necessário estar atento a esta relação. Para o autor, o “*assalto do Ocidente sobre a espiritualidade tradicional levou a movimentos milenaristas*”. Os movimentos têm líderes muito carismáticos e mais poderosos que os chefes locais e muitas vezes conseguiram gerar ligações inter-étnicas. O autor também está atento à capacidade do Cristianismo em produzir igrejas que apresentam um “*certo grau de indianização*” e mostra que é necessário observar, além dos malefícios causados pelas missões, seus benefícios: as missões encorajaram o bilingüismo e a alfabetização - boas ferramentas na disputa por terra dessas comunidades, também cosmopolitizaram as populações e sugeriram alternativas, proveram símbolos culturais que serviram para a criação de uma identidade cultural, socializaram os jovens, dando uma unidade cultural às populações, promoveram contatos supra-locais. Para o autor, é necessário observar esta relação, pois os produtos futuros terão reflexo em todas as relações dessas populações com seu redor e com a sociedade nacional e internacional.

As novas lideranças estão desempenhando uma política étnica, um movimento ideológico indianista, com muita habilidade. Estão surpreendendo muitos políticos locais, nacionais e internacionais com sua capacidade de manipulação da imagem para atingir seus objetivos. Para Brown, no entanto, este é um movimento de intelectuais nativos que ele vê como fora do lugar, movimento conduzido na língua da sociedade dominante, longe das especificidades culturais indígenas. Este movimento pode não ter êxito na sociedade indígena, mas na sociedade não-índia já está sendo vitorioso. Os novos líderes mostram uma atuação política de sucesso, mas, com uma contradição intrínseca: sendo representantes da liderança indígena, ficam longe de sua aldeia, perdendo assim os vínculos que sustentam sua autoridade. O autor sugere que, através de um estudo mais aprofundado desses líderes, estudo este que sugere ser do microcosmo, obviamente sem perder de vista o global, será possível perceber, por meio do acompanhamento da política diária das estratégias indígenas de enfrentar o mundo, os novos critérios de legitimidade

política. O autor sugere algumas perguntas para se entender essa nova autoridade política: Como as pessoas pensam, experimentam, conseguem autoridade? Em que modo o poder é criado, usado, negociado na vida diária? Como sociedades auto-conscientes mantiveram a comunidade moral? Como conciliaram a tradição da autonomia pessoal com a pressão por aliança regional e internacional?

Discuto tão longamente o artigo de Brown (Idem) por que esta pesquisa se aproxima muito intimamente dos estudos de lideranças, chefias e movimentos indígenas sugeridos pelo autor e por tentar, como também aponta Brown (Idem), perceber, além das contradições - que existem muitas vezes em momentos iniciais do processo, mas que vão sendo superadas com o passar histórico – conforme tento demonstrar nesta dissertação, os “*novos critérios de legitimidade política*” e as apropriações que estão sendo construídos pelos Waiãpi.

Outros artigos recentes têm contribuído para esta discussão. O artigo de Albert (1995) sobre territorialidade e movimentos indígenas vai ao encontro dela e tem muitos pontos em comum com a discussão desenvolvida por Brown.

Albert (Idem) discute os conceitos sobre os quais se definem e vêm se organizando os movimentos políticos indígenas da Amazônia brasileira. Aponta para as questões de identidade e territorialidade como definidoras, desde a década de 70, destes movimentos. Demonstrando suas mudanças no decorrer destas últimas três décadas, mostra a permanência das questões, que são acrescidas hoje das questões ambientais e ecológicas.

Albert (Idem) discute as “*apropriações, pelos indígenas, dos sistemas de normas legais e valores simbólicos dos protagonistas dominantes deste espaço político*”. Tanto nos discursos como nas relações sociais, tem-se evidenciado este “*repertório de legitimação imposta pelos Estados e organizações solidárias*”. Os discursos, importante fonte de estudo para este autor (vide Albert, 1995a), são “híbridos”, suas retóricas estão calcadas no “*indigenismo oficial e no imaginário político de diversos componentes de instituições não-governamentais*”.

Discutindo o nascimento e desenvolvimento desses movimentos, que se caracterizavam por organizações nacionais fortemente ligadas aos movimentos

missionários, o autor aponta para o grande *boom* de organizações políticas indígenas ocorrido no final da década de 80.

Segundo Albert (1995) houve uma mudança, da década de 70 para a de 80, no tipo de reivindicação feita por esses movimentos. Inicialmente, o movimento indígena esteve fortemente calcado numa indianidade genérica, lutava pelos direitos territoriais, sanitários, educacionais e econômicos, reivindicações tipicamente políticas. A partir de 1988, os movimentos, agora intimamente relacionados com organizações não-governamentais, passaram a captar e gerir financiamentos exteriores para suprir serviços do indigenismo oficial, assim como projetos de etno-desenvolvimento voltados muito mais para o local comunitário que para projetos políticos em prol de uma indianidade genérica.

A relação com ONG's tem sido muito importante para essas organizações indígenas. Seriam elas que estariam dando suporte logístico para as "dificuldades estruturais" dos grupos indígenas com baixos contingentes demográficos e dispersão geográfica dos indivíduos. Mas não só. Elas também estariam contribuindo no processo de *"reflexividade cultural e hibridização discursiva que legitimam o processo"*, dando os padrões para a *"reinvenção ecologizada das diferenças culturais"*.

Albert enfatiza que as comunidades indígenas não estão passivas neste processo. Assim como o fez em seu trabalho sobre os discursos de Davi Kopenawa (1995a), o autor afirma que as comunidades se utilizam de seus recursos simbólicos próprios na leitura, compreensão e feitura de seus discursos e retóricas. No entanto, essas comunidades étnicas apresentam-se mais como "vitrines identitárias" do que como universos simbólicos específicos. E aí reside a grande dificuldade para elas: precisam construir traduções elaboradas para conseguirem legitimar-se junto a população de "base", o que fazem elaborando novo *"discurso identitário a partir de uma dialética complexa entre reinterpretação cosmológica dos efeitos do desenvolvimento"*.

Nesta dissertação, ao discutir a criação e desenvolvimento do Conselho Apina, trabalho com estas "apropriações" e "discursos híbridos" definidos por Albert(1995). Procuo a legitimação destes discursos e ações prenches de "reinvenção" e "hibridização".

Como disse, não estou realizando uma análise do discurso no sentido estrito, mas são as falas dos alunos do projeto de formação de professores, seus atos e escolhas, o principal objeto de análise para compreensão dos processos de apropriação e legitimação do Apina pelos Waiãpi.

Outro ponto relevante nesta discussão são as divisões em que se baseiam vários trabalhos sobre poder e política em sociedades ameríndias. O “grand partage”, segundo G. Collomb (1997), que divide sociedades sem Estado de sociedades com Estado, permitiu às sociedades com dispersão de poder a opção entre o discurso pela preservação e proteção de suas culturas ou seu desaparecimento. Esta divisão, fruto de uma visão culturalista e funcionalista dos estudos realizados até então sobre estes temas, tem dado pouca relevância às análises de mudança, privando as sociedades ameríndias da possibilidade de produzirem suas próprias histórias.

Collomb, assim como Brown e Albert, aponta para a importância dos discursos proferidos por “novos líderes”, “*neste sistema de interlocução e negociação que cria espaços de mediação*” (Collomb,1997:42). Estes discursos expressam uma indianidade genérica não passível de compreensão sem que levemos em conta sua íntima relação com formas sociais e histórias muito particulares.

Clastres (1990) utiliza-se deste “grand partage” em sua discussão sobre o poder político indígena, especificamente a chefia Tupinambá, cuja figura central para ele, o chefe, representa a negação desta sociedade ao desenvolvimento do poder político coercitivo. Autores como E.Evans-Pritchard (1981), Radcliffe-Brown (1981) e M. Fortes (1981) também tinham como ponto central a oposição sociedades sem Estado/sociedades com Estado.

Descola, em seu texto “La chefferie amerindienne dans l’anthropologie politique” (1988), dialoga com este grande “paradigma” criado por Clastres sobre a chefia e o poder político na América do Sul. Retomando o trabalho de R. Lowie (1948), que inspirou Clastres em suas teses, demonstra a classificação dos tipos de chefia existentes na América do Sul - que vão do chefe forte ao chefe titular - desenvolvida por Lowie.

Debatendo com Clastres, Descola demonstra inicialmente que o típico caso do chefe sem poder é um recorte de Clastres e não uma síntese dos tipos de poder existentes na América do Sul. Juntando a isto resultados de estudos arqueológicos, o autor demonstra a existência de vários outros tipos de chefia e poder que não se enquadram no paradigma clastriano.

Descola questiona se, ao usarmos o conceito de poder político, não estaríamos sendo etnocêntricos, aplicando uma categoria filosófica tipicamente ocidental a uma experiência diferente de vida social. Principalmente se ao conceito de poder político estiver atrelado a noção de poder coercitivo. Descola discorda efetivamente deste conceito, propondo mesmo que seria uma dupla perda utilizá-lo: por um lado, porque estaríamos dissolvendo o político dentro de outras experiências (simbólicas, estratégias pessoais, etc.) que não são, necessariamente, políticas e assim estaríamos perdendo sua especificidade; e, por outro, porque o político enquanto coerção não é explicativo da estrutura de funcionamento de certas sociedades ameríndias. Já definindo o poder político segundo o pressuposto de que a “condição da reprodução harmoniosa da sociedade é um componente fundamental do poder nas sociedades pré-modernas”, o autor aceita pensá-lo. Por esta via desenvolve uma argumentação onde demonstra ser a figura do xamã, em diversas sociedades, a única a “exercer um poder especificamente diferente dos provenientes das relações de parentesco”. Descola demonstra por meio de exemplos que os xamãs, em diferentes sociedades, exercem papéis de extremo poder, pois são eles que possuem controle simbólico sobre certas necessidades materiais e ideais (idéels) das quais depende a existência coletiva.

Um debate atual da antropologia brasileira nos é bastante interessante, pois, por meio dele, podemos retomar alguns pressupostos da “antropologia do contato”, com a qual este trabalho também dialoga. Discutindo artigo onde Ramos (1990) define duas correntes constitutivas da antropologia brasileira – “o contato interétnico” e a “etnologia clássica” – Viveiros de Castro (1999) coloca em questão tal classificação. Critica a “sociologia do contato” da “escola contatualista”, demonstrando a “naturalização da cultura” que, paradoxalmente, em relação aos objetivos dessa escola, essa linha acaba por definir.

“Atenção ao argumento: as culturas não são coextensivas às sociedades nacionais ou aos grupos étnicos; o que as torna assim são as demandas dos grupos sociais. Muito bem; mas, afinal, elas são ou não são coextensivas às sociedades nacionais e grupos étnicos? Existiria por acaso uma essência, uma natureza cultural não-coextensiva (às sociedades nacionais etc.), que é tornada aparência coextensiva? Existiria algo além, algo atrás, algo antes das demandas dos ‘próprios grupos sociais’, algo que esses grupos tornam assim coextensivo a si mesmos? Mas isso seria supor que existe uma cultura qualquer, em algum lugar, esperando que uma demanda política de um grupo social venha se acoplar a ela, tornando-a coextensiva. Isso é naturalização. Se não é isso, se as culturas são criadas pelas demandas dos grupos sociais, e se são criadas como coextensivas aos grupos sociais, bem, então elas são realmente coextensivas. Mas isso também é naturalização” (210).

Viveiros de Castro (Idem) discute conceitos produzidos pela “nova escola contatualista”, em particular o conceito de *territorialização* desenvolvido por J. Pacheco de Oliveira. Este, em trabalho sobre as sociedades indígenas do Nordeste brasileiro, define a noção de *territorialização* como central para estudos “de contato”:

“Como argumentei anteriormente (Oliveira, 1993), ‘a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, isso afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e a significação de suas manifestações culturais.’ Nesse sentido, a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de

mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado” (Oliveira, 1999:20).

Oliveira tem, entre suas referências teóricas sobre o contato interétnico, conceitos como o de grupos étnicos e suas fronteiras de Barth (1969) e o de situação colonial de Balandier (1951). Já utilizados em seu trabalho sobre os Ticuna (Oliveira, 1988), onde o autor fez, em capítulo no qual discute as teorias de contato – noção de situação colonial, fricção interétnica, encapsulamento e grupos étnicos – um resumo crítico dessas teorias, Oliveira propõe a noção de “territorialização” como tendo “*a mesma função heurística que a de situação colonial – trabalhada por Balandier(1951), reelaborada por Cardoso de Oliveira (1964), pelos africanistas franceses e, mais recentemente, por Stocking Jr. (1991)*” (1999:21).

Viveiros de Castro demonstra que a divisão entre “etnologia clássica” e “contato interétnico”, proposta por Ramos (1990), é bastante discutível, já que a “etnologia clássica” tem incorporado às suas áreas de interesse o contato interétnico.

“Na verdade, o discurso teórico sobre o contato, nos termos em que foi articulado pela escola que vamos chamando por esse nome, não chegou a contribuir significativamente para a compreensão dos fenômenos e dimensões estudados pela ‘outra’ etnologia. Esta, em troca, veio a incorporar o tema do contato em sua agenda, aprofundando uma orientação de que já se podiam ver sinais desde o início dos anos 70’ (Viveiros de Castro,1999:127).

Ao discutir tal incorporação o autor critica a “passividade” com que as “teorias contatualistas” acabam por delegar às sociedades indígenas. Ainda segundo esse autor os “etnólogos estruturalistas [grupo no qual ele se insere] não se contentaram em produzir descrições particularizantes de sistemas discretos, mas logo buscaram restabelecer a continuidade entre os diversos sistemas

indígenas (...) e situar os processos de articulação entre ‘instituições nativas’ e ‘instituições coloniais’ nesse quadro histórico-sociológico nativo” (Idem: 148).

Tentando inserir este trabalho em tal discussão - já que estamos tomando por base um artigo que situa os trabalhos antropológicos brasileiros nas diferentes linhas teóricas- o objetivo desta dissertação é procurar a articulação entre as instituições “nativas” e “coloniais”. Tentando superar a oposição, o “grand partage” entre sociedades com Estado e sociedades sem Estado, descreverei neste trabalho as implicações entre as apropriações e interpretações Waiãpi do conselho indígena e suas atuações políticas junto aos **karai-ko** e entre as visões, expectativas e atuações não-índias.

CAPÍTULO 1

Os Waiãpi e sua zona de fronteira: as fronteiras e os atores

REI
SEI QUE SOU
SEMPRE FUI
SEMPRE SEREI
OBÁ
DE UM CONTINENTE POR SE DESCOBRIR
JÁ
ALGUNS SINAIS
ESTÃO AÍ
SEMPRE A BROTAR
DO AR
DE UM TERRITÓRIO QUE ESTÁ POR EXPLODIR

SIM
MAS É PRECISO SER SUTIL
POIS JUSTO NA TERRA DE NINGUÉM
SUCUMBE UM VELHO PARAÍSO
SIM, BEM EM CIMA DO BARRIL
EXATO NA ZONA DE FRONTEIRA
EU IMPROVISO O BRASIL.

ZONA DE FRONTEIRA
(J. BOSCO, A. CÍCERO E W. SALOMÃO)

INTRODUÇÃO

Discutiremos neste capítulo atores presentes nas redes de relações sócio-políticas que definem as fronteiras Waiãpi. É importante enfatizar que a noção de fronteira que nomeia este capítulo é definida pelas relações que os Waiãpi estabelecem com outros índios e com não-índios e não com a noção de fronteiras territoriais que delimitam e definem o exercício de poder de Estados-nações.

Diferentes são os atores, índios e não índios, com os quais os Waiãpi estão em contato, e, assim como são diversos os atores, diferentes são as relações que os Waiãpi, como sociedade ou grupo local, estabelecem com cada um deles.

Enfatizaremos a relação dos Waiãpi com diferentes interlocutores **karai-ko**, analisando a multiplicidade de construções de identidades produzidas por indivíduos do grupo, identidades estas que variam conforme os interlocutores e os contextos sócio-políticos. Com esta discussão, procuraremos apontar os diferentes significados que a noção “comunidade Waiãpi” assume segundo contextos e agentes específicos.

1.1 APROXIMANDO-SE DOS WAIÃPI

1.1.1 PARA COMEÇO DE CONVERSA...

Os Waiãpi do Amapari são um grupo de língua Tupi que habita a região noroeste do Amapá. O grupo reúne 534 pessoas (dado de 2000) que se distribuem em 29 assentamentos, 15 deles de ocupação permanente, dispersos

em seu território. A Terra Indígena Waiãpi teve seus limites físicos demarcados e homologados no ano de 1996.

Definir os limites da sociedade e da identidade étnica Waiãpi não é tarefa fácil, uma vez que a construção de identidade étnica por grupos indígenas não é a expressão de uma unidade preexistente, mas sim (re)construções históricas de unidade e diferença frente a outros, práticas interativas exclusivas e categorias nativas de auto-classificação (Pacheco de Oliveira, 1999:172). Falantes de uma mesma língua, as diferentes experiências de migração e de contato dos grupos locais com outras populações indígenas e com não-índios produzem construções identitárias diversas, que colocam em questão a noção de uma identidade Waiãpi única. Segundo Gallois(1988), a identidade mítica que situa os Waiãpi como uma etnia diferenciada nada mais é que uma identidade lingüística de grupos sócio-políticos autônomos:

“Nos mitos de fundação, os Waiãpi situam-se como uma etnia diferenciada, globalmente, dos outros povos por eles conhecidos (...) Fora desta identidade mítica, que recobre, na verdade, uma identidade lingüística entre falantes do mesmo dialeto Tupi-Guarani, a sociedade Waiãpi dissolve-se numa série de unidades, geográfica e politicamente autônomas” (2).

Os grupos locais, **wanako**³, são unidade de referência para entendermos a construção da identidade Waiãpi. Os **wanako** são, segundo Gallois (1988) ponto de partida para definição de categorias de identidade/alteridade:

*“Todas as classificações sociais Waiãpi estão centradas sobre a unidade mínima desta sociedade: o grupo local (**wan**) ou os que vivem juntos numa aldeia (**ta wan**). A posição central é representada pela expressão “nós” (**jane**), maneira pela qual cada grupo se define em relação aos outros (**amõ ta wan**). Em volta, estão situadas as categorias que se ordenam conforme diferentes graus de distância*

3 - **Wan** é o termo para grupo local; **wanako** é o plural que indica conjuntos de **wan**.

*social: os outros grupos (**amō-ko**) ainda identificados “como nós”, Waiãpi. Mais distantes estão os companheiros (**jane-anã**) que se distinguem dos inimigos (**apã**). O último grau é representado pelos estrangeiros, os não-índios (**parainsi-ko**)” (1988:128).*

Esses grupos autônomos, **wanako**, compartilham, além da língua, formas de organização social a que os Waiãpi dão o nome, em português, de “o jeito Waiãpi”.

1.1.2 O “JEITO WAIÃPI DE SER”

1.1.2.1 NUMA VISÃO CLÁSSICA..

Os grupos locais, **wanako**, são compostos por várias famílias nucleares que apresentam relações de parentesco e/ou afinidade entre si sendo auto-suficientes econômica e politicamente. É importante frisar que “grupo local” e “aldeia” não são categorias sinônimas. As aldeias são ocupações de famílias interrelacionadas por laços de parentesco e afinidade durante parte do ano. São ocupações perenes e o que define suas localizações e sua população são as relações históricas e sócio-políticas entre indivíduos pertencentes a um mesmo grupo local. A categoria **wan** está articulada ao casamento, à residência e ao “homem-chefe fundador da aldeia” enquanto “aglutinador de uma ‘parentela’ localizada em torno de certo território” (Cabalzar,1997:140).

A abertura de uma nova aldeia e a escolha de sua localização são feitas levando-se em conta as condições geográficas do local, as condições de caça, coleta, a proximidade ou distância de acesso aos **karai-ko** e a história pregressa do mesmo. É considerado **joviña**, chefe da aldeia, o homem que escolheu o local para sua abertura. A habilidade da chefia se revela, entre outras qualidades, na capacidade do **joviña** em reunir aos redor de si seus filhos e noras, filhas e genros, irmãos e cunhados que residirão com ele em sua aldeia.

A manutenção do equilíbrio entre as redes de relações sociais intra e inter aldeias é atribuída ao chefe, que pode perder ou ganhar parceiros conforme sua habilidade de chefia.

Freqüentemente ocorrem cisões entre os grupos locais, o que gera novos grupos e chefes. As cisões podem dar-se por motivos econômicos; escassez da caça e objetos de coleta, assim como por motivos políticos; disputas, brigas etc.

A descendência Waiãpi é bilateral. Há uma regra preferencial de casamento entre primos cruzados estimulando-se, assim, a endogamia dos grupos locais. Trocas matrimoniais entre os grupos locais do Amapari, e algumas vezes com outros grupos, como o grupo Waiãpi do Camopi/Guiana Francesa, são comuns. A residência pós-marital é tendencialmente uxorilocal, sendo que o noivo deve prestar “bride service” a seu sogro até o nascimento de seu primeiro filho. A definição da residência pós-marital é foco de grande disputa entre os parentes do casal, sendo que, dentre as características já citadas acima sobre as qualidades de um chefe, a capacidade de reunir à sua volta seus filhos, genros e irmãos é fundante.

A atividade econômica baseia-se principalmente na caça, coleta e agricultura. As três atividades têm grande peso na dieta Waiãpi e realizam-se conforme as variações sazonais próprias da região equatorial amazônica – inverno/chuva, verão/seca. Atividades extrativistas, como extração de ouro aluvional, plantio e venda de cupuaçu e de óleo de babaçu estão-se tornando importantes na economia dos grupos locais dada a crescente necessidade de dinheiro para compra de bens manufaturados como espingarda, cartucho, machado e anzol.

Compartilhando dessas formas de organização econômica e sócio-política, a história de migração dos Waiãpi, determinante na construção de identidade(s), está marcada por diferentes “fases de migração” e por diferentes escolhas em se aproximar ou se afastar de outros grupos indígenas e dos não-índios.

A história de migração e contato dos Waiãpi remonta pelo menos dois séculos e diversos eram os grupos, índios e não-índios, com quem estabeleciam relações. Gallois (1986) e Grenand (1982) apresentam análises sobre a história de migração, contato e constituição da “etnia” Waiãpi.

Para Grenand (1982), que trabalha com os Waiãpi da Guiana Francesa, a construção de uma identidade étnica aconteceu no final do século XIX, quando os diferentes “clãs” sofreram redução populacional significativa e passaram a se autodenominar Waiãpi.

“A região do médio Jari seria tomada como local de origem das duas facções atuais mais genéricas. Pierre Grenand identifica a partir da origem histórica dos Waiãpi do Oiapoque, uma lógica essencialmente segmentar operando internamente ao conjunto dos sub-grupos daquela região. Seguindo uma perspectiva essencialmente cronológica, o autor identifica até o século dezessete ‘clãs’ ancestrais, esse conjunto abrangendo também os assim chamados clãs dos ancestrais masculinos dos Waiãpi do rio Cuc – última leva a migrar ao Oiapoque, o final dos anos 60 – e do próprio Oiapoque. Eles estariam inter-relacionados por trocas exogâmicas de mulheres, cada clã fundamentando-se em uma ordem agnática, de base territorial independente e reconhecendo ao outro clã enquanto ‘estrangeiro’” (Cabalzar,1997:viii)

Gallois (1988) diverge da noção de clã proposta por Grenand. A autora trabalha com a noção de “facção”, “concentrações históricas”, em sua construção de uma “etno-história waiãpi” (Cabalzar,1997:ix) e conclui que a facção do Amapari não resulta *“da dissidência de um grupo situado no Oiapoque, como propôs Grenand, mas sim da junção de vários bandos isolados na região de origem de todos eles”* (Cabalzar,1997:xiii).

“Observaremos a seguir que Gallois, em seu trabalho de 1986, vai concentrar-se na reconstituição de uma etno-história Waiãpi, tomando as facções meramente enquanto concentrações históricas, procurando situar a facção do Amapari e sua história no contexto geral de ocupação da região norte do Pará/Amapá/Guianas(antigo Cabo do Norte). Enfoca a conformação de diferentes facções no movimento de migração rumo norte visando explicitar diferenciações

internas a cada uma delas, relativas, por exemplo, a fixação em territórios específicos com características ecológicas diferenciadas (correspondendo à distinção entre índios do rio – facção setentrional – e índios da floresta, ocupando o interior das florestas ou regiões de pequenos igarapés – facção meridional); situações de contato inter-tribal e inter-étnico diferenciadas” (Cabalzar, 1997:ix).

Essa breve exposição da história de migração e da organização social Waiãpi revela uma unidade social construída por nós, antropólogos. Os Waiãpi, em particular os do Amapari, sobre os quais passo agora a me debruçar com exclusividade, afirmam que compartilham desses modos de comer, vestir, falar, casar, etc., e o evidenciam quando querem explicitar sua diferença em relação aos **karai-ko** e a outros grupos indígenas. A construção por esses indivíduos, membros de grupos locais específicos, da “comunidade Waiãpi” é, contudo, recente e se deve, em boa parte, ao contato com os não-índios e à construção de uma noção de Terra Waiãpi.

1.1.3 MOMENTOS DE CONSTRUÇÃO E AFIRMAÇÃO DO “NÓS, WAIÃPI”

Construção histórica e relacional, a noção e os limites de um grupo étnico apresentam diferentes versões conforme contexto sócio-político. Segundo Gallois (1996), os Waiãpi passaram de uma *“auto-representação não centralizada e não territorializada, baseada em relações de sociabilidade interna”* (5), para uma representação de um *“nós Waiãpi”, que surgiu no contexto de enfrentamento com um modo de ser alheio, e que para existir precisa de uma base territorial exclusiva”* (Idem).

Tema de discussão recorrente pelos Waiãpi, a questão da delimitação e demarcação da Terra Indígena teve início em meados da década de 70 (1978 é a data da primeira proposta de identificação feita por Gallois). A demarcação física dos limites da terra indígena se deu entre os anos de 1994 e 1996. Resultado de longo processo de reflexão por parte dos índios, e negociação com agências

governamentais e não-governamentais para sua execução, a demarcação da terra indígena passou por diferentes fases.

A construção pelos Waiãpi da noção de “terra” é parte essencial desse processo, se concordamos que território não é uma qualidade “imaneente da etnia”, e sim resposta ao contexto interétnico.

“A relação entre uma sociedade indígena e seu território não é natural ou de origem... Não é da natureza das sociedades indígenas estabelecer limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade. Tal necessidade advém exclusivamente da situação colonial a que essas sociedades são submetidas ao entrarem em contato com o homem branco” (Oliveira Filho, apud Gallois, 1996:13).

Após a assinatura, em 1991, da portaria 544/91, que reconhecia os direitos Waiãpi sobre sua terra e determinava a demarcação da área, líderes Waiãpi, com apoio do CTI, começaram a buscar apoio financeiro dentro e fora do país. Após uma viagem a Nova Iorque e Washington, o Governo da República Federal da Alemanha se interessou em financiar o projeto de demarcação apresentado por esses líderes. FUNAI, Sociedade Alemã de Cooperação Técnica (GTZ) e CTI firmaram acordo de cooperação técnica e elaboraram cronograma de ação para a demarcação física da área: uma fase preparatória (identificação das cabeceiras de rios limítrofes e levantamento geodésico) e uma fase de execução (plaqueamento do limite oeste, abertura de picadas, demarcação do divisor de águas Ari-Pakwar e plantios agro-florestais) que durariam, juntas, dois anos, e uma terceira fase de monitoramento dos limites demarcados, que duraria três anos.⁴

Os Waiãpi tiveram participação ativa em todas as etapas e finalizaram a demarcação das fronteiras físicas da Terra Waiãpi em 1996. Divididos em equipes, que correspondiam às divisões Waiãpi de grupos locais, realizaram as tarefas demarcando os limites secos da Terra Indígena. Cada grupo local ficou

4 - Para informações sobre o processo de demarcação da Terra Waiãpi e do acordo de cooperação vide Dossiê Projeto Waiãpi/Amapá, Centro de Trabalho Indigenista, 1996 e relatórios produzidos pelo CTI no período de 1994 à 1996.

responsável pela demarcação de limites nas regiões historicamente ocupadas por seus grupos. Neste sentido, o grupo da aldeia **Mariry** ficou responsável pelo limite norte e noroeste, o grupo da aldeia **Ytuwasu** pela parte leste, o grupo do **Aramirã** pela parte leste e nordeste, o grupo do Taitetuwa e Ywyrareta pela parte sul/sudeste da Área Indígena.

Discutindo o processo de demarcação da Terra Waiãpi, Gallois (Idem) aponta para a complementaridade entre as construções de identidade étnica e territorialidade.

*“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 desta diferença. Terra, hoje, é para eles suporte de sua etnicidade. A expressão **jane yvy**, nossa terra é, em muitos sentidos, usada como sinônimo da autodesignação ‘Waiãpi’. Aliás, a noção de um ‘nós’ Waiãpi só surgiu a partir da apropriação de uma territorialidade limitada” (14).*

O “nós Waiãpi” presente em cartas, convênios, demandas, Conselho APINA, nasceu neste contexto de construção e demarcação da Terra Indígena. Novas aplicações, em novos contextos, como na organização Waiãpi, o Conselho Apina, vão dando nova roupagem à noção.

Os cursos de formação foram e vêm sendo momentos ricos de discussão dessa noção. Ao produzirem cartas, redigirem projetos e relatórios, o grupo de professores Waiãpi, com auxílio de alguns chefes que participam dos cursos, escreve em nome “dos Waiãpi”. Nos cursos os professores aprendem “as coisas dos **karai-ko**” e definem, em oposição ao que eles entendem e identificam como sendo **karai-ko** (e outros grupos indígenas), o que é ser “Waiãpi”. A grande quantidade de informações apreendidas pelos Waiãpi⁵ – dado, entre outros fatores, o crescente domínio da língua portuguesa e experiências interétnicas

5 - A fala do professor A.Waiãpi, no V Curso de Magistério exemplifica essa afirmação: “Faz tempo que estudo. Dá para investigar nota fiscal na burocracia. Agora no comércio dá para entender o que está escrito.” (Aldeia **Aramirã**, maio de 00).

vivenciadas por esses indivíduos -, tem fornecido subsídios para a definição dessa identidade, salientada por qualidades e “modos de ser” Waiãpi. Qualidades contrastivas são bastante utilizadas na construção dessa identidade. Quanto mais conhecem e entendem os **karai-ko**, e quanto mais compreendem a visão e expectativas desses não-índios sobre eles, maior quantidade de elaborações sobre o que é ser “Waiãpi”, sobre o “jeito Waiãpi”.

Relatos do grupo de professores definem esse “modo de ser dos Waiãpi”. Para eles, os Waiãpi são índios que falam a língua Waiãpi, moram na Terra Indígena Waiãpi e têm “seu jeito” de fazer as coisas. O “jeito Waiãpi” têm variações e alguns dos traços da organização social são destacados como “diacríticos”. Entre esses, alguns são mais negociáveis do que outros. A roupa, por exemplo, pode variar desde a “tradicional” **kamisa pirã** (tanga vermelha) até a **kamisa** feita com tecido estampado ou a calça jeans. A comida pode ser a “realmente boa” caça e farinha, ou a também degustável, carne, arroz, feijão e farinha. Todos são modos Waiãpi de se vestir e de comer e os Waiãpi escolhem, conforme o contexto interrelacional, quais desses modos são os “modos Waiãpi”. Outros “jeitos”, menos negociáveis, são, por exemplo, os modos como se dão as interrelações sócio-políticas dos grupos locais. Cada grupo-local tem suas posições políticas e suas redes de relações próprias. Se todos os grupos sustentam a mesma posição política, ótimo. Caso contrário, também não haverá problema, pelo menos para os Waiãpi. Cada um sustentará sua posição e fará do “seu jeito”. Um exemplo dessa situação aconteceu nos anos 1997 e 98, quando assessores da ONG CTI, que desenvolve projetos com os Waiãpi desde 1991, estavam impedidos pela Justiça de Macapá de entrar na Área e desenvolver os projetos de saúde, educação e controle territorial. Interessados na volta da ONG, todos os grupos locais se reuniram e decidiram pelo seu retorno à Área. Cartas à FUNAI, à Procuradoria do Estado e ao Governo do Estado do Amapá foram escritas pedindo a suspensão da decisão judicial. Alguns indivíduos, inicialmente contrários à atuação do CTI, haviam concordado com a volta da ONG nesta reunião e participaram da redação das cartas. Concomitantemente a isto, aqueles mesmos indivíduos, inicialmente contrários à atuação da ONG, continuaram a produzir cartas e entrevistas onde afirmavam seu desejo pela continuidade da

proibição à ONG. O comentário de um **joviña**, diante da minha incompreensão do fato, foi o que segue:

“eu falei, falei com o C. ele fala que concorda, depois faz fofoca. Waiãpi é assim mesmo, deixa ele...ele está louco” (K. Waiãpi, aldeia **Aramirã**, 1998).

Esse exemplo mostra um dos padrões menos negociáveis pelos Waiãpi: a autonomia de decisão e atuação dos grupos-locais que se interrelacionam segundo padrões de parentesco e aliança e mantém a autonomia das decisões políticas. Menos negociável, mas não imutável. Gallois (1997) escreve que mesmo essas relações “inter-comunitárias” se modificaram no processo de construção da Terra Waiãpi.

“Para tanto (para uma auto-representação étnica de nós Waiãpi), foi necessário gerir novas formas de relacionamento inter-comunitário, em moldes radicalmente diferentes do intercâmbio tradicional, marcado por tensões (nas trocas matrimoniais, rituais e sobretudo de agressões xamanísticas). Quando assumiram realizar a demarcação, os Waiãpi provaram que haviam alcançado uma etapa significativa no longo processo de adaptações sócio-políticas internas à convivência com o exterior” (7).

A conclusão recente de um **joviña** também aponta no mesmo sentido. K. Waiãpi, **joviña** da aldeia **Aramirã**, percebeu que uma das condições que os **karai-ko** têm imposto para negociação de reivindicações, demandas e projetos é a mudança desse padrão Waiãpi de relacionamento entre grupos-locais.

*“O pessoal do C. não entende, eles (**karai-ko**) não funcionam assim. Eles não dão para um, outro para outro. Eles não fazem projeto com um pessoal (grupo-local/aldeia) só. Tem que ser todo mundo junto, todos os Waiãpi, senão eles não dão”* (K. Waiãpi, Aldeia **Aramirã**, maio de 00).

“Todo mundo junto”, ou “a comunidade”, usados como sinônimos pelos Waiãpi, são as categorias Waiãpi que têm sido privilegiadas por diferentes não-

índios. O Governo do Estado do Amapá, por exemplo, privilegia “a participação efetiva das comunidades” (GEA, 1999:3) em sua tentativa de descentralização administrativa. A Sociedade Alemã de Cooperação Técnica (GTZ), para citar dois exemplos, também vem sendo uma das incentivadoras da construção e do exercício da organização Waiãpi – o Conselho APINA, representante da “comunidade Waiãpi”. A interpretação dada pelos interlocutores não-índios à noção de comunidade é variada, mas se fundamenta num pressuposto comum: a noção de que há uma unidade social e uma identidade étnica definidora do grupo Waiãpi. Com isso, a maioria dos interlocutores ignora, premeditadamente ou por desconhecimento, a autonomia que define as relações entre grupos locais, que caracteriza a organização sócio-política Waiãpi, e que será discutida no próximo capítulo.

1.1.3.1 OS KARAI-KO: CATEGORIA DE ALTERIDADE SOCIAL PREENCHIDA POR ATORES HISTÓRICOS

Como vimos, a identidade “Waiãpi”, construída no atual momento histórico, fundamenta-se na identidade lingüística, nas relações históricas entre **wanako** e em traços diacríticos percebidos como relevantes nas relações e negociações com o mundo **karaiko**. Em alguns momentos, os Waiãpi são um grupo coeso em oposição a outros grupos, como acontece em encontros com outras populações indígenas. Em outros, os Waiãpi são diferentes grupos locais que se representam autonomamente e que têm demandas específicas.

Assim como a noção de “os Waiãpi” é uma construção em curso, a categoria **karaiko** também apresenta variâncias.

Os **karaiko**, segundo categorias de diferenciação inter-étnicas discutidas por Gallois (1988), eram classificados pelos Waiãpi de maneira ambígua.

“As representações indígenas sobre o contato - na mitologia, nos relatos históricos ou ainda na etiologia das doenças – convergem para a posição fundamentalmente ambígua dos brancos. Eles são às vezes integrados à condição genérica de humanos e, em outras situações, rejeitados numa

posição de alteridade máxima, contígua à situação dos inimigos” (343).

A história de relação com os **karai-ko** é bastante longa, conforme mostra D. Gallois (1991). O posicionamento Waiãpi frente aos não-índios variou nesses dois séculos de contato entre períodos de afastamento e de aproximação. Já no século XIX, a relação com balateiros e alguns negros (talvez refugiados da Cabanagem) era intermitente. No início do século XX, o contato com seringueiros, impulsionado pelo movimento dos próprios índios de procura pelas ferramentas dos brancos, resultou em perdas desastrosas para os Waiãpi - famílias desapareceram, abusos sexuais, assassinatos e epidemias ocorreram. A movimentação territorial que acompanhava essas aproximações fez deste período um momento intenso de trocas “inter-tribais”. O período compreendido entre os anos 1930-60 foi pontuado por trocas entre os Waiãpi, os Aparai e o grupo dos Waiãpi setentrional.

Os anos 60-70 foram marcados pelo contato que esse povo teve com caçadores de peles (gateiros) e garimpeiros, contato esse danoso para a comunidade, que sofreu com várias epidemias, assassinatos e desaparecimento de famílias. Em 1973, a FUNAI se estabeleceu na área - devido aos planos do governo brasileiro de abrir a rodovia Perimetral Norte (BR 210) - iniciando sua política assistencialista através da doação de presentes e promessas de controle das epidemias, o que acabou por convencer grupos locais, que habitavam diferentes regiões da hoje em dia demarcada Terra Indígena, a se mudarem para próximo do posto da FUNAI e compartilharem de uma mesma área com outros grupos. Nos anos 80, as missões SIL e MNTB se estabeleceram em algumas aldeias - **Taitetuwa** e **Ytuwasu** - gerando também uma concentração de grupos locais em torno das missões. Nos anos 90, o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) passou a realizar trabalhos com os Waiãpi nas questões de demarcação da Terra Indígena, saúde, educação e controle territorial.

A procura por ferramentas foi, historicamente, uma das principais razões que levou os Waiãpi a buscar contato com não-índios. Por essa mesma razão, assim como pelo assistencialismo prestado pela FUNAI e pela MNTB no campo da saúde, e pela diminuição populacional provocada pelas epidemias, muitos grupos locais optaram por morar próximo às acomodações dessas instituições em

Área Indígena. A procura, no período mais recente, por parceiros como o CTI, é resultado, dentre outros fatores, de ações bem sucedidas desta organização não-governamental nas áreas de demarcação da terra, de educação e do esgotamento do padrão de relacionamento estabelecido com a FUNAI.

A década de 90 e início do ano 2000 estão marcados por intenso contato entre Waiãpi, **karai-ko** e outras populações indígenas. Algumas destas últimas, antes classificadas como inimigas (como os Wayana-Apalai), estão sendo reclassificadas. O maior contato dos Waiãpi com outros grupos indígenas em lugares como casa da FUNAI, encontros de representantes indígenas e hospitais, onde a percepção de problemas comuns (terra, direitos, preconceito da população não-índias, etc.) e da condição de “índio” se faz evidente, tem feito com que esses grupos deixem de ser apenas inimigos para se tornarem, em circunstâncias determinadas, possíveis aliados. Os **karai-ko**, por sua vez, são presença freqüente em reuniões, em cursos, em eventos governamentais e não-governamentais, em seminários e demais encontros que acontecem na aldeia e na cidade de Macapá.

As relações de convivência que cada aldeia tem com os não-índios varia conforme a composição e escolhas de cada grupo local. Na aldeia **Ytuwasu**, por exemplo, havia até 1995 missionários da MNTB (Missões Novas Tribos do Brasil) que assistiam aquele grupo local nas áreas de educação e saúde.⁶ A visão que os índios dessa aldeia tinham da presença desses missionários era significativa: eles entendiam o trabalho dos missionários (principalmente na área da saúde) como obrigação. Para os índios, os missionários tinham o dever de os assistir compensando assim as dificuldades de se conseguir alimentos que o grupo encontrava por residir naquela aldeia (de ocupação antiga). A escolha por habitar perto da missão foi tomada pelas famílias daquela aldeia, os outros grupos locais Waiãpi não se interessaram por tal assistência. Atualmente, parte deste grupo local deslocou-se para nova aldeia, situada próximo ao limite leste da Terra Waiãpi. Próximo a essa aldeia, fora dos limites da Terra indígena, a MNTB instalou uma nova base de atuação, onde oferece serviços de assistência àqueles Waiãpi que a procuram. A atuação desses missionários não se dá,

6 - Os missionários da MNTB foram retirados da área em 1995 por determinação da FUNAI/BSB.

exclusivamente, nesse local. Com base na cidade de Macapá, os missionários são visitados por indivíduos Waiãpi, principalmente os do grupo local **Wiririry wan**, quando esses estão de passagem pela cidade. A assistência e atuação missionária também não se limita às questões de saúde e educação. Os Waiãpi do grupo local **Wiririry wan** organizaram em abril de 1998, com assessoria dos missionários da MNTB e membros da FUNAI, uma segunda associação Waiãpi, que denominaram Associação dos Povos Indígenas Waiãpi, Triângulo do Amapari - APIWA –TA, composta exclusivamente por indivíduos desse grupo local e discutida no último capítulo deste trabalho.

1.1.3.2 EM SÍNTESE

A postura de afastamento e aproximação aos **karai-ko**, assim como as classificações sociais Waiãpi, têm variado ao longo do tempo: **karai-ko** e Waiãpi são categorias definidas e redefinidas a todo momento. Gallois afirma que as noções “terra” e “Waiãpi” “...são construções que ainda estão em formação” (1996). Poderíamos pensar que tais noções, mais do que em formação, estão em constante transformação. Suas construções são criadas e recriadas conforme o contexto histórico de relações sócio-políticas. Ao definirem e construírem os limites de sua terra, os Waiãpi elaboraram uma noção de grupo étnico. Com o adensamento das relações com outros índios, e principalmente com os **karai-ko**, os Waiãpi se deparam com constantes solicitações por uma identificação e limites do grupo Waiãpi. Este vai assumindo novos contornos, fluidos e variáveis, que são adicionados às construções já existentes. Cursos, a administração do Conselho APINA e outros lugares de contato com não-índios, são momentos em que os Waiãpi (re)constróem a noção de grupo, de “comunidade”, que ora pode estar representando todos os indivíduos que falam o Waiãpi e moram na terra Indígena, ora grupos locais (**wanako**) específicos. Passemos agora aos atores **karai-ko** presentes na atual fronteira de relações Waiãpi.

1.2 RELAÇÕES DE CONTATO INTER-ÉTNICO NA DÉCADA DE 90: CONTEXTOS E ATORES

1.2.1 O CONTEXTO ATUAL

O adensamento das relações Waiãpi-**karai-ko** está inserido no atual contexto histórico de políticas nacionais e internacionais, governamentais e não-governamentais, voltadas à região Amazônica e às populações indígenas.

Em texto sobre o indigenismo brasileiro, Pacheco de Oliveira(1995) discute o “problema indígena”, noção utilizada por Darcy Ribeiro que, “*se não foi o primeiro nem o único a defini-la, com certeza foi quem lhe deu mais consistência*” (64). Historicizando o uso dessa noção, o autor aponta que a relação sociedades indígenas – sociedade brasileira era (e ainda é) vista como principal responsável pelos “problemas indígenas”.

“Diferentemente de outros problemas sociais, as dificuldades não decorrem da existência do índio em si mesma, mas sim do próprio homem branco, que é no final das contas quem gera e determina esta interação. Ou melhor, são as tensões e carências da sociedade brasileira as responsáveis por seu antagonismo com os povos indígenas” (64).

Passando pelo indigenismo oficial dos órgãos SPI (1910) e FUNAI (1967), o autor afirma que questionamentos ocorridos na década de 80 demonstram que o “problema indígena” não pode ser explicado exclusivamente por índices demográficos, conforme fazia a discussão desenvolvida por Ribeiro (1970), mas “*sim em termos do seu impacto sobre o estoque de terras livres e agricultáveis, bem como sobre os escassos e/ou estratégicos recursos naturais ali existentes*” (70). As fronteiras onde se dão os encontros entre índios e não-índios não podem mais ser vistas como “vazios”. Grande parte dos atuais “problemas indígenas” são decorrência de iniciativas oficiais de desenvolvimento do Estado brasileiro, que se por um lado deve proteger as populações indígenas, por outro promove políticas

de desenvolvimento nessas regiões, consideradas “últimas fronteiras”, que são pouco ou nada discutidas com as populações que serão afetadas.

“Na visão indigenista oficial se acreditava que o órgão tutelar, por ser parte do Estado, teria mais força e meios disponíveis para coibir as agressões dos interesses locais e regionais contra os índios. Daí adviria então a necessidade de um órgão indigenista específico, que pusesse em prática uma espécie de vigilância protetora(ou tutela) das relações entre índios e não índios. (...) Nas últimas décadas, com a crescente participação de organismos governamentais no intrusamento das áreas indígenas, o órgão indigenista mostrou-se totalmente incapaz de exercer um controle e vigilância sobre as terras indígenas. Ao contrário, têm sido as próprias lideranças indígenas e as recém criadas organizações indígenas que procuram fazer respeitar os direitos territoriais desses povos. Iniciativas de monitoramento das terras e recursos ambientais nas áreas indígenas, realizadas por equipes de pesquisa, envolvendo universidades e organizações não governamentais, têm sido igualmente de grande importância. Nessa nova conjuntura é impossível pensar o problema indígena sem atribuir um destaque decisivo à mobilização e à participação dos próprios índios, bem como incorporar os conhecimentos e experiências gestados e conduzidos por antropólogos e missionários, fora do indigenismo oficial” (72-5).

Nesta conjuntura de políticas públicas para o desenvolvimento da região, a disponibilização de recursos por parte de organizações não-governamentais internacionais, que alocam recursos em órgãos públicos e organizações não-governamentais brasileiras, tem impulsionado políticas públicas voltadas aos índios. A percepção e ocupação da Amazônia como última fronteira brasileira de recursos naturais têm contribuído para esse crescimento de investimentos nacionais e internacionais. *“Amazonia came to the fore once again as the last frontier; its abundant resources were now envisioned as the remedy to the*

cancerous foreign debt' (Ramos, 1994:83). A abertura da Rodovia Perimetral Norte é exemplo dessa afirmação. Parte do Projeto do Governo Brasileiro para desenvolvimento da região, essa estrada adentrou a Terra Indígena facilitando o acesso às aldeias Waiãpi.

Um terceiro componente deste quadro é a política de governos geridos por partidos de esquerda, como é o caso da atual gestão do governo do estado do Amapá, governador Capiberibe (PSB). Este tem procurado estabelecer parcerias com as “comunidades indígenas” e organizações de apoio. “Participação efetiva das comunidades vem sendo buscada com a descentralização administrativa, onde a responsabilidade de gerir e resolver problemas é dividida com a sociedade civil, através de parcerias com ONGs, cooperativas, associações, clubes e caixas escolares” (GEA, 1999:3). Ao serem objeto de políticas governamentais e firmarem parcerias com o governo do Estado, os Waiãpi se inserem, sem se dar conta, no quadro de disputas entre os políticos locais que, na tentativa de enfraquecer e deslegitimar as ações e as parcerias governamentais, propõem ações e alianças paralelas, e por vezes conflitantes, às ações governamentais.

A presença de organizações não-governamentais, como o CTI, desenvolvendo projetos e incentivando a autonomia por meio de organizações representativas, completa esse quadro de atores presentes no atual contexto histórico de intensificação das relações Waiãpi-**karai-ko**.

1.2.2 OS ATORES PRINCIPAIS

Aluno do curso de formação, no auge da disputa judicial que impediu, entre 1997 e 1998, os assessores da ONG de entrarem em Área Indígena para desenvolver os projetos em andamento - saúde, educação e controle territorial -, enumerou em sua fala alguns dos atores presentes na atual fronteira de relações Waiãpi:

“Nós estamos colocando isso porque não entendo porque CTI, FUNAI, APINA não faz mesa redonda prá discutir, resolver. Só fala numa sala, escondido. FUNAI fala lá no

quarto dela, CTI faz reunião aqui, Waiãpi faz na aldeia, aí não dá certo” (A. Waiãpi).

A lista de organizações com as quais os Waiãpi mantêm contato, elaborada no I curso de Administração (Julho de 1999), é numerosa. A FUNAI (Fundação Nacional do Índio) de Macapá e Brasília, a ONG CTI (Centro de Trabalho Indigenista), FNS (Fundação Nacional de Saúde), NEI/AP (Núcleo de Educação Indígena do AP), Governador Alberto Capiberibe (Governo do Estado do AP, gestão PSB reeleito em 1998), Secretaria de Saúde do Estado do AP, a Procuradoria do Estado do Amapá, MEC (Ministério de Educação – Brasília), a fundação Mata Virgem da Noruega, a Sociedade Alemã de Cooperação Técnica (GTZ) e as organizações indígenas APIO (Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque) e APITU (Associação dos Povos Indígenas do Tumucumaque) foram recorrentemente citados. Outros menos citados são o IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente), IRDA, ICOMI (Empresa mineradora instalada na Serra do Navio/AP até a década de 90) e MNTB (Missões Novas Tribos do Brasil).

A mobilidade da fronteira, que incorpora ou exclui atores conforme as circunstâncias, é percebida em todo este trabalho. A importância atual de alguns destes atores, seja porque presentes com frequência nos discursos dos índios e no seu dia a dia, seja por ações contrárias a seus interesses, é histórica e circunstancial. A FUNAI de Macapá, o Governo do Estado e suas Secretarias, a Procuradoria Geral do Estado, o APINA e a ONG CTI foram, no ano de 1999, as instituições citadas com maior frequência pelos Waiãpi. Eventos históricos e escolhas Waiãpi podem redesenhar essas atuais fronteiras de contato, conforme discussão desenvolvida no início deste capítulo, incluindo e excluindo agentes.

O lugar dos **karai-ko** na classificação Waiãpi das categorias de alteridade vem apresentando historicamente conteúdos diversos. Categorizados segundo a estrutura cosmológica Waiãpi como “humanidade residual” (Gallois:1988,129)⁷, os

7 - Conforme descrito acima, Gallois (1988) discute a categoria dos inimigos **apã**. Esses são, segundo algumas versões míticas coletadas por essa pesquisadora, “*Os inimigos surgidos do ato ilícito entre uma mulher Waiãpi e Anaconda são transformações da cobra, a partir dos vermes. Eles passam da fase infantil à fase adulta, com extrema velocidade, até formar um povo, sempre concebido como extremamente numeroso*”(139).

karai-ko de hoje continuam a ser vistos de maneira ambígua. Os Waiãpi, no entanto, vêm produzindo uma diferenciação interna dentro da categoria **karai-ko**: não há um, mas diferentes tipos de **karai-ko** que pensam, agem e se relacionam com os Waiãpi de maneiras diversas. E os Waiãpi, nas palavras de um de seus membros, convivem e têm a expectativa de que “manipulam todos eles” (A. Waiãpi) segundo seus interesses.

Há os **karai-ko** de São Paulo, os **karai-ko** de Macapá, dentre esses há aqueles que moram perto dos Waiãpi (habitantes da Rodovia Perimetral Norte), há aqueles que moram na cidade, há os **karai-ko** com dinheiro, “**karakuri-jar**”⁸, e há aqueles que, impressionantemente para os Waiãpi, dormem na rua, sem casa.

Para cada **karai-ko**, os Waiãpi produzem um tipo de discurso e estabelecem relações específicas. É bastante diferenciado o modo Waiãpi de se relacionar e de falar com um funcionário da FUNAI, com um assessor da ONG, com um missionário, com funcionários do NEI, com membros da população local, com jornalistas, etc.. Com os assessores da ONG os Waiãpi discutem, discordam e reivindicam, por vezes de maneira bastante enfática, suas vontades e posições. Quando não concordam com alguma ação ou estão descontentes com alguma coisa, falam “alto”, falam “duro”. Já com outros interlocutores isso nem sempre acontece. Por várias vezes os Waiãpi se disseram irritados sobre algum assunto ou ação de funcionários da FUNAI. Ao perguntar se haviam dito algo, respondido aos “desaforos” de que não haviam gostado, como fazem conosco, esses índios respondiam que não. Não o fizeram porque a relação que eles vêm estabelecendo com funcionários da FUNAI, e que estes últimos vêm estabelecendo com os Waiãpi, está estruturada sobre outros parâmetros, diferentes daqueles estabelecidos com os assessores da ONG.

É importante ressaltar nessa discussão a mútua determinação dos fatores que determinam os tipos de relações: padrões Waiãpi determinam formas de relacionamento com os **karai-ko** assim como padrões **karai-ko** determinam formas de relacionamento Waiãpi. Se os Waiãpi têm um tipo de relação com cada **karai-ko** isto se dá porque esses índios reconhecem em cada um desses

diferentes interlocutores um padrão de relacionamento. Discutir e argumentar é, para os Waiãpi, parte de sua aprendizagem sobre os **karai-ko**. Outros são os padrões de conversa Waiãpi e discutir não é uma de suas características. Com os assessores da ONG, é possível discutir e argumentar: eles ouvem, dão espaço, ensinam e estimulam este tipo de discurso e respeitam a opinião dos índios. Já com alguns funcionários da FUNAI, por exemplo, é difícil ter esse tipo de relação: eles falam rápido, não entendem o que os Waiãpi querem dizer, acham que “os índios não entendem bem as coisas de branco” e os interrompem bastante, não ouvindo suas falas e pressupondo, pelos pequenos fragmentos escutados, incompletos pelo corte abrupto do discurso, o conteúdo da fala.

Ao desenvolver esta pesquisa, que aconteceu concomitantemente à minha atuação como professora de Matemática nos cursos de formação de professores Waiãpi, essa diferenciação de discursos e atuações dos Waiãpi junto aos **karai-ko** foi-se evidenciando. Presenciei falas Waiãpi direcionadas a diferentes tipos de atores (em reuniões com o NEI, encontros com o governador do estado, conversas com funcionários da FUNAI), o que evidenciou esta multiplicidade de discursos e formas de relacionamentos Waiãpi. Muitas das falas, discursos e discussões que presenciei são parte, dentro da ampla gama de discursos Waiãpi, destinada àqueles que trabalham e assessoram a ONG. Identificada como assessora do CTI, “*ela é do CTI*”, dizem de mim os Waiãpi, não tive acesso a alguns tipos de discussões como aquelas sobre a atuação dos missionários da MNTB e das relações dos Waiãpi com esses indivíduos. Os Waiãpi sabem que a maioria dos assessores do CTI não concorda com o trabalho dos missionários e, portanto, não discutem com eles esse assunto.

Se os Waiãpi se relacionam diferentemente com cada **karai-ko**, também é verdadeira a relação inversa: cada **karai-ko**, um discurso e forma de ação junto aos Waiãpi. Tentarei aqui, de maneira sintética, esboçar posições e expectativas de alguns desses **karai-ko** sobre os Waiãpi e a visão desses índios sobre eles. Discutirei principalmente aqueles **karai-ko** que têm feito parte, de maneira intensa, da atual rede de relações Waiãpi. Não pretendo fazer uma análise

8 - **Karakuri-jar**, dono do dinheiro, foi o termo dado pelos Waiãpi à representante da GTZ que vinha, há época do projeto de demarcação, conversar com eles e discutir os planos de ação e a prestação de contas.

exaustiva de cada instituição ou organização **karai-ko**. Focalizo-as como partes integrantes e constituintes da rede de relações Waiãpi, sendo que centrarei a discussão nas ações dos **karai-ko** relacionadas aos Waiãpi.

Muitos dos **karai-ko** que se relacionam com os Waiãpi são representantes e funcionários de órgãos públicos e assessores de organizações não-governamentais. Os Waiãpi costumam identificar a agência à pessoa que a representa. Essa sobreposição é bastante evidente no exemplo que dou a seguir. A antropóloga D. Gallois vem, desde 1977, convivendo e desenvolvendo projetos com os Waiãpi. Depois de 12 anos de atuação como antropóloga e pesquisadora da USP, passou a fazer parte da ONG CTI. Em 1994, quando comecei a trabalhar com os Waiãpi no projeto de educação, a sobreposição CTI/Dominique era imediata. Ao questionar sobre o que era o CTI, os Waiãpi me respondiam: “é a *Dominique*”. A pessoa e a agência eram indissociáveis. Essa sobreposição, aliás, continua a acontecer em diferentes âmbitos. O Conselho APINA, por exemplo, organização “representativa” dos grupos locais Waiãpi, era descrito pelos professores Waiãpi em 1995 como “é o *Taruku*”, o presidente do APINA na época. Essa sobreposição, instituição=representante, mostra a interpretação dos Waiãpi sobre essas agências. Mostra também uma percepção aguçada sobre as hierarquias internas dessas organizações: estes índios identificam os “grandes chefes” e se dirigem a eles para a resolução das questões. Essa identificação nem sempre é imediata, mas, quando realizada, os Waiãpi passam a privilegiar as pessoas “que mandam”. No caso do CTI, é importante ressaltar que a relação histórica, de amizade e confiança constituída pela convivência entre a antropóloga e os Waiãpi, direciona a escolha de Gallois como interlocutora preferencial. Contudo, os Waiãpi também identificam Gallois como a **joviña** do CTI, ela é a grande responsável pela elaboração, planejamento e execução de projetos demandados por eles.

Essa sobreposição vem sendo alvo de reflexão. Bastante estimulados pelos cursos promovidos pelo CTI, em especial os cursos de administração, onde é debatida a noção de organização, os Waiãpi vêm elaborando novos significados para essa concepção abstrata de “organização” e seus representantes. Começam a perceber, como veremos na discussão abaixo, que o funcionário do P.I. da

aldeia **Aramirã** é um funcionário da FUNAI que deve executar serviços predeterminados por seus “chefes”, que estão em Macapá e Brasília.

1.2.2.1 O CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA – CTI

A ONG Centro de Trabalho Indigenista é um dos interlocutores bastante presente na vida Waiãpi. Organização não-governamental paulista, iniciou suas atividades em 1979 e é composta por antropólogos e indigenistas que trabalham com mais de vinte populações indígenas, entre elas Terena, Guarani, Timbira e Waiãpi. A organização tem entre seus objetivos promover a autonomia de cada uma dessas sociedades de acordo com seus projetos políticos e padrões sócio-culturais específicos. Para tanto, desenvolve programas que são *“alternativas de futuro sustentável”* e que são respostas às demandas dos grupos feitas aos antropólogos e indigenistas que trabalham nesta organização e que *têm “forte vinculação com as sociedades indígenas com que trabalham”* (Website). A organização procura fortalecer as organizações locais desses grupos e tem programas específicos direcionados às populações indígenas que assessoram. Esses programas são realizados com o apoio de algumas instituições governamentais e não governamentais como FAFO - Institute for Applied Social Science – Noruega; FUNAI - Departamento de Índios Isolados / DII & Comunidade Européia; FUNAI - Programa de Proteção das Florestas Tropicais / PPTAL; KFS – Áustria; MEC - Coordenadoria de Apoio às Escolas Indígenas; MMA - Secretaria do Meio Ambiente & CENTRU Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural – Maranhão & DOEN Foundation – Holanda; NRF - Fundação Mata Virgem da Noruega.

As principais áreas de atuação da organização são:

“monitoramento da regularização fundiária e programas de controle territorial; implantação de alternativas econômicas sustentáveis controladas pelas próprias comunidades; programas de educação, incluindo formação de professores indígenas e produção de materiais didáticos adaptados à realidade de cada área; programas de saúde, voltados à

capacitação; subsídio de projetos culturais e de reafirmação étnica, através da apropriação do vídeo” (Website).

O Programa Waiãpi é coordenado pela antropóloga D. Gallois. Responsável pela elaboração e execução dos projetos desenvolvidos com os Waiãpi, o CTI assessora esses índios em questões fundiárias, saúde, educação e alternativas econômicas, visando equilíbrio e autonomia nas relações desses índios com a população envolvente.

“Desde o início da década de 90, o CTI desenvolve em parceria com os Waiãpi um programa com múltiplas ações cujo objetivo é contribuir para o fortalecimento da autonomia, da autogestão e do desenvolvimento sócio-cultural do povo Waiãpi, atendendo a demandas formuladas diretamente pelos índios. Todas as ações e assessorias são prestadas aos índios, e não a agências intermediárias, e têm um caráter predominantemente educativo. O objetivo principal e permanente do trabalho do CTI é garantir a participação indígena, capacitando os índios para a auto-gestão. A demanda dos Waiãpi, efetivamente, centra-se na autonomia que desejam adquirir em relação às práticas assistencialistas vigentes” (CTI:1999,10).

O Centro de Trabalho Indigenista (CTI) iniciou suas ações junto à comunidade Waiãpi procurando responder às constantes demandas feitas aos assessores desta ONG. Trabalhando com os Waiãpi desde 1977, a antropóloga e pesquisadora da USP, Dominique T. Gallois, já vinha discutindo com membros desse grupo a questão da demarcação da terra indígena e outras demandas trazidas por eles. Os primeiros projetos desenvolvidos pela ONG, em cooperação com os Waiãpi, foram o Projeto de Educação (1991) e o projeto de demarcação da Terra Waiãpi (1994-7).

Somadas à reivindicação pela demarcação da terra, estavam reivindicações por melhoria de assistência à saúde, escolas e a busca por autonomia cultural e territorial.

Projetos foram elaborados e implantados pela ONG, visando responder a essas reivindicações: o Projeto de Educação Waiãpi, o Projeto de Saúde Waiãpi, o Programa de Diversificação e Comercialização de Produtos Extrativistas e Agroflorestais e o Projeto Recuperação e Despoluição de áreas da TI Waiãpi degradadas por garimpo.

O projeto de saúde esteve em seus primeiros anos de atuação vinculado à ONG. Visando melhorar a assistência à saúde e formar agentes indígenas, foi montada uma equipe de assessores **karai-ko** (médico, administrador e técnicos em enfermagem) que, num sistema de rodízio, atendiam as várias aldeias Waiãpi. Os técnicos em enfermagem permaneciam por períodos de quarenta e cinco dias na Terra Indígena juntamente com a médica responsável. Ali atendiam os doentes da aldeia assim como monitoravam a saúde de todos os moradores. Os cursos de formação de agentes de saúde vêm sendo realizados desde 1998. Contam com a participação de 20 jovens Waiãpi (idades entre 15-25), provenientes dos diferentes grupos locais.

Este projeto de saúde foi, no ano de 1996, financiado pelo Governo do Estado do Amapá por meio de convênio assinado juntamente com a Secretaria de Saúde do Estado. Inicialmente vinculado à ONG, o projeto de saúde passou, no ano de 1997/8, a ser responsabilidade do APINA. Em 1999, o Distrito Sanitário Especial Indígena do Amapá foi fundado e o modo de organização e funcionamento do PSW foi incorporado pelo Distrito.

O projeto de Educação para formação de professores Waiãpi foi elaborado pela ONG em resposta à reivindicação Waiãpi por uma escola que “funcionasse”. Teve suas atividades iniciadas em 1991 e vem assessorando o grupo desde então. O projeto, que discutiremos mais longamente no capítulo 3, tem como objetivo formar professores Waiãpi para que estes atuem em suas aldeias e assessorar lideranças políticas (novas e “velhas” lideranças) nas questões relativas ao contato com não-índios.

Projetos de recuperação ambiental e controle territorial vêm sendo desenvolvidos desde 1992. Atualmente, os Waiãpi estão envolvidos na execução do Programa de Vigilância e Fiscalização da T. I. Waiãpi.

Esse projeto está sendo desenvolvido com o apoio dos Waiãpi, PPTAL, FUNAI e CTI e tem por objetivos:

“- apoio à comunidade indígena na execução do plano de ocupação e fiscalização permanente da terra demarcada;

ações de capacitação para fortalecer a organização comunitária com vistas à implantação de alternativas produtivas articuladas ao plano de ocupação e fiscalização, em padrões socialmente e ambientalmente adequados;

monitoramento e produção de subsídios destinados a equilibrar as relações que os Waiãpi mantêm com a população que vive no entorno da terra demarcada.”

(Folheto “Terra Indígena Waiãpi: alternativas para o desenvolvimento sustentável”, coordenado por Dominique Gallois. CTI/SEICOM/GEA/PDSA, 1999).

O Projeto de Recuperação das áreas degradadas por garimpo, que visa a recuperar áreas afetadas pela atuação de garimpeiros, está suspenso por ações judiciais movidas contra o CTI, APINA e FUNAI e MMA⁹.

“A garimpagem é uma alternativa de trabalho para gerar receita e dignidade para algumas populações indígenas. A legalidade desta atividade, controlada pelos índios, lhes é garantida, com exclusividade, pelo Artigo 44 do Estatuto do Índio.(...).. a proposta objetiva uma melhor articulação entre as atividades produtivas de escala atualmente sob controle dos Waiãpi. Trata-se de consolidar uma nova orientação na atividade garimpeira realizada por estes índios...” (Idem,11).

Esse projeto, além do objetivo citado, é uma alternativa de produção extrativista para o grupo, e é resultante das atividades desenvolvidas no Programa de Diversificação e Comercialização de Produtos Extrativistas e

9 - Esse projeto foi e vem sendo alvo de campanhas contrárias à sua execução e é citado em diversos momentos deste trabalho. Vários são as publicações e referências sobre essa campanha. Dentre elas, há o dossiê organizado pelo CTI, “A Guerra dos Papéis”, que documenta fases dessas campanhas.

Agroflorestais. Este programa teve início em 1992 com apoio do SEMAM e posteriormente da Comissão da Comunidade Económica Europeia(1993-4) e teve como objetivos capacitar e promover a *“exploração autônoma e exclusiva dos recursos naturais dos 580.000 há de floresta tropical que ocupam no noroeste do Amapá”* (Gallois, 96:263) e a dispersão dos grupos locais, que se encontravam concentrados ao redor dos postos de assistência. Entre as alternativas de produção e comercialização estavam a coleta de produtos vegetais (castanha, copaíba, frutas), o artesanato e a extração de ouro aluvional, todos realizados segundo os padrões Waiãpi de produção extrativista. Foi nesta época que os Waiãpi aprenderam novas técnicas de garimpagem, garimpando em pequena escala sem utilizar o mercúrio no processo, substituindo os métodos aprendidos com os garimpeiros que invadiam sua Terra nas décadas de 70 e 80. Essa experiência de comercialização dos produtos extrativistas evidenciou que entre os produtos coletados o ouro era a atividade extrativa que compensava o tempo de trabalho gasto (ao contrário dos outros produtos) e gerava renda monetária suficiente para adquirir alguns bens industrializados necessários.

“A sustentabilidade da extração de ouro aluvionar em pequena escala realizada pelos Waiãpi, em termos de rentabilidade econômica, no seu atual formato ‘sustentado’, é baixa. Seus ganhos foram essencialmente educativos. Cálculos globais, no entanto, não retratam o interesse dos Waiãpi em prosseguir esta atividade, nem a nossa em apoiá-los. A avaliação que os Waiãpi fazem da rentabilidade do garimpo não passa, efetivamente, pelo critério da rentabilidade total dos investimentos: eles trabalham separadamente e o produto também é apropriado individualmente. O recurso monetário obtido desta pequena produção cobre parcialmente suas necessidades familiares anuais. Por isso, o movimento natural dos Waiãpi – que se interessam hoje em aumentar sua produção para cobrir no mínimo a totalidade de suas necessidades familiares – é o de tentar melhorar mas não mudar a atual escala de trabalho” (Gallois, 1996:266).

Os Waiãpi do **Mariry**, **Aramirã** e **Pypyiny** decidiram privilegiar a extração desse minério, que é produzido e apropriado pelas famílias segundo padrões Waiãpi de produção e distribuição, aumentando a escala de produção por meio do uso de novos maquinários. O CTI elaborou então o Projeto de Recuperação Ambiental, que foi concebido como resposta a essa demanda Waiãpi.

O CTI é bem visto e aceito pela maioria da população Waiãpi. Diferentes grupos locais apóiam e sustentam as propostas e projetos elaborados pela ONG. A fala de um professor Waiãpi revela sua aprovação à ONG e a inter-relação que ele vê entre essa agência e a antropóloga D. Gallois:

*“Como é que **karai-ko**, que vamos conseguir trabalhar na nossa área, para melhorar aldeia? Aí, muito tempo a gente falando assim: como é que vai ser, como é que vai ser para melhorar? Aí fomos falando assim sempre, falando com a Dominique. E até falamos para ela trabalhar na aldeia com a gente a demarcação, porque FUNAI não quer ajudar a gente, nem na demarcação nem na saúde. Aí falamos prá CTI ajudar a gente. Aí ela ficou ajudando a gente na demarcação. Aí nós conseguimos trabalhar” (S. Waiãpi, casa do APINA, 1997).*

À frente dos projetos, a antropóloga D. Gallois é respeitada e querida por muitos Waiãpi. Uma pequena parcela dos Waiãpi, alguns membros do grupo local **Wiririry wan**, não concordam com os projetos e posições do CTI. Assessorados por interlocutores **karai-ko** que têm ideologias diversas das do CTI, os membros desse grupo local organizaram uma associação própria, APIWA-TA, e fazem, algumas vezes, campanha contra os projetos do CTI. Dentre os projetos alvo de campanha, está o de recuperação de áreas degradadas por garimpo do APINA. Em denúncia publicada pelo jornal Diário de Macapá, em 14 de maio de 1998, membros do APIWA-TA declararam sua briga com o Governo do Amapá (gestão Capiberibe-PSB) e com o CTI:

“C. Waiãpi disse ainda que a briga deles é para que a entrada na reserva seja organizada. Ele deixou claro o medo

dos índios em contrair algum tipo de doença levado daqui para a aldeia, fato que vem ocorrendo com freqüência. Outra briga da APIWA-TA é evitar que o CTI (Centro de Trabalho Indigenista), da antropóloga belga, Dominique Gallois, permaneça na área.”

Nas palavras de C. Waiãpi, vice-presidente da APIWA-TA, reproduzidas no jornal:

“Isso (projeto de recuperação ambiental) é garimpagem. E nós não queremos entrada de garimpeiros na nossa área. Queremos é continuar trabalhando na nossa roça.”

A autonomia política de cada grupo local caracteriza as relações sócio-políticas entre os **wan**, discussão que será desenvolvida no próximo capítulo. A escolha por projetos e parceiros **karai-ko** obedece a essa lógica e define as fronteiras entre os grupos locais e entre esses e os não-índios. A posição política do grupo local **Wiririry** de se opor a projetos do CTI e escolher outros parceiros exemplifica essa autonomia dos **wanako**.

1.2.2.2 O GOVERNO DO ESTADO DO AMAPÁ

O governo do Estado do Amapá é interlocutor bastante presente na vida Waiãpi. Eleito em 1995, o Governador João Alberto Capiberibe, (PSB), vem desenvolvendo projetos que promovem o desenvolvimento sustentável do Amapá. Alguns de seus projetos são o zoneamento ecológico-econômico, o gerenciamento costeiro, a gestão ambiental integrada numa gestão descentralizada que faz parceria com ONGs e com as prefeituras.

“Para o Amapá, o caminho continua sendo o da valorização das riquezas naturais e aproveitamento das vantagens comparativas que o Estado apresenta. Agora, na perspectiva do novo milênio, na passagem para o novo século. Isso significa aliar aos conhecimentos tradicionais, a tecnologia e a ciência; combinar a liberdade ousada da cibernética com os objetivos sensatos da democracia; buscar soluções

biotecnológicas inovadoras, para resolver os problemas de alimentação e saúde da maioria da população” (Governo do Amapá, 1999:3).

A política de parcerias do Estado tem contemplado a sociedade Waiãpi. O Projeto de Saúde Waiãpi, PSW, foi viabilizado por parcerias: em seu primeiro ano (1996) uma parceria do Governo do Estado com a ONG e nos anos de 97/98 uma parceria do Estado com o APINA. Parcerias com organizações não-governamentais e principalmente com organizações das “comunidades indígenas” têm sido privilegiadas: a casa sede do conselho APINA, em Macapá, foi cedida ao Conselho Waiãpi e ao CTI pelo Governo do Estado; o convênio entre o NEI e os professores Waiãpi têm possibilitado o recebimento de “ajudas de custo”, “salários” segundo os Waiãpi, que são pagos aos professores que lecionam nas escolas de suas aldeias; os empréstimos de carro e salas de estudo para realização de cursos, os apoios aos cursos de formação com material didático e comida, são alguns dos exemplos desta parceria com “comunidades indígenas” e organizações de apoio.

A promoção de encontros com populações indígenas em grandes eventos públicos como a Semana do Índio - evento anual em parceria com a FUNAI que reúne todas as populações indígenas do Amapá e Norte do Pará para debates, mostras e discussões - também faz parte das ações governamentais. Esses encontros são momentos bastante importantes para os Waiãpi. Neles, os representantes Waiãpi falam para um público amplo, convivem com outros grupos étnicos e participam de diversos tipos de atividades. Esses momentos são ricos em elaborações e reelaborações pelos Waiãpi de sua identidade e diferença cultural. Nesses encontros os Waiãpi se relacionam com diferentes índios e não-índios, trocam experiências e informações e negociam reivindicações e demandas próprias.

O respeito às diferenças culturais também é enfatizado pelo atual Governo do Amapá. Por meio de parcerias, o Governo vem valorizando soluções locais – como uso de plantas medicinais e atuação das parteiras – para a melhoria das condições sócio-econômicas da população do Estado. A riqueza étnica e cultural é enfatizada como uma das “riquezas” do Estado e sua “conservação” deve ser promovida.

“A riqueza étnica e cultural do nosso Estado precisa ser conservada daí os projetos em torno da educação bilíngüe para os índios, da conservação das tradições da etnia afro-brasileira, da disseminação da sabedoria popular com a fitoterapia e o trabalho das parteiras tradicionais” (Idem, 2).

Uma educação diferenciada, bilíngüe, faz parte dessa política de “conservação” e respeito à diversidade. A educação bilíngüe é parte da política educacional do Governo e é executada pelo Núcleo de Educação Indígena, NEI-AP, fundado em 1991. O NEI/AP é responsável pela elaboração, execução e avaliação dos projetos educacionais e pelas escolas indígenas. No ano de 1998, o NEI, em parceria com a Universidade Federal do Amapá, elaborou um projeto de magistério para *“promover a autonomia das sociedades indígenas na área de educação”* (ibidem, 33). Esse projeto atende as etnias Galibi, Karipuna, Palikur, Waiãpi, Galibi Marworno, Aparai, Wayãna, Tiriyó e Kaxuyana.

No caso específico dos Waiãpi, parte do Projeto de Educação do CTI - a formação da primeira turma de professores Waiãpi, em desenvolvimento desde 1992 - foi incorporado ao Projeto Turé. Em 1998 os cursos de formação Waiãpi da turma I passaram a ser cursos de magistério que fornecerão, após um período de 4 anos, diplomas aos professores índios. Esses diplomas permitirão a contratação desses professores pelo Governo.

Nem todas as 35 escolas bilíngües do Estado do Amapá estão em funcionamento, apesar de ser esse o objetivo do Governo e das comunidades indígenas. Ainda em discussão e construção, as escolas indígenas apresentam problemas estruturais e pedagógicos, discussão essa que será desenvolvida mais à frente, no capítulo sobre os cursos de formação Waiãpi.

O NEI e o Governo do Amapá têm sido um dos importantes e lembrados “parceiros” dos Waiãpi. O governo do Estado tem feito convênios e apoiado ideológica e financeiramente as decisões dos Waiãpi por meio de sua organização APINA (parcerias no projeto de saúde – 97/8, no convênio dos professores Waiãpi com o NEI e na cessão da casa do APINA), e de convênios com o CTI (projeto de saúde –1996, e casa do APINA).

Assim como na correlação acima discutida sobre Dominique Gallois e CTI, os Waiãpi identificam o Governo do Estado com seu representante, o governador A. Capiberibe e a ex-deputada e primeira dama Janete Capiberibe. Essa sobreposição não é estática e imutável. Os Waiãpi sabem que os governadores mudam e portanto, com o fim do mandato de Capi, eles passarão a se relacionar com outro karai que ocupará o cargo e terá outras ações políticas. Essa correlação ocorre tanto no Governo como na FUNAI – órgão que discutiremos mais à frente e que teve, nos últimos anos, vários chefes e administradores. A relação entre o NEI e o Estado é discutida pelos Waiãpi, que compreendem cada vez mais a organização administrativa do Estado. O NEI tem tido um papel importante para esses índios. Sob a responsabilidade de tal agência estão os desejados diplomas do curso de magistério¹⁰, a futura contratação dos professores índios em formação, as escolas da Área Indígena e a renovação do convênio, que repassa aos professores Waiãpi uma quantia mensal destinada a “ajuda de custo” desses professores e dos(as) “serventes”, responsáveis pela limpeza das escolas.

1.2.2.3 A FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, FUNAI

A Fundação Nacional do Índio, FUNAI, foi promotora do “contato oficial” em 1973. Os funcionários da FUNAI, chefe de posto, administrador regional, professores (até a educação ter sido atribuída à Secretaria da Educação do Estado)¹¹, agentes de saúde (acionados quando os outros assessores, enfermeiros do CTI/Secretaria de Saúde, não estão presentes) e presidente da FUNAI são freqüentemente citados pelos Waiãpi em suas falas. Há, entre os Waiãpi, grupos locais mais próximos e mais distantes a essa agência. Há aqueles

10 - Vide discussão sobre cursos de formação, magistério e contratação de professores no capítulo Etnografias dos Cursos de Formação.

11 - A professora Sueli, inicialmente da FUNAI, que trabalhou com os Waiãpi por mais de dez anos era também esposa do chefe do posto **Aramirã**. Essa particularidade dificultava ainda mais a compreensão, pelos Waiãpi, das atribuições e posturas das diferentes organizações com as quais eles estavam, e estão, em contato. Quando a educação passou a ser responsabilidade do Estado a professora Sueli prestou concurso e permaneceu com sua posição. Continuava então como professora, agora não mais da FUNAI mas da SEE, e como esposa do chefe de posto da FUNAI.

que acreditam nas ações e propostas da FUNAI, conforme relata um jovem Waiãpi:

“Nós (jovens Waiãpi) fizemos um monte de carta sobre FUNAI, sobre outros caciques (chefes que se opõem a projetos do CTI e que estavam participando da campanha difamatória contra o CTI impedindo assim o desenvolvimento de trabalhos pela ONG) e mandamos para Brasília.. (...) Quando a gente quer conversar com esses caciques, eles não querem nem saber. Por que a gente falou deles, que eles fizeram assim, assim, aí eles ficam bravos. Eu já fiz muitas vezes carta. Antes de ir para Brasília eu fiz uma carta, junto com S.. Fizemos sobre a FUNAI, sobre o trabalho da FUNAI, sobre os caciques que estão fazendo amizade com deputado Feijão. Depois nós mandamos prá Brasília. Pessoal de lá recebeu. Nós não entregamos aqui para Ribamar (administrador regional da FUNAI na época). Depois pessoal de Brasília mandou de volta pelo fax para eles. Por isso os caciques(contrários às ações do CTI) falaram: - por que você fez isso? CTI tá manipulando vocês. Por que você fez isso? Você não é meu parente? Seu parente é CTI? Será que você concorda só cacique M., cacique W., cacique K.(chefes que são favoráveis às ações do CTI)? Será que você só concorda ele? Brabo mesmó’ (K.Waiãpi, casa do APINA, julho de 97).

E outros, bastante descontentes e descrentes de suas promessas e ações:

“Primeiro a gente falava com Dominique. Como a FUNAI não trabalhava direito com a gente a gente sempre falava com Dominique para ajudar a gente. Saúde, educação, FUNAI não ensina para a gente ficar na autonomia. A gente sempre ficando naquele lugar, não sabendo falar português, não sabendo o que a gente precisa para FUNAI melhorar Waiãpi.(...) E a gente falando com a FUNAI e FUNAI nem liga para gente. Vamos fazer outra coisa prá gente ficar na

aldeia, para melhorar? Porque na aldeia FUNAI não está funcionando. FUNAI sempre diz: não, não tem como. FUNAI é assim mesmo, saúde é assim mesmo. FUNAI não trabalha para cuidar os índios, para deixar viver os índios” (S. Waiãpi, casa do Apina, Macapá, julho de 98).

Órgão responsável pela política indigenista no Brasil, a FUNAI encontra-se em “fase de transição”, sem saber ao certo sobre seu futuro. Considerados “relativamente incapazes” pela lei - Estatuto do Índio de 1973 - os índios (ainda) são tutelados pela FUNAI. A promulgação da Constituição de 88, que reconhece “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” (art. 231 da CF), e os movimentos e organizações representativos das sociedades indígenas e organizações de apoio, catalisaram a necessidade de adequar o Estatuto do Índio à Constituição Federal, rediscutindo questões e abolindo a figura da tutela. Propostas para a mudança do Estatuto do Índio (1973) estão em discussão desde 1991. Márcio Santilli, em entrevista ao Jornal Parabólicas – ISA (número 59, setembro de 2000), relata o histórico desse processo.

“A discussão sobre a revisão da lei nº 6.001, que é o Estatuto do Índio, teve início em 1991. No NDI, trabalhamos meses na elaboração de uma proposta batizada de Estatuto das Sociedades Indígenas. No final do ano, ela foi apresentada na Câmara sob a autoria de cinco deputados de diferentes partidos. Na ocasião, foram apresentados mais dois projetos – um deles elaborado por uma comissão interministerial do governo Collor e outro pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário), que também foi acolhido sob autoria de parlamentares. No processo de tramitação, criou-se uma Comissão Especial para discutir o projeto e Luciano Pizzato (PFL) foi o relator responsável pela versão final do texto. Ele procurou conciliar aspectos dessas diferentes versões, mas, por ser a mais abrangente, a versão do NDI acabou sendo a referência principal.”

Ainda segundo Santilli, o projeto, aprovado pela Câmara em junho de 94, foi “engavetado”, dada a proximidade das eleições, e só voltou à cena em 1999, quando o Presidente Fernando Henrique Cardoso decidiu, como parte das comemorações dos 500 anos, “desengavetar”, a pedidos dos membros do Núcleo dos Direitos Indígenas (NDI) e demais organizações de apoio, o estatuto. Uma nova proposta foi apresentada pelo Ministério da Justiça, está “*nas mãos do seu relator*”, Luciano Pizzato (PFL), e sendo discutido pelas sociedades indígenas, organizações indígenas e organizações de apoio.

O posicionamento da sociedade civil, de organizações não-governamentais e das sociedades indígenas em relação à continuidade ou não da FUNAI é diverso. Algumas sociedades indígenas entendem que o fim da FUNAI significa o abandono, a falta de verba para execução de projetos e assistências e a perda de posições como chefe de posto, administrador, etc. Outras acreditam que o fim da FUNAI representará a liberdade de negociação e o fim da relação tutelar que obstaculariza o pleno desenvolvimento da autonomia indígena. Entre os antropólogos, a questão é controversa. Alguns colocam-se favoráveis ao fim do órgão, que é, segundo estes, um acúmulo de vícios e corrupção, de atitudes corporativas e contrário a qualquer parceria com outras organizações; outros entendem que o órgão pode ser remodelado e concebido em novos parâmetros, de modo a incorporar as mudanças que vêm acontecendo no âmbito das relações entre sociedades indígenas e sociedade nacional.

Os Waiãpi fazem muitas críticas à FUNAI, que é a primeira a ser pressionada quando há algum problema ou demanda. No entanto, a maioria dos Waiãpi, até o momento, apóia a existência do órgão e reivindica sua continuidade. O diálogo abaixo reproduzido, que ocorreu entre indivíduos de diferentes grupos locais, evidencia esse vínculo que, por enquanto, os Waiãpi não querem cortar:

Diálogo 1:

J.Waiãpi: - A gente, nós Waiãpi, como nós não sabemos vida do branco, a gente não pensa. Será que a gente vai viver sem branco na aldeia? Na aldeia **Aramirã** vão tirar chefe de posto, quem vai ser chefe de posto é o índio. Ainda a gente não está preparado para isso.

S. Waiãpi: - Os caciques falaram: - vamos tirar o chefe de posto e colocar índios. Aí o **joviña** da minha aldeia concordou com isso aí. Vamos tirar então, vamos ficar nós mesmos. Isso aí eu já expliquei prá FUNAI: - olha, nós só pensamos isso, que a gente vamos tirar chefe de posto da área, que nós mesmos vamos ficar. Porque nós pensamos que FUNAI não está fazendo nada, e nós vimos também que não está fazendo nada. Aí a gente estava querendo tirar o Militino (chefe de posto). Aí pensamos de novo: deixa FUNAI trabalhar com a gente. O Militino trabalha muito bem com a gente, não faz nada de ruim com a gente. Porque nós temos medo que uma pessoa da FUNAI vá para lá, que não trabalhe direito com a gente, como Moisés, Damião que foi lá cuidar. Que andava com arma na área. Aí então nós deixamos Militino trabalhar.

A. Waiãpi: – isso nós entendemos (autonomia- trabalhar em parceria). Agora os caciques, quando nós falamos de autonomia, querem tirar tudo, querem tirar funcionário da FUNAI, querem tirar chefe do posto, e colocar nós estudantes no lugar deles. Se nós tiramos FUNAI como é que nós vamos conseguir remédio, conseguir dinheiro para hospital? Agora mesmo é difícil para a gente. Eu estava vendo quando vocês estavam fazendo uma carta, nós não fazemos nem correto.

K. Waiãpi: - Pois é para isso que nós estudamos aqui, para isso. Mas para esse ano não. Para o futuro.

A proximidade da FUNAI, há sempre um chefe no Posto da aldeia **Aramirã**, também é apontada pelos Waiãpi como um ponto favorável e desfavorável.

“Porque a FUNAI tem na nossa aldeia, ele(chefe de posto) está explicando muitas vezes para gente lá. Então a maioria dos novos (chefes de posto) está explicando direitinho para

gente lá, todo dia. Quem que não acredita neles?” (A. Waiãpi, casa do APINA, Julho de 97).

Favorável porque há sempre um **karai-ko** para “ajudar” os Waiãpi quando esses precisam – situações de doença (sarampo, gripe, catapora, pneumonia, malária, entre outras), necessidade de transporte para a cidade, entender palavras e/ou discursos em português. Desfavorável porque essa “ajuda” nem sempre acontece (quando acontece muitas vezes não da maneira desejada), e a presença, atitudes e posicionamentos tomados pelos chefes de posto são, muitas vezes, contrárias às sustentadas e desejadas pelos Waiãpi. Sobre os chefes de posto e outros funcionários da FUNAI recaem acusações e reclamações como desvio e/ou mau uso das verbas, displicência com os doentes, descaso e desrespeitos para com os Waiãpi. Salvo algumas exceções, a maioria dos funcionários da FUNAI que trabalha com os Waiãpi reafirma uma posição protecionista, assistencialista, integracionista e tutelar. Não raro afirmações como “você não sabem nada, estão sendo manipulados” são proferidas por esses indivíduos, como demonstram esses relatos Waiãpi:

“FUNAI disse: - Vocês não sabem o que é estatuto, vocês não sabem nada. Aí nós concordamos porque nós não sabemos falar sobre estatuto” (J. Waiãpi, Casa do APINA, julho de 97).

“Também FUNAI falou assim: - Por que é que K.(então presidente do APINA) não sai, quem segura de? É CTI. Falou assim FUNAI para os caciques. Já era prá ele sair há muito tempo, dois anos já. Sempre fala para o K. – eu acho que o CTI tá manipulando o K., por que ele não sabe escrever, ele não fala português” (K. Waiãpi, Casa do APINA, julho de 97).

“A FUNAI também falou prá gente: - quem mandou vocês falarem isso , autonomia? O CTI falou prá vocês viver sozinho, sem branco?” (J. Waiãpi, Casa do APINA, julho de 97).

“K1, K2 falam autonomia, autonomia. Um dia desse um chefe de posto falou para nós: - Por que vocês falam autonomia, autonomia e depois vem pedir prá nós gasolina? Isso é autonomia? Falou prá gente. Aí chefe de posto falou para K.: - o que é autonomia? O que significa?

Ele disse que não sabia, não sabia explicar. Pois é, nós não estamos preparados prá ter autonomia, quem sabe no futuro. Então é prá isso que nós jovens estudamos na cidade. Os caciques falam autonomia, autonomia mas eles não sabem explicar. Chega uma pessoa lá, fala autonomia, ele não explica. Ele sabe mas ele não sabe explicar em português” (K. Waiãpi, Casa do APINA, julho de 97).

Muitos são os exemplos de atitudes e posicionamentos tomados pelos funcionários da FUNAI que revelam uma atitude tutelar protecionista contrária à desejada pelos Waiãpi. Para citar apenas um exemplo relatarei um evento ocorrido no ano de 1999.

Ao iniciar o II Curso de Administração, realizado na cidade de Macapá em Novembro de 1999, notamos a ausência de alguns jovens professores que haviam anteriormente confirmado presença. Quando chegaram, com alguns dias de atraso, reuniram-se e contaram aos presentes o que havia sucedido. O novo chefe de posto havia tentado impedir a saída deles da área alegando que precisavam de autorização da FUNAI para irem a Macapá e que não poderiam ir ao curso sem essa autorização. Irritados, os jovens começaram a discutir com o funcionário, afirmando que iriam sim a Macapá, que não precisavam de autorização pois eles eram adultos que decidiam aonde ir.

“Nós não queremos no futuro que FUNAI fique administrando. FUNAI não anda direito. Olha agora, quase que a gente não vem. O chefe de posto falou que a gente não podia vir. Se fosse antes (de fazer curso), a gente não teria vindo pois nós não falávamos português” (M. Waiãpi).

A atitude do novo chefe de posto foi tomada pelos jovens como uma afronta. Os Waiãpi entram e saem da área sem pedir autorização. O antigo chefe de posto sabia quem entrava e saía da área, especialmente porque muitas vezes ele era solicitado para dar carona ou levar até o trem na cidade próxima, Serra do Navio. No entanto, este chefe nunca havia tido essa atitude, característica de uma recente e desesperada tentativa da FUNAI de recuperar seu poder sobre as sociedades indígenas, em muito enfraquecido com o fim iminente da tutela, com o esvaziamento de responsabilidades (saúde e educação não são mais suas responsabilidades) e com a perda de verbas.

A atitude do chefe de posto está de acordo com posição expressa em uma minuta de portaria que, no início do ano de 1998, foi discutida por funcionários da FUNAI BSB. Nesta minuta, a FUNAI *“pretendia condicionar o ingresso e a permanência de prepostos de entidades civis e religiosas em terras indígenas à prévia celebração de convênios com a FUNAI”* (ISA, 1998), condicionando toda e qualquer ação junto às sociedades indígenas à sua análise e aprovação.

Atitudes como a do chefe de posto aumentam o descontentamento dos Waiãpi com a FUNAI que, segundo eles, além de prestar serviços ruins – o transporte, a acomodação em Macapá, o atendimento médico e odontológico, entre outros - tenta obstacularizar as ações de outras organizações, principalmente aquelas que buscam a autonomia política e econômica dos índios, como são, no caso dos Waiãpi, o projeto de Recuperação de Áreas poluídas por Garimpo e o Conselho APINA, avaliadas positivamente por eles.

Ouvir a FUNAI, assim como ouvir o CTI e outras agências, é uma prática Waiãpi. Todos os discursos são ouvidos, sendo que os Waiãpi preferem manter todas as versões a escolher, a priori, uma delas. A fala de um professor Waiãpi é paradigmática nesse sentido.

“Por que CTI conversa aqui em Macapá. FUNAI prá cá, (em Macapá) explicando também uma idéia dele, prá cá(aponta para direção da aldeia) também, uma idéia dele. Nós estamos entendendo a FUNAI e entendendo CTI também”
(A.Waiãpi, casa do APINA, julho de 1997).

Algumas ações, realizadas por diferentes agentes que apresentam posturas ideológicas diversas, também são estimuladas pelos Waiãpi, que sugerem a concomitância das atuações. Jovem Waiãpi, ao discutir o serviço de assistência à saúde, propõe ação conjunta de órgãos que tem posturas e objetivos diferentes e, muitas vezes, conflitantes:

“FUNAI disse que Apina¹² que vai substituir a FUNAI, que APINA vai tirar todos chefes de posto, enfermeiros. Por que não trabalha junto da FUNAI? Enfermeiro da FUNAI, enfermeiro do Apina? Isto eu acho que é verdade, eu né? Por que no posto tem que ter enfermeiro do FUNAI e tem que ter também enfermeiro do Apina apoiando. Por exemplo, se enfermeiro da FUNAI volta pra cidade fica enfermeiro do Apina, lá. Isso todo mundo concorda, meus parentes”
(A.Waiãpi, casa do APINA, Junho de 97).

A sobreposição instituição/funcionários, no caso da FUNAI, é menos evidente. Suas muitas trocas de funcionários, seja no âmbito local (chefe de posto), regional (administrador regional), ou nacional (presidente), evidenciaram a distinção entre funcionários e órgão. Os cursos de administração do CTI também têm contribuído com esta reflexão, procurando evidenciar a estrutura organizacional do órgão, suas funções e seus limites.

1.2.2.4 A MISSÃO NOVAS TRIBOS DO BRASIL

Os missionários das Missões Novas Tribos do Brasil, MNTB, não são comumente citados pelos Waiãpi em discursos proferidos em cursos ou demais situações promovidas pelo CTI. Conforme discuti acima, os Waiãpi discorrem

12 - O CTI fez um convênio com a secretaria de saúde do Estado do Amapá e elaborou o projeto de saúde Waiãpi. Esse projeto teve início no ano de 1996 e em 97 passou a ser gerido pelo APINA. É importante esclarecer que, naquela época, o APINA não conseguiria gerir o projeto sem a assessoria do CTI e a FUNAI estava criticando justamente esse vínculo APINA/CTI.

sobre alguns assuntos específicos com os assessores do CTI, e a missão não está entre eles¹³.

Por vezes contrários aos projetos do CTI, os Waiãpi do grupo local **Wiririry** que apóiam essa agência missionária não são excluídos dos projetos elaborados pela ONG. Contemplados, algumas vezes optam por não participar desses projetos. Os cursos de formação e o projeto de saúde são exemplos dessa afirmação. O projeto de educação teve início em 1991 e todos os grupos locais escolheram representantes que atenderiam aos cursos de formação. Um dos jovens do grupo local **Wiririry** pensou, algumas vezes, em abandonar o curso, pois era um dos representantes desse grupo local responsáveis por cartas e ações judiciais contrárias às ações do CTI. Foi demovido da idéia por seus colegas Waiãpi e pelos professores/assessores do CTI. Para esses últimos, o curso não discriminaria ninguém, todos poderiam continuar, e, para seus colegas Waiãpi, "*somos todos Waiãp*", o modo de relacionamento político entre grupos locais, a autonomia quanto à posição e atuação política, não seria afetado por essa disputa. O projeto de saúde, gerido inicialmente pelo CTI (1996) e depois pelo APINA (1997/8), dirigia-se a todos os grupos locais. O "pessoal do **Ytuwasu**"¹⁴, no ano de 1997, optou por assistentes/enfermeiros da FUNAI. Não quiseram os contratados pelo CTI que não eram, segundo eles, "*bons enfermeiros, não sabem cuidar direito*". Após um período assistidos pela FUNAI passaram a reclamar da "discriminação do CTI", queriam também enfermeiros do APINA em suas aldeias. A demanda foi atendida, o grupo foi assistido por enfermeiros contratados pelo APINA, hoje enfermeiros do Distrito Sanitário Especial Indígena.

13 - Inicialmente, a antropóloga D. Gallois tinha acesso a informações dos Waiãpi sobre os missionários. As posições e atuações distintas praticadas pelas duas agências, CTI e MNTB, foram ficando cada vez mais evidentes com o passar dos anos. O grupo local que apóia a presença dos missionários se queixava, em minhas primeiras visitas à área em 1994, da maneira como eram tratados pela antropóloga e pelo CTI. Achavam que Gallois discriminava aquele grupo local em suas visitas e ações na área. Esqueciam de citar que essa exclusão se dava, principalmente, por sua própria escolha: eles se opunham, não participavam ou não se interessavam pelos projetos promovidos pelo CTI. Essa cisão foi ficando cada vez mais aguda e intransponível. Expulsos pela FUNAI/BSB em 1995, os missionários responsabilizam a antropóloga por tal expulsão e vêm fomentando ações, realizadas pelos Waiãpi que apóiam o trabalho missionário, que criam obstáculos e dificuldades à realização do trabalho do CTI. Entre as ações, estão as denúncias que resultaram em processos judiciais contra o CTI e contra a antropóloga.

Missionários da MNTB iniciaram sua aproximação aos Waiãpi no ano de 1983. Instalados na cidade Serra do Navio com esse propósito, passaram a “ajudar” os Waiãpi nas suas vindas freqüentes à cidade para tratamento de saúde e compras no comércio.

“No decorrer de 1983, quando se dirigiam à cidade de Serra do Navio, em busca de socorros médicos ou para fazer compras, alguns índios Waiãpi passaram a encontrar pessoas que se tornaram, gradativamente, um apoio regular em suas sempre desagradáveis estadias na cidade; eram pessoas que, em contraste com os servidores da FUNAI que literalmente os ‘largavam’ no hospital ou numa pousada, dispunham-se a ajudá-los em suas difíceis transações com os regionais” (Gallois e Donisete:99,81).

Instalaram-se nesse mesmo ano, a convite dos moradores da aldeia **Ytuwasu**, nesse local. Passaram então a montar uma escola e assistir os indivíduos do grupo local **Wiririry** que habitavam a aldeia com serviços de saúde, doação e troca de bens¹⁵ e informações.

Fizeram tentativas de se estabelecer na aldeia **Taitetuwa**, próxima ao **Ytuwasu** (dista algumas horas se subirmos o rio de voadeira), mas foram expulsos de lá por seus habitantes. Em 1995, são expulsos pela FUNAI/BSB da aldeia **Ytuwasu** e impedidos de atuar na Terra Indígena. Montam então outra base, situada próxima ao limite oeste da área. Os Waiãpi do **Ytuwasu**¹⁶, movidos pela presença dessa base, abrem nova aldeia próxima à missão.

14 - Na época a aldeia **Ytuwasu** concentrava famílias do grupo local **Wiririry**.

15 - A forma de aproximação aos grupos indígenas - principalmente aos “isolados”, por essa agência é semelhante às práticas vigentes na política indigenista da FUNAI: a doação de presentes. Depois de aceitos pelos índios os missionários do **Ytuwasu** estabeleceram um padrão de troca de caça e outros alimentos por bens manufaturados. Esse padrão direcionou a relação que indivíduos desse grupo local têm com o atual professor do NEI/AP dessa aldeia: *“Eles sempre vem trocar um pedaço de caça por sal, pilha ou velas.”* (E., aldeia **Aramirã**, março de 1997)

16 - Os indivíduos do grupo local **Ytuwasu** se dispersaram em várias aldeias. Continuam se auto-definindo como parte do grupo local **Wiririry** e mantém firmes os laços de parentesco, aliança e relações socio-políticas que os define enquanto grupo local. Parte desse grupo local que habitava a aldeia **Ytuwasu** nos anos 96/97 abriu essa nova aldeia próxima à base missionária.

Segundo avaliação de Gallois, apesar de os Waiãpi do **Ytuwasu** (hoje habitando outras aldeias além do **Ytuwasu: Manilha e Jakareakagoka**) não se assumirem como “crentes”, há uma postura diferenciada desses grupo frente aos outros grupos locais.

*“Embora não se assumam ‘crentes’ ou ‘cristãos’, os Waiãpi da aldeia **Ytuwasu**, que convivem há dez anos com missionários da MNTB, adotam uma postura claramente diferenciada das opções e iniciativas políticas tomadas pelos demais grupos locais da área, que recusaram a presença da missão. O grupo de **Ytuwasu** exacerba sua diferença em relação aos outros, por exemplo, quando recusaram algumas alternativas econômicas (comercialização de produtos extrativistas, garimpagem manual de ouro) experimentadas pelos demais grupos locais Waiãpi. À diferença destas, mantiveram durante anos uma atitude passiva frente à escola da missão, preferindo o ensino na própria língua ao domínio do português e da matemática. É entre eles que se nota um maior número de apropriações da cultura **karai-ko**: nomes de tradição evangélica substituem os nomes do estoque tradicional, corte de cabelo à moda de Macapá, redução da vida ritual, especialmente das festas de **caxiri**. É também a única aldeia que evita participar do movimento de fiscalização e defesa territorial no qual estão envolvidas todas as outras aldeias da Área Indígena Waiãpi. Alguns líderes de **Ytuwasu** chegaram a alegar que seu destino é confundir-se com a população regional (...) Pois os Waiãpi daquela aldeia já assumiram ter feito sua parte no caminho rumo à assimilação. ‘Somos todos iguais, não adianta, já mudamos’, afirmam regularmente os membros deste grupo local” (Idem,115).*

O êxito dessa agência, segundo Gallois, dá-se mais no âmbito dos impactos de suas políticas assistencialistas do que na conversão das almas.

“O sucesso das missões de fé, enquanto agentes de mudança cultural, por via da secularização, é mais evidente que seu sucesso na pregação religiosa. (...) As alterações tangíveis que promovem no incentivo à concentração em grandes assentamentos, na interferência nos matrimônios e relações familiares, afetam as relações de cooperação e produção, e especialmente as de redistribuição, resultando em conflitos internos em diversos graus. Além disto, o incentivo à adoção de novas formas de relacionamento para a produção e distribuição, espelha a alteração insinuada na organização simbólica do tempo e do espaço. Quando atingem este nível de concordância entre transformações nas relações sociais e na visão de mundo indígena, os missionários sem dúvida provam sua eficácia” (118).

A promoção da noção de “igualdade” por essa agência também tem seus efeitos sentidos entre os Waiãpi, que passam a *“assumir sua profunda desigualdade resultante da impossível experiência de viver a igualdade”*, igualdade esta que não se experimenta dada a eficiência tecnológica frente à *“inferioridade cultural tradicional”* (Idem, 1999:115/6).

O “medo”, sentido pelos Waiãpi do **Ytuwasu**, é professado por eles como explicação para sua não participação em projetos como o de expulsão de garimpeiros e o de demarcação e vigilância dos limites da área Waiãpi.

Se considerarmos o proselitismo da MNTB, que afirma sua “guerra contra as forças do diabo” e forma seus missionários para que esses não tenham medo das criações do Satanás, “um dos métodos que Satanás utiliza para desencorajar as pessoas a seguirem a vontade do Senhor é de provocar o medo das trilhas pelas quais jamais andaram...”(Publicação da NTM apud Idem, 1999:96. **Grifo meu**), podemos pensar que o “medo” Waiãpi é também um dos êxitos metodológicos alcançados nos caminhos do proselitismo trilhados pelos missionários da MNTB.

Ao divulgar sua obra, ao contrário da FUNAI, a MNTB não produz nenhuma reflexão crítica sobre sua atuação. Esta, aliás, parece ser uma política da instituição:

“...em suas publicações internas, esta agência não traz nenhuma referência explícita a esta trajetória histórica (de guerra contra o diabo), que poderia levar, eventualmente, alguns de seus membros a uma perigosa autocrítica. O que encontramos nos textos são apenas atualizações da figura do inimigo, cuja identificação traduz as preocupações localizadas de uma agência que se situa na linha de frente da batalha, sem tempo para reflexões sobre seu passado” (Idem, 1999:92).

A agência acredita estar “alcançando” e “despertando” os povos “ouro moreno”, levando até eles a Palavras de Deus, retirando-os de sua bestialidade e trazendo esses “corpos físicos” - “estágio reversível de vida nas trevas do desconhecimento de Deus” (Idem, 1999:96) à Luz divina.

“No ano de 1946 chegaram os primeiros missionários da New Tribes Mission dos Estados Unidos e se localizaram em Guajará-Mirim-RO, com o propósito de alcançar o povo Pacaas Novos. No dia 06/12/51 chegou em Belém-PA um navio com 80 missionários. A primeira base para os missionários foi na cidade de Belém-PA no Setor Icoraci.

Com o passar dos anos, houve despertar de vários brasileiros para integrar a obra missionária, foi organizada em 1953 a Missão Novas Tribos do Brasil, tendo como presidente o Sr. Luiz Monteiro da Cruz. As primeiras tribos a receberem missionários foram:

Karajá na divisa dos estados do Tocantins e Mato Grosso.

Pacaas Novos – em Rondônia.

Apinajé – no Tocantins

Galibi – no Amapá.

Até hoje há missionários nessas tribos e em algumas há igrejas estabelecidas com liderança indígena. Os missionários, além de ensinarem a Palavra de Deus aos índios na sua própria língua, atuam também nas áreas de assistência social tais como: saúde, educação (incluindo alfabetização na própria língua) e desenvolvimento comunitário.

Atualmente há um total de 88 igrejas estabelecidas pela MNTB, todas com liderança indígena. Somos cerca de 450 obreiros, dos quais 70% constitui-se de brasileiros, atuando em 36 tribos de norte a sul do Brasil.

A MNTB possui uma visão missionária mundial, portanto temos alguns obreiros trabalhando em parceria com outras Missões em países da África como: Costa do Marfim, Guiné e Senegal” (Página oficial da MNTB na Internet).

Apesar das diferenças políticas e ideológicas atuais que levaram a FUNAI/BSB a retirar os missionários da área Waiãpi, muitos são os pontos em comum entre essas agências. Por meio da evangelização dos “índios”, povos indiferenciados, pois estão “fora da luz de Deus”, e cuja diferenciação sócio-cultural é exaltada exclusivamente em contextos de confrontação da MNTB com outras instituições, seus missionários procuram promover a “*evolução cultural como integração à sociedade dominante*” (Idem, 1999:109), meta semelhante à ainda proferida por alguns funcionários da FUNAI.

1.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aproximarmo-nos dos Waiãpi, de suas redes de relações e de fronteiras sócio-políticas em que estão inseridos foi o objetivo deste capítulo. Ao procurar realizar esse quadro me deparei com a dificuldade de delimitar uma unidade

social, um grupo étnico Waiãpi. Somada a esta dificuldade, estão os usos múltiplos da noção **comunidade**, que em contextos diferentes tem significados totalmente diversos. Ao discutir o “senso de comunidade” entre os Piaroa, Overing(1991) define a comunidade destes índios de maneira bastante similar à definição dos **wan** Waiãpi: *“a grande casa comunal, fisicamente isolada, que constituía um grupo residencial, semi-endógamo e bastante autônomo como unidade econômica, cerimonial e de parentesco”* (9). Não é esse, no entanto, o significado dado à “comunidade Waiãpi” por muitos dos **karai-ko** que procuram estabelecer relações com estes índios. Nestes casos, “comunidade Waiãpi” é uma unidade social que agrupa todos os grupos locais (no número de 29), **wan**.

Os Waiãpi são um grupo, uma “comunidade” no sentido **karai-ko**, em determinados momentos e para certo grupo de pessoas. Em outros, a autonomia de grupos locais, os **wanako**, que caracteriza e define as relações entre os Waiãpi e entre estes e não-índios, e que considero constitutiva e estrutural desta sociedade, se apresenta com toda força.

A construção de uma comunidade, de uma unidade social que se defina não apenas pela unidade lingüística, é contextual e relativamente recente. A construção do “nós Waiãpi” teve início com a discussão de criação e de demarcação das terras, e continua em formulação estimulada pela proximidade dos não-índios. Os **karai-ko** percebem e projetam sobre esses índios expectativas e representações sobre o que é ser (e o que deveria ser) Waiãpi. Entre as projeções é comum a percepção **karai-ko** dos Waiãpi como um grupo, uma unidade coesa, uma “comunidade”, que é privilegiada pelos não-índios para estabelecimento da comunicação. Os **karai-ko** procuram “a comunidade Waiãpi”, e esses índios respondem à solicitação delimitando uma “comunidade” que varia segundo contextos específicos.

O intenso campo de expectativas, ações e posições que definem as fronteiras, e que procurei esboçar neste capítulo, possibilitam férteis e inúmeras concepções do que é ser Waiãpi, do que esses índios entendem por **karai-ko** e do que entendem por “comunidade Waiãpi”. Considerando que a unidade do grupo é construída no campo da enunciação, no “terceiro espaço” onde são

enunciadas as diferenças culturais (Bhabha,1998:63)¹⁷, construir as fronteiras onde se inserem os Waiãpi é ponto de partida para esta discussão, que apenas se inicia neste primeiro capítulo.

Intrigada desde o início desta pesquisa com as possibilidades e limites da representação que o recém criado Conselho Apina teria da sociedade Waiãpi, deparei-me com a mesma questão ao tentar, neste capítulo, apresentar e definir quem são os Waiãpi: como definir uma unidade, se os Waiãpi são múltiplos, são vários grupos locais que compartilham alguns modos de organização social e que constróem sua unidade em contextos específicos?

A resposta que se colocou, e que os Waiãpi me colocaram, foi exatamente a afirmação desta relação de autonomia entre grupos locais. Ser Waiãpi é ser parte de um grupo local específico, com história de migração e alianças (matrimoniais e políticas) única, que mantém relações específicas com outros **wanako**, com outras sociedades indígenas e com não-índios. Ser Waiãpi é ouvir a todos e, no jogo político, tomar partido ou posição com o objetivo de manter sua autonomia. A autonomia que caracteriza os **wanako** é partilhada por todos aqueles indivíduos e é ela que, se ainda queremos definir uma unidade Waiãpi, a caracteriza.

Os grupos locais que compõem o Conselho Apina e a “comunidade Waiãpi” compartilham exatamente o que considerava um obstáculo para a existência destas “unidades”: a autonomia. Essa autonomia se revela em escolhas, em ações e na manipulação pelos Waiãpi dos **karai-ko** (que também tem seu revés para os índios). Portanto, para entendermos “os Waiãpi” e sua recente organização representativa, o Conselho Apina, precisamos, necessariamente, discutir os **wanako**, suas composições, suas relações, suas histórias e seus **joviña**, que são os fundadores e chefes dos grupos locais. Vamos a eles.

17 - “A intervenção do terceiro espaço da enunciação, que torna a estrutura de significação e referência um processo ambivalente, destrói esse espelho da representação em que o conhecimento cultural é em geral revelado como um código integrado, aberto, em expansão. Tal intervenção vai desafiar de forma bem adequada nossa noção de identidade histórica da cultura como força homogeneizante, unificadora, autenticada pelo passado originário mantido vivo na tradição nacional do povo.(...) É apenas quando compreendemos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender porque as reivindicações hierárquicas de originalidade ou ‘pureza’ inerentes às culturas são insustentáveis...” (Bhabha, 1998:67).

CAPÍTULO 2

A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA WAIÃPI



Figura 1: Conversa entre dois *joviãna* na aldeia *Mariry*, janeiro de 1997.
Foto: Alexandre Tinoco

INTRODUÇÃO

Discuto nesse capítulo os **wanako**, unidades sócio-políticas Waiãpi, e os **joviña**, posição de liderança entre esses índios. As duas noções estão interrelacionadas: cada **wan** é fundado por um determinado **joviña** e as redes de relação entre **wanako** seguem as relações sócio-históricas entre os grupos locais. Os **wanako** são unidades de referência na organização política Waiãpi e as “novas posições de chefia”, como os caciques, e o conselho Waiãpi, estão sendo interpretadas e incorporadas por esses índios segundo padrões de organização política próprios. Essas novas formas de representação, ao mesmo tempo que seguem os padrões de organização política Waiãpi, estão aumentando os fóruns de representação e chefia entre esses índios: além dos **joviña** e xamãs, há os caciques, capitães, professores, enfermeiros, motoristas, diretores do conselho Waiãpi, entre outros.

Iniciaremos a discussão discorrendo sobre qualidades que definem o **joviña**. Dialogando com outros trabalhos etnográficos procuraremos demonstrar que o **joviña** é definido por um conjunto de qualidades e perfil que é comum à posição de liderança em outros grupos indígenas cujas etnografias consultamos. Conforme o contato com os não-índios, vão-se intensificando “novas qualidades” que vão sendo adicionadas ao conjunto de qualidades que caracterizam o **joviña** e “novas formas de representação e chefia” vão se constituindo.

2.1 A DEFINIÇÃO DE UNIDADES SÓCIO-POLÍTICAS WAIÃPI

Os **wanako**, grupos locais Waiãpi, são unidade de referência na organização sócio-política deste grupo indígena.

Conforme discussão desenvolvida no primeiro capítulo, na década de 80 a noção de “povo Waiãpi” era pouco utilizada como autodenominação pelos indivíduos desse grupo. Correspondia principalmente à *“identidade mítica que recobre – na verdade – uma identidade lingüística e padrões culturais comuns, o povo Waiãpi dissolve-se numa série de unidades territoriais independentes, não integradas politicamente”* (Gallois:1986,57).

A intensificação das relações de contato com não-índios e a *“crescente auto-afirmação frente à sociedade nacional”* têm feito com que a designação Waiãpi se torne cada vez mais presente no discurso desses índios. Ao escreverem cartas, projetos e discursos dirigidos aos não-índios, os professores Waiãpi o fazem em nome de um coletivo “Waiãpi”. Isso não significa, porém, que os indivíduos deste grupo se entendam como um grupo único e coeso. Como pretendo demonstrar, a autonomia sócio-política dos grupos locais, os **wanako**, define as relações sócio-políticas entre os grupos locais e entre esses e não-índios. A unidade Waiãpi, o “nós Waiãpi”, aparece com mais frequência em discursos voltados aos **karaiko** ou outros grupos indígenas do que em discussões entre eles, onde as referências são, geralmente, os grupos locais, **wanako**.

Para analisarmos as redes de relações sócio-políticas Waiãpi iniciaremos nossa discussão analisando as unidades sócio-políticas que constituem esse grupo: os **wan/wanako**.

Privilegiar essa unidade, os **wanako**, e sua rede de relações não é fato novo nos estudos sobre relações sócio-políticas entre populações indígenas que vivem no Brasil. Desenvolvendo estudo sobre o sistema político dos índios Yecuana, Nelly-Jimenez (1974) define a política como a administração de relações entre grupos maiores e diferentes da família extensa (189). Trabalhando com a noção destes índios, que se entendem como unidades autônomas, a autora procura evidenciar os mecanismos de relações supra-locais, baseando-se principalmente nas relações de parentesco. Cabalzar (1997) também enfatiza, em trabalho sobre trocas matrimoniais e relações de qualidade entre os Waiãpi, o âmbito das relações socio-políticas como aquele onde se dão as relações entre parentelas.

“Seguindo a linha de pesquisas de etnologia amazônica centrada no parentesco, interessei-me pela análise das relações entre diferentes parentelas através da observação do regime matrimonial e do cálculo nativo das relações de parentesco. Visei portanto uma descrição e interpretação dos laços socio-políticos entre parentelas que tomasse este tipo de dados: ‘O cálculo classificatório, os dados de classificação de parentesco e os dados empíricos sobre casamento permitem indiretamente uma arqueologia dos laços políticos e rituais ente grupos locais e parentelas’ (Silva, apud Cabalzar, 1993:298-299)” (3).

Os grupos locais Waiãpi são parentelas que ocupam historicamente espaços geográficos determinados. Essas “parentelas localizadas”¹⁸ (Idem,2) são famílias nucleares interrelacionadas por laços de parentesco e afinidade que ocupam regiões exclusivas do território. Ali realizam suas atividades de subsistência: plantio, caça e coleta.

As parentelas tendem a se agrupar em um local principal, que chamamos nesse trabalho por aldeia, em certas épocas do ciclo anual de produção econômica. Nessas aldeias, cada família nuclear têm casa e roça. Há também outras ocupações onde as famílias nucleares possuem roças e passam alguns meses do ano.

As aldeias são perenes e fatores como tempo de ocupação, esgotamento do solo, pragas na plantação ou morte do chefe do grupo local fazem com que sejam abandonadas.

O ciclo de subsistência Waiãpi segue as variações climáticas da região. Essas são definidas por duas estações: o inverno (época de chuva – janeiro a julho) e o verão (época de seca - agosto a dezembro). O inverno é a época em

18 - Flora Cabalzar propõe essa denominação em sua tese de mestrado. Segundo a autora *“Wanako em sentido amplo resgata a cognação (-etãrã), remetendo-a às transformações concretas das aldeias no tempo (da residência, da contínua instauração de novas aldeias e abandono de antigas, da ocorrência constante de novos casamentos). Remete também, pelo viés da memória genealógica e da memória oral, ao significado sócio-político das parentelas que estão na origem (Japyr-er) das atuais, cuja importância permanece ao longo de gerações, assim como das parentelas em relações sócio-políticas em determinadas épocas”* (Cabalzar:1997,2).

que as famílias nucleares se concentram na aldeia, no verão elas se dispersam por suas casas na roça e acampamentos de coleta.

Os grupos locais mantêm relações sócio-políticas específicas entre si e tendem a permanecer em suas regiões exclusivas, sendo pouco comum o trânsito entre regiões.

Totalizando três **wanako** na década de 40, atualmente os Waiãpi se distribuem entre oito grupos locais¹⁹.

Em cada grupo local há posição de chefia definida. Os **joviña** são, na tradução para o português de jovens e adultos Waiãpi, chefes/líderes dos grupos locais.

2.2 CARACTERIZANDO OS JOVIÑA

*“Nós não sabemos antigamente o cacique, não existia cacique, como meu pai me falou. Só **joviña** que é assim, mais velho, porque **joviña** mais velho para nós. Esse **joviña** é que conta história, como é que diz, conta como é antepassado, mas não manda pessoal trabalhar como os branco mandam trabalhar. Não manda não, só conta história. Esse é o **joviña**. **Joviña** é o contador de história. Por exemplo W. é **joviña** porque ele conta muita história, por isso que nós não sabemos o que é reunião, porque nós não se juntamos para conversar” (Relato de A.Waiãpi).*

Muitas das características que definem a posição de chefia Waiãpi se assemelham àquelas que definem a chefia em outros grupos indígenas descritos em estudos etnográficos aqui citados (Viveiros de Castro, 1986; Kracke, 1978; Cabalzar, 1997; Franchetto, 1993; Arvelly-Jimenez, 1974; Farage, 1997; Clastres, 1990). Os **joviña** são definidos, em parte, pelas qualidades, características e perfil

19 - Segundo discussão desenvolvida em Cabalzar (1997).

que descreverei abaixo. Tais características definem o que chamarei aqui da caracterização “clássica” de chefia entre os Waiãpi. A intensificação de contato com os **karai-ko**, novas situações e novas demandas (dos Waiãpi e dos **karai-ko**) tem contribuído para a mudança desta caracterização, que não mais se define exclusivamente pelo perfil “clássico”, mas que se estende, adicionando novas habilidades, características e qualidades ao perfil do **joviña**.

2.2.1 A CARACTERIZAÇÃO CLÁSSICA...

Para os Waiãpi, um chefe é aquele que escolhe o lugar para fundar uma roça e começar assim um novo grupo local.

O chefe Waiãpi não tem “*atribuições de real autoridade*” (Gallois, 1986) no sentido de possibilidades 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 de liderança proposta por Descola, que afirma ser a “*condição da reprodução harmoniosa da sociedade um componente fundamental do poder (dos chefes) nas sociedades pré-modernas*”.

Assim como entre os Waiãpi, para os Araweté o líder da aldeia é aquele que a fundou. Viveiros de Castro descreve a posição do líder, **tenetãmõ**:

“É porque Yiriñato-ro e sua mulher são os tã ñã, os ‘donos da aldeia’ – desta aldeia do Posto. Isto lhe transforma em tenetãmõ, e à sua mulher igualmente. Tã ñã ou tã nupã ñã, ‘senhor do leito-solo da aldeia’, é aquele casal ou casais que primeiro abriam uma roça no sítio de uma aldeia nova, à volta da qual foram-se agregando outras roças, e se somando outras casas. O tã ñã, assim, é o fundador de uma aldeia” (Viveiros de Castro:1986,311-2).

Outra qualidade característica do chefe é conseguir reunir em torno de sua roça genros e cunhados, além de seus filhos e irmãos.

Essa habilidade é citada por Kracke em seu trabalho sobre liderança na sociedade Kagwahiv. Para esse autor, a estrutura da liderança desse grupo está baseada na relação de autoridade entre sogro/genro.

“The structure of leadership is based on the only relationship of authority in Kagwahiv culture outside the nuclear family: the authority of a father-in-law over his son-in-law” (Kracke:1978,33).

Entre os Araweté, essa relação também é citada:

“O fato é que a base político-econômica da liderança Araweté é a situação de liderança de uma família extensa, é a capacidade de exercer simultaneamente, dentro do grupo, a função de pai e sogro de homens mais jovens” (Viveiros de Castro, 1986:319).

A relação sogro-genro fundamenta a liderança e as relações sócio-políticas Waiãpi. Outras qualidades contribuem para a constituição e manutenção da liderança, mas essa relação é fundante na definição da posição **joviña**. São **joviña** apenas os homens que fundam aldeias e que, com habilidade, mantêm seus genros morando ao redor de si.

Essa intrincada relação entre liderança e parentesco é bastante debatida nas etnografias consultadas. Entre os Waiãpi, essa relação também se faz presente. Gallois atenta para sua importância nos estudos sobre relações políticas:

“A observação da residência uxorilocal denota a autoridade dos líderes de uma aldeia: um homem só consegue manter sua liderança quando pode contar com a colaboração de seus genros (maridos de suas filhas ou maridos das filhas de seus irmãos). Dito de outra forma, a observação ou não do padrão de residência uxorilocal é significativo para a compreensão das relações políticas entre grupos residenciais e/ou grupos locais. Para um líder, o número de genros, muito mais que o número de irmãos, é que

determina as possibilidades de autonomia e de coesão interna de um grupo local” (Gallois,1988:23).

Relatando a história de trocas matrimoniais entre os **wanako** Waiãpi, Cabalzar(1997) evidencia esta interrelação entre os âmbitos do político e do parentesco. Seguindo a memória genealógica dos atuais grupos locais, a autora produz a história de interrelações entre os **wanako**.

As alianças políticas entre os **wanako** atuais acompanham *pari passu* o modo como esses grupos locais vêm estabelecendo alianças matrimoniais.

“O levantamento dos dados voltados à memória oral e genealógica indicou que uma série de relações inter-comunitárias do passado são fundamentais à definição do conteúdo das relações entre parentelas atuais, assim como à definição de conteúdo das relações interpessoais no presente” (264).

Apesar do ideal endogâmico dos grupos locais, os Waiãpi estabelecem relações inter-grupos que produzem, momentaneamente, desigualdade nas trocas matrimoniais. Essas desigualdades são “compensadas” em trocas futuras, como bem analisou Cabalzar(1997):

“...enfoquei a expressão estatística dos casamentos, mostrando que uma porcentagem deles se afasta da fórmula de repetição de troca de irmãs em gerações consecutivas, conformando mônadas endogâmicas. Observou-se, ao lado das trocas endogâmicas, em que se casa a mínima distância genealógica e repete-se as mesmas alianças (conduzindo ao isolamento de duas “linhas” aliadas, isolamento da parentela localizada), algumas opções de casamento que articulam primos cruzados distanciados. Outras, primos paralelos patrilaterais.

A troca simétrica aparece nestes casos fundada na dispersão matrimonial de colaterais (essencialmente patrilaterais) de mesmo sexo ou de sexo oposto, dispersão

esta responsável pela instauração da distância do regime de trocas. Ou seja, as trocas estariam fundamentadas na dispersão matrimonial sendo que, posteriormente, primos paralelos agnáticos ou primos cruzados classificatórios voltam a ter seus destinos matrimoniais articulados. Tratam-se de indícios de que o parâmetro de distância contamina as realizações matrimoniais concretas Waiãpi” (223).

Há muitas aldeias e portanto muitos **joviña** entre os Waiãpi. Esses índios geralmente habitam pequenas aldeias dispersas na terra indígena Waiãpi. Não há necessidade, para os Waiãpi, de grande concentração populacional para abertura de nova aldeia. Segundo Gallois(1988) *“dois homens adultos são suficientes para implantar um novo assentamento”* (22).

A política de abertura de assentamentos segue as redes de relações e o histórico de ocupação dos grupos locais. Uma nova aldeia pode ser aberta em local próximo ou distante de outros assentamentos.

Algumas aldeias Waiãpi exemplificam essa afirmação. As aldeias **Taitetuwa** e **Mariry** reúnem vários **joviña**. Essas aldeias possuem diferentes pátios, relativamente próximos entre si, que estão relacionados aos seus fundadores, os **joviña**. Na aldeia **Taitetuwa**, por exemplo, há cinco pátios, próximos entre si, que definem o espaço da aldeia: há o pátio do Matapi, do Kaiku, do Seremete, do Muru e do Taoka. Matapi, o mais velho entre os citados, fundou a aldeia **Taitetuwa** onde os outros cresceram. Quando adultos, estes se tornaram fundadores de suas aldeias (e os respectivos pátios, acima citados) que são próximas umas das outras.

A oratória, a fala, é uma quarta qualidade bastante citada nos estudos etnográficos que discutem, não necessariamente com exclusividade, a posição de liderança em populações indígenas (Kracke,1978; Clastres,1990; Viveiros de Castro,1986; Franchetto,1993; Cabalzar,1997). Um jovem professor Waiãpi, ao estruturar minha entrevista que seria feita com homens mais velhos, evidenciou a importância desta qualidade na identificação do **joviña**:

“Você pode perguntar assim: - Você mora aonde? Aí vai dizer: - eu moro tal aldeia. Aí você pergunta: - quem é o

*cacique de lá? Aí vai dizer. Você pergunta: - quem é cacique grande de lá? Aí vai responder: - sou eu. - E daqui, quem é? Vai dizer W., ele é cacique de todo mundo. Se você perguntar quando ele estiver aqui: - Você mora na aldeia **Mariry**? Ai ele vai responder - sim. - Você é **joviña** daqui? - Eu sou. Aí tu não vai entender. Então você vai perguntar primeiro onde ele mora, se ele é cacique de lá. Aí tu tem que dizer: - é você mesmo ou tu tá brincando? Será que tu não tá brincando? E você é **joviña** grande? Aí você vai falar: - você acha que é bom prá ser **joviña**? Fala bem? O que fala?” (A.Waiãpi).*

Outros exemplos da força da oratória em sociedades indígenas são a tese de doutorado de Nádia Farage (1997), onde a autora trabalha a retórica dos Wapixana e o clássico trabalho de Pierre Clastres (1990) sobre a chefia Tupinambá e a importância da oralidade dos chefes. Para ser um bom **joviña**, é preciso saber falar, falar bem, falar duro, falar bastante. A fala é algo sempre enfatizado. Perguntando a um velho se ele era **joviña** na aldeia em que morava ele me respondeu: “*Não, eu não sou **joviña**, W. que é. Ele abriu a aldeia, ele sabe falar, fala duro. Eu não, eu falo baixo, falo mole..*”.

Franchetto (1993), ao analisar a “conversa de chefe” (**anetâ itaríñu**) entre os Kuikúro do Alto Xingu, atenta para a importância formal e de conteúdo desses tipos de fala. A autora mostra como essa fala é constitutiva da definição dos **ótomo**²⁰ – grupos locais Kuikúro – e da “chefia”.

“Na sociedade alto-xinguana, esse estilo de fala é um dos traços mais evidentes da prática do status de chefia (Basso apud Franchetto, 1973:135), é o discurso “verdadeiro”, onde ocorre a única elusão integral da individualidade (Viveiros de Castro apud Franchetto 1977:218), pois o que está em jogo,

20 - A noção **ótomo** é definida por Franchetto como “A expressão X **ótomo** é traduzível por ‘o pessoal de X’, sendo X um topônimo, e define a relação entre uma localidade determinada e uma coletividade que se distingue dos outros **ótomo**. No nível classificatório mais alto, o **ótomo** inclui o centro englobante da aldeia e seus satélites, as casas de roça da época da seca, sendo uma unidade linguisticamente diferenciada.” (1993:103) Tal definição aproxima-se da noção Waiãpi **wana-ko**.

*na cena da execução, é o confronto e a interação entre grupos locais, e não apenas um **anétã** orador individualizado diante de seu próprio grupo. É esta uma das diferenças fundamentais entre o gênero cerimonial e a oratória, ambos 'fala cantada' na classificação nativa.” (Franchetto, 1993:96).*

Boa parte, se não toda, da atuação do **joviña** está ancorada neste requisito. Num **caxiri** na aldeia **Aramirã**, onde se encontravam vários **joviña** vindos especialmente para a festa, a conversa entre eles estendeu-se noite adentro. Uma conversa longa, ritmada, onde era possível reconhecer uma forma que se repetia em todas as falas, uma cadência de sons que direcionava a conversa. O **joviña** jovem desta aldeia, conforme contou-me outro mais velho e experiente, está aprendendo tudo isso. Para tanto, os mais velhos, ao se reunirem para conversar, chamam-no para participar das conversas e ouvem-no falar, corrigindo seus erros.

Uma análise das falas Waiãpi “em contexto de visita²¹” foi realizada por Cabalzar(1997):

“Os diálogos masculinos acontecem no seu modo mais formalizado nos contextos de visitas, comuns no dia-a-dia de uma aldeia ou nas longas viagens inter-comunitárias ou passeios rápidos até uma aldeia vizinha. (...) Homens, sobretudo adultos e mais velhos, costumam ater-se sistematicamente, cotidianamente a estas performances dialógicas. Expressam formalismo também no seu molde de evocar vivências seguindo uma alternância constante entre ambientes referenciais (relembrando ou retomando eventos já acontecidos) e ambientes em que explicitam sua disposição particular na apreensão e interpretação daqueles eventos narrados. A particularidade é que, como são, os diálogos dos homens, 'para todo mundo ouvir', os juízos

21 - Não tenho análises dos discursos de **joviña**. Esses discursos, assim como o dos chefes Kuiúkuro analisados por Franchetto, têm forma e conteúdos próprios. Uma análise específica destes trará uma grande contribuição para o conhecimento sobre a posição **joviña** entre os Waiãpi.

peçoais e as ‘brincadeiras’ que delimitam relações de conflitos são extremamente sutis. A qualificação das relações envolvidas encontra-se diluída nestas trocas de palavras masculinas” (89).

É por meio da fala, dos longos discursos, que o **joviña** tenta persuadir as pessoas a atuarem de modo específico, a mudarem de atitude, de opinião etc. A fala é seu “instrumento de trabalho” enquanto chefe. Nestes discursos, geralmente longos, os **joviña**, por meio de histórias sobre os antepassados, tentam validar seus pontos de vista, tendo como objetivo seja a mudança de opinião do ouvinte, seja tentando convencê-lo a fazer alguma coisa.

Foi essa a atuação de um **joviña** Waiãpi quando estive em sua aldeia, o **Mariry**. Início da época de chuva, os rios começavam a encher e a vegetação próxima à margem caía n’água, impedindo o trânsito das voadeiras. Era necessário limpar os rios, pois os doentes, os **joviña** e os professores precisavam viajar para outras aldeias. Logo de manhã, lá estava o **joviña** a falar sobre a necessidade de executar essa tarefa. W. Waiãpi ia de um pátio a outro discursando sobre essa necessidade e chamando os jovens para tal atividade. Utilizando retórica própria e característica, o chefe não dava ordens, não alterava seu tom de voz ou tinha qualquer tipo de atitude autoritária. Falava, por meio de exemplos e histórias, a importância da limpeza do rio, que, segundo ele, deveria ser feita pelos jovens, que são fortes, robustos e, segundo a divisão do trabalho Waiãpi, aqueles que deveriam executar essas atividades.

O chefe não apenas fala bem mas sabe bem e sabe o que falar. O conhecimento sobre “as coisas de Waiãpi” é outra qualidade definidora da posição de chefia.

“Aí se por exemplo filho do W., se quer ser cacique, tem que falar com os outros, tem que conversar direitinho, tem que ir lá, dar bom dia, se for caçar, tem que convidar vocês. Que nem W. faz. Você viu W., né? Vive falando com os outros, vem aqui de manhã, vai andando falando. Ele fala de tudo, fala que vocês estão aqui, o que vocês fizeram. W. é como

jornal, traz muito informação. Sabe tudo” (A.Waiãpi, aldeia Mariry, fevereiro de 1997).

Fausto(1997), discutindo a posição de chefia entre os Parakanã do Pará, aborda esse ponto:

“O papel da chefia é cristalizar uma memória coletiva e retransmití-la. A hierarquia funda-se na capacidade diferencial de acumulação de memória e de sua presentificação em forma de fala. Essa dupla capacidade – conservação e transmissão – é distinta conforme a faixa etária e características pessoais do indivíduo. Não basta, pois, ser um moro’yroa (velho) para ser um moro’yroa (chefe). Para ser um “continente de gente” é preciso conter conhecimento e ser capaz de animá-lo por meio do fluxo de palavras” (136).

Assim como para os Araweté, tomar a frente nalguma ação coletiva é, para os Waiãpi, um fardo. O líder é aquele que tem tal iniciativa, que vai à frente.

“O líder Araweté, assim, é o que começa, não o que ordena; o que segue à frente, não o que fica no meio” (Viveiros de Castro, 1986:302).

A promoção da cooperação e a “reprodução harmoniosa da sociedade” é, para os Waiãpi, uma função do chefe. Na entrevista estruturada por um jovem professor, já citada acima, essa qualidade é enfatizada como um dever do chefe. O **joviña** tem de ajudar todo mundo.

“Porque o pessoal que quer ser cacique tem que ajudar todo mundo. Ajuda assim todos, conversa com pessoal, é uma pessoa inteligente. Mostra sua experiência para seus parentes, conversa. Por exemplo, se viaja para tal lugar quando chega aqui conversa, conta a história da viagem, de lá da aldeia, dos outros” (A.Waiãpi).

Ao fazer comentários sobre seus chefes, os Waiãpi ressaltam essa qualidade, que, segundo eles, diferencia e classifica os **joviña** como “bons”, “grandes” **joviña**.

*“**Joviña** é uma pessoa mais velha, que tem mais experiência, não tem vergonha de falar, não tem vergonha de mostrar sua fala na frente dos outros. **Joviña** não tem vergonha de organizar. Quando criança está bagunçando nas aldeias, quando as crianças estão derrubando um pimenteiro, **joviña** vai lá e fala para elas não fazerem mais isso. Agora a pessoa que não é **joviña** não tá nem aí. Quando a pessoa não tá nem aí, só fica brava com a pessoa que faz isso, aí ninguém vai aceitar. Quando a pessoa fala bem, explica, dá vários exemplos para as crianças Waiãpi entenderem, aí é **joviña**”* (Relato de A. Waiãpi, aldeia **Mariry**, janeiro de 1997).

Homens que não compartilham, egoístas, nervosos, que falam alto e brigam são negativamente avaliados pelos Waiãpi. Ao questionar um chefe Waiãpi sobre as possibilidades de um dos jovens professores vir a ser **joviña**, fui informada de que brigas e atitudes intempestivas do rapaz tinham posto em discussão suas possibilidades de chefia. A fala de uma tia do rapaz revela esse questionamento:

“Ele brigou com todo mundo lá. Pegou a espingarda, atirou no sogro. Aí ele foi morar lá longe. Ele tá louco, assim não pode não” (N.Waiãpi, aldeia **Aramirã**, fevereiro de 1997).

Outras qualificações necessárias na posição de chefia Waiãpi são a atitude de apaziguador de conflitos, além de não portar-se de forma violenta com seu grupo, ser bom caçador/provedor, ser generoso e bom anfitrião. Os **joviña** são aqueles que recebem os visitantes, sejam eles Waiãpi (quando estes não têm parentes na aldeia visitada) ou **karai-ko**. Quando fui para algumas aldeias Waiãpi eram os chefes que me recebiam, que decidiam em que casa eu ia ficar e que zelavam pela minha estada. Eram eles também que vinham diariamente conversar comigo e respondiam pacientemente às minhas perguntas.

Entre os Kuikúro a recepção dos visitantes também é feita pelos chefes:

*“Entre as categorias de chefia kuikúro, o dono do caminho é quem de fato desempenha a função de receber os mensageiros de outras aldeias, que vêm convidar para as grandes ‘festas’ intertribais. O **amá oto** [dono do caminho] reside na entrada principal da aldeia, o caminho dos **etíñe**, ‘mensageiros’”* (Franchetto, 1993:96).

Geralmente os **joviña** são casados com duas ou mais mulheres (preferencialmente irmãs)²², mas tais casamentos não são privilégio dos chefes. Homens que são bons caçadores, trabalhadores e que zelam pelo bem estar de seus parentes são vistos como bons companheiros, sendo eles **joviña** ou não.

Viveiros de Castro afirma que entre os Araweté pode haver circulação da função de liderança:

“Ocasões diversas têm tenetãmõ diversos, o que faz circular a função de liderança (que em geral não é mais que esse fardo do começar) entre todos os adultos” (Viveiros de Castro, 1986:304).

As circunstâncias podem definir diferentes chefes, contudo os **joviña** de uma aldeia são posições de liderança definidas. Chegando em cada aldeia, esses chefes tomam a frente do “contato”, estabelecendo o diálogo com o visitante, principalmente se o visitante for um não-índio. Os parentes não são necessariamente recebidos pelos **joviña**. São geralmente recebidos e acolhidos por seus familiares, mas sempre conversam com os **joviña** da aldeia, a quem vão procurar em momentos determinados. Essa procura se deve menos à posição de “autoridade” daquele **joviña**, a quem supostamente os visitantes Waiãpi deveriam “obedecer”, e mais ao respeito que esses indivíduos têm frente aos conhecimentos e qualidades reconhecidas como constitutivas daquele **joviña**.

22 - Ser ou não um **joviña** é um entre os vários fatores presentes nas negociações matrimoniais, que, por muitas vezes, assumem caráter pragmático. As mães das noivas têm papel importantíssimo nas negociações. Situações específicas, como a de duas irmãs quererem ficar juntas e por isso se casarem com um mesmo homem, ou a mãe, na falta de pretendentes para

Os Waiãpi classificam seus **joviña** em “grandes” e “pequenos”. Essa classificação pode estar relacionada à crescente e constante solicitação de não-índios por representantes Waiãpi. Conforme discutido no **Capítulo 1**, e a ser desenvolvido mais à frente, os **karai-ko** freqüentemente solicitam aos Waiãpi indivíduos que os representem - chefes, líderes, caciques, capitães. Querem saber quem são os chefes, e, mais do que isso, quem é o “grande chefe do grupo”.

*“quando a FUNAI chegou aqui decidiu um **joviña** , cacique, capitão (...)Por exemplo, quando não tem aqui cacique, quando outro vem aqui, não existe outro cacique prá falar prá ele. Agora nós aprendemos isso com branco. Porque branco tem chefe, deputado. Por que aqui, agora, mudou um pouco, né. Antes (quando não tinha cacique) todo mundo cuidava, por exemplo, se vem de lá, de outra aldeia, do **Pypyiny** por exemplo, aí todo mundo dava alimento pra visitantes, não era só **joviña** que cuidava. Agora como nós dizemos, tem que falar com cacique, agora tem que falar com cacique” (A. Waiãpi, aldeia **Mariry**, fevereiro de 1997).*

Essa “solicitação” pode ter estimulado tanto a criação de **joviña**/cacique “representantes das aldeias” como a classificação destes em “grandes e pequenos”. É interessante notar, contudo, que a classificação em “grandes e pequenos” segue uma ordenação Waiãpi. São considerados “grandes” **joviña** aqueles homens que apresentam boa parte, se não todas, das características acima descritas: homens mais velhos, que dominam a oratória, que conhecem as histórias, que abriram aldeias, que têm genros e filhas morando ao seu redor, que promovem ações coletivas e de cooperação...

Em uma entrevista com um chefe Waiãpi, este elaborou uma lista dos **joviña** do Amapari. No topo estava ele, o maior. Junto a ele havia mais um líder, também “grande”. Depois vinham os outros, menores, mais novos, “que sabiam menos”.

uma das filhas, negociar o casamento das duas filhas com um mesmo homem, são exemplos de

“Joviña mití²³. Tem joviña grande e tem joviña miti. W. joviña grande. R. joviña grande lá no Pypyiny. Lá W. outro joviña. M. mais pequeno, J. mais pequeno, depois T. mais pequeno, depois Ytuwasu T. mais pequeno, mais pequeno, mais pequeno. Eu mais grande. Antigamente papai, só papai joviña grande, eu joviña miti, mais pequeno, mais pequeno. Mais forte, aí grande, aí sabe. Mais fraco, aí não é grande não.” (W. Waiãpi)

Conforme discutido no início desse capítulo, as características que definem a liderança Waiãpi são bastante semelhantes às aquelas discutidas por outros autores em trabalhos etnográficos sobre outras populações indígenas que vivem no Brasil. No caso Waiãpi, o que define a liderança de um **joviña** é o bom desempenho de um perfil definido por um conjunto de qualidades e atitudes valorizadas pelo grupo. Solicitações e demandas, como a acima citada procura dos **karai-ko** por “representantes Waiãpi”, também fazem parte do rol de qualidades e atribuições que definem a posição de chefia. Essas qualidades e atribuições apontam para a interrelação dessa posição de chefia, **joviña**, com outros âmbitos da vida social: o cosmológico, o xamânico e o de contato com não-índios.

2.2.2 INTER-RELAÇÕES ENTRE DOMÍNIOS COSMOLÓGICOS: A FIGURA DO JOVIÑA EM OUTROS DOMÍNIOS

As concepções de mundo que informam, para os Waiãpi, a idéia de **joviña** ficam explícitas em relatos como o que descrevo a seguir. Contou-me um jovem que os pais interessados em que seus filhos sejam grandes **joviña** servem-se da língua de um pássaro, o Japin. Este pássaro, que é um grande **joviña** por dominar perfeitamente o canto de muitos outros pássaros, é caçado pelo pai que lhe arranca a língua e a joga no fundo do rio. Seu filho mergulha então no rio,

situações pragmáticas que são contabilizadas nas negociações matrimoniais.

23 - **Miti** é o termo Waiãpi para pequeno.

acha a língua do pássaro e a come. Para os Waiãpi, desta maneira a criança apresentará, assim como o pássaro, uma oratória excelente, o que fará dele um grande **joviña**²⁴. Explicou-me ele que há diferentes figuras nos diversos domínios cosmológicos que são **joviña**. Entre os pássaros, por exemplo, há grandes e pequenos **joviña**; dentre os macacos, há também a mesma gradação.

A existência de **joviña** entre os pássaros reforça a interrelação entre os vários domínios cosmológicos que se entrelaçam na concepção de mundo Waiãpi. Segundo relata Gallois (1988), no tempo das origens não havia diferenciação entre as espécies (homens e animais), que compartilhavam os mesmos domínios, língua e organização social.

“No tempo das origens, todos os habitantes da terra reproduziam um único modo de ser, pois não havia diferenças entre as espécies: ‘todos eram como a gente’ (jane-bo), partilhando 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 os mesmos domínios, num espaço ainda indiferenciado, cortado por um único rio; naquela época, ainda não havia floresta como a que conhecemos hoje: todas as árvores eram baixas e pouco diferenciadas” (73).

Homens e animais partilhavam a vida social. A separação desses não modificou a interrelação entre os domínios cosmológicos. Há **joviña** grandes e pequenos entre os homens e entre os animais. Essa posição e sua gradação está baseada em qualidades similares: o domínio sobre a fala (homens): o domínio sobre o canto (pássaros). O japin é um grande **joviña** entre os pássaros porque domina o canto, a linguagem, de outros pássaros.

24 - Práticas como essa são comuns aos Waiãpi e não se restringem exclusivamente à formação de chefes. Para que os jovens sejam bons caçadores, por exemplo, os Waiãpi aplicam nos meninos que estão entrando na puberdade um trançado de tocandeiras. Acreditam que as picadas das formigas farão com que os rapazes se tornem bons caçadores, sem preguiça nem **panema** – palavra que define o estado de um homem que não encontra nada quando sai para caçar, que têm preguiça e/ou que não consegue ter filhos.

*“Japin é um pássaro que sabe os vários idiomas de pássaros, sabe imitar arara , papagaio, sabe imitar tucano, até a fala da gente, ele ouve e grava na cabeça, como papagaio. Mas esse (o japin) parece que é **joviña** dos pássaros, conversa com tucano, conversa com arara”* (A.Waiãpi, aldeia **Mariry**, fevereiro de 1997).

Os pássaros têm lugar específico na cosmologia Waiãpi. Segundo Gallois, *“o mundo dos pássaros constitui-se num domínio particularmente ‘bom para pensar’, conforme a expressão consagrada de Lévi-Strauss”* (Gallois, 1988:118).

Os Waiãpi têm diferentes classificações ornitológicas apoiadas em padrões distintos - alimentação, vida social, relação dessas com seus donos e relação com xamãs. A classificação de acordo com a vida social evidencia a aproximação entre domínios discutida acima:

*“Outras referências, que também se apóiam nos mitos de origem, classificam os pássaros em função de referências à sua vida social, marcada – como entre os homens – por relações de parentesco e aliança: diz-se que **Koro** (tucano de bico preto) é capitão, que jacamim é sogro do mutum, etc... Em suas respectivas moradas, os pássaros vivem como os homens, possuindo os mesmos objetos e os mesmos rituais”* (Gallois, 1988:119).

Noutros domínios, outros chefes. As qualidades que definem esses, no entanto, são as mesmas que definem o **joviña**: fala, conhecimento, sabedoria, cooperação, capacidade de gestão das relações de parentesco.

Cada domínio tem seu dono. O dono é o responsável pela sobrevivência e reprodução de suas “criaturas”, há o dono dos pássaros, das antas, das capivaras, dos homens.

“Tudo que existe no universo tem dono: homens, plantas , animais e elementos inanimados. Cada porção do universo é definida como a morada de seu respectivo ‘dono’ e descrita como suporte das espécies que ele controla: mestres e

criaturas partilham uma vida social, concebida à imagem da sociedade humana (jane-bo = como nós)” (Gallois, 1988:98).

A comunicação entre os domínios é possível pela partilha de uma mesma organização da vida social. Para esses índios, todos os seres do universo, antas, macacos, araras, têm uma vida social similar à vida Waiãpi.

*“Os senhores dos animais são concebidos como imagens superlativas da beleza humana: andam 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. Aos pajés, a vida de **moju** se manifesta em toda sua complexidade: ‘O trairão é sua massa de mandioca, o poraquê é seu **tipiti**, o pacu seu **beiju**, o surubim sua lenha, o cágado seu forno e o jacaré seu banco’ (Seremeté, 1982)” (Gallois, 1988:103)²⁵.*

O dono, - **jar**, tem uma relação de posse sobre sua “criatura”. Ele controla sua criatura por meio do **tupãã**, “*um conceito relacional concebido como um caminho invisível*” (Idem, 100). Entre dono e criatura há uma relação de subordinação. Os donos são os responsáveis pela existência de suas “criaturas” e essas são suas “ajudantes” ou mesmo “peões”.

25 - A interrelação entre domínios cosmológicos e o compartilhamento de uma mesma organização social nos aproxima da proposição de Viveiros de Castro sobre o “perspectivismo ameríndio” e sua discussão sobre a distinção entre natureza e cultura. “*Esse reembaralhamento etnograficamente motivado das cartas conceituais leva-me a sugerir a expressão ‘multinaturalismo’ para designar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias ‘multiculturalistas’ modernas: enquanto estas 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 e dos significados - , 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, 1996:116) Se na interpretação desse autor a concepção ameríndia supõe uma unidade cultural e uma diversidade das formas, parece ser esse o caso Waiãpi. Na concepção desses índios há diferentes formas de seres – pássaros, árvores, homens -, que compartilham uma mesma organização social e um mesmo conjunto de características que definem seus **joviña**.

“As relações entre ‘mestre’ ou ‘dono’ (-jar), ‘criatura’ (eima) e ‘servidor’ (minwāi) são fundamentais para a compreensão da estrutura do universo Waiāpi. O primeiro indica a posse; diz-se: ko-jar = dono da roça, oka-jar = o dono da casa, etc... onde – jar é ‘morfema de derivação’ (cfr. F. Grenand: 1984,ip). Indica também um certo controle exercido pelo primeiro sobre o segundo. A principal atribuição dos donos consiste em ‘tomar conta’ de suas criaturas, controlando sua reprodução, seu crescimento, seu bem-estar físico e também seu movimento. Todos os –jar tem ‘sua criação’, que tratam como eima, seus xerimbabos. Entre essas criaturas, algumas são –minwāi, ‘servidores’, conceito que indica uma relação de subordinação, que os Waiāpi traduzem como ‘ajudante’ ou ainda ‘peão’” (Gallois, 1988:98).

Essa definição aponta para semelhanças e diferenças entre a posição de “dono” – jar, e a posição de joviña. Os dois, -jar e joviña, estão atentos ao bem-estar de seu grupo e devem promover a continuidade das relações entre os membros de seu grupo. Mas diferentemente dos –jar, os joviña não têm subordinados com quem se relacionem por meio do padrão mando-obediência. Os homens que são reconhecidos como joviña o são devido àquele conjunto de qualidades e atitudes que discuti anteriormente. A ausência deste tipo de relação mando-obediência é constitutiva e definidora do joviña. Um joviña não manda, não dá ordens, atitudes essas pouco apreciadas pelos Waiāpi. O joviña conversa, convence e conquista as pessoas por meio de suas histórias, seu conhecimento e suas habilidades. Ao contrário dos donos das criaturas, -jar, que têm a posse dos seres, controlando e garantindo a existência desses, a posição do joviña não está baseada nesse tipo de relação de posse e controle.

2.2.3 XAMANISMO E CHEFIA

A ligação entre o xamanismo e a chefia é bastante apontada pela bibliografia acima citada. Ela transparece no relato de um **joviña**, considerado por todos como um dos grandes do grupo, que conta que seu pai, que era um **joviña**, quando morreu “... *saiu o **joviña** dele...*” e então ele, tornou-se **joviña**, “...*entrou **joviña** em mim...*”. Achei muito interessante o fato de “entrar **joviña**”, entendendo-o como uma entidade extra corpórea que entra e não que se tem. É interessante e muito esclarecedor lembrar que o xamã também *está* xamã e não *é* xamã. Xamanismo é um estado, assim como me parece ser o **joviña**. Esta posição - **joviña**, é um estado e não característica individual de uma pessoa.

*“Quando se referem aos xamãs, os Waiãpi mencionam ‘aqueles que têm pajé’, traduzindo o conceito **i-paie** (=ele-xamã), que se aplica não somente aos humanos mas a uma categoria mais ampla, incluindo também animais, plantas e objetos, distribuídos em todo o universo.(...)De fato, a equação ‘ter pajé’ requer análise de seus dois termos: de um lado ‘ter’, que se refere a uma situação privilegiada de comunicação com o mundo sobrenatural, através de determinados processos de locomoção e acesso às forças xamanísticas; de outro lado, um conjunto de substancias e armas, o ‘pajé’ propriamente dito” (Gallois, 1996:40-2).*

Na bibliografia consultada, o xamanismo é uma instituição muito forte entre vários grupos onde, por muitas vezes, a figura do xamã coincide com a do chefe político; em situações onde não coincidem, há geralmente uma relação de parentesco muito próxima e uma intensa cooperação entre os dois. Essa é a situação entre os Waiãpi.

“A preeminência dos grandes xamãs se traduz essencialmente na acumulação de prestígio, sobre o qual eles poderão sustentar o poder, propriamente político, de aglutinação de parceiros em suas aldeias, apoiando os líderes de seu grupo local – com quem se relacionam,

normalmente, por laços de consangüinidade. A natureza das atividades dos pajés raramente permitem a esses indivíduos acumular poder político e força xamanística – duas formas de prestígio irredutíveis” (Gallois, 1996:60).

Descola (1988) desenvolve argumentação onde demonstra ser a figura do xamã, em diversas sociedades, a única a “exercer um poder especificamente diferente dos provenientes das relações de parentesco”. Descola demonstra, por meio de exemplos, que os xamãs, em diferentes sociedades, exercem papéis de extremo poder, pois são eles que possuem controle simbólico sobre certas necessidades materiais e ideais (*idéels*) das quais depende a existência coletiva. Para este autor, o xamanismo é o *locus* onde o poder político se manifesta diferentemente do poder manifesto nas relações de parentesco em sociedades indígenas.

Curiosamente, nas minhas idas às aldeias, obtive respostas negativas à minha questão sobre a existência de xamãs no Amapari. Os Waiãpi a quem perguntei me responderam que no Amapari não havia grandes xamãs. Alguns deles foram mais enfáticos, disseram que não havia xamãs entre eles.

Várias foram as respostas que encontrei para esta situação. A primeira delas, observada por um jovem professor, é que entre os Waiãpi os xamãs não são figuras que devam ser “apontadas” pelos outros. Os xamãs são pessoas que comumente se distanciam da vida social das aldeias para resguardar seus poderes. Eles têm relação ambígua com os indivíduos dos diferentes grupos locais, pois os mesmos poderes que eles têm para curar e defender os indivíduos de seu grupo podem ser utilizados para retaliações e ataques.

Uma segunda razão era que na aldeia, naquele momento, eu ainda era uma desconhecida. Como revelar tais informações a uma **karai-ko** que eles ainda não sabiam quem era, o que queria, o que fazia ali?

A bibliografia forneceu outras respostas a essas afirmações e a importância do xamanismo para os Waiãpi.

O âmbito de poder dos xamãs é diferente dos **joviña**, apesar de esses se entrelaçarem. O xamã se relaciona com diferentes domínios cosmológicos procurando manter ou restituir o equilíbrio dessas relações. A caça, as roças, as

doenças, a existência Waiãpi estão vinculadas a esse sistema cosmológico cujos domínios estão intimamente articulados.

A importância do xamã, como se vê, é enorme: manter o equilíbrio entre os domínios e com isso garantir a existência dos Waiãpi. Mas seu poder não é ilimitado, tanto seu reconhecimento como controle são realizados pelo grupo.

“É significativo que os xamãs raramente assumem sozinhos um diagnóstico, mas apenas confirmam acusações proferidas pela comunidade ofendida. Esta concomitância de interesses, entre xamãs e comunidades locais, é reforçada pelo recente desenvolvimento da prática xamanística no Amapari, onde cada aldeia e, nas aglomerações mais importantes, casa segmento residencial, tem seu próprio xamã” (Gallois, 1996:70).

A relação entre xamã e grupo local é intensa. Tomados sobre o ponto de vista do xamanismo, os grupos locais tendem a produzir um sistema que rompe com a noção “nós, Waiãpi”, fragmentando-se em vários grupos inter-relacionados por um sistema de acusações xamanísticas.

“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” (Gallois, 1996:72).

O imbricamento entre os âmbitos da chefia e do xamanismo é, como se tentou demonstrar, enorme. Podemos traçar semelhanças entre essas duas posições, que atuam em domínios diferentes procurando manter, cada uma a seu modo, a existência do grupo enquanto sistema de interrelações entre as várias unidades sociais.

Xamã e **joviña** são representantes do grupo local. O xamã é o “representante do grupo frente a outras entidades”.

*“No caso do xamã, a alteração configura um estado permanente, pois ele se torna, substancialmente ‘outro’. O xamã suporta a alteridade em seu próprio corpo, capacitando-o para uma relação imediata e permanente com o mundo não-humano. Ele ocupa uma posição ambígua, pois tanto representa a sociedade dos vivos no mundo sobrenatural quanto encarna a presença do sobrenatural no mundo dos humanos. A especificidade dos xamãs está nessa ‘mistura’ que lhes conferem as substâncias – **paie**: um estar intermediário, entre seres normalmente separados”* (Gallois, 1996:70).

O **joviña**, assim como o xamã, também representa o grupo²⁶. A diferença está nas entidades perante as quais ele representa seu grupo. O **joviña** 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. Conforme discutido acima, o **joviña** é a figura que estabelece a relação formal com o visitante: ele o recebe e é seu cicerone.

Assim como há tensão e ambigüidade na relação entre xamã e grupo local, também há, não de maneira tão intensa, certa ambigüidade na relação do **joviña** com o grupo: o distanciamento da vida na aldeia e demasiada intimidade com os ‘outros’, com ‘os de fora’, geram desconfianças entre os Waiãpi.

É o que vem acontecendo com alguns Waiãpi, como por exemplo o caso dos homens que ocupam a presidência do Conselho Apina. Entre os membros da diretoria do conselho, o presidente é bastante solicitado para administrar e principalmente representar o APINA. O presidente participa de reuniões, assina convênios, cheques de banco e outros documentos do conselho. Muitos desses eventos ocorrem fora da terra indígena, nas cidades de Macapá ou Brasília, e fazem com que o presidente esteja constantemente ausente da vida social na

aldeia. Essas ausências despertam desconfianças entre os Waiãpi. Muitos comentários e “focas” sobre o presidente circulam nas aldeias. A suspeição da possibilidade de apropriação individual de benefícios pelo presidente gera comentários como o que segue:

“Será que ele não tá comprando pano, cartucho só para ele?
Só para a família dele?” (P. Waiãpi, aldeia **Aramirã**).

2.2.4 JOVIÑA E CACIQUE: TRADUÇÕES, SOBREPOSIÇÕES E FRONTEIRAS ENTRE ESSAS POSIÇÕES

Joviña, termo Waiãpi, é traduzido para o português por esses índios como liderança, chefe, cacique, capitão e dono da aldeia²⁷. Esta tradução resulta da soma de experiências vividas pelo grupo até então.

26 - A noção de representação e seus limites são questões que permeiam este trabalho e que serão discutidas com mais vagar no próximo capítulo.

27 - Líder, chefe, cacique, capitão são muitas vezes utilizados como sinônimos não apenas pelos Waiãpi. Lindstrom and White(1997), por exemplo, se utilizam dos dois conceitos, chefia e liderança, para discutir situações pós-coloniais no Pacífico (entre os Samoa, os Tonga, os Maori, etc.). Na introdução da coletânea os autores apontam a posição de chefia como “tradicional forma de liderança” e como posições utilizadas pelas “forças da modernidade” para realizar a passagem de formas de liderança tribal ou feudal as formas “universais, racionais dos estados-nação”. “*The ‘chief’ has played an important role in comparative political theory, although usually he is regarded as a transitional character representing the displacement of old, traditional ways by newer, modern ones. The forces of modernity were meant to usher him(or sometimes her) from the global stage, replacing tribal or feudal styles of leadership with the universalistic, rational forms of the nation-state and its attendant bureaucracies.*”(1) Líderes, segundo Bobbio, Matteucci e Pasquino(1992), são aqueles que: “a) no interior de um grupo b) ocupam uma posição de poder que tem condições de influenciar, de forma determinante, todas as decisões de caráter estratégico, c) o poder que é exercido ativamente, d) e que encontra legitimação na sua correspondência às expectativas do grupo” (716). Esses mesmos autores diferenciam o líder do “chefe”, salientando o acordo tácito que existiria entre líderes e liderados, “como característica específica da figura do líder em relação à do ‘chefe’, alguns autores – por exemplo S. Verba(1961) e M. Sherif(1962) – salientam justamente o aspecto da ‘espontaneidade’ dos liderados, vistos na sua qualidade de liderados. Na formulação destes autores, o conceito de espontaneidade implica, porém, também o de grupo : ‘o status de líder –afirma Sherif – encontra-se no interior de um grupo e não fora dele’. O conceito de grupo, por sua vez, acha-se ligado à idéia de um acordo entre líder e liderados acerca dos objetivos a serem alcançados: é esta uma constante que encontramos em quase todas as modernas definições de liderança” (716). Descrevendo o Joviña nos deparamos muitas vezes com características que os autores acima citados identificam com liderança e com chefia. Segundo Lidstrom e White (1997) os chefes, no Pacífico, têm sido “*historically an icon of local tradition and identity*”. Neste sentido os joviña seriam, consideradas as marcantes diferenças entre os Waiãpi e as populações do Pacífico, os “chefes”, figuras “tradicionais” do universo Waiãpi.

Caciques ou capitães foram os “intérpretes” instituídos pela FUNAI à época do contato com este órgão (1973). Em 1990 começaram a ser feitas comemorações do dia do índio (19 de Abril) em Macapá. Para tanto a FUNAI recomendou aos Waiãpi que escolhessem representantes para participar dessas comemorações. Este órgão evidenciou sua preferência pelos “caciques”, já instituídos por ela, que vêm desde então participando de reuniões e encontros.

Essa procura e por vezes instituição de caciques são práticas bastante comuns aos órgãos oficiais responsáveis pelas políticas públicas voltadas às populações indígenas brasileiras. Wagley (1988) relata processo semelhante promovido pelo Serviço de Proteção aos Índios entre os Tapirapé na década de 60.

“A política do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) atuava sempre no sentido de reconhecer e nomear um chefe de aldeia (‘capitão’), através do qual poderia emitir ordens e assegurar-se cooperação por parte dos índios. Em muitas tribos, ao longo do país, onde jamais existira chefia ou liderança centralizada, o SPI criou capitães” (135).

Prática comum mas não exclusiva dos órgãos oficiais, Oliveira Filho(1988) descreve a “nomeação” e instituição de **Tuxawa** pelos “patrões” do seringal entre os Ticuna:

“Com a dissolução das malocas clânicas e o fim das guerras entre as nações, o papel do chefe militar, o to’u, perdeu toda significação e não foi mais preenchido. Os patrões criaram um novo papel político, o de tuxaua ou tuxawa, cuja definição nada tinha a ver com os limites da tradição tribal, pretendendo se constituir em um instrumento de reforço e favorecimento da dominação sobre os índios. A caracterização mais freqüente usada pelos informantes deixa claro que o tuxawa era visto pelos índios como um representante (ou agente) do patrão: ‘O tuxawa era assim como um capataz, um chefe. Ele dizia pra todo o pessoal as ordens do patrão...’ (inf. Felipe Umariçu, 1975)” (125).

Joviña, contrariamente ao cacique, que de acordo com os Waiãpi “é assunto da FUNAI, ela que decide quem é cacique”, é “coisa de Waiãpi”. É interessante notar que os Waiãpi sobrepõem estas duas figuras tanto na tradução direta da língua(do Waiãpi para o português) - **joviña** é cacique, como na identificação das funções e características que qualificam o **joviña**-cacique: atualmente todos os **joviña** são caciques. Mas o contrário nem sempre é verdadeiro, nem todos os caciques são **joviña**. Quando a FUNAI instituiu “seus capitães”, muitos dos homens escolhidos não eram **joviña**. Ainda jovens, estes não haviam (ainda) fundado suas aldeias, estabelecido laços de aliança e parentesco, entre outras características que caracterizam o **joviña**. Eram capitães mas não eram **joviña**. Hoje, mais velhos, com suas aldeias, com suas redes de relações e com seus conhecimentos, todos os capitães são **joviña**. Outro exemplo são alguns jovens professores que se auto-denominam caciques. Fazem-no em contextos específicos, de contato com não-índios, e em língua também específica, o português. Entre os Waiãpi, nas aldeias, estes jovens não se auto-intitulam cacique nem **joviña**. Esta distinção aponta para uma separação que começa a se definir entre cacique e **joviña**, separação esta que é suplantada ou reafirmada segundo o contexto.

Podemos entender os caciques como “*novos papéis de chefia*” estimulados pelas agências de contato. Estes são discutidos por Oliveira Filho(1988) em seu trabalho sobre os Ticuna.

“Para Nimuendaju(1952:65), com o domínio da empresa seringalista surgem novos papéis de chefia: ‘No lugar dos té/ti (...) apareceram os tuxauas (no Brasil) e os curacas (no Peru) a quem os senhores da borracha converteram em meros instrumentos’. Esse novo papel correspondia a uma apropriação da antiga chefia, agora manipulada pelos patrões para controlar seus trabalhadores índios.” (127).

Para os Waiãpi, estes capitães são uma boa posição para receber salários - que acabam por ser volumosos, pois no contexto Waiãpi de vivência em aldeia o dinheiro ainda é bem parcialmente desnecessário (até o momento ainda não se

criou uma dependência total dos bens de consumo manufaturados, alguns são desejados, mas ainda há possibilidades de se viver sem eles²⁸) - e estabelecer contato com os **karai-ko** que chegam à área ou com os quais eles se encontram quando de viagens para cidades.

Apesar da sobreposição entre as figuras **joviña** e cacique ser evidenciada na tradução, é arriscado afirmar que essas noções representam para os Waiãpi a mesma coisa. Acredito haver sobreposições destes papéis, mas afirmar sua identidade incondicional é exagero. O cacique, assim como o **joviña**, recebe os visitantes e representa seu grupo local. Em nenhum relacionamento caracteristicamente Waiãpi, como negociações matrimoniais ou acusações xamânicas, a figura do cacique é relevante. Cacique e **joviña** compartilham funções em um fórum de atuação específico: no âmbito da representação, do “contato com o outro, com o “de fora”.

*“..quando a FUNAI chegou aqui, gateiro, garimpeiro, decidi um **joviña**, cacique, capitão. Escolheu capitão T. FUNAI escolheu de novo, você vai ser cacique do seu pessoal, colocou K. Aí M., você vai ser o cacique do seu pessoal, como branco, prá cuidar da sua aldeia, do seu povo. Não tinha isso não, cada um faz do seu jeito. Por exemplo, quando não tem cacique aqui, quando outro vem aqui não existe outro cacique prá falar para ele, agora nós já aprendemos isso com branco. Porque branco tem chefe, deputado. Por que aqui, agora, mudou um pouco, né? ” (A. Waiãpi).*

A sobreposição realizada pelos Waiãpi entre **joviña** e cacique está relacionada, como discuti acima, a algumas características que são comum às duas posições. Cacique e **joviña** são os “representantes” de seus grupos locais, recebem os visitantes, com quem estabelecem diálogo, promovem trabalhos

28 - O caso das espingardas e cartuchos é um exemplo dessa afirmação. A troca dos arcos e flechas por espingardas e cartuchos foi promovida e estimulada pela FUNAI no início da relação dessa agência com os Waiãpi. Mais eficientes os Waiãpi privilegiaram as espingardas em suas caçadas. O decrescente fornecimento de cartuchos e espingardas pela FUNAI fez com que os Waiãpi começassem a utilizar novamente o arco e a flecha. Jovens adolescentes começaram a ser estimulados por seus parentes e a prática voltou a ser comum entre os Waiãpi.

comunitários, apaziguam conflitos. As solicitações, demandas e expectativas que os **karai-ko** têm sobre os caciques, no entanto, têm gerado novas reflexões, possibilidades e atribuições para a posição de chefia.

*“Agora como nós dizemos, tem que falar com cacique, agora tem que falar com cacique. É por isso que é muito difícil para os jovens entender o cacique. Quando o cacique fala eles (jovens) não ouvem, as vezes alguns jovens não respeitam os caciques. E é por isso, porque antigamente não existia isso, cacique. Respeitava, as vezes, só o pai e a mãe. Por exemplo, se meu pai é mais a cima de mim, se eu fico mais em cima de meu pai, aí meu pai é que vai me respeitar. Mais em cima é assim, é porque as vezes o filho não tem medo do pai, se o pai conversa com o filho ele não vai aceitar. Por exemplo meu pai fala assim prá mim: - Vai cuidar da sua roça. Aí eu fico com preguiça e não vou. Se meu pai fala grosso comigo: - vai, vai. Aí eu vou, por que eu estou assim, eu sou mais baixo que meu pai, falo mais baixo que meu pai, é assim que os outros fazem. É por isso que W. fala tanto para limpar os igarapés, cuidar da nossa aldeia. Mas os jovens não respeitam ele, não fazem. O (como é que diz?), **joviña karai-ko** manda, por exemplo manda cuidar da roça, limpar terreno. Tem outro que respeita ele, que vai limpar tudo, por que ele, o cacique falou, né? Aí faz” (A. Waiãpi, aldeia **Mariry**, fevereiro de 1997).*

O convívio cada vez mais intenso com os não-índios tem ampliado o conjunto de qualidades e atitudes que os **joviña** precisam saber manejar. A tradução **joviña/cacique**, comum nos discursos proferidos nos anos de 1994 à 1997, que igualava, e ao mesmo tempo diferenciava, as posições, vai dando lugar à imbricação e incorporação das posições cacique/**joviña**. A figura do cacique cada vez mais se torna parte da definição do **joviña**. Os **joviña** não têm sido definidos exclusivamente pelo conjunto de qualidades citadas no início deste capítulo. Ser **joviña** hoje é ser, também, cacique, é saber se relacionar e negociar

com os **karai-ko**, é saber representar “os Waiãpi” em situações de encontro com não-índios e é saber liderar ações em favor “dos Waiãpi”. O atual contexto histórico de proximidade dos **karai-ko** impede, de maneira crescente, o por vezes desejado isolamento (distanciamento dos não-índios) que alguns Waiãpi afirmam querer.

A história de K. Waiãpi, atual **joviña** da aldeia **Aramirã**, é exemplar neste sentido. A certeza da iminência da morte de Kumai (em 1996), chefe da aldeia **Aramirã**, ocasionada por um tumor cerebral, possibilitou uma disputa entre as famílias dos possíveis sucessores. O homem escolhido, K. Waiãpi, vem firmando sua posição e conquistando reconhecimento como **joviña** dessa aldeia. Ainda considerado, nos padrões Waiãpi, um **joviña** pequeno, *“ele ainda é joviña pequeno, ainda está aprendendo a falar, ainda não sabe falar direito”* - foi o que me disse um jovem professor - tem demonstrado tanto um grande interesse em aprender o “mundo dos **karai-ko**” como habilidade em negociar com estes. Interessado em ser reconhecido pelos **karai-ko** como “um grande cacique”, pois os não-índios fazem parte da rede de pessoas que dão legitimidade aos caciques, este se recusa a conversar em Waiãpi quando há não-índios por perto, *“tem que saber bem português, preciso aprender”* (K. Waiãpi, aldeia **Aramirã**, março de 1999), ele argumenta. Tentando mostrar sua liderança aos não-índios, esse **joviña** realizou um discurso, em português, para os presentes (professores, agentes de saúde e motoristas Waiãpi em formação e assessores do CTI) no curso de administração realizado em novembro de 1999 em Macapá. Nesse discurso ele enfatizou a importância do projeto de educação e do curso de administração, e se disse “triste” por algumas atitudes dos jovens participantes do curso - festas e passeios pelo comércio macapaense -, que não deveriam acontecer naquele momento pois atrasariam a conquista da importante meta, qual seja, “conseguir autonomia”. O discurso surtiu efeito entre os **karai-ko**. “K. está se tornando um grande chefe”, dissemos. A fala de K. ia ao encontro dos “conselhos” anteriormente dados aos professores Waiãpi pelos assessores da ONG e apresentava posicionamento ideológico comum ao “do pessoal do CTI”: conquistar a autonomia. Entre os jovens, o entusiasmo foi bem menor. Alguns caçoavam de seu português – que, por um lado, o desqualificava como cacique, outros de seu discurso direto e intempestivo – que, por outro, apontava seu ainda

parco domínio das práticas discursivas que definem um “grande **joviña**”. A crítica dos jovens apontava a fragilidade de sua posição e a razão pela qual K. era identificado como “**joviña** pequeno”: o domínio das qualidades que definem tanto a posição “clássica” do **joviña** como a posição de cacique lhe eram ainda incipientes.

A história de vida de Kumai Waiãpi também exemplifica esta interrelação entre as posições de cacique e de **joviña**. Este chefe, que fundou a aldeia **Aramirã** e que foi funcionário da FUNAI, morou com sua família, por algum tempo, na cidade de Belém. Kumai conhecia bem a língua e o mundo dos **karai-ko** e foi um dos principais atores na luta pela demarcação da Terra Waiãpi. Empenhado na conquista desta e de outras demandas, como melhor assistência à saúde e melhores escolas, Kumai procurava aprender, ao mesmo tempo, as “histórias dos antigos”, as “coisas Waiãpi”. Kumai queria, além de ser um grande cacique, ser um “grande” **joviña**. W. Waiãpi, um dos “grandes **joviña**” de hoje, lembra da época em que “contava as histórias” e “ensinava” ao Kumai, que “*escutava, escutava tudo*”. Segundo W., Kumai tornou-se um “grande **joviña**” pois “*sabia contar muita história, sabia muita coisa de Waiãpi*”. Kumai é exemplo desta imbricação, cada vez maior, entre **joviña** e cacique. Este chefe reunia as qualidades do cacique, defendendo os interesses “do grupo” junto aos não-índios, e do **joviña**, sabia e valorizava as “coisas de Waiãpi” e equacionava as redes de relações supra locais promovendo a cooperação e o convívio entre os Waiãpi.

Outro exemplo desta imbricação entre a posição de **joviña** e a de cacique é a percepção, por parte dos jovens, de que apenas o conteúdo **karai-ko** não legitimará sua posição de chefia, “*antigamente, no 1º curso, eu não queria nem saber da história dos velhos. Agora estou aprendendo os dois juntos, história Waiãpi e português*” (A.Waiãpi, Macapá, Julho de 1999). A percepção, por parte dos mais velhos, de que seu conhecimento sobre as coisas Waiãpi não está garantindo total legitimidade de sua posição de chefia, também exemplifica a afirmação. Os velhos, entre eles “grandes **joviña**”, estão solicitando cursos de português e matemática aos assessores da ONG e procurando conhecer as “coisas de **karai-ko**”.

2.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste capítulo foi discutida a definição dos grupos locais, **wanako**, e seus fundadores, os **joviña**, partindo de uma caracterização “clássica” destes, onde procurei apontar algumas das qualidades que definem estes chefes. Procurei demonstrar que esta caracterização “clássica” não dá conta, em todos os possíveis contextos, da definição de chefia entre os Waiãpi. Definir o **joviña** hoje significa incorporar às qualidades “clássicas” as habilidades de negociação com os **karai-ko**, atores cada vez mais freqüentes na rede de relações Waiãpi”. A quantidade de **joviña** que existe, dado que todo homem que funda uma aldeia é considerado **joviña**, remete-nos às unidades sócio-políticas, que são os **wanako**, e a autonomia que cada grupo local têm em relação ao outro. Os **wanako** e seus **joviña** são parte da “comunidade Waiãpi” que os Waiãpi, ou melhor, os líderes Waiãpi, devem representar. Estes caciques, capitães e líderes têm sido considerados pela literatura específica, conforme discussão desenvolvida na introdução deste trabalho, como “novas posições de chefia”, “novas lideranças” (Brown,1993).

Interessados em alcançar posições de prestígio, fato esse que tem gerado certa rivalidade entre jovens e velhos – conforme discussão que desenvolvo no capítulo seguinte - os jovens Waiãpi vêem seu quadro de possibilidades aumentado pela criação dessas novas posições de representação e chefia, produzidas na apropriação da noção de cacique, capitão, professor, enfermeiro, presidente do Apina, entre outras. Se para serem **joviña** eles terão que aprender muitas coisas e ter um perfil que só virá com o tempo e a maturidade, para serem caciques eles precisarão dominar, como vêm fazendo de maneira crescente nos cursos do projeto de educação, as “coisas do mundo **karai-ko**” – o Português, a Matemática, as concepções de mundo **karai-ko**.

Os cursos de formação de professores, agentes de saúde ou motoristas Waiãpi têm contribuindo neste sentido. É nos cursos, apesar de não exclusivamente, que são ensinados tanto a língua (o Português) como as

concepções de mundo dos **karai-ko**. São os cursos que “formam”²⁹ os professores, agentes de saúde e outras posições que também podem ser entendidas como “novas posições de representação e chefia”. Para somar-se a essas “novas posições”, que ora se opõem, e ora complementam a figura do **joviña**, está a criação do conselho APINA. O APINA nasceu de discussão, no início da década de 90, entre Waiãpi e assessores do CTI sobre modos de se organizar e de se representar para negociar com os **karai-ko**. Desde então vem ocupando, de maneira crescente (e as vezes decrescente), lugar nas discussões Waiãpi. Os cursos de formação têm sido um dos espaços onde esses índios vêm discutindo, aprendendo e produzindo interpretações sobre essa forma de organização política. Optei por discutir o APINA após etnografar os cursos de formação por entender que há uma forte relação entre o Conselho Apina e os cursos de formação, conforme discussão que desenvolvo no próximo capítulo.

Passo agora a discutir os cursos de formação e a criação do APINA, fóruns que criam novas posições de representação e chefia que estão sendo apropriadas pelos Waiãpi de maneira similar à apropriação da noção de cacique: uma apropriação que se sobrepõe e que, ao mesmo tempo, se diferencia da noção de **joviña**.

29 - A formação é entendida pelos Waiãpi como o aprendizado de noções específicas para o exercício das atividades citadas e como o recebimento de “diploma” - o documento **karai-ko** que certifica a capacitação e possibilita a contratação dos Waiãpi pelo município, estado ou federação.



Figura 2: Jovem cacique Waiãpi em momento de apropriação do saber *karai-ko*. Janeiro de 1997. Aldeia *Aramirã*
Foto: Alexandre Tinoco

CAPÍTULO 3

ETNOGRAFIA DOS CURSOS DE FORMAÇÃO



Figura 3: Escola Waiãpi na aldeia *Mariry*. Janeiro de 1997
Foto: Alexandre Tinoco

3.1 O PROJETO DE EDUCAÇÃO DO CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA (CTI)

O Projeto de Educação vem sendo desenvolvido pelo CTI desde 1991. Financiado por agências e organizações diversas, esse projeto teve diferentes versões e títulos até o momento. As primeiras ações foram desenvolvidas com apoio da Fundação Vitae e seu título era **Projeto para Formação de Professores Indígenas Waiãpi – CTI/Sociedade Vitae**. No entanto, desde 1993, vem sendo intitulado **Projeto de Educação Waiãpi** e financiado pela Rain Forest Foundation (financiamento até 2003).

Os cursos de formação de professores são parte das atividades do Projeto de Educação desenvolvidas pela ONG. Outras atividades são os cursos de formação básica em Português e Matemática para jovens enfermeiros e motoristas, os cursos de Administração, a supervisão do trabalho dos professores Waiãpi nas escolas das aldeias, o curso de formação de adultos, a produção de material didático e as exposições.

Os cursos para agentes de saúde vêm ocorrendo desde 1998. Têm como público um grupo de jovens que, entusiasmados com as oportunidades, experiências e vivências relatadas pelos professores Waiãpi, interessaram-se em participar de cursos de formação de agentes de saúde. Estes cursos faziam parte, como descrito no primeiro capítulo deste trabalho, do projeto de saúde (PSW), concebido pela ONG e desenvolvido nos anos de 1996-9. O distrito sanitário - responsável pela assistência a saúde Waiãpi desde 1999-, em parceria com o CTI, vêm procurando dar continuidade a estes cursos, onde é ensinado o Português, a Matemática, noções da saúde **karaiko** e noções de saúde Waiãpi.

Os cursos de Administração têm a participação de alguns professores, agentes de saúde e motoristas Waiãpi que freqüentam os demais cursos organizados pela ONG (de saúde e de professores). Estes cursos estão voltados ao ensino de métodos de gerenciamento e administração do conselho APINA, computação e serviços de escritório.

Os cursos de formação de adultos tiveram início no ano de 1999 e estão em fase experimental. Assessores do CTI circulam pelas aldeias permanecendo períodos de quinze dias em cada uma delas. Nestes períodos, realizam duas atividades: supervisionam o trabalho dos professores Waiãpi (dando sugestões pedagógicas e tirando dúvidas), e ministram aulas para homens e mulheres mais velhos interessados em aprender a escrever e ler Português e em realizar contas matemáticas. Estes cursos têm conteúdo, horário e frequência estabelecidos pelos participantes, que imprimem dinâmica própria a eles.

Os cursos de formação de professores vêm ocorrendo desde 1991. Um grupo de 12 jovens, hoje com 10³⁰, vem participando dos cursos de formação de professores desde o início do projeto de educação, fazendo cursos, elaborando material didático e participando de diferentes atividades “de contato” – reuniões com membros da política local e nacional, discussões com financiadores, palestras, viagens, debates. Esse grupo é identificado pelos Waiãpi como “os professores Waiãpi”. Venho acompanhando este grupo, que tem a composição de seus membros praticamente inalterada há cinco anos, desde 1994. É sobre eles que se debruça esta etnografia; retornaremos a eles no decorrer deste capítulo.

3.1.1 OBJETIVOS DO PROJETO E DEMANDAS WAIÃPI

O objetivo central do projeto de educação do CTI é contribuir para o processo de conquista de autonomia do grupo indígena tanto frente às instituições de assistência e cooperação (públicas ou não) como frente ao Estado Brasileiro. Para isto o projeto tem como objetivo formar jovens Waiãpi para que estes atuem em suas aldeias como professores, “tradutores”, “embaixadores” e assessores dos **joviña** em questões relativas ao contato com não-índios. Conforme descrito no projeto de educação Waiãpi, apresentado às agências financiadoras em 1996:

30 - Em 1995 M. Waiãpi optou por não freqüentar mais os cursos pois outras obrigações o impediam de continuar. Muito recentemente o grupo de alunos teve uma triste perda. P. Waiãpi, jovem professor da aldeia **Aramirã**, que acompanhou o projeto de educação desde seu início, morreu em outubro deste ano (2000).

“O projeto de educação do CTI iniciou-se entre os Waiãpi em 1992, para formar professores indígenas que pudessem, a longo prazo, trazer a autonomia do grupo étnico face ao modelo convencional da escola formal, pouco adequada às necessidades dos índios, agora em contato irreversível com o restante da sociedade brasileira.

O projeto de educação do CTI parte de quatro princípios:

- 1. dar aos Waiãpi instrumentos básicos para controlarem melhor suas relações com os agentes de contato: o governo, os missionários e toda a população regional;*
- 2. dar parâmetros para os Waiãpi compreenderem e utilizarem os instrumentos jurídicos que lhes dão garantia de defenderem e preservarem o território onde habitam;*
- 3. alfabetizar as crianças na língua materna, operar a transição para o português e garantir a continuidade dos seus estudos;*
- 4. demonstrar aos Waiãpi seu direito de se fazerem representar com dignidade e autonomia perante a sociedade brasileira” (Gallois, D & Kahn, M., 1996:1 -2).*

O projeto de educação veio ao encontro de reivindicação Waiãpi por escolas que ensinassem “bem”.

A escola passou a fazer parte da vida Waiãpi quando atividades escolares ocasionais começaram a ser realizadas por funcionária da FUNAI, em 1985. No início da década de 90, a educação passou a ser responsabilidade do Governo do Estado. Desde então, professores não-índios, contratados pelo Estado ou Município, vêm sendo alocados nas cinco escolas existentes na Terra Waiãpi, nas aldeias: **Aramirã**, **Ytuwasu**, **Taitetuwa**, **Manilha** e **Mariry**. O Núcleo de Educação Indígena (NEIAP), parte da Secretaria de Educação do Estado responsável pela educação indígena, foi criado nessa mesma época e tornou-se, no âmbito estadual, responsável pelos assuntos relacionados à escola indígena.

Houve entre os Waiãpi das aldeias **Taitetuwa** e **Ytuwasu** experiência com escolarização missionária (MNTB), interrompida com a expulsão destes da área³¹. Aplicando metodologia característica desta agência, o processo de alfabetização era realizado por meio de cartilhas em Waiãpi produzidas pelos missionários. Concomitante ao processo de alfabetização em língua materna, a tradução e o proselitismo das palavras da Bíblia eram realizados, graças ao estudo das línguas indígenas que, segundo missionários da MNTB, são as “chaves para a comunicação”:

“Os povos ‘morenos’ estão, por natureza, na escuridão, e não há interesse em aprofundar conhecimentos a respeito de suas peculiaridades culturais. Suas línguas devem ser estudadas por serem ‘chaves para a comunicação’, mas com restrições” (Gallois e Donisete, 1999:97).

As escolas nas aldeias eram e ainda são alvo constante de críticas pelos Waiãpi. A mais comum é a interrupção do processo de ensino pelos professores não-índios que “não agüentam” a vida na aldeia e voltam, a toda hora, para a cidade, interrompendo assim o processo de ensino. A falta de professores nas aldeias faz com que poucos resultados sejam percebidos pelos Waiãpi, que consideram estar sempre “no mesmo lugar”. A qualidade desses professores também é freqüentemente questionada pelos Waiãpi. Ao compararem os professores que ficam nas aldeias – professores formados em curso de magistério -, com os professores dos cursos de formação –antropólogos, biólogos e lingüistas envolvidos em atividades de pesquisa -, esses índios reclamam da qualificação dos professores que “ficam nas aldeias”.

“Também para mim é muito difícil às vezes. Quando Silvia está escrevendo no quadro, aí eu não sei não. Porque eu não estudei muitos anos na minha aldeia, só estudei pouco,

31 - Conforme discutido no primeiro capítulo deste trabalho os Waiãpi do **Taitetuwa** tiveram uma experiência com os missionários da MNTB. Não se entusiasmaram pelo trabalho desses, expulsando-os de sua aldeia. Os Waiãpi do **Ytuwasu** foram os únicos que se interessaram pela atuação missionária. Os missionários se estabeleceram e ficaram na aldeia **Ytuwasu** por quase 10 anos, até o ano de 1995, quando foram expulsos pela presidência da FUNAI em Brasília, que constatou a falta de convênio entre missionários e o órgão.

e a professora não ensina direito prá mim, por isso eu não aprendo” (N. Waiãpi, Casa do CTI, fevereiro de 1996).

A maioria dos Waiãpi quer que os professores das escolas sejam **karai-ko**. Alegam que os professores Waiãpi ainda “*não sabem bem*” e andam à procura de “*professores que ensinem direito*”. Este padrão, ensinar direito, vem sendo construído a partir da observação e comparação das experiências escolares com as quais os Waiãpi tiveram e vêm tendo contato. Bastante frustrados com as escolas estaduais nas aldeias, aprovam as experiências escolares dos projetos de educação(CTI), saúde (CTI), e escola missionária (MNTB). Todas estas foram e são escolas que ensinam direito, onde “a gente vai para frente”³², como dizem os professores e lideranças Waiãpi que participam dos cursos.

O conteúdo e a forma escolar reivindicados pelos Waiãpi - uma escola como a dos **karai-ko** para aprender as “*coisas de karai-ko*” -, assemelham-se a reivindicações de outras populações indígenas. Como relata Cavalcanti em sua discussão sobre escolas no Alto Xingu:

“Parece-me sintomático, portanto, que esta experiência, no que diz respeito à demanda pela alfabetização, tenha produzido também a apreensão de uma indissociabilidade entre escrita e escola, na qual esta última é o veículo para a primeira, e aquilo que os brancos podem igualmente prover, tal qual as demais coisas que lhe são próprias. Se a escrita é, por excelência, coisa de branco, a melhor escola seria, por dedução, a do branco” (1999:106).

Dominar a escrita, a leitura e as operações matemáticas são objetivos da maioria dos Waiãpi. Percebendo esses conhecimentos como essenciais para um equilíbrio nas relações de contato com os **karai-ko** os Waiãpi os reivindicam para si. Querem saber como os **karai-ko** falam, escrevem, pensam e contam. Além

32 - Os conteúdos reivindicados pelos Waiãpi até agora são relacionados ao mundo **karai-ko**. Querem aprender o Português, a Matemática, “as coisas dos brancos”. *Locus* para discussão de conhecimentos não-índios os jovens não apresentaram até então muito interesse em discutir a língua e conhecimentos Waiãpi nos cursos. Há sempre muita relutância e contestação quando os assessores não-índios insistem e incentivam, nos cursos, a discussão sobre as “coisas de Waiãpi”.

disso, as escolas, e, em particular, os cursos de formação, são lugares que podem dar os hoje tão desejados diplomas. Os cursos podem “formar professores e agentes de saúde” que, em posse dos diplomas, poderão ser contratados por secretarias do Governo Estadual e municipal. Essa tem sido a principal e desejada “promessa” do NEI. O contrato, bem sabem os Waiãpi, institucionaliza as posições professor/agente de saúde e garante, por lei, os “salários”, que deixarão de ser parte de um convênio ou projeto de duração limitada.

3.1.2 A FORMAÇÃO DA TURMA I

A escolha dos participantes que fariam parte da primeira turma de professores em formação foi um longo processo. Em 1991, o CTI estipulou o número máximo de participantes que comporiam essa primeira turma do curso de formação: 12 Waiãpi. Além do número de participantes, a ONG também determinou que todos os grupos locais deveriam estar representados, o que, à época, correspondia a quatro grandes aldeias que centralizavam os diferentes grupos locais - **Mariry**, **Taitetuwa**, **Aramirã** e **Ytuwasu**.

A escolha dos indivíduos ficou sob a responsabilidade de cada grupo local e para os Waiãpi foi bastante difícil escolher os participantes segundo os padrões estipulados pela ONG –idade, escolaridade prévia, número máximo de participantes e representação de todos os grupos locais. Padrões Waiãpi, como por exemplo ser filho de chefe, foram determinantes na escolha. Após longo processo de negociação entre as famílias, 12 jovens foram escolhidos: dois do **Taitetuwa**, dois do **Ytuwasu**, quatro do **Aramirã** e quatro do **Mariry**. A maioria era filho de **joviña** e a única mulher que freqüentou inicialmente os cursos sofreu, segundo ela, “pressão de seus parentes” e de seus colegas de curso para que abandonasse o projeto. Segundo P. Waiãpi, curso não era lugar para mulher :

“Eles falavam que não é coisa de mulher. Quem vai cuidar dos seus filhos? Quem vai fazer comida?”

No decorrer dos 3 primeiros anos, ocorreram algumas mudanças nesta composição do grupo. Algumas desistências delinearam uma nova turma, a

Turma I, inalterada desde 1995, que tem a seguinte composição: cinco jovens da aldeia **Mariry**, três do **Ytuwasu**, dois do **Taitetuwa** e dois do **Aramirã**.

O grupo está composto de indivíduos do sexo masculino cuja idade varia de 20 a 35 anos (de 15 a 30 anos na época). A idade foi um importante fator de escolha. Ainda adolescentes no início do projeto, com experiência escolar prévia e solteiros, esses jovens tinham “mais tempo” para estudar. As obrigações maritais, que vieram logo após o início do projeto de educação, ocupam o tempo desses jovens e reduzem a disponibilidade para o estudo e participação nos cursos. Os velhos optaram, na época, por não fazê-los. Para eles, o aprendizado seria um longo processo que requereria tempo, viagens e esforços que não estavam dispostos a realizar. Mesmo assim, os velhos participam dos cursos indo “tomar conta” dos professores Waiãpi – não os deixando “brincar” e “ficar porre”. Recentemente (1999), os velhos mostraram interesse por cursos de formação e uma experiência, os cursos para adultos, está sendo realizada pelo CTI.

A composição da Turma I, “os professores”, como passarei a chamar agora esse grupo, reflete o resultado da disputa entre os grupos locais e entre as famílias que compõem um mesmo grupo local. Entre os participantes da Turma I, seis são filhos de “grandes **joviña**”, um é neto e outro, cujos pais eram parte do **wan** do qual faz parte a aldeia **Mariry**, é filho/genro³³ do **joviña** da aldeia **Manilha** – aldeia fundada por grupo que morava na aldeia **Ytuwasu**. A aldeia **Mariry**, por exemplo, concentra várias famílias de um grupo local e tem como chefe, segundo os Waiãpi, “*um dos maiores joviña do Amapari*”³⁴. O poder de negociação que os **joviña** desta aldeia têm é verificado pelo número de jovens escolhidos para a Turma I: cinco dos doze jovens alunos são do **Mariry**, sendo que desses cinco dois são filhos deste “grande” **joviña**³⁵. Assim como o **Mariry**, a aldeia **Aramirã**

33 - Esse jovem é casado com a filha do **joviña** da aldeia Manilha, grupo local **Wiririry**. Seu sogro é também marido de sua mãe, fato este que atribula as relações desse jovem com o marido de sua mãe e estabelece seus laços de pertencimento ao grupo local **Wiririry**.

34 - Conforme discussão realizada no capítulo anterior os Waiãpi classificam seus **joviña** em grandes e pequenos, conforme idade, conhecimento e outras qualidades que definem essa posição.

35 - Um deles abandonou o curso em 1995 e retornou em 1998, agora como aluno dos cursos de agentes de saúde.

era, na época, representada por um “grande **joviña**”. O filho deste líder também esteve, e está, entre os escolhidos da Turma I.

Essa composição da Turma I, por jovens de todos os grupos locais, é importante na balança das relações políticas entre os **wanako**. Ter um filho participando dos cursos de formação tem se tornado cada vez mais desejável para as chefias locais. Os filhos passam a trazer maiores e mais detalhadas informações sobre o mundo dos **karai-ko** - suas concepções, seus *modi-operandi* - devido aos conteúdos dos cursos e períodos despendidos nas cidades que têm visitado. Os filhos também começaram a prover bens manufaturados valorizados pelo grupo graças aos “salários” que passaram a receber depois de acordo com o NEI.

3.1.3 CURSOS E PROFESSORES: POSSIBILIDADES DE AQUISIÇÃO DE CONHECIMENTOS E DE BENS QUE PERMITEM CONSTRUÇÃO DE STATUS DIFERENCIADO

Denominados “tradutores” pelos mais velhos, os jovens são responsáveis pela tradução das falas, bem como de outras formas de expressão a exemplo de documentos, papéis e discursos tanto dos **jovinã** como dos **karai-ko**. É o que nos conta o professor J.Waiãpi sobre a elaboração do projeto de despoluição de áreas degradadas por garimpo.

*“Como é que nós fizemos essa projeto? Quando eu estava com 10 anos W. vai e diz, aí eles (**joviña**) falavam: - como é que vamos trabalhar ouro? Aí eles (**joviña**) trabalhavam retirando manual. Aí pensando, conseguiu comprar motor pequeno, depois não conseguiu tirar muito ouro. Ficou pensando de novo, fazendo de novo um projeto. Quem que fez projeto? Fomos nós. Aí eles se juntaram com nós: - vocês podem ajudar a gente? Podemos. Aí ele (**joviña**) fala só a língua dele (Waiãpi) e a gente escreve português fazendo projeto. Nós queremos conseguir comprar o motor grande, explorar. Não é que nós vamos explorar, deixar assim buracão. Nós vamos fechar e plantar açazal lá para*

não criar malária. Nós já sabemos como é a vida do branco. Antes não, antigamente trabalhava com nós os garimpeiros, era garimpeiro e Waiãpi. Deixava só buraco, não fecha, e nós dormimos lá, pegamos malária. Agora não, agora quem que ajudou nós fazermos isso foi o geólogo, prá não estragar nossa terra, quando estraga não presta. Geólogo que ajudou nós a fazermos assim, quando deixa buraco assim é perigo, quando fecha não é perigo” (J.Waiãpi, casa do APINA, dezembro de 1996).

Outro exemplo desta tradução e repasse de informações aos mais velhos, pelos jovens, foi a atuação dos jovens da aldeia **Mariry** em encontro promovido em 1997 entre Waiãpi e representantes da Sociedade Alemã de Cooperação/GTZ (agência financiadora da demarcação da área). Organizando-se para a reunião, que aconteceu na aldeia **Aramirã**, o **joviña** W. Waiãpi da aldeia **Mariry** convidou dois jovens professores para o acompanharem. Na volta, um desses jovens me relatou a importância de sua presença:

*“Quando ele (**joviña**) não entende uma coisa ele vem falar comigo. Ele escutou uma coisa aí ele vem, pergunta para os jovens: O que ele falou? O que **karaiko** falou? Não estou entendendo. Deixa que eu explico depois, eu digo. Aí ele vem e fala comigo. Eu explico para ele: **Karaiko** falou tal tal tal. Também pelo rádio, quando vem uma informação que ele não entende, por exemplo, o Parikura trouxe combustível, deixou gasolina prá limpar os igarapés. Aí ele perguntou para mim: O que eu posso falar prá eles, para os jovens? Ele falou assim prá mim. Eu falei prá ele: - Você pode falar para as mulheres dos homens para fazer farinha, porque se esse pessoal vai limpar o rio não dá prá limpar tudo. Então tem que levar farinha, dormir lá, limpar bem o igarapé. Aí ele diz: - Tá, então vou falar pro pessoal fazer isso. Então ele foi prá lá. Então ele vem me perguntar porque as vezes ele não entende como usar combustível,*

né? Por que combustível não dura os 4 dias, tem que calcular” (A.Waiãpi).

Os cursos contribuem para o exercício da tradução, cada vez mais necessária no atual contexto de proximidade dos **karai-ko**, e contribuem também na transmissão de informações sobre “o mundo dos não-índios”. Por meio dos cursos, mas não exclusivamente por eles, os Waiãpi têm acesso a informações (a pelo menos uma versão dos fatos) que lhes são preciosas para as negociações com os não-índios. Os conteúdos debatidos nos cursos exemplificam esta afirmação. Nos cursos, são sempre realizadas discussões sobre projeto de formação de professores; criação e renovação do convênio com o NEI para funcionamento das escolas e “ajuda aos professores”; compra e venda de artesanato e elaboração de um “fundo de artesanato”; feitiço de cartas de agradecimento a apoios variados (comida para os cursos, transporte, declarações de apreço pelo projeto de demarcação etc.); elaboração do estatuto do APINA; além de incursões ao comércio local - ir ao banco, fazer levantamento de preço e compras, entre outras.

De posse destas informações, os jovens Waiãpi, cada vez mais fluentes em Português, começam a perceber sua posição diferenciada dentro da sociedade Waiãpi. A presença destes jovens em reuniões e eventos é tida pelos Waiãpi e por não-índios como necessária, pois eles, mais do que os outros Waiãpi, dominam a fala e as construções de mundo dos não-índios. Esta “posse” de informações começa a ser percebida por estes jovens como uma qualificação exclusiva que lhes dá *status* diferenciado e poder de manipulação das traduções de discursos dos **joviña**. Eles podem, nas negociações com os **karai-ko**, como bem me explicitou um jovem professor, realizar “corretamente” as traduções, mas podem também defender suas posições traduzindo “erroneamente” as falas dos **joviña**.

*“É muito difícil para retradutor falar mesma coisa que cacique falou porque nós não gravamos bem a fala do cacique. Então a gente fala diferente mas é igual. Por exemplo, é muito difícil porque eles falam muito. Frase do **joviña** é muito comprida, aí fala de português é curta assim, aí ele pensa que nós não estamos traduzindo bem. Mas*

*estamos, dá para branco entender. Por exemplo, eu traduzo a palavra do W. as vezes, aí **karai-ko** vai entender. Mas as vezes, quando alguns dos jovens explica ele (**karai-ko**) não vai entender. Jovem vai dizer que o cacique falou mas ele (jovem) não falou o que cacique falou, ele tirou da cabeça. Traduzir é muito difícil. Cada um pensa do seu jeito” (aldeia **Mariry**, fevereiro de 1997).*

Os jovens professores passaram também a poder prover de bens industrializados as suas famílias por meio do dinheiro, da “ajuda de custo” repassada aos professores Waiãpi pelo Núcleo de Educação Indígena do Amapá (NEI/AP). Quando iniciou o projeto de formação, a ONG CTI não tinha como única meta a formação de professores. Os cursos seriam, e continuam sendo, lugares onde os jovens aprenderiam a fala dos **karai-ko** (o Português), seu sistema de contagem e as concepções particulares de mundo que informam esses conhecimentos, capacitando-os a exercer sua função de “intermediador de mundos”. Esses “embaixadores” participariam, como têm feito, de reuniões com não-índios, acompanhando os chefes, colaborando na tradução das falas – que envolve a difícil tarefa de traduzir conceitos às vezes muito díspares. A escolha para exercer uma atividade – professor, enfermeiro, motorista, etc. - e a formação específica seriam feitas em uma etapa posterior. A expectativa era de que os jovens se interessassem por diferentes atividades.

Um acontecimento precipitou a escolha dos participantes da Turma I: a “ajuda de custo”. Para os Waiãpi, ser professor “é difícil”. Há a necessidade de ocupar parte do tempo, comumente dedicado a outras atividades, como caça, pesca, coleta, família, confecção de bens materiais, com essa “nova” atividade. Comparando suas experiências com as dos professores não-índios, os jovens começaram a reivindicar “salários”. Argumentaram que tinham que receber ajuda, pois, por serem professores, tinham suas atividades de caça, pesca, roça e coleta prejudicadas pelas aulas.

Reivindicando ao NEI/AP essa “ajuda”, foram orientados por funcionários desta instituição sobre a possibilidade de um convênio. Membros do NEI/AP elaboraram um convênio e os jovens professores começaram a receber a “ajuda de custo” em 1996. A partir de então, todos os participantes da Turma I, mesmo

aqueles que não estavam muito interessados em ensinar, tornaram-se “professores”.

A “ajuda de custo” é uma quantia em dinheiro, próxima a um salário mínimo, que é dada mensalmente aos professores Waiãpi. Esta “ajuda de custo” lhes permite adquirir bens manufaturados, como cartuchos, linhas, anzóis, tecido, painéis e fitas de música entre outros, que passaram a ser importantes para os Waiãpi³⁶.

As “ajudas de custo” se transformaram em “salários”. Essa diferença tem sido enfatizada pelos Waiãpi, que não querem, nesta questão, receber tratamento diferenciado dos professores não-índios - que recebem “salários” e não “ajudas”. *“Nós somos professores, queremos fazer do nosso jeito”*, dizem esses jovens. Quando o primeiro convênio professores Waiãpi/NEI-AP foi elaborado pelo NEI, a ONG procurou assessorar os membros do órgão na elaboração de um convênio que não incentivasse a apropriação individual do dinheiro. Para tanto, foi redigida uma lista de produtos (cartucho, pano, panela, anzol, espingarda, etc.) que, comprados com a “ajuda de custo”, seriam compartilhados entre os membros de uma mesma aldeia. Várias foram as reclamações desses professores sobre esta intervenção de assessores do CTI, como nos mostra a fala de um dos professores descrita abaixo:

36 - Oferecidos pela FUNAI nos primeiros momentos do contato como parte da política de atração de populações indígenas, as espingardas e cartuchos acabaram por substituir os arcos e flechas. É o que nos conta A. Waiãpi: *“E também sobre arma, arma do branco. Nós não tínhamos, não existia isso. Antigamente, meu pai sabe bem flechar bicho com arma, com a flecha. Primeiro garimpeiro prometia arma pra nós, Depois que FUNAI entrou FUNAI dava espingarda para nosso antepassado e nosso pai, tá vivo ainda. Aí comprava munição, comprava tecido. Nós não usávamos esse **kamisa pira** (o tecido), então nós acostumamos a usar arma do **karaiko, kamisa pira**. Agora tá mudando **kamisa pira**, alguns Waiãpi usam pano estampado. Então isso de deixar flecha é culpa da FUNAI, culpa do governo federal. Por que falou assim pra nós antigamente, meu pai me contou: Essa flecha de vocês não presta, toma espingarda. Aí deu pra nós. Esse é bom, você atira só uma vez e cai bicho. Ai começou a mostrar como que atira. Então a flecha nós começamos a deixar. Tem espingarda, tem munição, tem cartucho. Naquele tempo FUNAI dava de presente ainda. Era muito fácil. Governo Federal parece que cortou, pronto. Agora Waiãpi está sofrendo, quero munição, quero munição, quero espingarda, não sabe mais usar flecha. Estão querendo voltar pra trás pra aprender a usar flecha, mas muito difícil. Agora eu flecho um pouco. Sem machado não consegue ficar. Waiãpi tem braço fraco. Eu, quando era pequeno, eu era bom de flecha. Depois meu pai comprou um rifle pra mim, é melhor pra ti, ele falou. Ai eu comecei a atirar de rifle e deixei a flecha. Rifle é mesma coisa que flecha, é igual, com rifle a gente tem que ficar sem tremer. Com flecha não pode tremer, erra bicho. Agora espingarda não, é só pegar assim, porque muito chumbo, né? Espalha assim, ai pega”* (Mariry, fevereiro de 1997). A falta de verbas da FUNAI e a mudança de “classificação” desses índios – não mais isolados mas sim

“Uma vez, eu e meu parente, quando nós estávamos correndo convênio de professores, nós fomos lá resolver um problema desse convênio. Chegamos lá pensando: como é que nós vamos fazer, vamos gastar? Mas o pessoal do CTI já tinha ligado para dizer como é que era prá fazer. Aí nós descobrimos. É verdade que o pessoal tá fazendo isso. Nós queremos saber por que é que está acontecendo isso aí” (A.Waiãpi, casa do Apina, fevereiro de 1998).

Os interessados na apropriação individual do “salário” questionavam essa orientação dos assessores do CTI: *“você dá seu salário para seus parentes? Você pode comprar tudo que quiser?”*, perguntou-me K.Waiãpi em curso realizado no ano de 1998. Reivindicando “autonomia”, os professores conseguiram que fosse suprimida a lista de bens do atual convênio, firmado no mês de maio de 2000.

Nem todos os professores estão interessados e conseguem apropriar-se individualmente dos “salários”. A “distribuição do salário” recebido por T. Waiãpi, filho do “grande **joviãna**” da aldeia **Mariry**, é um exemplo desta afirmação. Quando T. recebe sua ajuda de custo, sai para comprar um conjunto de bens predeterminados por seu grupo familiar. A relação que T. tem com seu pai determina em grande parte o uso de seu “salário”. Quando chega à aldeia, seu pai, e demais familiares, observam atentamente os pertences trazidos, controlando sua distribuição.

A especialização de funções e serviços, não exclusivamente promovida pelos “salários”, mas catalisada por estes, está cada vez mais operante entre os Waiãpi. O grande número de inscritos para o curso de agente de saúde em 1998 é um exemplo disso. Outro exemplo é o tipo de discurso sobre salário e “serviço”, cada vez mais freqüente entre os jovens participantes das novas turmas, formadas em 1998 e 99. Nesses discursos, os jovens afirmam a vontade de serem agentes de saúde, motoristas, enfermeiros, presidentes do conselho, serventes.

relativamente “integrados” – segundo classificação discutida por Gallois (1994) - diminuiu

A aquisição de bens manufaturados, que os “salários dos professores” possibilitam, e a “aquisição” de conhecimentos, que os cursos facultam, geram desigualdades nas relações entre famílias e entre grupos locais. A “ajuda de custo” permite a posse de bens por aquelas famílias que têm seus filhos, netos ou genros, participando do projeto de educação. Lembro-me das reclamações de homens Waiãpi que não têm “serviços”, não têm filhos professores, filhos agentes de saúde, não fazem parte do conselho Waiãpi, não recebem aposentadoria, não são contratados da FUNAI, não têm mulheres que são serventes: *“eles (professores, agentes de saúde, etc.) têm dinheiro para comprar cartucho, pano. Toda hora tem dinheiro. Eu não”* (M.Waiãpi, aldeia **Aramirã**, maio de 00).

Os salários são fator importante, mas não único. Segundo os Waiãpi, os cursos são, de fato, lugar de aprendizagem, construção e troca de conhecimentos. Ter conhecimentos, como vimos no **Capítulo 2**, é fator importante na relação entre grupos locais e na definição da posição de chefia, do **joviña**.

3.2 CURSOS COMO LABORATÓRIOS POLÍTICOS. POR QUÊ?

Os cursos têm sido um lugar privilegiado de observação das múltiplas relações entre os Waiãpi e entre estes e os **karai-ko**. Quando as viagens a Macapá e o fluxo de **karai-ko** nas aldeias ainda eram pequenos, os cursos tornavam-se, para os Waiãpi, uma fonte privilegiada de informações sobre o mundo dos não-índios. Atualmente, as viagens a Macapá e as possibilidades de troca de informações entre Waiãpi e **karai-ko** cresceram bastante. Mesmo assim, os cursos continuam sendo um lugar importante na aprendizagem do mundo não-Waiãpi para esses índios.

Os conteúdos debatidos nos cursos, a formação de um “grupo” que reúne indivíduos de **wanako** diversos, o exercício da “representatividade” e a construção do coletivo, do “nós Waiãpi”, são fatores que me fizeram definir os cursos como laboratórios políticos.

drasticamente a oferta e presenteamento desses bens.

3.2.1 OS CONTEÚDOS DOS CURSOS

Nos cursos, discussões sobre projetos, anseios e reivindicações do grupo são realizadas. Isso não é gratuito. Os cursos têm, entre suas finalidades, discutir questões e modos de ação relacionados às políticas públicas: reivindicações ao Governo do Estado por melhores escolas, discussões sobre demarcações de terra e controle de território, discussões sobre alternativas econômicas e manejo das verbas que provêm seja de projetos, seja de venda de artesanato e extração de minérios, elaboração de projetos etc. É nos cursos que questões relevantes, como, por exemplo, a formação e atuação do Conselho das Aldeias Waiãpi (APINA), foram e vêm sendo discutidas. Essas questões e discussões acabam por direcionar os tipos de relações que são estabelecidas entre os Waiãpi e entre estes e os assessores do CTI.

3.2.2 A PRESENÇA DE “REPRESENTANTES” DE TODOS OS GRUPOS LOCAIS

Nos cursos, estão reunidos, “representados” e em relação, indivíduos de diferentes grupos locais Waiãpi. Cada jovem traz as expectativas, posturas, demandas e posições de seu grupo local³⁷. Os vínculos de parentesco com os **joviña** contribuem ainda mais para a “representatividade” desses jovens. Eles trazem consigo as posturas de seus pais, avôs ou sogros, fundadores e chefes de suas aldeias.

Utilizo-me do termo “representação” com cautela. Para os Waiãpi, a noção de “representação”, no sentido de “falar em nome de”, “de agir em nome de”, é recente e de difícil aplicação. É no contexto histórico atual, de contato intenso com os **karai-ko**, que a noção tem sido posta em prática, muito estimulada pelos não-índios, que entendem os caciques, capitães, professores etc. como representantes dos Waiãpi. Mas, mesmo nesses contextos, onde os

37 - Quando os **joviña** estão nos cursos eles contribuem bastante para a exposição dessas posturas, posições e expectativas de seus grupos locais.

representantes Waiãpi entram em cena, expressam em seus discursos os limites da representação: “foi o meu pai que disse”, “foram os velhos que contaram”, “eu não estava lá, né? Foi o que o cacique disse”.

Inúmeros são os exemplos de discussões e eventos que expressam esta representação, realizada pelos jovens, de posicionamentos exclusivos de **wanako** específicos. Entre eles, temos a discussão, em um dos cursos de formação (na sede do Apina em Macapá, dezembro de 1997), sobre o Projeto de Recuperação e despoluição de áreas da TI degradadas por garimpo. Aprovado em 1996 como parte dos Projetos Demonstrativos /Amazônia - PD/A do Ministério do Meio Ambiente, este projeto ainda não pôde ser implementado, porque um dissenso entre os grupos locais Waiãpi, hiperdimensionado por grupos não-índios contrários à implementação do projeto³⁸, vem impossibilitando o início das atividades. Durante as discussões, os professores evidenciaram sua “representatividade” de **wanako** específicos expressando os posicionamentos diferenciados de cada um dos grupos locais.

“Sabe por que que briga? Por que as pessoas, alguns caciques querem, outros não querem” (J. Waiãpi, sede do Apina, dezembro de 1997).

*“Para mim é porque outro **karai-ko** falou prá outros Waiãpi: - Tem que ser assim, fazer assim. **Karai-ko** disse prá outro*

38 - O CTI e sua coordenadora, a antropóloga D. Gallois, têm sido alvo de uma campanha contrária ao projeto. Vários são os documentos e relatórios elaborados pela antropóloga onde ela explica o projeto e rebate as acusações direcionadas não só ao projeto mas também à sua pessoa. Em folheto organizado pela ONG no ano de 1999 para Seminário sobre alternativas para o desenvolvimento sustentável a organização expõe sua versão:

“A Ação Civil Pública iniciada em 1996 contra a realização do “Projeto de Recuperação e Despoluição Ambiental de Áreas Degradadas por Garimpo na T.I. Waiãpi” ainda não chegou a uma decisão final. Proposto pelo APINA, a ser executado pelo CTI, o referido projeto teve a aprovação do Ministério do Meio Ambiente e seria financiado pelo PDA. No entanto, nunca chegou a ser implementado. O CTI e sua equipe técnica, desde então, enfrentam ostensiva campanha difamatória e diversos processos. Os programas do CTI na área Waiãpi foram suspensos ou debilitados, prejudicando o atendimento de demandas deste povo indígena. Diante da campanha difamatória, o CTI e os Waiãpi foram impelidos a entrar numa dispendiosa “guerra de papéis” para defender-se, desmentir as falsas acusações e promover o esclarecimento dos programas que em parceria vinham desenvolvendo” (CTI, 1999:12).

cacique assim, assim. Aí não tem caminho certo prá seguir”
(A. Waiãpi, casa do Apina, março de 1997).

*“Por isso alguns caciques (do grupo local **Wiririry**) falaram: - Por que você fez isso? CTI tá manipulando vocês. Por que você fez isso? Você não é meu parente? Seu parente é CTI? Será que você concorda só cacique M., cacique W., cacique K.(**joviña** dos outros grupos locais)? Será que você só concorda eles? Brabo mesmo. Mas eu nem respondi prá ele. Por isso agora todo mundo falou assim, nós não vamos mais fazer carta sobre a FUNAI, sobre o trabalho da FUNAI, sobre os caciques. Não vou fazer mais. Senão cacique e FUNAI vão ficar cada vez mais bravos com a gente. Um dia desses eu queria voltar prá minha aldeia. Fui na FUNAI mas não queria pedir prá eles, eu tinha vergonha, sabe? Porque escrevi um documento e mandei prá Brasília. Eu tinha medo que eles dissessem para mim: - porque não fala para o CTI te levar lá na estação? Eu tenho vergonha de chegar prá FUNAI e dizer: - eu vou de trem amanhã, será que o seu pessoal me deixaria na estação prá mim pegar trem prá ir para a Serra do Navio? Tenho vergonha”* (K. Waiãpi, casa do Apina, dezembro de 1997).

O caso das cartilhas a serem adotadas nas escolas Waiãpi é outro exemplo desta diferença de posições entre grupos locais. Em 1997, quando assessores do CTI discutiam a reformulação de cartilha Waiãpi, dois jovens do grupo local **Wiririry**, que apóia a presença e o trabalho dos missionários da MNTB, levantaram dúvidas quanto à eficiência da cartilha em elaboração e do método de ensino adotado pela ONG. Para eles, ao contrário dos outros participantes que concordavam com o modelo em discussão, era melhor usar as cartilhas dos missionários, consideradas eficientes no ensino da leitura e escrita, e ensinar, como faziam os missionários, seguindo a seqüência das vogais e consoantes propostas na formação de sílabas e de palavras. As cartilhas, assim como o dicionário produzido pelos missionários, deveriam ser o material adotado e a cartilha em produção pelo CTI deveria ser descartada. Os outros participantes

do curso negaram essa escolha e se mostraram favoráveis à elaboração da cartilha. Assim como não haviam aprovado o trabalho dos missionários em suas aldeias, esses outros grupos locais preferiram produzir materiais próprios. Disse-me um jovem: *“Eu quero fazer a cartilha. Deixa ele, se ele que a outra cartilha, deixa ele”* (P. Waiãpi, casa do APINA, dezembro de 1997).

Nos dois exemplos citados, o “pessoal do **Wiririry**” é aquele que tem posições diferentes dos outros grupos locais. A postura divergente deste grupo local em relação aos outros **wanako** não é, no entanto, novidade. À época de contato com a FUNAI, em 1973, o grupo do **Wiririry** foi o que mais relutou em se mudar para próximo do posto da FUNAI e em se relacionar com os **karai-ko**. Contaram-me alguns **joviña** deste grupo que, quando decidiram abandonar sua região e habitar nas proximidades do posto viram-se na difícil situação de não possuir roças próprias. Começaram então a pegar a produção de outras famílias Waiãpi, pelo que ficaram conhecidos como “os ladrões de mandioca”. Além desse acontecimento, outros fatores determinaram e vêm determinando as relações desse grupo com os demais **wanako** e com os **karai-ko**. O modo como vêm realizando seus casamentos, *“um núcleo de endogamia muito acentuada”* (Cabalar,1997:186), tem caracterizado essa negação de aliança com outros grupos locais e definido sua política de distanciamento. É importante frisar que diferentes interlocutores **karai-ko** definem diferentes políticas e modos de ação. Sua influência no acirramento das cisões entre grupos locais é inegável. É preciso ser cauteloso, contudo, em afirmar sua determinação sobre esses movimentos. A diferenciação entre grupos locais é afirmada pelos indivíduos do grupo e não depende da atuação de interlocutores não-índios. Nos exemplos acima citados, o grupo do **Wiririry** aparece repetidamente como o grupo divergente. Tal posição não é, no entanto, exclusividade sua. Ao discutirem, em 1997, a merenda oferecida pelo NEI, e reivindicada pelo grupo da aldeia **Aramirã** e **Mariry**, os Waiãpi não conseguiam entrar em acordo sobre sua distribuição nas escolas. O NEI, como a maioria das instituições em contato com os Waiãpi, exigia uma posição única da “comunidade Waiãpi”. Grupos contrários ou indiferentes à merenda argumentavam que não gostavam da comida, “é comida ruim” e “lá na minha aldeia não precisa”. Os favoráveis, por razões diversas – dificuldade de caça, que estava cada vez mais rara e difícil em algumas aldeias, aumento

populacional, acordos matrimoniais - , insistiam na necessidade da merenda. Não conseguindo convencer a todos de sua importância, o argumento de A.Waiãpi, favorável à merenda, foi: *“Lá na minha aldeia o pessoal quer (merenda). Manda prá lá. Quem não quer, não tem”* (março de 1997).

Conflitos entre os Waiãpi da aldeia **Aramirã** e os Waiãpi da Guiana Francesa são um último exemplo que utilizo aqui para demonstrar diferentes posições dos **wanako**, “representadas” nos cursos pelos jovens professores. Os Waiãpi do Amapá retomaram suas relações com os Waiãpi da Guiana no final da década de 80. Desde então, alguns grupos locais optaram por realizar trocas matrimoniais com o grupo da Guiana. Brigas na aldeia **Aramirã** levaram à expulsão de jovens da Guiana que se haviam mudado para aquela aldeia. Os jovens se foram e suas irmãs, casadas com S. Waiãpi, professor do **Aramirã**, ficaram. Em novembro de 1999, estávamos realizando em Macapá o II curso de administração quando um dos jovens da Guiana voltou para buscar sua irmã, casada com S. Depois de muita confusão e corre-corre, S. resolveu voltar para sua aldeia. Lá seus parentes o ajudariam a cuidar para que sua esposa não fosse levada pelo irmão. Comentando o acontecido, os jovens presentes revelavam as diferentes posições dos **wanako** sobre casar ou não com “o pessoal da Guiana”: *“eles bebem, eles parecem garimpeiros. Não são mais índios, não”*, disseram alguns jovens cujos **wanako** vêm-se negando a estabelecer tais laços de casamento.

3.2.3 O GRUPO DE PROFESSORES “AMIGOS”

O momento do curso cria a nova condição de “grupo”, que reúne vários indivíduos que pertencem a **wanako** diferenciados. Os Waiãpi costumam reunir-se em festas, rituais e reuniões nas aldeias. Salvo as reuniões, bastante vinculadas às questões relativas ao contato com não-índios, os rituais e festas tendem a juntar indivíduos de mesmo grupo local ou grupos locais que criaram laços de parentesco e afinidade com a troca matrimonial. Os cursos propiciam, portanto, uma reunião tradicionalmente pouco comum entre os Waiãpi.

Dizia-me certa vez um professor Waiãpi quando íamos, ao final de um curso, para sua aldeia:

“Eu fico com saudade dos meus amigos. Sabe, a gente aqui na aldeia, a gente não fica todo mundo junto, cada um fica na sua aldeia, com seus parentes. Lá (no curso) não. Lá é bom prá ficar junto, todo mundo junto, todos jovens junto. Aí conversa, brinca...” (M.Waiãpi, aldeia **Ytuwasu**, fevereiro de 1997).

3.3.3 MOMENTOS DE CONSTRUÇÃO DO “NÓS, WAIÃPI”

Nos cursos, os Waiãpi podem “experimentar” – e, por isso, associamos a noção de laboratório - a construção de reivindicações e atividades que visam o grupo como um todo. Por meio das atividades “comunitárias”, os Waiãpi exercitam o que atualmente é prerequisite para qualquer reivindicação junto à maioria dos **karai-ko**: a atuação conjunta em prol do “nós Waiãpi”.

A construção de uma identidade coletiva é elaborada em momentos onde há necessidade de demarcar “fronteiras” com os “outros”, sendo estes outros grupos Waiãpi, outras populações indígenas ou não-indígenas. Um processo de elaboração de um “nós Waiãpi” vem acontecendo concomitantemente ao processo de construção do território Waiãpi, conforme discutido no primeiro capítulo deste trabalho. Outro momento onde ficou evidenciada a construção de uma identidade Waiãpi foi a discussão de carta da APIO (Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque) pelos professores Waiãpi em curso em 1996. A carta, redigida pelo presidente da associação APIO, estava endereçada ao Governador do Estado do Amapá – J.Capiberibe. Nesta se discutia o projeto de despoluição das áreas degradadas por garimpo dos Waiãpi e a inexperiência destes índios sobre o assunto. Indignados com o discurso da APIO, os professores proferiram várias falas que evidenciaram a existência de uma coletividade Waiãpi, que já demarcou sua terra, que “sabe o que faz”, que é autônoma e autora de seus projetos.

“Nós explicamos prá ele (presidente da APIO). Como ele falou: - Vocês vão usar mercúrio? Aí os caciques Waiãpi: - O que eles estão falando? Aí nós explicamos para cacique Waiãpi: - ele falou assim, que nós vamos usar mercúrio. - Não, muito tempo que nós paramos de usar mercúrio, os caciques falaram. Antes era, nós usávamos, antes usava porque garimpeiro usava, nós vimos que garimpeiro usava e nós também usamos. Agora não. Já sabe a vida do branco, coisa do branco, o que é ruim, o que a gente não usa. Também nós não ficamos preocupado com esta carta, né? Porque Paulo, João Neves não é Waiãpi. Não concordamos com esta carta. Não é Waiãpi que fez isto, é Apalai, eu acho que estão preocupados com a terra dele, essa carta não é prá nós, não. Não é sobre o que nós estamos contando” (J. Waiãpi, Casa do Apina).

“A gente não concorda com carta, quem fez isto foram de outras nações: Apalai, Galibi, não é a gente que fez isto, isto nós vamos responder para governador, prá presidente da FUNAI, para administrador da FUNAI daqui. A gente vai continuar a fazer o projeto prá conseguir motor grande prá nós. Porque não é Waiãpi que fez isto (a carta). Por que é que eles preocupados com nós? Se fosse nós fazendo isto, tá certo” (M. Waiãpi, Casa do Apina).

“Por que eles não fazem projeto prá eles? Acho que eles estão com inveja. Vamos fazer coisas que nós precisamos. Olha que nós conseguimos demarcar nossa terra. Quem ajudou a gente foi alemão, que mandou dinheiro prá nós, né? Nós temos rádio, nós temos motor, nós temos voadeira, nós não vamos acreditar na fala deles não. Vamos pedir ainda motor grande prá explorar” (K. Waiãpi, Casa do Apina).

“Olha, porque que João Neves está preocupado com nós? Por que que J. Neves não se preocupa com Aparai? Nós já demarcamos nossa terra. Por que é que o J. Neves se preocupa com nós? Porque a terra do Aparai não está demarcada? Por que é que não se preocupa com terra dele? Aldeia do Aparai entra garimpeiro, porque não demarcou terra deles. Nós não. Agora não vai entrar garimpeiro na nossa terra. Do Aparai vai entrar garimpeiro porque não demarcaram” (T. Waiãpi, Casa do Apina).

3.3.4 NOVAS LIDERANÇAS, NOVOS FÓRUMS DE REPRESENTAÇÃO

Conforme discussão em item acima, os conteúdos discutidos nos cursos e apropriados pelos jovens professores Waiãpi têm dado a estes uma qualificação diferenciada para o exercício de certas atividades como professor, presidente, secretário, tesoureiro do conselho APINA, agente de saúde, entre outras. Estas atividades, de alcance circunscrito – no âmbito das relações com os não-índios - começam a ser entendidas pelos jovens Waiãpi como “novas posições de liderança e de representação”. Arruda (1999) descreve situação semelhante entre os *Rikbaktsa* do noroeste do Mato Grosso:

“Atualmente, porém, começa a aparecer também um outro tipo de liderança. São os jovens com mais conhecimento da sociedade envolvente, que parecem poder oferecer respostas mais adequadas aos problemas que a situação de contato lhes impõe: são os professores, atendentes de enfermagem, motorista, operador de moto serra, piloto de voadeira, operadores de rádio e outros, que emergem juntamente com as novas formas de atividade e de organização derivadas das relações com a sociedade brasileira” (50).

A interpretação destes jovens sobre seus *status* diferenciados e sobre suas lideranças, baseada neste domínio exclusivo de conhecimentos, vem ocasionando conflitos entre a geração dos jovens e a dos velhos.

3.4 CONFLITOS DE GERAÇÕES E DE PODER: NOVOS FÓRUNS DE REPRESENTAÇÃO

Nos cursos, fica latente a relação entre o mundo não-Waiãpi, o mundo **karai-ko**, sendo apreendido e compreendido pelos jovens de acordo com as concepções que vão construindo no decorrer das atividades, e o mundo Waiãpi, que é a base sobre a qual as concepções sobre os **karai-ko** vão sendo construídas. O que permite concordar com a posição de T. Turner³⁹ sobre os Kayapó:

“A nova visão não substituiu a antiga, mas existe paralelamente como se estivesse em nível diferente, especificamente localizada entre a sociedade Kayapó e a brasileira, enquanto a mais antiga está principalmente ligada ao processo e relações dentro da própria sociedade Kayapó. A nova visão, (...) está antes implícita nas novas formas sociais, atitudes e retórica que se relacionam à interação com a sociedade brasileira, em particular no uso de mercadorias brasileiras. Os princípios estruturais básicos da nova visão são essencialmente os mesmos que os da antiga. (...) As próprias relações e estrutura, contudo, mudaram dramaticamente tanto em forma quanto em conteúdo” (1987:79).

Essa interrelação entre “novas e antigas visões”, onde cada uma delas está voltada a âmbitos específicos da vida Waiãpi, sendo que, tanto umas quanto

39 - Turner, Terence “De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó” in Viveiros de Castro, E. e Carneiro da Cunha, M. (org.) Amazônia Etnologia e História Indígena. São Paulo:NHII/USP/FAPESP,1993.

outras, estão estruturadas sobre os mesmos “princípios”, é evidenciada na discussão que se segue sobre o conflito de “gerações” – jovens e velhos.

Nos cursos, o conflito entre jovens e velhos⁴⁰ se expressa com clareza e exemplifica o choque de concepções, que às vezes se sobrepõem. Os jovens reclamam da falta de espaço perante os chefes. Por dominarem a fala, compreenderem as concepções de mundo **karai-ko** e traduzirem-nas para os chefes, os jovens se entendem como lideranças, intitulando-se como tal, sempre na ausência dos chefes mais velhos.

“Até os jovens, este são cacique, eu sou cacique, esse velho não é cacique porque eu sei falar em português, velho não sabe falar em português, dizem, então eu sou cacique, eu falo” (A.Waiãpi, aldeia **Mariry**, fevereiro de 97).

Capazes de discursos e atuações políticas frente aos **karai-ko**, esses jovens demandam posição semelhante entre os Waiãpi. Querem ser tratados como chefes, respeitados pelo grupo. Os **joviña** os consideram jovens em formação, que pouco sabem e que ainda não possuem as qualidades constitutivas dos **joviña**.

Vemos, por meio de relato de aluno do curso, onde expõe suas dificuldades em conversar com os velhos e informá-los sobre os assuntos discutidos nos cursos (que geralmente envolvem desenvolvimento e manejo de projetos para a comunidade Waiãpi), a constatação deste conflito:

“As vezes também os caciques, alguns né, não têm interesse em ouvir a nossa palavra. Então a gente quer explicar e aí eles respondem só: - é, tá certo, tá certo. Não se interessam em ouvir o que a gente quer explicar para eles. Então é isso que é difícil prá nós (...) Contamos para

40 - Em conversas comigo, os Waiãpi utilizam os termos “jovens” e “velhos” para definirem-se mutuamente. Velhos são aqueles que já têm filhos casados e netos. Fundadores de aldeia – **joviña**, os velhos “sabem muito as coisas de Waiãpi” . Os jovens são rapazes adolescentes solteiros ou recém-casados com seus primeiros filhos que estão começando a constituir suas famílias. Os “velhos” têm, na maioria das vezes, idades superiores a 40 anos. Os jovens têm idades que variam dos 15 aos 25-30 anos. Quando conversam em Waiãpi utilizam os termos de parentesco. Há termo genérico que denomina “os velhos” – **tamõ**, que é parte da terminologia de parentesco.

caciques que querem conversar com a gente. Os outros não querem nem saber dos jovens, como nós falamos sempre prá vocês, né? Tem alguns caciques que não concordam com nós. Quando a gente tenta conversar com eles, eles dizem: tu é muito criança, tu não pode falar ainda. Nós ficamos bravo” (K. Waiãpi).

Os velhos esperam que as regras de comportamento Waiãpi sejam mantidas: quando falam aos mais jovens, estes devem ouvir e seguir seus ensinamentos sem olhar para os mais velhos quando estes estão lhes falando, sem lhes responder ou questionar. Um exemplo deste tipo de relação foi a reunião ocorrida em fevereiro de 95 na casa do CTI, Macapá. Os **joviña** haviam sido chamados por indigenista do CTI para participarem de uma reunião sobre a demarcação. Os jovens, participantes do curso e bastante falantes, silenciaram com a chegada dos velhos e início da reunião. Proposta a pauta e as questões que deveriam ser decididas, os velhos começaram a discursar. Sentados lado a lado e de costas para os jovens, os **joviña** proferiam seus discursos característicos. Os jovens ouviam em silêncio e só opinavam sobre alguma questão quando solicitados. Nesses momentos, os jovens respondiam ao **joviña** de suas aldeias seguindo os padrões Waiãpi: falavam baixo, não levantavam a cabeça nem olhavam para o **joviña**.

Novos padrões de diálogo e transmissão de conhecimento estão sendo adicionadas a este. O padrão de relação entre jovens e velhos, descrito no exemplo acima, verifica-se em reuniões entre os Waiãpi. Este padrão é, em parte, modificado nos encontros com os **karai-ko**. O domínio da língua portuguesa pelos jovens Waiãpi, a necessidade de tradução - feita por estes jovens - dos discursos não-índios para os **joviña** e o tipo de discurso **karai-ko**, dialógico e sem repetição, impõem novos ritmos e padrões de comunicação que alteram seu padrão discursivo e esta forma de relação Waiãpi.

O diálogo abaixo reproduzido ilustra a disputa entre jovens e velhos. Em 1997, em curso na casa do Apina, discutíamos sobre a atuação do CTI e da FUNAI. Interessados pelo controle do Apina, os jovens falavam sobre a incapacidade dos **joviña** de ler, escrever e falar Português, atividades importantes

para o controle Waiãpi sobre projetos e atuações das diferentes agências e organizações com as quais se relacionam:

“Eu penso que não é verdade isso (que o CTI manipula o presidente do APINA – acusação da FUNAI). Eu sei isso que é verdade que Ka.(presidente do APINA na época) não sabe ler, não sabe administrar. Então tem que ser um novo prá presidência, quer dizer nós, que já sabemos ler, escrever, falar em português” (M. Waiãpi).

“Também FUNAI falou assim: - Por que Ka. não sai (da presidência do conselho), quem segura ele? É CTI. Falou assim FUNAI para os caciques. - Já era prá ele sair a muito tempo, dois anos já, ele disse. Sempre fala para o Ka.: - eu acho que o CTI tá manipulando o Ka. Por que ele não sabe escrever, ele não fala português” (K. Waiãpi).

“Ka. fez muita coisa, trabalhou muito. Mas por outro lado quando a gente faz documento ele não sabe ler e não assina direito não” (K. Waiãpi).

O conflito entre gerações não é uma novidade na etnologia. Discutido em estudos sobre classes de idade e relações formais em sociedades Jê (Lopes da Silva,1986; Maybury-Lewis,1984), o conflito é recolocado num novo âmbito entre os Waiãpi. A disputa geracional se dá, neste caso, fora das aldeias e grupos locais: ela se evidencia nos cursos.

Entre os Rikbaktsa o conflito entre “velhos” e “nova geração” também se verifica, conforme etnografia feita por Arruda(1999):

“Assim, de forma concorrente e complementar, na sociedade Rikbaktsa convivem imbricadas e conflitantes as divisões clâncias, a exogamia de metades, o sistema de camadas de idade, “os velhos” e a “nova geração”, as chefias de aldeia e os novos papéis sociais. Novas organizações como, por exemplo, de professores indígenas ou cargos de representação externa, ocupados por homens mais jovens,

contrapõem-se à hierarquia das camadas de idade, atribuindo novos status a uma geração mais nova. Organizações como as de agentes de saúde que, entre os Rikbaktsa, agrega majoritariamente mulheres, possibilitam status mais elevados. E os que se incumbem de serviços especializados como o de marceneiro, piloto de voadeira, motorista do caminhão, operador de moto-serra, operador de rádio transmissor-receptor, mecânico e outros, beneficiam-se de seu prestígio” (78).

Os Waiãpi não têm classes de idade definidas, termos Waiãpi evidenciam o crescimento e desenvolvimento da pessoa, mas não há formalização de classes de idade como grupos corporados. Os padrões de relações entre os Waiãpi são parte das “relações de qualidade” (Cabalzar, 1997) e da “etiqueta Waiãpi”⁴¹: os velhos esperam que os jovens ouçam seus discursos aprendendo sua forma e conteúdo. Diferentemente do diálogo, tão comum e estimulado nas conversas com **karai-ko**, a oratória dos líderes é para ser escutada e aprendida, não dialogada⁴² com jovens.

“Contamos [novidades dos cursos, da cidade] para cacique que quer conversar com a gente. Os outros não querem nem saber dos jovens, como falamos sempre prá vocês, né? Tem alguns caciques não concorda nós. Quando a gente tenta conversar com eles diz: tu é muito criança, tu não pode falar ainda. Nós fica bravo” (J. Waiãpi, APINA/Macapá, 1998).

Os cursos passaram a ser, para estes jovens, um local de disputa entre eles e os velhos por posições de *status* e de representação. Os jovens relatam, em Português - e para os assessores **karai-ko** presentes -, suas dificuldades “de comunicação” com os mais velhos, como as acima citadas. Não conseguem falar, não são ouvidos pelos chefes. Os **joviña**, por outro lado, reclamam da inatividade

41 - O “Manual de Etiqueta Waiãpi” foi elaborado pelo CTI. Sinopse de alguns hábitos Waiãpi, o manual, escrito para visitantes não-índios, descreve atitudes, perguntas e condutas não muito apreciadas pelos Waiãpi.

42 - Para discussão sobre discurso/oratória Waiãpi vide **Capítulo 2**.

dos jovens, quando esses estão nas aldeias; e do pouco interesse que têm demonstrado pelas “coisas de Waiãpi”: “Os jovens não sabem mais fazer festa. Não sabem mais dançar, cantar...”, disseram-me alguns chefes. Brincando com a afirmação dos mais velhos, um professor afirmou, enquanto assistia a si mesmo em vídeo dançando o Turé: “*Waiãpi não sabe mais fazer festa, não sabe mais cantar, não sabe mais tocar flauta, só houve rádio*” (J.Waiãpi, aldeia **Aramirã**, 1998). Há entre os jovens professores, alguns “balançadores de rede”, nome dado pelos **joviña** aos jovens que constantemente se recusam a realizar as atividades valorizada pelos Waiãpi.

3.4.1 VIVENCIANDO DIFERENTEMENTE O CONFLITO

A disputa é vivenciada diferentemente pelas partes em questão. Preocupados com a falta de interesse de alguns jovens pelas “coisas de Waiãpi”, os chefes não se sentem ameaçados por estes: os professores são, por definição, jovens, e, portanto, ainda novos para o exercício da chefia. E ainda, quanto mais se afastam das “coisas de Waiãpi”, mais ficam, segundo os velhos, distantes da possibilidade de serem “grandes **joviña**”. Só serão grandes chefes aqueles que souberem muito bem os cantos, as histórias, as falas, as danças, aqueles que constituírem famílias e que fundarem aldeias. Um “balançador de rede” ou um professor que atirou em seu sogro e teve outras atitudes intempestivas estão-se distanciando das qualidades que definem o **joviña** e por isso dificilmente serão reconhecidos pelos Waiãpi como “grande” chefe.

Em Julho de 1999, no I Curso de Administração ocorrido em Macapá, o **joviña** K. Waiãpi, da aldeia **Aramirã**, refletia sobre a impossibilidade de os jovens que se distanciam das “coisas Waiãpi” virem a ser “caciques”:

“Ser cacique é difícil. Eu para ser cacique muito difícil. Desde 5 anos, ouvindo história, meu pai, tamo-ko. Estuda muito, muito mesmo. Cacique difícil. Jovem agora, como vai ser cacique se não sabe história de tamo-ko? Ai não quer, comunidade não quer. Ainda hoje eu estou estudando.”

Esse novo fórum de disputa se estabelece em um espaço diferenciado, os cursos, e sobre um conhecimento também diferenciado, o conhecimento sobre os **karai-ko**.

O domínio do Português, da Matemática e das coisas de **karai-ko** são qualidades que possibilitam tal disputa. Os jovens disputam com os velhos porque “sabem mais” que eles os conhecimentos sobre os não-índios. Além de saberem mais, os jovens podem contribuir, por meio de seus “salários”, com bens manufaturados para a rede de relações intra e entre grupos locais.

É interessante notar que a disputa entre jovens e velhos tem por base qualidades que definem a chefia Waiãpi – o **joviña**. Os jovens se sentem aptos a liderar por terem conhecimento e saberem falar. Fatores constitutivos da posição do **joviña**, o conhecimento e a oratória se repetem aqui com mudanças de forma e conteúdo.

A discussão ocorrida em 1998, no XI Curso de formação que ocorreu na casa do APINA, em Macapá, exemplifica as afirmações. A. Waiãpi chamou seus colegas para discutir a situação dos professores e a próxima “eleição” do APINA. *“É preciso fazer reunião, em mesa redonda, para discutir assuntos de professores, se vão ser mesmo professores do NEI ou retradutores. É preciso haver tradutores e professores”*, disse o professor. Como ninguém compareceu à reunião, ele começou a reclamar e obteve a seguinte resposta: *“você só chamou para reunião, não falou o que queria falar e por isso nós não fomos”*. A. retoma a palavra e coloca suas preocupações: *“Nós ainda vamos discutir quem vai ser o próximo presidente. Tem que ser jovem pois nós que sabemos falar Português e escrever.”* Apesar da proposta de uma discussão, a maioria dos professores presentes já apontava preferência pelo atual presidente do APINA, S. Waiãpi. À noite, A. veio conversar comigo sobre o APINA e sobre sua relação com os velhos: *“os velhos não sabem explicar, não entendem nada de Português, precisam de retradutor. Eu falo para o velho falar tal coisa e ele fala”*.

A diferença de importância dada ao conflito pelas partes é reveladora. Os jovens têm estado, atualmente, bastante envolvidos com “as coisas de **karai-ko**”. Presença comum em Macapá, esses jovens vêm para a cidade participar de cursos, reuniões, fazer cartas, reivindicações, projetos, trabalhar e administrar o

conselho APINA, fazer compras, acertos sobre “seus salários” e tratamentos médicos.

Para a grande maioria dos **joviña**, há separação entre a vida na aldeia, caracteristicamente Waiãpi, e a vida na cidade, relacionada aos **karai-ko**. A vida em Macapá, os problemas com dinheiro, projetos e assinatura de papéis estão relacionados ao convívio com os **karai-ko**. Problemas como trocas matrimoniais, acusações e agressões xamânicas, migrações internas e planos sobre festas e rituais são estritamente Waiãpi. Os Waiãpi mantêm em suas aldeias ritmo de vida próprio. Em movimento de dispersão cada vez mais acentuado (de 17 aldeias em 98 para 29 em janeiro de 2000), grupos familiares abrem novas roças, seguem os ciclos de plantio, caça, coleta, fazem viagens, visitam-se mutuamente e realizam suas festas.

Para os mais velhos, é possível manter distanciamento de problemas que envolvem os **karai-ko**. Quando cansados do convívio com os não-índios, mudam-se para suas aldeias distantes, onde não têm que pensar nos problemas relacionados à vida próxima aos **karai-ko** e podem viver como se deve, “como Waiãpi”.

É o que tem feito um dos grandes **joviña**. Bastante ativo na luta pela demarcação das terras Waiãpi e durante o processo de demarcação física, esse chefe tem aparecido menos em reuniões e cursos, ficando com freqüência em sua “nova” aldeia na região norte da T.I., distante três dias de caminhada (se o grupo viajante estiver composto exclusivamente de homens jovens) da aldeia-base de mais fácil acesso, o **Mariry** (6 horas de voadeira do **Jakaré**, aonde se chega pela estrada Perimetral Norte). A demanda Waiãpi professada a Gallois no início desse ano (2000), “*nós não queremos reunião este ano*”, também expressa o desejo Waiãpi de “*descansar das coisas de karai-ko*”.

Já os mais jovens, principalmente alguns participantes do projeto de educação, não vivenciam essa dicotomia do mesmo modo. Procuram conciliar a vida em aldeia e na cidade fazendo viagens constantes entre os dois pólos, mantendo estreitas as relações e troca de informações entre os modos de vida Waiãpi e **karai-ko**. Introduzindo e incorporando mais velozmente que os “velhos” as “coisas de **karai-ko**” (domínio do Português, conhecimentos e concepções **karai-ko**, bens manufaturados, etc.), estes jovens procuram manter sempre

abertos os canais de comunicação. Envolvidos em cursos, aulas e estágios, os jovens têm garantidos os laços com o mundo dos **karai-ko**. Atualmente a “agenda” de atividades dos Waiãpi, e em especial a dos professores “tradutores”, revelam esse intercâmbio constante. Previstos para o ano de 2000, estão 2 módulos do curso de magistério (de 1 mês cada um), 2 cursos de administração (10 dias cada um), cursos para “os velhos”, 2 cursos de formação básica para a Turma II – agentes de saúde e motoristas - e os estágios de administração – 2 participantes por vez ficam por 15 dias na casa do APINA em Macapá acompanhando a administração do conselho e dos projetos Waiãpi. Essas são as atividades do projeto de educação; além delas, há as atividades do projeto de vigilância dos limites da Área Indígena, reuniões variadas – reuniões de parceria com CTI, reuniões com FUNAI, com NEI, com Secretaria da Saúde, convites para eventos e reuniões. Somando a tudo isso, temos as idas e vindas a Macapá por razões de saúde e recebimento das “ajudas de custo”, aposentadorias e salários da FUNAI⁴³.

Outros fatores influenciam este conflito de gerações. Os chefes Waiãpi exigem dos jovens participantes dos cursos atuações em diversas áreas nas quais imaginam que os jovens estejam sendo capacitados. Exigem que os jovens atuem como professores em suas aldeias, apesar de não confiarem plenamente na sua qualificação. Solicitam ajuda nas traduções de falas, discursos, documentos e outras informações provenientes dos **karai-ko**, mas não consideram os jovens lideranças. Escolhem-nos jovens para diretoria do APINA deixando sob sua responsabilidade, exercer a administração necessária do conselho, mas decidem em conselho – onde os jovens têm pouca voz -, as atuações que visam o “bem comum”. Cobram atitudes e posturas condizentes ao modo “correto” de vida Waiãpi como as obrigações de genro, marido e pai, ao mesmo tempo que esperam dos jovens professores uma atuação ativa na escola.

Presenciei em uma reunião, com a presença de diferentes **joviña**, uma explicitação dessa desconfiança. Depois de discursar em Waiãpi, o **joviña** W.

43 - Alguns Waiãpi recebem aposentadoria da FUNAI. Há também os “capitães da FUNAI”, homens contratados pelo órgão na década de 70 para exercerem a função de “chefe representante”. Muitos desses indivíduos não dominam o Português e a Matemática e precisam da ajuda de seus filhos ou parentes jovens para receber suas aposentadorias/salários.

ficou escutando a tradução que o professor A. fazia de sua fala para os não-índios presentes. Desconfiado da tradução, disse: “*eu falo, falo, ele fala só um pouquinho!*”. A desconfiança quanto à competência e atuação dos professores também ficou evidente quando visitei diferentes aldeias, em 1997. Ao chegar fui solicitada a dar aulas. Mesmo nas aldeias onde os professores Waiãpi estavam ensinando as crianças, os **joviña** queriam que eu os substituísse, “*Silvia boa professora, sabe bem, ensina bem, professor Waiãpi ainda não sabe bem, não*” (K. Waiãpi, aldeia **Aramirã**).

Os jovens, como podemos perceber, acumulam posições que advêm de “dois mundos” diferentes. Apesar da incorporação e ressignificação constante desses modos de vida, falta-lhes tempo hábil (maturidade individual e distanciamento histórico) para exercer as diferentes funções e pensar, elaborar e ressignificar tantas concepções.

Esses jovens, no entanto, usufruem de algumas facilidades que não têm sido necessariamente compartilhadas. Os “salários”, discutidos anteriormente, possibilitam compras, viagens, caxiris na cidade e outras benfeitorias, desejadas por muitos, mas adquiridas por poucos. São eles também que estão em contato constante com novidades e informações que muitas vezes não são compartilhadas com o resto do grupo.

“eu mesmo, eu explico prá todo o pessoal da aldeia, mas é difícil prá mim explicar porque nós não somos como branco, fazendo reunião. Nós Waiãpi não fazemos reunião. Nós conversamos com cada pessoa. Então não é que eu não explico. As vezes meu amigo aparece e diz, pergunta sobre o curso, aí eu falo, falo. Aí não é todo mundo que sabe, é só ele que sabe porque falou comigo. Depois ele fala com outro também, fala só um pouco também, só quem conversou com ele sabe. Aí quem não conversou não sabe como é que foi. Então tem que falar com cada um. Por isso é que é difícil, e eu acho bonito assim, não muda a vida de Waiãpi” (Casa do APINA, março de 98).

Esta posse de bens e informações pelos jovens acirra a disputa com os mais velhos, que se têm queixado freqüentemente da não-difusão de bens e informações adquiridos pelos jovens nas relações destes com os **karai-ko**.

Professor, agente de saúde, motorista e membro do APINA são posições que podem trazer *status* e poder (de representação, financeiro, político, de controle de informações) para quem as exerce. Ser professor e fazer cursos de formação, como procurei demonstrar, tem garantido aos participantes a posse de conhecimentos e bens valorizados que podem proporcionar esse status diferenciado.

A diretoria do conselho APINA: presidência, vice-presidência, tesouraria e secretariado, também está entre as novas posições de status diferenciado. Passo agora a discutir esta organização.

3.5 APINA: O CONSELHO DAS ALDEIAS WAIÃPI

3.5.1 HISTÓRICO DO APINA

O Conselho das Aldeias Waiãpi, APINA, têm 6 anos de existência. Sua história remonta a discussões anteriores a essa data.

O tempo que venho acompanhando o projeto de educação me tem permitido analisar a recente história de contato Waiãpi. O APINA é parte desta recente história. Assim como este conselho foi “oficialmente fundado” em 1994 – época da 1ª reunião de fundação do conselho, seu registro em cartório aconteceu dois anos mais tarde, em 1996 -, minha participação nos cursos também teve início em 1994. Essa concomitância possibilitou acompanhar o desenvolvimento das discussões e interpretações Waiãpi sobre esta forma de organização.

O padrão de relação sócio-político que centraliza questões e ações políticas em conselhos, como é o caso dos conselhos Xavante discutidos por

Maybury-Lewis (1984), não é característico dos Waiãpi⁴⁴, grupo de organização social e política caracteristicamente “guianense”:

“Nas Guianas, não há associações de guerreiros, conselho formal de homens adultos, organização em metades para o funcionamento da vida comunitária, grupos de idade ou grupos de descendência. Em outras palavras, existem poucos mecanismos para a tomada de decisão corporada, seja qual for o tópico em questão” (Overing, 1991:9).

Os Waiãpi não tinham, até a criação do APINA, conselhos, reuniões “dos Waiãpi” ou casa dos homens. A autonomia dos grupos locais caracteriza a organização política Waiãpi e o **joviña** não é posição centralizadora e de “real autoridade”. Sua liderança está estruturada em qualidades e características valorizadas pelo grupo, discutidas no segundo capítulo deste trabalho.

Os Waiãpi começaram a discutir com interlocutores do CTI formas alternativas de organização que pudessem canalizar demandas, como demarcação de terra, assistência à saúde, escola. Frustrados com a atuação e o padrão de relacionamento da FUNAI, os Waiãpi estavam à procura de novos interlocutores com quem pudessem estabelecer relações diferenciadas daquelas até então vivenciadas com funcionários da FUNAI. O APINA foi construído tendo por objetivo discutir e solucionar questões e demandas relacionadas ao convívio com os **karai-ko**.

“A gente, primeiro a gente falava Dominique, e como a FUNAI não trabalhava direito com a gente, e a gente sempre

44 - Estou tomando o conselho como um local predominantemente masculino onde decisões políticas são tomadas. Maybury-Lewis descreve, em seu trabalho sobre os Xavante, o lugar e as atividades do conselho: *“Assim, o conselho dos homens freqüentemente decide, mais do que o chefe, as questões relativamente triviais. Na resolução de assuntos mais importantes, porém, ele conta com o apoio dos oradores de sua facção e tem praticamente a certeza de fazer, afinal, prevalecer a sua visão. Essa certeza só é posta em dúvida quando as propostas do chefe envolvem atitudes contrárias a algum dos grupos políticos da comunidade. Os representantes no conselho, desse segmento, por motivos óbvios, não estariam de acordo com sugestões desse tipo, de modo que o assunto acabaria por ser simplesmente encerrado ou o chefe teria que apelar por outros meios, caso insistisse em atingir seus objetivos”* (1986: 260). O conselho, no entanto, não é lugar único nas negociações e tomadas de decisões políticas. Outros âmbitos de negociações, como as festas de caxiri entre os Waiãpi, assim como a importância das mulheres – um “grande **joviña**” sempre tem a seu lado uma “grande esposa”, disseram-me esses índios - são, indubitavelmente, relevantes para as negociações políticas.

*falando com Dominique para ajudar a gente. Saúde, educação, FUNAI nem ensina prá gente ficar na autonomia. A gente sempre ficando naquele lugar, não sabendo falar português, não sabendo o que a gente precisa prá FUNAI melhorar Waiãpi. Aí todos, W., sempre falando com ela. Como é que **karai-ko**, que vamos conseguir para trabalhar na nossa área, para melhorar aldeia. Aí e muito tempo a gente falando assim: como é que vai ser, como é que vai ser para melhorar. E a gente falando com a FUNAI e FUNAI nem liga prá este. Vamos fazer outra coisa prá gente ficar na aldeia para melhorar, porque na aldeia FUNAI não está funcionando. FUNAI: não, não tem como, FUNAI é assim mesmo, saúde é assim mesmo. FUNAI não trabalha prá cuidar os índios, prá deixar viver os índios. Aí como fomos falando assim sempre, falando com a Dominique. E até falamos prá ela trabalhar na aldeia com a gente. O tempo da demarcação, porque FUNAI não quer ajudar a gente nem na demarcação nem na saúde. Aí falamos prá CTI ajudar a gente. Aí ela ficaram ajudando a gente da demarcação. Aí nós conseguimos trabalhar” (S. Waiãpi – abril de 1998).*

Por que um conselho Waiãpi? Várias são as respostas. Viveiros de Castro (1981) e Cardoso de Oliveira (1981) discutiam, no início da década de 80, as nascentes organizações e movimentos indígenas e sua relação com o órgão tutelar oficial, a FUNAI. Cardoso de Oliveira aponta a presença do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) como importante interlocutor das mobilizações indígenas na década de 70 e 80 e discute o nascimento da União das Nações Indígenas, UNI, organização que visava a representar as demandas das comunidades indígenas não-atendidas pelo Governo brasileiro por meio de seu órgão tutelar:

“Esa movilización no se daría sin la participación del Consejo Indigenista Misionero(CIMI), de religiosos católicos, ao cual correspondería ofrecer condiciones materiales – como lugar para las reuniones y transporte – así como

organizarlas(...)La insatisfacción generalizada de las demandas de los líderes indígenas ante la morosidad en la demarcación de las tierras tribales, sumada a la inoportuna propuesta gubernamental sobre reglamentación del Estatuto del Indio en lo que se refiere a la emancipación, hizo que confluyera sobre la FUNAI – y en contra de ella – una reacción en cadena(...)Además, una serie de otros problemas relacionados con el desempeño del organismo tutor en sus políticas de arrendamiento, de intervención en las economías de las reservas indígenas, de establecimiento de límites para la demarcación y de cambios de sus funcionarios de base sin previa consulta a los indios, para citar las cuestiones más candentes, contribuyeron al deterioro de la imagen de la FUNAI ante los indígenas y la sociedad civil “(401-403).

Refletindo sobre as mesmas questões, Viveiros de Castro (1981) também aponta para a relação do movimento indígena com setores da sociedade civil e da Igreja e discute a posição crítica do movimento frente à atuação do órgão tutelar. Ao discutir a “autodeterminação” e o movimento indígena, o autor distingue dois planos diferenciados: a questão da tutela e a questão da autodeterminação.

“A questão da tutela remete ao plano da política indigenista, e ao aspecto ‘Instituição’: quem exerce a tutela, que leis a regulamentam, como se exerce, como se controla seu exercício. A questão da autodeterminação remete ao plano da política indígena e ao aspecto ‘representação’: como os índios podem-se fazer ouvir, quais os canais de contato com a sociedade envolvente, que recursos políticos podem mobilizar para gerirem seu futuro(...) os últimos anos assistiram a um fenômeno novo, e é sobre ele que devemos meditar: surgimento de uma política indígena, isto é, não mais, ou apenas, uma ‘política para os índios’ (‘o que devemos fazer com nossos índios?’), mas uma política dos índios para nós (‘o que podemos fazer com os brancos?’).

Esta política indígena certamente não surgiu do nada, não veio tampouco ocupar um vácuo. Ela surgiu intimamente associada ao que eu chamaria de contrapolíticas indigenistas – a ação da Igreja, a sensibilização de vários setores da sociedade para o problema, a formulação de alternativas concretas à política oficial – e vem ocupando um espaço novo, ainda incerto e confuso” (238-9).

Trabalhos mais recentes, como os de Albert (1995)⁴⁵, Ricardo (1995,1996), Arruda (1999) e Faulhaber e Almeida (1999) vêm discutindo o movimento indígena no Brasil, sua história e suas atuais formas de organização.

Passando de uma reivindicação política baseada numa “indianidade genérica” para outra voltada a “projetos locais, comunitários”, Albert (1995) discute a atual importância das ONG nesses movimentos e as interpretações indígenas sobre essas organizações.

Arruda (1999) também está atento à presença de interlocutores não-índios entre os Rikbaktsa. Para o autor, estes interlocutores têm “ascendente poder de manipulação no interior dessa sociedade” e são responsáveis pela criação de novas formas de organização política:

“Por sua vez, as necessidades decorrentes da situação de contato regular impõem novas atividades, novos esquemas de organização, novos papéis sociais, sobrepondo-se e imbricando-se às formas indígenas de organização social. O controle dos equipamentos, das técnicas, das novas formas de organização, dos conhecimentos e dos mecanismos que norteiam as relações com o mercado e com o Estado, acabam resultando na ascendência das agências de intermediação e manipulação no interior de suas sociedades. Estas passam a ser um componente importante das dinâmicas de reprodução social, introduzindo outras clivagens organizativas e políticas. Por tudo isso, no interior

45 - Para uma discussão mais pormenorizada do texto de Albert (1995) ver **Capítulo 1**.

das sociedades indígenas, quando se trata de impor decisões ou legitimar relações, a situação tende a se configurar difusa e complexa. Além da alternância conjuntural da valorização de princípios organizacionais tradicionais, como o das classes de idade, das divisões clânicas, das metades exogâmicas ou das chefias de aldeia, as novas clivagens e outras divisões entram em cena, imbricando-se com as anteriores e obscurecendo suas hierarquias” (75).

O aumento do número de organizações indígenas de que se tem notícia desde a promulgação da Constituição de 1988 - que legitimou as organizações indígenas - é digno de nota: da pequena quantidade de organizações na década de 70 que, como a UNI, procuravam representar a maioria dos povos indígenas no Brasil, para 290⁴⁶ organizações indígenas locais e supra-locais⁴⁷.

O conselho APINA se insere nesse quadro de interpretação histórica esboçado pelos autores acima citados. Os assessores da ONG, juntamente com os Waiãpi, começaram a procurar uma forma de organização que representasse estes índios em suas relações com os **karai-ko**. O conselho pareceu a todos a forma organizacional mais próxima à forma Waiãpi de organização política. A presença de todos os **joviña** de diferentes grupos locais – por vezes mais de um por grupo local - compondo o “conselho dos chefes” manteria atuante no Apina o modo Waiãpi de relacionamento e negociação política intra e inter grupos locais.

“a gente fala o que é que a gente quer fazer e Dominique explica como é prá fazer. Por exemplo como a gente não sabe como demarcar nosso área, né? Nunca trabalhamos

46 - Dados retirados de RICARDO (1996a) e Grupioni (1999).

47 - Ferreira(1992) relata encontros do movimento indígena e das organizações de professores índios ocorridos na década de 70, 80 e início de 90. Demonstrando a ligação entre esses movimentos e organizações da sociedade civil (ONGs, universidades, CIMI, entre outros), enfatiza que as principais demandas dos movimentos indígenas eram(são) a questão de demarcação de terra, saúde e educação. Segundo a autora, o movimento dos professores índios estava baseado na reivindicação destes em se tornarem gestores das experiências escolares: “Os Encontros de Professores Indígenas são um claro indicador de que os professores, junto às suas comunidades e apoiados por diferentes organizações não-governamentais, têm procurado criar alternativas de ação para o processo escolar.” (199).

demarcação, então como ela já sabe que existe demarcação, aí ela explica prá gente. E também nós não sabemos a cultura dos brancos, se vão acabar a gente. Ninguém sabe, porque nós Waiãpi nunca acontece nada com a gente, desde o passado, então nós não sabemos do branco, se vão acabar com a gente. Então ela explica prá gente essa aí (S. Waiãpi, APINA/Macapá, 1998).

Somado a este movimento Waiãpi por uma forma de organização que os representasse perante os **karai-ko**, estava o estímulo de órgãos governamentais e não-governamentais – cuja política atual é relacionar-se com a sociedade civil por meio de organizações civis e não-governamentais - por uma organização Waiãpi. A Sociedade Alemã de Cooperação, GTZ, financiadora do projeto de demarcação Waiãpi, por exemplo, estimulou a criação de uma organização que representasse “os Waiãpi” como um todo e com a qual poderia negociar diretamente enquanto “*representante da comunidade indígena*”. O Governo do Estado do Amapá, gestão Capiberibe (PSB), também tem procurado realizar suas políticas públicas junto aos grupos indígenas por meio de associações e conselhos dessas “comunidades”:

“A participação efetiva das comunidades vem sendo buscada com a descentralização administrativa, onde a responsabilidade de gerir e resolver problemas é dividida com a sociedade civil, através de parcerias com ONGs, cooperativas, associações, clubes e caixas escolares” (Governo do Estado do Amapá, 1999:3).

A questão com a qual os Waiãpi tinham e têm que se deparar agora, quando da visita de não-índios em suas aldeias, é outra. Os visitantes não mais, ou não exclusivamente, perguntam “*quem é o cacique dessa aldeia?*”, mas sim “*quem são os representantes da organização Waiãpi?*”.

Sendo os cursos de formação, conforme discutido acima, momentos privilegiados de reunião de representantes de diferentes grupos locais para discussão de projetos, demandas e reivindicações políticas, o Conselho APINA, e

em especial os jovens professores, encontrem neles espaço privilegiado de debate.

3.5.2 O NOME APINA E ALGUMAS INTERPRETAÇÕES WAIÃPI SOBRE A FUNÇÃO DO CONSELHO

Em curso em Serra do Navio (AP), 1991, o líder K. Waiãpi sugeriu que o nome do subgrupo histórico aliado APINA fosse adotado como nome para o nascente conselho. Nesta época, este **joviña** estava relatando, segundo Gallois (relato pessoal), histórias sobre os subgrupos aliados que compuseram os Waiãpi de hoje⁴⁸. A postura adotada pelos Waiãpi, em época de invasões e de luta pela demarcação da Área Indígena, era de se mostrarem agressivos, como os Apina, e de saberem defender-se dos inimigos invasores. Segundo K. Waiãpi, dar o nome Apina ao conselho reforçaria a postura “guerreira” dos Waiãpi. Esse mesmo chefe refez este discurso numa reunião com interlocutores não-índios sobre a demarcação da Terra. Enfatizando sua preferência pelo nome Apina e a posição “agressiva” e “guerreira” dos Waiãpi, convenceu os presentes da propriedade do nome para a organização.

Depois da veemente campanha de K. Waiãpi, Apina foi o nome escolhido para a organização. Gallois (1988) etnografa a posição dos **Apina**. Na classificação de diferenciação étnica Waiãpi, subgrupo aliado, os **Apina** estão na fronteira entre “o mesmo” e “o outro”:

*“Na fronteira entre as categorias “do mesmo” e dos inimigos, estão Apinã, definidos como segue: ‘Antigamente havia **Apinã**, que é **Apã**. E igual Waiãpi, falam Waiãpi. Eles flecham longe, nós flechamos perto. Depois brigamos. Quem perdeu foram os **carai-ko**, os **parainsi-ko** e **Wariken** e quem ganha é **Apinã** e **Waiãpi**. Mas então brigamos com eles e foi Waiãpi que ganha’(Kumai, 1986) Segundo outros informantes, os Apinã habitavam a região do Aroá, onde*

48 - Para maiores informações vide Gallois (1994)

*ocorreram alguns inter-casamentos com os Waiãpi – ‘mistura um pouco’ – mas depois dos conflitos, perderam-se de vista. Os inimigos da categoria Apinã ‘não nos comiam’ (**noporo’õi**) nem agrediam por xamãs interpostos” (1988:132).*

Estar “na fronteira” entre “o mesmo” e “o outro” é também uma característica bastante sugestiva para a interpretação do lugar do Conselho APINA para os Waiãpi. Assim como o sub-grupo **APINA** era “o mesmo” e “o outro”, brigando com e contra os Waiãpi, o Conselho APINA também pode ser pensado como “a nossa organização” - dos Waiãpi e para os Waiãpi -, e “a organização dos outros” – organização de tipo **karai-ko** que serve para negociar com os **karai-ko** as coisas “de **karai-ko**” que interessam aos Waiãpi e que estão sendo incorporadas por esses índios.

Um “grande” **joviña** definiu, em dois momentos, os objetivos, campo de atuação do Conselho Apina e a razão pela escolha do nome.

Uma primeira vez, em 1995, em Waiãpi:

*“Ange’e APINA ikewe **Ytuwasu**”*

*Apina está no **Ytuwasu**⁴⁹.*

“Ange’e reme te APINA karakuri uwe Uweta ky’y”

Só agora que tem APINA dinheiro vai ter.

“Ange’e APINA jovijã ojinõta Projeto”

Agora presidente do Apina vai fazer projeto.⁵⁰

E uma segunda vez em português – definição proferida também em um curso de formação realizado em Macapá no ano de 1996:

49 - Esta informação foi recebida quando a diretoria do APINA tinha como presidente um **joviña** da aldeia **Ytuwasu**..

50 - Estas afirmações foram feitas por Waiwai Waiãpi no V Curso de Formação (setembro de 1995), em Macapá. Flora Dias transcreveu as frases que os professores Waiãpi, presentes no curso, traduziram.

“Antigamente não tem caneta e caderno, só Waiãpi Apina – guerreiro. Nome do guerreiro era Apina. Agora associação é Apina. Antigamente o Apina era forte. Guerreava muito. As flechas eram curtas por isso eles eram fortes. Cortavam as penas curtas igual espingarda 22. Brigavam muito antigamente nossos avós. Por isso agora tem de novo Apina nome da Associação. Por isso nós muito forte para conseguir projeto. Só agora que tem Apina dinheiro vai ter” (W. Waiãpi).

Em curso de administração em Macapá, novembro de 99, vários foram os relatos, estimulados pelos assessores do CTI⁵¹, sobre o APINA. A maioria deles aponta para um entendimento do conselho como um lugar para “ajudar a comunidade” a resolver seus problemas. Lugar ambíguo, do “mesmo” e do “outro”, o APINA é uma organização representativa dos Waiãpi para que estes, assessorados por não-índios, canalizem suas demandas e administrem seus projetos. As redações evidenciam que o APINA é um lugar de construção de uma “autonomia” – assessorada pelos não-índios, dos Waiãpi frente aos **karai-ko**. Vejamos algumas das redações elaboradas pelos professores Waiãpi presentes no curso.

“O APINA é uma organização indígena mais prioridade para nós. Para fazer o projeto tem que Ter o APINA. Porque APINA é um conselho dos Waiãpi. Criamos isso para não depender da FUNAI, FNS e CTI. O APINA resolve problemas, discute os assunto. O APINA consegue carro para povo Waiãpi. Por isso o APINA é importante para nós. Criamos APINA para conseguir as coisas importantes que nós precisamos. Por exemplo: PPTAL, e para ser auto-sustentável” (M.Waiãpi).

51 - O assessor responsável pela disciplina administração, C. Inglez de Souza, solicitou aos Waiãpi presentes que respondessem por escrito as seguintes questões:1)Por que os Waiãpi precisam de curso de administração?2) Para que serve o APINA? Por que os Waiãpi organizaram o APINA? 3) O que o APINA fez até hoje? 4)O que os Waiãpi querem fazer com o APINA daqui para frente? As respostas foram redigidas pelos professores Waiãpi presentes no curso.

“Porque hoje em dia nós estamos vivendo no meio do branco, como também nós utilizamos coisas do branco, como também nós utilizamos coisas do não-índio. Por isso o APINA é prioridade para nós. Também nós jovens estamos mexendo nos papéis como o não-índio. O APINA é para organizar essa coisa. Além disso é para organizar escritório, documentos, nota fiscal e dinheiro. Como vamos usar calcular vai sobrar e prestação de conta. Por isso o APINA é importante para os Waiãpi. Se o APINA não existe, não tem como organizar esse trabalho aqui em Macapá” (T.Waiãpi).

“Porque ajuda nosso povo. Também para nós não ficarmos dependendo dos brancos e também para conseguir o que Waiãpi precisa na aldeia. Por isso é importante APINA” (P.Waiãpi).

“O APINA é importante para nós. Porque antigamente quando não existiam APINA aí Waiãpi não estava organizado. Só dependendo da FUNAI. Hoje em dia não, quando nós Waiãpi quer fazer um projeto aí conseguimos muitas coisas através do nome do APINA. Conseguimos carro, motor, enfermeiros, rádio, conseguimos abrir a conta para funcionar até APINA. Fizeram parceria com CTI por isso muito importante para Waiãpi. Sem APINA Waiãpi não vai para frente, quer dizer, não tem organização para representar comunidade” (Mo. Waiãpi).

“Quando tem problema na aldeia conselheiros do APINA vão resolver problema aqui em Macapá. Também ajuda comunidade quando invasores estão entrando dentro da Terra Indígena. Conselho das Aldeias Waiãpi – APINA, se reuni junto com caciques de cada aldeias para resolver. Depois de terminar reunião caciques vem fazer reunião junto com FUNAI em Macapá” (P. Waiãpi).

“O APINA importante para nós porque ajuda nossos comunidade Waiãpi. O APINA ajuda resolver problema que está acontecendo nas aldeias ou na cidade” (S. Waiãpi).

*“O APINA importante porque ele que vai resolver problema. Também é para a gente não depender de outras associações. O APINA é importante para administrar recursos de projetos ou administrar coisa de **karai-ko**” (A.Waiãpi).*

3.5.3 A ORGANIZAÇÃO DO APINA

O APINA possui um estatuto onde constam os objetivos e a organização administrativa do conselho. O estatuto foi redigido em Português por um advogado que traduziu para os termos jurídicos as demandas Waiãpi captadas pela antropóloga D. Gallois.

“Defender os direitos e interesses dos membros das aldeias indígenas da Área Indígena Waiãpi” (Artigo 2 - parágrafo a), “promover ações na área de educação e saúde, visando a melhoria das condições de vida das aldeias na Área Indígena Waiãpi” (Artigo 2 – parágrafo c) e “estimular projetos que visem a busca de alternativas de desenvolvimento econômico auto-sustentado para as aldeias Waiãpi, em acordo com interesses de cada aldeia, eventualmente através de convênios com outras instituições”(Artigo 2 – parágrafo d)⁵².

São alguns dos objetivos do conselho descritos no estatuto do APINA. Esses objetivos evidenciam os principais campo de ação do APINA: discutir e promover ações que solucionem problemas deflagrados pelo crescente contato com não-índios. Questões tipicamente Waiãpi, como trocas matrimoniais,

52 - Para informações mais detalhadas vide fotocópia do Estatuto do APINA em anexo.

acusações e agressões xamânicas, migrações internas e planos sobre festas e rituais, não são assuntos do APINA. Essas discussões têm seus fóruns específicos e o conselho não tem sido, até o momento, lugar para elas. No APINA se discutem “*as nossas coisas com os **karai-ko***” que são a escola, a demarcação da terra, projetos econômicos e assistência à saúde.

Em 1998, o presidente do APINA, professor S. Waiãpi, fez uma primeira tradução do estatuto para o Waiãpi. As traduções ainda são alvo de muitas discussões, tendo-se em vista as variações dialetais entre os grupos locais. A tradução foi feita pelo presidente do APINA com ajuda do indigenista do CTI, que explicava para S. o significado de palavras pouco familiares aos Waiãpi. É interessante notar que esta primeira tradução manteve muitos termos em Português. Esses termos estão relacionados, em sua maioria, como o “modo **karai-ko**” de fazer política: *associação, organização, estatuto, projeto, reunião, assembléia, representantes*, e indicam uma dificuldade de S. Waiãpi em traduzir para sua língua concepções não-índias de organização política.

O APINA está organizado em conselho dos chefes das aldeias da Terra Indígena Waiãpi, assembléia geral e diretoria, esta último composta por presidente, vice-presidente, tesoureiro e secretários.

O conselho dos chefes é a reunião dos **joviña** dos diferentes grupos locais. Todas as decisões são tomadas pelo conselho e devem passar por ele. Os momentos em que os **joviña** se reúnem em festas, encontros, visitas e rituais foi tomado como parâmetro para a estruturação do conselho, que procurou manter essa forma Waiãpi de organização sócio-política. O conselho é, assim como as reuniões Waiãpi, situação onde todos vão ouvir as falas dos **joviña** e proferir suas opiniões. A fala, assim como a seqüência destas, segue os padrões discursivos Waiãpi. Geralmente são os **joviña** que as iniciam. Outros participantes também têm sua vez, mas nem sempre dominam os padrões discursivos porque “têm vergonha” de falar. Um **joviña**, por definição, não tem vergonha de falar, pois o domínio do discurso é uma das qualidades que o caracterizam e o legitimam enquanto líder. É nessas falas que os diferentes posicionamentos políticos vão-se evidenciando.

As reuniões do conselho têm promovido, com maior freqüência, encontros de **joviña** de todos os grupos locais. **Joviña** (e seus acompanhantes, filhos,

genros, mulheres), que comumente não se encontram, dadas as relações históricas estabelecidas entre seus **wanako**, têm, com estas reuniões, convivido mais intensamente. Padrões Waiãpi que definem os tipos de relação entre os **joviña** de diferentes grupos locais direcionam e estabelecem as relações entre estes.

A assembléia geral é aberta a todos os Waiãpi que quiserem participar da reunião. Por vezes, os Waiãpi convidam não-índios para participar das assembléias. Fazem-no geralmente quando desejam ouvir a opinião destes sobre algum assunto, e querem que esses **karai-ko** ouçam suas preocupações e demandas. Quando não desejam a presença de alguém, os Waiãpi explicitam sua vontade: não convidam para a reunião ou aguardam um momento oportuno para se reunir sem a presença de visitantes indesejados.

As reuniões do conselho não são a única situação em que as “*coisas do APINA*” são debatidas. Os Waiãpi tendem a privilegiar seu padrão de comunicação: conversas individualizadas ou em pequenos grupos que, ao se sucederem, propagam informações e discussões que serão futuramente tratadas em reuniões e encontros. Conversas noturnas, encontros de **joviña**, cursos, **caxiri**, visitas e rádio são algumas das ocasiões onde acontece intensa troca de informações e opiniões. O rádio, em especial, tem sido um meio de comunicação muito usado pelos Waiãpi. Muitos assuntos que serão debatidos em reuniões do APINA e com assessores não-índios na casa do APINA, em cursos ou visitas destes à Terra Indígena, são discutidos pelo rádio. Este meio de comunicação tem sido muito eficiente no repasse de informações entre aldeias. Em Macapá ou nas aldeias, os Waiãpi podem ter notícia sobre o que está acontecendo na cidade e na Terra Indígena.

A diretoria é a parte administrativa do APINA. O presidente, vice-presidente, tesoureiro e secretários (quatro no total) são aqueles que, teoricamente, administram o APINA, captando as reivindicações Waiãpi, redigindo projetos, cartas, manifestos, cuidando das contas bancárias e da movimentação do dinheiro.

Estas atividades, apesar de divididas entre as diferentes posições da diretoria, têm sido realizadas em sua maioria pelo presidente. A ele são direcionadas as solicitações e convites **karai-ko** – convocação para reuniões,

cartas, documentos, prestação de contas – e as reivindicações e desconfianças Waiãpi. O tesoureiro, responsável pelo dinheiro, ajuda, ocasionalmente, o presidente. Mas para os Waiãpi o presidente é aquele que deve cuidar do APINA, afinal somente ele pode assinar os talões de cheque e outros documentos.

Essas atribuições evidenciam a importância, identificada pelos Waiãpi, que os **karai-ko** dão à escrita e aos documentos. Os Waiãpi já constataram que em encontros e reuniões com os **karai-ko** tudo deve ser escrito, documentado e assinado.

Vários Waiãpi, e não exclusivamente os diretores do APINA, redigem cartas e documentos, fazem traduções e representam “os Waiãpi” em eventos com não-índios. É o presidente, no entanto, que assina pelo APINA. Há documentos que ninguém pode fazer por ele, o que faz do presidente o principal administrador do conselho.

Exemplo da afirmação foi o evento ocorrido em 1999 na aldeia **Aramirã**. Depois de vários dias em Macapá, S., presidente do Apina, voltava para sua casa. Algumas horas mais tarde, retornava cabisbaixo da casa do rádio: havia recebido recado de que um carro estava vindo para a área buscá-lo. Ele precisava voltar à Macapá com urgência para assinar um documento importante. *“Toda hora Macapá, Macapá. Minha mulher está reclamando. Não tem caça, não tem carne. Quem vai caçar para ela, para meus filhos?”*, desabafou o presidente.

Os Waiãpi passam a exigir do presidente atuações que entendem como sendo de sua responsabilidade. Para exercer tais atividades, o presidente tem de estar, freqüentemente, na cidade, em contato com “os problemas do APINA”. Longas estadias em Macapá, viagens e reuniões fazem com que o presidente se ausente da vida na aldeia, definida pelos velhos como “verdadeiramente Waiãpi”. Longe da aldeia, ele participa pouco das negociações, conversas, festas e outros eventos socialmente importantes para os Waiãpi. Além do mais, sua ausência faz com que sua família, mulher e filhos, dependam de outros parentes, fato este que gera reclamações, principalmente por parte de sua esposa. Essa ausência produz, conforme aponta entre outros M. Brown (1993), em discussão sobre “novas lideranças”, uma desconfiança entre os Waiãpi. Longe da aldeia e das redes de troca, o presidente distancia-se da vida social e dos laços que interrelacionam e controlam o comportamento social dos indivíduos. Não

participar das conversas, não estar nos **caxiri**, não ouvir o rádio e não compartilhar de outros momentos em que os Waiãpi discutem questões relevantes, faz com que o presidente perca sua representatividade e legitimidade. Somada a essa ausência está a desconfiança de que o presidente não compartilhe informações, conhecimentos e bens manufaturados, o que coloca em risco sua legitimidade e representatividade.

O Conselho se reúne em assembléias anuais. O estatuto estipula o mínimo de uma assembléia por ano. Os Waiãpi se reúnem quando têm questões que serão solucionadas por meio do APINA e que precisam da anuência de todos para serem resolvidas. Essas questões estão, todas, voltadas a negociações, projetos e discussões que envolvem os **karai-ko**: projetos de vigilância da terra, invasões aos limites da Área Indígena, questões de saúde, de escola, procura por soluções para “conseguir **karakuri**⁵³”.

“[a assembléia] Reúne todos, conversa, todos da aldeia caciques. Caciques falam. Nós falamos também. Discute sobre o que que nós não temos na aldeia. Aí os caciques falaram, conversaram todos eles, eles discutiram como a gente vamos conseguir dinheiro para conserto de rádio, só exemplo isso. Várias discussão sabe, de carro, conserto de rádio, como é que nós vamos conseguir dinheiro prá isso. Aí resolve. Aí todo mundo concorda sobre isso. Vamos conseguir recurso para conserto de rádio. Como a gente vamos conseguir dinheiro, quem ajudaria” (M. Waiãpi, APINA/Macapá, 1998).

Classifico estes momentos como o APINA da aldeia. São os momentos onde o conselho, composto pelos **joviña** e demais Waiãpi presentes, reúne-se para discutir em Waiãpi, segundo padrões discursivos próprios, e obedecendo à hierarquia existente entre lideranças, homens adultos e jovens, questões

53 - **Karakuri** é o termo Waiãpi que é traduzido para o português por esses índios como dinheiro. Os Waiãpi classificaram representantes das agências financiadoras – em particular a ONG que financiou o projeto de demarcação - de **karakuri jar**, “donos do dinheiro”. Nos diferentes domínios Waiãpi há os **-jar** de espécies animais, árvores, peixes, pássaros. As agências financiadoras são inseridas nesses domínios como as donas do **karakuri**.

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. Instaura-se assim o problema. Não para a vida nas aldeias Waiãpi, que têm como prática política o exercício do dissenso, definidor de fronteiras entre grupos locais, mas para a vida relacionada aos não-índios, que trabalham com a noção de consenso e atuam em prol “da comunidade”.

O APINA da cidade tem várias facetas. É um espaço físico delimitado - uma casa em Macapá cedida pelo Governo do Estado do Amapá ao CTI e ao APINA, onde os Waiãpi se hospedam quando de passagem pela cidade. Ali acontecem alguns cursos de formação, várias reuniões, discussões, festas e encontros. A maioria das reuniões são feitas em Português e envolvem índios e não-índios. Nessas reuniões, os Waiãpi discutem assuntos referentes a suas relações com os **karai-ko** expressando decisões previamente tomadas nas aldeias ou discutindo e incorporando novas questões para serem posteriormente discutidas nas aldeias.

No APINA da cidade também está concentrada a administração do conselho, assim como da ONG CTI. A administração do APINA vem sendo feita por uma equipe de não-índios que assessoram os Waiãpi nas questões organizacionais. A ainda parca compreensão das atividades burocráticas do conselho e da rede de relações e obrigações na qual está inserido tem gerado entre os Waiãpi interpretações parciais sobre o que é administrar o APINA. A assessoria de não-índios ainda é vista por eles como uma necessidade que poderá ser dispensável no futuro: “*por enquanto ainda precisa de karai-ko. Quem sabe no futuro*” (M. Waiãpi, APINA/Macapá, 1998).

Nas assembléias anuais, por vezes bianuais, os Waiãpi escolhem os indivíduos que participarão da diretoria. A escolha é feita pelo conselho. Na assembléia, os **joviña**, juntamente com outros participantes da reunião, apontam nomes de pessoas para a presidência. Os nomes levantados não são surpresa para os presentes, a negociação ocorre em conversas nas aldeias com a participação dos “candidatos”. Seguindo os padrões Waiãpi, os **joviña** e os

demais presentes defendem suas posições em longos discursos. Todos falam, obedecendo à ordem discursiva, sendo que a escolha é resultado desta negociação.

A escolha do atual presidente do Conselho, S. Waiãpi, já referida neste trabalho, teve início em meados de 1996. Por meio da exposição deste processo de escolha discutiremos a constituição do conselho como um novo fórum de exercício de representação e liderança para os jovens professores Waiãpi, que interpretam e dão valor a essas posições diferentemente dos velhos.

3.5.4 O APINA COMO NOVO FÓRUM DE REPRESENTAÇÃO E LIDERANÇA

Interessados em controlar a diretoria do APINA, os professores Waiãpi já vinham discutindo desde 1996 possíveis nomes para substituir o então presidente Ka. Waiãpi (gestão 1996-98). Para esses jovens, o próximo presidente do APINA deveria ser um professor que soubesse ler, escrever e falar Português, e não mais um **joviña** que não domina a língua dos **karai-ko**.

Desde sua fundação até 1998, a presidência do conselho foi ocupada por **joviña** de diferentes grupos locais. A primeira gestão foi administrada por **joviña** do **Ytuwasu** (1994-6) e a segunda por **joviña** do **Mariry** (1996-8). Os professores vinham participando do APINA como tesoureiros ou secretários – o que para os Waiãpi não significava muito, pois, conforme discutido acima, o presidente é o principal responsável pelas “coisas do APINA”. Em 1996, os jovens professores iniciaram campanha pela diretoria do APINA.

A atuação do APINA, com idas e vindas dos **joviña**-presidentes à cidade para assinarem papéis, ir a reuniões e encontros, mostrou-se atividade cansativa. “*Eu vou para o mato, lá prá minha aldeia. Vou tirar férias. Eu estou cansado de assinar documento*”, disse Ka. Waiãpi (presidente do conselho em 1997). Os professores Waiãpi começaram então a tentar convencer os **joviña** de que eles eram os mais indicados para exercer as atividades administrativas do conselho. O domínio do Português – escrever, falar e entender -, e da Matemática e a presença na cidade – aonde vão com frequência para fazer cursos, ir a reuniões,

cuidar do dinheiro e escrever cartas, foram os argumentos elencados pelos professores.

*“...os caciques, os **joviñas**, os adultos não sabem bem o que é Apina. Até para o meu pai eu expliquei tanto, é muito difícil prá entender. Por que Apina é uma associação. Se você pergunta prá ele o que é Apina, ele vai dizer que Apina tem presidente, tem secretário. Você vai perguntar o que é Apina? Aí vai dizer: não sei não. Aí você explica prá ele, Apina é conselho das aldeias. É muito difícil você perguntar prá os adultos. Só prá os jovens que vão responder melhor. Pergunta prá eles. Na idade 10, 11, 12 também não sabem o que é isso. Só nós que fomos, pessoal que foi fazer curso, pessoal que entende conselho das aldeias”* (A.Waiãpi - aldeia **Mariry** - fevereiro de 1997).

“Eu sei que é verdade que Ka. [presidente do APINA à época] não sabe ler, não sabe administrar. Então tem que ser um novo prá presidência, quer dizer nós, que já sabe ler, escrever, falar em português” (M. Waiãpi – casa do APINA, Macapá, 1998).

“Nós ainda vamos discutir quem vai ser o próximo presidente. Tem que ser jovem pois nós que sabemos falar português e escrever português” (A.Waiãpi, casa do APINA, março de 1988).

Tal argumentação convenceu os **joviña**. Na assembléia de julho de 1998, foi escolhido o professor Waiãpi mais velho da Turma I – por volta dos 28 anos à época – para a presidência do Conselho. S. Waiãpi havia sido o tesoureiro da administração anterior. Interessado e dedicado, permaneceu bastante tempo em Macapá aprendendo com o administrador não-índio do APINA as atividades administrativas do conselho - prestações de conta, escrever cartas e demais atividades diárias do escritório. A tesouraria e secretarias foram ocupadas por professores e um agente de saúde. Dessa vez, os **joviña** não ficaram responsáveis pela administração da diretoria do APINA.

Essa escolha aponta para interpretações e valorações diferenciadas por parte dos jovens e velhos quanto ao significado e lugar do APINA na vida Waiãpi. A escolha por jovens para ocupar a diretoria do APINA não aponta para uma perda de poder dos velhos frente aos mais jovens e sim para a importância relativa do APINA para esses chefes. Os jovens não se tornam, para os **joviña**, chefes por ocuparem a presidência, tesouraria ou secretaria do APINA. Pelo contrário, ao se envolverem com as coisas de **karai-ko**, esses jovens se distanciam da “vida Waiãpi”. Ao se ausentarem de momentos em que poderiam estar aprendendo e demonstrando seu domínio sobre as qualidades que definem as lideranças Waiãpi, os jovens vêem diminuída a possibilidade de serem reconhecidos e legitimados pelo grupo como lideranças.

A tomada de decisões, no que se refere às relações com os **karai-ko**, e, mais ainda, em sua atuação como **joviña** de grupo local específico, continua sendo realizada por eles em encontros, visitas, conversas e reuniões do conselho nas aldeias. A escolha de S. Waiãpi para a presidência do APINA confirma essa afirmação. S. Waiãpi foi escolhido por reunir qualidades e características que vão ao encontro daquelas valorizadas pelos **joviña**: é o professor mais velho da Turma I, suas atitudes e comportamentos estão em conformidade com aqueles valorizados pelos líderes, sabe várias histórias Waiãpi, respeita a liderança dos **joviña** e relaciona-se com eles segundo padrões estabelecidos, além de saber o Português e a Matemática, facilitadores no exercício da presidência do conselho. A valorização das coisas Waiãpi por esse professor é evidenciada em diferentes momentos: “... e eu acho bonito assim, não muda a vida de Waiãpi”.

As conversas e reuniões dos **joviña** nas aldeias continuam a ser os principais fóruns de discussão e resolução de questões relevantes. Apesar de se dizerem cansados, os **joviña** estão atentos às informações e discussões correntes. W. Waiãpi, “grande” **joviña** da aldeia **Mariry**, está todo dia no rádio do lugar. Sabe o que está acontecendo nas aldeias e na cidade e “toma conta” dos acontecimentos por meio do rádio. Os professores índios de sua aldeia e demais visitantes – Waiãpi e não-índios - que por lá passam também são fontes que levam e trazem informações: W. não apenas escuta o que estes têm a dizer, mas fala-lhes sobre suas posições e decisões.

Os jovens, na posição de representantes do APINA, entendem-se como chefes, caciques. Eles são o APINA, eles que assinam os cheques, que pagam assessores e técnicos de enfermagem, que vão às reuniões com o Governador e com os financiadores de projetos. A diretoria do APINA, e em especial a presidência, é percebida pelos professores como uma posição que dá ao seu ocupante um *status* diferenciado. É, como discutimos em outros momentos deste trabalho, uma “nova posição de liderança”. Talvez não nas aldeias, mas sim junto aos **karai-ko**: nestes fóruns, professores, presidente de associação, agentes de saúde, etc. exercem a “representação” e falam em “nome dos Waiãpi”.

Atitudes de jovens professores para com os assessores do projeto de saúde em 1997 exemplificam a afirmação. Depois de candente discussão recheada de acusações aos assessores do CTI e esclarecimentos quanto à administração das verbas de projetos, os professores se deitaram em suas redes e começaram a chamar os enfermeiros, “*vêm aqui trazer remédio, eu sou APINA, eu pago salário, tem que cuidar de Waiãpi como Waiãpi mandar*” (A.Waiãpi).

Essa atuação e liderança dos professores está limitada aos fóruns “inter-étnicos”. Nas aldeias, eles ainda são jovens inseridos em redes de relações socio-políticas que respeitam e que os constroem em afirmar sua posição política e status diferenciados.

Os laços e relações que vinculam e delimitam a atuação destes jovens são exemplificados pela fala do professor M. Waiãpi, grupo local **Wiririry**. Esse jovem é um dos autores de acusações, cartas e documentos que deram subsídio para abertura dos processos e suspensão temporária das atividades do CTI. Questionado sobre sua atuação, M. explicou sua impossibilidade de negar as requisições que o **joviña** de sua aldeia lhe fazia: “*joviña manda fazer carta, aí tem que fazer, né? Mesmo que eu não concorde, ele fala, fala, ele mandou, né?*” Inserido nas redes de sociabilidade daquele grupo local, M. Waiãpi precisaria cindir com seu **wan** caso quisesse sustentar posição diferenciada daquela dos chefes de seu grupo, parentes próximos.

A maioria dos jovens afirma, em discursos proferidos nos cursos, uma autonomia e *status* que ainda não adquiriram em suas aldeias. J. Waiãpi vem se dizendo cansado e desejoso de sair de sua aldeia há bastante tempo: “*eu vou embora de lá do Manilha, vou morar no Mariry*”. No entanto, a cada novo curso,

ele repete a afirmação. Segundo os **joviña**, ele ainda é jovem e não consegue desvencilhar-se dos laços e obrigações que o ligam ao **joviña** daquele grupo local – seu padrasto e sogro.

Apesar de limitada aos “fóruns inter-étnicos”, as posições e atuações dos jovens enquanto representantes dos Waiãpi podem influir na vida de todos os indivíduos do grupo. Quando os jovens são tomados como representantes Waiãpi pelos **karai-ko**, eles podem decidir, tomar posições e apoiar atuações que não necessariamente reflitam uma posição do grupo, mas que podem vir a afetar a todos, afinal os não-índios estão tomando aqueles jovens como “representantes da comunidade Waiãpi”.

Assim como a representatividade dos jovens é problemática e questionável, a representatividade política dos **joviña** também é bastante discutível. Os chefes “tradicionais”, que são as vozes mais audíveis nas reuniões do APINA, estão representando nesses fóruns as posições políticas de seus grupos locais - os **wanako**. No entanto, a mesma divergência percebida entre os diferentes grupos locais aparece entre as famílias que constituem um grupo local. A posição do chefe, considerada como representativa do grupo local como um todo, não necessariamente o é. O dissenso praticado no APINA também acontece nos grupos locais, sendo que em caso de oposições acirradas a tendência é a fragmentação do grupo. Os indivíduos que são representados pelos chefes sentem-se representados quando têm relações estreitas com algum(s) chefe(s) específico(s) proveniente(s) de mesmo grupo local e com quem compartilha opiniões.

Como podemos ver, a questão da representatividade é central para compreensão do conselho APINA. Vamos a ela.

3.5.5 CONSELHO COMO ORGANIZAÇÃO REPRESENTATIVA DOS WAIÃPI?

O conselho APINA representa os Waiãpi nas negociações de projetos, discussões e reuniões. Ou melhor, representa, como bem definiu em seu estatuto, “os direitos e interesses dos membros das aldeias indígenas da Área Indígena”

Waiãpi” (Artigo 2 - parágrafo a, grifo meu). Atentou-se, na construção do estatuto, para a fragmentação espacial e sócio-política dos grupos locais Waiãpi. A questão inicial, que moveu meu interesse desde o início desta pesquisa foi procurar compreender como um grupo Tupi-guarani, com forte tendência à fragmentação, tanto espacial como política, constituiu um conselho que, pelo menos em tese, representa-os como unidade, e como eles organizam ações conjuntas neste contexto sócio-político fragmentado.

A noção de “todo”, necessária na construção de projetos e atuações junto aos não-índios, é construída e verificável em discursos para os **karai-ko**. É, no entanto, menos evidente na relação entre indivíduos de grupos locais específicos. Vejamos este caso: a cada evento político - Semana do Índio, reunião com o Governador de Macapá, etc. - há intensa discussão sobre os indivíduos que representarão o grupo. Geralmente, acabam por participar vários representantes dos diferentes **wanako** (geralmente mais de um por grupo local). Já existe, nos diversos **wanako**, alguns indivíduos que sempre participam das reuniões – eles são, geralmente, os chefes do grupo e seus tradutores (os jovens que sabem Português). No entanto, a cada evento, muitos querem participar e não se sentem “representados” pelos que participam. Na Semana do Índio deste ano (abril de 2000), que aconteceu em Macapá, 20 Waiãpi foram convidados para participar do evento representando o grupo. Mais de 70 índios compareceram e o número não foi maior pela falta de transporte. Aos não participantes resta ouvir os relatos dos que foram e afirmar sempre que não sabem o que aconteceu, pois não estavam lá. “... eu não estava lá, eu não sei. Foi o que o cacique contou, né?” (A. Waiãpi).

Situação complicada para os **karai-ko**, acostumados a negociar com representantes de uma coletividade definida, a não-representatividade e a fragmentação deste “todo Waiãpi” são reafirmações de princípios da organização social e política Waiãpi. Esta afirmação nos aproxima do trabalho de Overing(1991) sobre a “estética” da produção e o “senso de comunidade” Piaroa.

“Por mais importante que fosse para um Piaroa residir em uma grande comunidade, nenhum deles reconhecia a legitimidade do poder da ‘coletividade’. A noção de que uma ‘comunidade como um todo’ pudesse deter direitos sobre alguém, ou de que alguém devesse submeter-se a uma

decisão proveniente de uma ‘vontade geral’, ou de que a moralidade de alguém fosse imposta de cima, pela comunidade, seriam idéias abomináveis para os Piaroa. O uso de tais poderes de coerção seria julgado a-social e politicamente ilegítimo” (19).

Discussões realizadas em curso de professores sobre a reelaboração de cartilhas escolares são mais uma ilustração da “fragmentação” e dos limites da representação entre os Waiãpi. Em curso de formação, os professores discutiam sobre quais deveriam ser as modificações feitas em algumas cartilhas escolares, elaboradas por eles e agora consideradas parcialmente superadas. A dificuldade em atingir acordos sobre qual exercício colocar, como escrever seus enunciados, em qual ordem, qual grafia do Waiãpi a ser utilizada etc. foi imensa. Pontos de vista locais, quando não individuais, confrontavam-se de maneira irredutível, sendo que a discussão não tendia para um acordo e sim para uma fragmentação: dados os diferentes pontos de vista, cada um dizia que escreveria sua própria cartilha, da maneira como achava correta.

Conforme discutido em outro lugar deste trabalho, o exercício do dissenso não é problema para os Waiãpi. Torna-se um problema para eles, no entanto, em suas relações com os **karai-ko**. Alguns acontecimentos recentes são ilustrativos desta afirmação. A disputa judicial sobre o projeto de “*Recuperação e despoluição de áreas da TI Waiãpi degradadas por garimpo*” do CTI é um deles. Esse projeto foi concebido como resposta à demanda Waiãpi por autonomia financeira: “*como vamos fazer quando FUNAI não der mais cartucho, espingarda, anzol?*” (J. Waiãpi). Num primeiro momento, nenhum **wan** era contrário ao projeto. Reflexões e conversas com diversos interlocutores **karai-ko** levaram indivíduos do grupo local **Wiririry** a se oporem ao projeto, como demonstram as acusações proferidas contra o CTI pelo vice-presidente da APIWA-TA, acusações estas sobre as quais as ações públicas foram baseadas: “*Isso é garimpagem. E nós não queremos entrada de garimpeiros na nossa área. Queremos é continuar trabalhando na nossa roça.*” (C. Waiãpi, jornal Diário do Amapá, 14 de maio de 1998). Desde então, os Waiãpi favoráveis ao projeto, juntamente com assessores da ONG, vêm tentando desbloquear a suspensão judicial para assim iniciar as atividades. Para tanto produziram uma enorme quantidade de cartas e documentos, todos

arquivados em um dossiê que ficou conhecido pelo título, dado pelos Waiãpi à disputa, de “A Guerra dos Papéis”. Os Waiãpi favoráveis ao projeto continuam sem entender porque este não pode ser executado, afinal, para os Waiãpi, os que não querem sua execução não precisam participar das atividades, é só fazer o que sempre fizeram, quando há dissenso muda-se de aldeia, vai-se embora para outro lugar. *“Eu falei, falei, falei com o C. Ele fala que concorda, depois faz fofoca. Waiãpi é assim mesmo, deixa ele...ele tá louco”*(S. Waiãpi. APINA/Macapá, 1997). Novas interpretações, no entanto, começam a surgir. K. Waiãpi, **joviña** da aldeia **Aramirã**, professou sua compreensão do modo **karai-ko** de negociar. No último curso de magistério, ocorrido na aldeia **Aramirã**, maio de 2000, K. falou: *“O pessoal do C. não entende, eles (**karai-ko**) não funcionam assim. Eles não dão para um, outro para outro. Eles não fazem projeto com um pessoal (grupo-local/aldeia) só. Tem que ser todo mundo junto, todos os Waiãpi, senão eles não dão.”*(K. Waiãpi, Aldeia **Aramirã**, maio de 00).

A associação APIWA-TA, Associação dos Povos Indígenas Waiãpi, Triângulo do Amapari, é outro exemplo importante do dissenso e dos limites do exercício da representação. Fundada em abril de 1998 com assessoria de missionários da MNTB, com quem o grupo local **Wiririry** tem contato desde a década de 80, e de funcionários da FUNAI local de Macapá contrários à atuação da ONG⁵⁴, a associação representa os indivíduos e interesses do grupo local **Wiririry**. Contrários ao projeto de recuperação ambiental acima citado, membros desse **wan** não foram excluídos do APINA, mas sua participação em reuniões e discussões que envolvem a atuação do CTI tem diminuído.

A APIWA-TA tem estatuto bastante similar ao do conselho APINA⁵⁵, em que expressa objetivos também bastante comuns ao Apina. A diferença está no

54 - É importante notar novamente que organizações indígenas como as fundadas pelos Waiãpi ainda precisam da assessoria e suporte de não-índios para sua fundação e administração. O perfil e desenvolvimento de cada uma dessas organizações serão construídos sobre as diferentes posições entre grupos locais Waiãpi e suas redes de relações específicas com as várias instituições, agências e organizações – e seus posicionamentos políticos - que os assessoram.

55 - Não possuo os dados para afirmar quais são os assessores que contribuíram para elaboração de tal estatuto. Minha condição de assessora do CTI impossibilitou acesso a essas informações. Os Waiãpi que não fazem parte dessa associação afirmam que os assessores de tal organização são membros da Administração regional da FUNAI de Macapá. Alguns membros do APIWA-TA são contrários as ações do CTI e ao me identificar com tal organização negaram-se a discutir tais assuntos. O termo de abertura da associação, redigido à mão na escola da aldeia **Aramirã**, não possui assinatura de seu redator.

público alvo: definem, no artigo 2º, que querem “*defender os direitos e interesses dos membros das aldeias indígenas do Triângulo do Amapari, assegurados pela Constituição Federal e pela legislação ordinária que são: **Sucuriju; Pinoty; Ytuwassu; Suianara I; Suianara II; Jakareakãgoka; Manilha; Montanha Grande; Travessia; Tajauryry.***”

A APIWA-TA é uma associação exclusiva das aldeias do grupo local **Wiririry**. No entanto, em seu estatuto, atenta para a possibilidade de Waiãpi de outros **wanako** tornarem-se membros do APIWA-TA, desde *que “concordem com os termos do presente estatuto e não desempenhem atividades contrárias aos interesses da APIWA-TA”* (&3 do artigo 3º).

A fundação de uma nova organização é mais um exemplo dos limites da representação entre os Waiãpi: o **wan** específico prefere representar-se a si mesmo, exercitando o dissenso e fragmentação característicos dos Waiãpi. A APIWA-TA é, para os Waiãpi não representados por ela, a *associação “do pessoal do C., do T. (joviña do grupo local Wiririry)”*. Assim como há regiões da terra indígena que vêm sendo historicamente ocupadas por esse **wan** e há o histórico de relacionamento político desse grupo local com os outros **wanako** e com os não-índios, existe agora a associação exclusiva deste grupo local. Este **wan** optou por relacionar-se com interlocutores que os outros **wanako** não têm privilegiado - missionários e funcionários da FUNAI – e esta escolha por interlocutores não-índios, de linhas de ação diversas daqueles escolhidos pelos outros grupos locais, reafirma a autonomia deste **wan** frente aos outros grupos locais e exemplifica, mais uma vez, a determinação do modo Waiãpi de fazer política sobre estas novas formas de representação e negociação política **karai-ko**.

Esta autonomia e articulação, que geram conflitos entre os Waiãpi e entre os **karai-ko**, são co-definidas pela atuação dos interlocutores não-índios. Diferentes interlocutores **karai-ko** atuando junto aos Waiãpi têm objetivos, estruturas organizacionais e atuações díspares e acabam por imprimir características específicas e muitas vezes conflitantes às organizações, projetos e ações de cada grupo local. A atuação e influência de interlocutores não-índios e a disputa entre esses podem fomentar e tornar intransponíveis as diferenças históricas entre os **wanako**. Os acontecimentos ocorridos em dezembro de 1997,

na casa do APINA, exemplificam diferença de postura, objetivo, ideologia e ação, por vezes irreduzível e inegociável, de alguns interlocutores não-índios em contato com os Waiãpi. Assessores do CTI discutiam com os professores Waiãpi as possibilidades de eles fazerem dois tipos de formação de agentes de saúde: a formação de agente de saúde do CTI e a formação de agentes da Secretaria da Saúde do Estado (nesta época, o projeto de saúde Waiãpi estava sendo coordenado pelo CTI). Cientes da diferença entre os cursos, *“lá eles explicam rápido, depois a gente vem aqui e vocês explicam devagar prá gente”*, os professores não viam razão para não fazer os dois cursos ao mesmo tempo.

O mesmo questionamento vem acontecendo sobre a formação de professores. Os professores Waiãpi acreditam que, ficando nas escolas de Macapá, aprenderão com maior velocidade e eficiência as “coisas de **karai-ko**”. Ao mesmo tempo, não querem abrir mão da formação específica e exclusiva que vêm tendo nos cursos promovidos pela ONG.

O exercício do dissenso, característico do modo Waiãpi de fazer política e exemplificado, entre outros, pela associação APIWA-TA, vai de encontro à interpretação não-índia, que entende as sociedades indígenas como grupos étnicos de fronteiras definidas. A maioria dos não-índios percebe os Waiãpi como um grupo sócio-cultural uniforme que tem objetivos “comunitários” comuns. A escolha dos Waiãpi do **Wiririry**, que, reafirmando sua autonomia, preferem aliar-se aos não-índios a se unirem a outros **wanako**, é uma reafirmação Waiãpi da autonomia dos grupos locais. Esta, contudo, é contrária à visão **karai-ko**, que postula uma unidade Waiãpi com demandas específicas. Aceitar o “modo de fazer política Waiãpi” seria, para os não-índios, reavaliar o pressuposto de unidade com que os **karai-ko** vêm definindo as fronteiras da sociedade Waiãpi.

À questão inicial, colocada como título deste item, podemos responder: o Conselho Apina representa e não representa os Waiãpi. O Apina representa os Waiãpi se considerarmos que as relações e modos de ação do conselho estão de acordo com os modos Waiãpi de fazer política: o respeito ao dissenso, à autonomia dos **wanako**, à autonomia individual. Neste sentido, o conselho é, de fato, representativo dos Waiãpi. Nele, os modos Waiãpi de organização e relação política estão definindo as relações e ações do Apina. O Apina não representa “os Waiãpi”, se pensarmos no conselho como forma de organização representativa de

uma unidade Waiãpi. Os pressupostos de representação e de coletividade coesa, una, subjacentes a esta concepção **karai-ko** de organização política, são contrários à forma de organização social e política Waiãpi, e portanto, não representativos dos Waiãpi.

A título de conclusão, podemos dizer que o Apina é parte da organização política Waiãpi, pois está estruturado pelos modos Waiãpi de fazer política. Não há representação de um todo, mas sim o exercício do dissenso e da representação de grupos locais. O conselho dos chefes, a atuação dos **joviña** e a defesa dos interesses de cada **wan** reproduzem no Apina a estrutura social e política Waiãpi, os “modos Waiãpi” de fazer política. Ao mesmo tempo, o Apina é um novo fórum de representação que, legitimado e estimulado pelos não-índios, possibilita à nova geração Waiãpi, a dos jovens professores, agentes de saúde etc., o exercício de uma nova forma de representação: a representação de um todo, de interesses coletivos (tidos pelos não-índios como coletivos mas que, muitas vezes, não passam de interesses individuais ou de pequenos grupos). Os jovens, possuidores de um saber não compartilhado com os outros Waiãpi, passam a ocupar essas posições e a atingir um *status* diferenciado (posto sempre à prova pelos Waiãpi), principalmente em momentos de relação e de contato com os não-índios.

3.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O imbricamento entre a forma de o APINA⁵⁶ funcionar com a organização política Waiãpi foi a resposta à questão proposta no início do item acima discutido (Conselho como organização representativa dos Waiãpi). A autonomia dos **wanako** se reproduz na estrutura e funcionamento do conselho APINA. Neste, os Waiãpi de diferentes grupos locais se reúnem reafirmando a autonomia de seus **wanako** e as redes de relações sócio-políticas e de parentesco que definem as

56 - A breve análise do APIWA-TA desenvolvida aqui aponta para essa mesma conclusão. Como é uma associação relativamente nova e não tenho tido a possibilidade de acompanhar suas atividades e discussões, a interpretação aqui apontada se baseia sobretudo nas experiências e dados de campo relativos ao APINA.

fronteiras entre os grupos e entre esses e a diversidade de interlocutores não-índios.

O conselho cria novo fórum para exercício da representação e liderança e é interpretado diferentemente por jovens e velhos. Os jovens vêem posições como professor, agente de saúde e presidente do conselho como “novas lideranças” e procuram, por meio delas, atingir um *status* diferenciado que ainda não alcançaram em suas aldeias. Os **joviña** não percebem esses novos fóruns como posições de liderança que ameacem seus *status* políticos. Para eles, viver como Waiãpi, na aldeia, é viver “como se deve”. Eles são os chefes, segundo padrões Waiãpi, e os jovens ainda estão aprendendo e não foram legitimados pelo grupo para exercerem tal posição. Esta separação se mostra, contudo, cada vez mais relacionada. O adensamento das relações com os **karai-ko** tem feito com que o exercício da representação, por meio do Português e outras qualidades dominadas pelos jovens, seja cada vez mais freqüente e valorizado. Somado a isso, estão os diferentes interlocutores **karai-ko** que procuram influenciar as escolhas Waiãpi. Para conseguir as coisas dos **karai-ko** e conviver com eles, é preciso dominar sua linguagem e concepções de mundo e isto os jovens professores Waiãpi vêm fazendo melhor do que ninguém. Esta situação, no entanto, é circunstancial: por enquanto, essa turma de jovens professores tem o domínio desses conhecimentos. Novas turmas de jovens já estão atentas e à procura desses conhecimentos, assim como velhos e homens não tão velhos, como alguns **joviña**.

A relação com os **karai-ko**, a velocidade dos acontecimentos, a necessidade de decisões rápidas, a demanda por “representantes” e por uma “comunidade Waiãpi” que apresente traços culturais específicos têm apressado escolhas e reflexões que, em outros momentos, se fossem feitas, o seriam com mais vagar. A presença de diferentes interlocutores não-índios influi nas escolhas, decisões e tomadas de posições e por vezes direciona acontecimentos. Com isso, não quero dizer que os Waiãpi sejam manipulados pelos não-índios. Os Waiãpi afirmam e acreditam que manipulam os **karai-ko**. Mas muitos **karai-ko** também procuram manipular os Waiãpi, não evidenciando o objetivo de suas ações e propostas. A diferença de poder entre os diferentes agentes índios e não-índios e

a não compreensão ou domínio Waiãpi de desenvolvimentos futuros que escolhas atuais podem gerar são efeitos perversos de tal relação.

A importância e relevância dadas ao conselho APINA nesse trabalho não indicam sua centralidade na vida Waiãpi. O contato com os **karai-ko** está cada vez mais constante e próximo, assim como o estão as solicitações, demandas e propostas desses interlocutores não-índios junto aos Waiãpi (e vice-versa). Isso pode vir a fazer com que esse fórum de representação e exercício de liderança cresça em importância para os Waiãpi. Ainda tem sido possível para estes índios praticar certo distanciamento dos não-índios. O exercício da chefia e relacionamento entre grupos locais está fortemente estruturado sobre as concepções Waiãpi, assim como o está o conselho APINA. Conforme discutimos, quando cansados, os Waiãpi vão “para o mato” e poucos são os **karai-ko** que se aventuram a acompanhá-los.

No entanto a velocidade das informações e acontecimentos perturba muitas vezes as “férias”, desejadas por uns, ignoradas por outros. Como são entendidos pelos **karai-ko** como uma “comunidade”, a ação individual de um (ou de um grupo) Waiãpi, tomada pelos não-índios como representativa do grupo, produz novas necessidades e ações, sejam estas de confirmação ou negação daquela inicialmente proposta pelo ato individual, que levam os Waiãpi a terem que se posicionar e relacionar-se mais uma vez com os não-índios.

CAPÍTULO 4

CONSIDERAÇÕES FINAIS



Figura 4: Criança Waiãpi na escola da aldeia *Taitetuwa*. Janeiro de 1997.

Foto: Alexandre Tinoco

A questão inicial, que moveu meu interesse desde o início desta pesquisa, foi procurar compreender o lugar do Conselho Apina, organização “representativa da sociedade Waiãpi”, entre os Waiãpi do Amapari, grupo Tupi-guarani de organização social e política caracteristicamente guianense - ou seja, grupo de “fluidez estrutural” (Overing, 1991:9), com forte tendência à fragmentação, tanto espacial como política. Qual o contexto de construção desta organização representativa, qual sua representatividade, de que forma ela é (ou não) incorporada pelos Waiãpi e quais as interpretações que estes índios vêm fazendo sobre essa nova forma de organização política, inédita entre eles, foram algumas das questões que a fundação do Conselho Apina me suscitaram.

Estas indagações são as linhas-mestras que entrecortam toda a argumentação deste trabalho. Procurando respostas para as questões, percebi que os cursos de formação de professores Waiãpi, parte do Projeto de Educação da ONG CTI, onde vinha ministrando aulas de Português e Matemática para um grupo de jovens rapazes, eram um campo privilegiado para observação e discussão do tema. Os cursos são uma resposta do CTI e da coordenadora dos projetos Waiãpi, Dominique Gallois, às demandas Waiãpi por escolas. Em contato com os **karai-ko** desde 1973 (contato com a FUNAI), esses índios perceberam a escola como lugar privilegiado de transmissão de conhecimentos **karai-ko** que, uma vez apropriados por eles, possibilitariam maior autonomia política (de negociação, de demanda, de reivindicação, de escolha) em suas relações com os não-índios. Neste sentido, os cursos de formação passaram a ser momentos onde os jovens experimentam e vivenciam novas formas de transmissão de novos tipos de conhecimento - a escola dos não-índios (**karai-ko**), ensinando conteúdos não-índios -, essenciais para a conquista da reivindicada autonomia. Outros fatores também foram decisivos para a realização deste recorte. A “representação” de todos os grupos locais (**wanako**) por meio dos jovens professores e a formação de um “grupo de amigos”, pouco comum entre os Waiãpi; o tipo de questões que são debatidas nos cursos, todas relacionadas à vida próxima aos **karai-ko** - a demarcação da Terra Waiãpi, os problemas de invasão do território, o atendimento à saúde, as escolas e seus professores, alternativas econômicas de produção e comercialização de produtos, alternativas de representação, entre outros -; e o exercício de novas formas de

“representação” - entre elas a organização e administração do Conselho Apina-, de discussão e de negociação pelos jovens. Por todas estas razões qualifiquei os cursos como “laboratórios políticos”, situações em que o grupo de jovens experimenta defender e representar demandas Waiãpi direcionadas aos **karai-ko** por meio de um conselho que fala em nome de uma coletividade Waiãpi.

As noções de “unidade” e “representação”, que são pressupostos para o funcionamento deste tipo de organização, o Conselho Apina, eram novidade para os Waiãpi, que até então não haviam experimentado tal tipo de organização política. A representação, no sentido de “falar por”, “agir em nome de”, “ser embaixador de”, “fazer as vezes de”, “estar no lugar do outro”, era estranha aos Waiãpi. A fala, qualidade definidora do **joviña**, não é delegada. Para os Waiãpi, não se fala “em nome de alguém”, fala-se por si mesmo. Se a questão da representação já era em si complicada, o objeto da representação, a “comunidade Waiãpi”, aumentava ainda mais a dificuldade. Ao procurar definir o que seria essa “unidade Waiãpi” deparei com a reafirmação Waiãpi de sua diversidade e de sua fragmentação. A “comunidade Waiãpi” é um conjunto de grupos locais (**wanako**) politicamente autônomos que reafirmam suas fronteiras sócio-políticas exercitando o dissenso. As comunidades Waiãpi, neste sentido, reafirmariam o “senso de comunidade” proposto por Overing (1991) e não a noção de “comunidade”, geralmente utilizada por organizações governamentais e não-governamentais.

Como resposta às perguntas que direcionaram esta pesquisa, concluo que o Apina ocupa uma posição ambígua e fronteira entre os Waiãpi. O conselho é uma organização representativa dos Waiãpi no sentido de que a estrutura e os modos de relação sócio-políticas Waiãpi definem o funcionamento da organização. O exercício do dissenso e da representação dos grupos locais – e, mais do que isso, de indivíduos situados em **wanako** específicos - que definem a organização Waiãpi, define também as relações e funcionamento desta nova forma de organização política, o conselho. No Apina, os Waiãpi de diferentes **wanako** mantêm a autonomia política de seus grupos locais e relacionam-se segundo formas de organização sócio-política Waiãpi. Ao mesmo tempo, o conselho é uma nova forma de organização, onde os jovens têm a possibilidade

de exercer novas formas de representação e liderança que lhes conferem *status* diferenciado no grupo.

Esta duplicidade que define o Apina reaparece na tensão que se estabelece entre velhos joviña e jovens. Os cursos e a administração do Apina possibilitam aos jovens a apropriação de conhecimentos que não são compartilhados com todos os Waiãpi. Diferentemente dos **joviña**, cujos conteúdos e qualidades podem ser alcançados por todos os indivíduos, os conhecimentos dos **karai-ko** - e sobre estes - produzem uma especialização que dá aos jovens um *status* diferenciado. Em posse destes conhecimentos, os jovens se entendem como caciques, líderes, e passam a competir pelas posições de chefia, que, normalmente, só são alcançadas por aqueles que apresentem, no decorrer de sua vida, um domínio sobre um conjunto de qualidades, atitudes e relações que definem a chefia Waiãpi. Nesta tensão, evidencia-se a interrelação de um domínio caracteristicamente Waiãpi, a chefia dos **joviña**, e um novo domínio, o do professor, do administrador e do agente de saúde - posições exclusivas desses jovens que estão relacionadas à vida próxima aos **karai-ko**. Ambos os domínios estão interrelacionados por uma mesma concepção que define entre os Waiãpi a posição de chefia: a fala e o domínio de conhecimentos.

Esta interrelação de concepções Waiãpi e **karai-ko** de chefia e de modos de organização social e política está presente em todo este trabalho. Isto faz com que a oposição **nós/eles, tradicional/mudanças resultantes do contato**, recorrentemente definidas em estudos sobre o contato entre **índios/não índios**, seja superada. Ao invés da oposição estanque, temos um movimento Waiãpi de apropriações que entrelaçam noções e concepções dos dois universos culturais e sociais, **karai-ko** e Waiãpi. Estes, ao mesmo tempo que reafirmam concepções e formas de organização Waiãpi, incorporam novas formas e concepções em seu universo. A fronteira entre Waiãpi e **karai-ko** é fluida e móvel, há múltiplas fronteiras delimitadas por certos agentes em determinadas situações relacionais.

Neste trabalho, a discussão sobre o Apina está limitada pelo momento histórico, pela particularidade de minha experiência e pelas interpretações realizadas pelos Waiãpi até então. Talvez no futuro a tensão entre jovens e velhos, que se verifica hoje, e a interpretação do lugar do Apina entre os Waiãpi, estejam completamente superadas. No entanto, é preciso estar atento às

incorporações de novas formas de organização política por sociedades indígenas. Se estas incorporações são, por um lado, conquistas do “movimento indígena”, por outro não deixam de ser um forma de imposição não-índia de um tipo de estrutura organizacional e de concepções sobre sociedades que, na tentativa de estabelecerem uma relação autônoma com a sociedade envolvente, têm que incorporar novas formas de organização social e política. O estudo sobre a incorporação dessas formas de organização política por sociedades indígenas e a comparação desses estudos podem produzir férteis discussões e sugerir respostas a algumas questões propostas neste trabalho, como a noção de sociedade indígena como unidade, os limites da noção de representação e o lugar da chefia e do político em sociedades indígenas.

Outro ponto que deve ser destacado nesta conclusão é a fertilidade do recorte estabelecido nesta pesquisa - os cursos de formação. Por motivos já citados, os cursos se mostraram espaços privilegiados de discussão da questão da apropriação de forma de organização política, o conselho, pelos Waiãpi. Mas os cursos possibilitaram também outras discussões e interpretações. A apropriação do conselho como forma de organização está intrinsecamente ligada à apropriação de novas formas de conhecimento que são realizadas por meio de também novas formas de transmissão de conhecimento. Estas novas formas de aprendizado e transmissão, que têm os cursos e a escola como lugar privilegiado, recolocam a questão da educação indígena, seus alcances e seus limites. A experiência Waiãpi vem demonstrando a interrelação que produz mudanças esperadas e inesperadas. Ao mesmo tempo que os Waiãpi querem sua autonomia frente aos **karai-ko**, vêm-se cada vez mais interrelacionados com os não-índios. A autonomia produz novas demandas e necessidades nem sempre esperadas e desejadas.

As escolas e a educação indígena são, por isso, fértil objeto de estudo, como campos de pesquisa que podem contribuir para muitas discussões, entre elas a do lugar da escola entre as sociedades indígenas e suas relações com os demais âmbitos sociais indígenas e não-índios.

BIBLIOGRAFIA

1. LIVROS E ARTIGOS

Albert, B. 1995a. "L'Or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature". In: **Série Antropologia**, UNB, no 174.

_____ 1995. "Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne". Comunicação apresentada no colóquio "Le territoire, lien ou frontiere? Identités, conflits ethniques, enjeux et recompositions territoriales". Paris. Orstom.

Appadurai, A. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Arruda, R.1999. "Índios e Antropologia: reflexões sobre cultura, etnicidade e situação de contato". In: **Boletim do Museu Paranaense Emílio Goeldi**, vol. 15, no 1.

Arvelo-Jimenez, 1974.N. *Relaciones Políticas en una Sociedad Tribal: estudio de los ye'cuana, indígenas del amazonas vnezoelano*. México. Instituto Indigenista Interamericano.

Balandier, G. 1987. "A Situação Colonial". In: *Antropologia Política*. Lisboa. Presença.

_____1987. *Antropologia Política*. Lisboa, Presença.

Baniwa, G. "Desafios para a execução de uma política pública municipal de educação escolar indígena: dois anos de experiência em São Gabriel da

- Cachoeira- AM". In: Lopes da Silva, A. e Kawall Ferreira, M. (orgs) *Antropologia, História e Educação. A questão indígena e a escola*, São Paulo, Global, no prelo.
- Barth, F. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. London. George Allen & Unwin.
- Bartolomé, Miguel Alberto "Movimentos Etnopolíticos y autonomias Indigenas en Mexico" Mimeo.
- Bhabha, H. 1998. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte, UFMG.
- Bobbio, Norberto; Matteucci Nicola e Pasquino, Gianfranco (orgs.). 1992. *Dicionário de Política*. Brasília. UNB.
- Brown, M. 1993. "Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity". In **L'Homme**, vo. 126-128.
- Cabalzar, F. 1997. *Trocas matrimoniais e relações de qualidade entre os Waiãpi do Amapá*. Dissertação de mestrado. São Paulo, USP.
- Campbell, A. 1995. *Getting to know Waiwai. An Amazonian Ethnography*. London:Routledge.
- Cardoso de Oliveira, 1981. "Movimientos Indigenas e Indigenismo en Brasil". In: **América Indígena**, vol. XLI, no 3.
1996. *O Índio e o mundo dos Brancos*. Campinas/SP, UNICAMP.
- _____1996. "Etnicidade como fator de estilo" in **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas/SP, UNICAMP.
- _____1994."O movimento dos conceitos na antropologia". In: **Revista de Antropologia**, vol. 36.
- Cardoso, S. 1995. "Fundações de uma antropologia política". In: **Revista de Antropologia**. vol 38.
- Carneiro da Cunha, M. 1987. 'Etnicidade; da cultura residual mas irreduzível" In: *Antropologia do Brasil*. São Paulo. Brasiliense.
- Casagrande, H. 1997. *Em torno do Domínio Vegetal Entre os Waiãpi do Amapari*. São Paulo, PPGAS-USP. Dissertação de mestrado.

- Cavalcanti, R. 1999. *Presente de branco, presente de grego? Escola e escrita em comunidades indígenas do Brasil Central*. Rio de Janeiro. PPGAS-Museu Nacional. UFRJ. Dissertação de Mestrado.
- Clastres, P. 1990. *A Sociedade contra o Estado* Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- _____1980. *Recherches d'anthropologie politique*. Seuil, Paris.
- Clifford, J. e Marcus, G.1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Collomb, G.1997. "La 'question amérindienne' en Guyane. Formation d'un espace politique". In: Marc, Abélès, H. *Anthropologie du politique*. Paris, Armand Colin.
- CTI, 1999. "Terra Indígena Waiãpi: alternativas para o desenvolvimento sustentável". Folheto produzido por CTI com apoio da Fundação Mata Virgem da Noruega e do Governo do Estado do Amapá. Macapá.
- Descola, P. 1988. "La chefferie aérindienne dans l'anthropologie politique". In": **Revue Française de Science Politique** 38 (5).
- Faraje, N. 1997. *A retórica Wapixana*. USP. Tese de doutorado.
- Faulhaber, P. e Almeida, F. 1999. "Recursos e representação em disputa entre os Ticuna/AM/Brasil". In: Boletim do Museu Paranaense Emílio Goeldi, vol. 15 no 2.
- Fausto, C. 1997. *A dialética da predação e familiarização entre os Parakanã da Amazônia oriental: por uma teoria da guerra indígena*. Rio de Janeiro, PPGAS do Museu Nacional, UFRJ. Tese de doutorado.
- Fernandes, F. 1952. *A Função da Guerra na Sociedade Tupinambá* . São Paulo.
- _____1989. *A Organização Social dos Tupinambá* São Paulo: Hucitec.
- Ferreira, M. 1992. *Da Origem dos Homens à Conquista da Escrita: Um Estudo sobre povos indígenas e educação escolar no Brasil*. São Paulo. PPGAS-USP. Dissertação de mestrado.
- Foucault, M. 1995. *Microfísica do Poder* Rio de Janeiro, Edições Graal.

- Franchetto, B.1993. "A Celebração da História nos Discursos Cerimoniais Kuikúro (Alto Xingu)". In: Carneiro da Cunha, M. e Viveiros de Castro, E. (orgs.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, USP/FAPESP.
- _____ "Reflexões em torno de uma experiência 'ideologicamente correta'". In: Lopes da Silva, A. e Kawall Ferreira, M. (orgs) *Práticas Pedagógicas na Escola Indígena*. São Paulo, Global, no prelo
- Gallois, D. 1984. "Índios e Brancos na mitologia Waiãpi: da separação dos povos à recuperação das ferramentas. Comunicação apresentada no Grupo de Trabalho "História Indígena e do Indigenismo" no encontro da ANPOCS, mimeo.
- _____ 1986. *Migração, Guerra e Comércio: os Waiãpi na Guiana*. Série Antropologia. São Paulo: FFLCH/USP.
- _____ 1988. *O Movimento na cosmologia Waiãpi: criação, transformação e expansão do universo*. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH/USP.
- _____ 1988. "Waiãpi" In: Povos Indígenas do Brasil. mimeo.
- _____ 1992. "*Jane ayvu kasi*". *Discurso Político e auto-representação Waiãpi*. Ms.
- _____ 1994. "De arredio a Isolado: Perspectivas de Autonomia para os Povos Indígenas Recém-Contactados". In: Donisete, L. (org.) *Índios no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto..
- _____ 1994. *Mairi revisitada. A reintegração da fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi* São Paulo: NHII/USP/FAPESP.
- _____ 1996. "Projeto de Demarcação Waiãpi". In: CTI. **Dossiê Projeto Waiãpi/Amapá**. Ms.
- _____ 1996. "Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a **relação i-paie**". In: Langdon, E. (org.). *Xamanismo no Brasil. Novas Perspectivas*. Florianópolis, UFSC.
- _____ 1997. "Apropriação e gestão de uma 'terra': a experiência Waiãpi (Amapá, Brasil)". Conferência sobre Derechos Indígenas y Conservación de la Natureza. Peru.

- _____ “Programa de Educação Waiãpi: reivindicações indígenas versus modelos das escolas”. In: Lopes da Silva, A. e Kawall Ferreira, M. (orgs) *Práticas Pedagógicas na Escola Indígena*. São Paulo, Global, no prelo.
- Gallois, D. T. e Carelli, V.1994. “Diálogo entre povos indígenas: A experiência de dois encontros mediados pelo vídeo”, Mimeo.
- Gallois, D. e Donisete, L. “O Índio na Missão Novas Tribos”. In: Wright, R. (org.) *Transformando os Deuses. Múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, UNICAMP.
- Geertz, C.1988. *Works and Lives, the Anthropologist as Author* Stanford:Stanford University Press,1988.
- _____1997/8. “O dilema do Antropólogo entre “estar lá” e “estar aqui” in **Revista Cadernos de Campo**, vol. 7.
- _____1989. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- _____1991. *Negara. O Estado Teatro no século XIX* Rio de Janeiro:Bertrand Brasil.
- Gluckman, Max. 1987. “Análise de uma situação social na Zuzulândia moderna”. In: Feldman-Bianco,B. (org.) *Antropologia Das Sociedades Contemporâneas- Métodos*. São Paulo. Global.
- GEA, 1999. “Amapá Sustentável para o século 21.” Documento elaborado pelo Governo do Estado do Amapá. Belém, Ponto Press.
- Gow, P 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendond.
- Grenand, F. 1979. *Dictionnaire wayãpi-français; lexique français-wayãpi*. Paris:EHESS.
- Grenand, P. 1982. *Ainsi parlait nos ancêtres. Essai d'ethnohistoire Waiãpi*. ORSTOM. Paris.
- Grenand, P e F.1990. *Les Amerindiens des peuples pour la Guyane de Demani. Un dossier sócio-economique*.Cayenne, ORSTOM.

- Grupioni, L.D. 1999. *Diretório de Associações e Organizações Indígenas no Brasil*. Brasília: INEP:MEC/MARI:USP.
- Hill, J. 1988. *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past* Chicago: University of Illinois Press.
- Instituto Socioambiental, 00. *Jornal Parabólicas*. No 59/setembro de 2000. Texto disponível na Internet: <http://www.socioambiental.org/> , em 01/11/00.
- _____ 1998. "Surto cooperativista assola a FUNAI". Texto disponível na Internet: <http://www.socioambiental.org/>, em 09/09/00.
- Kracke, W. 1978. *Force and Persuasion. Leadership in Amazonian Society*. Chicago, Chicago Press.
- Laraia, R. & DaMatta, R. 1967. *Índios e castanheiros*. São Paulo, Difusão européia do livro.
- Latour, B. "Guerra das Ciências". *Jornal Folha de São Paulo, Caderno Mais*, 15/11/98.
- Leach, E. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia* São Paulo: Edusp, 1995. Lima, A.C. 1995. *Um Grande Cerco de Paz*. Rio de Janeiro, Vozes.
- Lévi-Strauss, C. 1982. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Rio de Janeiro, Vozes, 2ª edição.
- _____ *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 4ª edição.
- _____ 1996. *Tristes Trópicos*. São Paulo, Cia das Letras.
- Lopes da Silva, A. 1986. *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo, FFLCH/USP.
- Lopes da Silva, A. e Donisete, L. (orgs.) *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. 1996. Brasília, UNESCO/MARI/MEC.
- Lopes da Silva, A. "Introdução". In: Lopes da Silva, A. e Kawall Ferreira, M. (orgs.) *Antropologia, História e Educação. A questão indígena e a escola*, São Paulo, Global, no prelo.

- Lowie, R.1948. "Some aspects of political organization among the american aborigines". In: **Journal of the Royal Anthropological Institute**,78(1-2).
- M. Fortes e E.E.Evans-Pritchard. 1981. *Sistemas Políticos Africanos* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Malinowski, B. 1938. "Introductory Essay: The Anthropology of changing Africa". In: *Cultural Change*, England.
- Marcus, G. and Fischer, M. 1986. *Anthropology as Cultural Critique. An experimental moment in the human sciences* Chicago, University of Chicago Press.
- Marcus, G. 1991. "Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial". In: **Revista de Antropologia**, vol. 34.
- Maybury-Lewis, D. (org.) 1979. *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MS: Harvard University Press.
- _____ 1984. *A Sociedade Xavante*.
- Menget, P. 1993. "Les Frontières de la chefferie. Remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil)". In: **L'Homme**, vol. 126-128.
- Melatti, J.C. 1983. "Trabalhos em Ciências Sociais". Série Antropologia no 38, UNB. Brasília.
- Métraux, A. 1979. *A religião dos Tupinambá*. São Paulo,Ed. Nacional.
- Michaelson, S. e Johnson, D. 1997. *Border Theory. The limits of cultural politics*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Overing Kaplan, J. *The Piaroa: a people of the Orinoco Basin*. Oxford: Oxford University Press,1975.
- _____ 1973. "Endogamy and the marriage alliance: a note on the continuity in kindred-based groups". In: **Man**, 8(4).
- _____ 1984. "Dualism as na expression of difference and danger: marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela", In:

Kensinger, K. *Marriage practices in lowland South America*. Urbana: University of Illinois Press.

_____1986. "Men control over women? Catch 22 is gender analysis". In: **International Journal of Moral and Social Studies**, v1(2). Oxford.

_____1988. "Styles of manhood: na Amazonian contrast in tranquility and violence". In: S. Howell and R. Willis, *Societies at Peace*. London:Tavistock.

_____1991."A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". In: **Revista de Antropologia**, vol. 34.

Müller, R.1990. *Os asuriní do Xingu. História e Arte*. Campinas, UNICAMP.

Pacheco de Oliveira, J. 1987. "O Projeto Tükuna: uma experiência de ação indigenista. In: Pacheco de Oliveira, J. (org.) *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Marco Zero.

_____1988. *Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo, Marco Zero.

_____1998. *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. São Paulo, Contra Capa.

_____1999. Romantismo, negociação política ou aplicação da antropologia: perspectivas para as perícias sobre terras indígenas. In: Pacheco de Oliveira, J. 1999. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro, UFRJ.

_____1999. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro, UFRJ.

_____1999. *A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

Poutignat, P. e Streiff-Fenart, J. 1997. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo, UNESP.

Price, P. D. 1976. "Política Indigenista e Política Indígena entre os Nambiquara". In: Informação FUNAI, ano V no 15/6.

- Queixalós, F. e Renault-Lescure, O. (orgs) 2000. *As línguas amazônicas hoje*. São Paulo, IRD/ISA/MPEG.
- Ramos, A. 1994. "From Eden to Limbo: the construction of indigenism in Brazil". In: Bond, G. e Gilliam, A. (orgs.). *Social Construction of the Past. Representation as power*. London, Routledge.
- Ribeiro, D. 1970. *Os Índios e a civilização*. São Paulo, 1970.
- Ricardo, A. 1996 "A sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil", in: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*. São Paulo, Instituto SocioAmbiental.
- Rivière, P. 1984. *Individual and society in Guiana: A comparative study of amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roosevelt, A. 1993. "The Rise and Fall of Amazonian Chiefdoms". In: **L'Homme**, vol. 126-128.
- Sahlins, M. 1979. "Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanésia y Polinésia". In: Llobera, J.R. *Antropologia Política*. Barcelona. Editorial Anagrama.
- _____ 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Zahar.
- _____ 1997. "O 'Pessimismo Sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção". In: **Mana**. Vol. 3/1 e 3/2.
- Santos Granero, F. 1993. "From Prisoner of the Group to Darling of the Gods: An Approach to the Issue of Power in Lowland South America" In: **L'Homme**, vol. 126-128.
- Sztutman, R. 1999. "De festas, viagens e xamãs: reflexões primeiras sobre os encontros entre Waiãpi setentrionais meridionais na fronteira Amapá-Guiana Francesa". In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, FFLCH/USP, vol. 8.
- Tiouka, A. 1998. *Adaptation du systeme educatif dans un contexte pluriculturel et plurilingue*. Ms.
- _____ 1999 *Entre ethnicité et projet national: apropos de la Guyane*. In: *Socio-anthropologie*, nº6, 2º sem.

- _____ 1998. *La France et ses peuples autochtones: les amerindiens de Guyane Française*. Ms.
- Turner, T. 1993. "De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó". In: Viveiros de Castro, E. e Carneiro da Cunha, M. (org.) *Amazônia Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP/FAPESP.
- Velsen, Van J. 1987. "A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado". In: Feldman-Bianco, B. (org.) *Antropologia Das Sociedades Contemporâneas- Métodos*. São Paulo. Global.
- Viveiros de Castro, E. 1981. "A autodedeterminação indígena com valor". Apresentação no encontro promovido pelo Grupo de Apoio ao Índio, UFPA, Museu Emílio Goeldi e ABA-PA. Belém.
- _____ 1986. *Araweté Os Deuses Canibais* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____ 1992. "O mármore e a murta". In: **Revista de Antropologia**. Vol. 34.
- _____ 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". In: **Mana**, vol.2/2.
- _____ 1999. "Etnologia Brasileira". In: Miceli, S. (org.) *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)/Antropologia*. São Paulo, Sumaré, Vol. 1.
- Wagley, C. e Galvão, E. 1986. *Os índios Tenetehara: uma cultura em transição*. Rio de Janeiro, MEC.
- Weber, M. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan, 1982.
- White, G. e Lindstrom, L. 1997. *Chiefs Today. Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*. California, Standford Press.

2. DOSSIÊS, RELATÓRIOS E PROJETOS:

CTI. 1996. **Projeto Demarcação Waiãpi – PDW. Relatório Final.** GTZ, FUNAI e CTI.

CTI. 1991. **Projeto de Educação para os Waiãpi.** CTI/Vitae.

CTI. 1996. **Projeto de Educação Waiãpi** elaborado por D. Gallois e M. Kahn. CTI/ Fundação Mata Virgem da Noruega.

CTI. 1997. **A Guerra dos Papéis.** Dossiê elaborado pelo CTI.

3. WEBSITES:

www.sociambiental.org.br/, em 01/11/00.

www.missaonovastribos.org.br/ , em 15/09/00.

www.cti.org.br/, em 18/10/00.

ANEXOS

ANEXO I: ESTATUTO DO APINA

ANEXO II: ESTATUTO DO APIWA-TA

**ANEXO III: ESQUEMA HISTÓRICO DE CISÕES E ALIANÇAS
DOS WANAKO. ELABORADO POR FLORA CABALZAR
(1997).**