

Daqueles que flecham longe: o Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi¹

Bruno Walter Caporrino (PPGAS-Ufam)

O Wajãpi do Amapari habitam a região centro-oeste do estado do Amapá, em uma Terra Indígena demarcada e homologada em 1996 que conta com pouco mais de 607.000 ha. Em seu percurso histórico os Wajãpi deixam a bacia do Xingu e instalam-se na região das Guianas em levas separadas: partindo em momentos diversos, os grupos locais Wajãpi fazem percursos diversos até instalarem-se de maneira dispersa e descentralizada no efervescente platô guianense. Desembarcam, assim, num contexto onde o empenho das agências coloniais francesa, portuguesa e holandesa em estabelecer controle sobre o território provocava intensificação nos fluxos migratórios: grupos aruaque fugiam do assédio ao passo em que movimentos de grupos caribe estimulavam uma efusiva dinâmica de contração e expansão de redes de relações que contavam com grupos afrodescendentes como os Boni e diversos representantes das frentes coloniais (Gallois, 1986).

Chegando em levas à região por veredas diversas os Wajãpi encontram diversas gentes: muitos grupos ameríndios diferentes, com os quais estabelecem fortuitas redes de troca, além de diversos representantes das frentes de expansão, como gateiros, balateiros, garimpeiros, soldados, missionários (Gallois, 1986, 1988, 2007). Os não-índios, intitulados genericamente pelos Wajãpi como *karai kō* fazem parte de sua história: estão no tempo das origens, onde os processos de especiação iniciam-se após a criação pelo herói criador *Janejarã* e estão nas narrativas que dão conta dos percursos palmilhados pelos avós, os antepassados, os *tamō kō*. Conhecidos desde sempre, os *karai kō* são o tempo todo tema de digressões e exegeses entre os Wajãpi que se ocupam em desenvolver uma etiologia desta gente tão vária e de difícil compreensão (Gallois, 1988, 2007).

Por conta deste antigo e constante empenho, os Wajãpi vem desenvolvendo variegadas modalidades de agenciamento dos *karai kō*: iniciativas que visam seu controle e a limitação de seu poder de agência. Demarcar a Terra Indígena, apoderando-se de instrumentos disponíveis no universo *karai kō* como radiofonias, recursos da cooperação internacional, câmeras filmadoras e a escrita, é parte deste processo centrado no controle do poder de assédio dos *karai kō* (Gallois, 1996, 2011). Criar organizações indígenas como o Conselho das Aldeias

¹ VI Enadir. Grupo de Trabalho GT04. Consulta prévia, livre e informada e protocolos próprios de consulta: experiências de autonomia política e diálogo intercultural no Brasil.

Wajãpi Apina e apropriar-se de modalidades de tomada de decisão coletivas, chegar a consensos e leva-los por meio de documentos aos órgãos que encarnam o Estado também.

Em tais exercícios de controle da atuação dos não índios, lançam mão da tópica dos próprios não-índios, especialmente os mecanismos legais que respaldam seus direitos ao autogoverno e à autodeterminação, conforme cominam a Constituição Federal de 1988, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho e a Declaração da ONU sobre os direitos dos povos indígenas, de 2007. Fazem sobre isso uma leitura muito sua, que revela bastante sua própria cosmologia e organização social e, ao fazê-lo, assumem-se perante o Estado como cidadãos de direito – e de direito coletivo.

Nesse sentido, o Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi (primeiro do Brasil), pelo grupo desenvolvido para nortear a aplicabilidade desses direitos, constitui o objeto de partida dessa investigação acerca das estratégias e arranjos que os Wajãpi vêm desenvolvendo há décadas com base em sua organização social, uma autêntica organização social contra-o-Estado (Clastres, 2003) e multifacetada (Gallois, 2011), focada num marcante ideal de independência dos grupos locais (Gallois, 1988, 2000) e no papel dos chefes, os *jovijã kō* não como detentores de atributos reais de autoridade (Gallois, 1986, 1988, 2000) mas como articuladores de redes de relações, fundadores de aldeias e mobilizadores da conformação dos grupos locais.

O manejo destes elementos assegura as condições sociais, econômicas, políticas, cósmicas, essenciais à qualidade de vida, que se reflete na manutenção de qualidades ambientais porque engendra a salvaguarda dos parâmetros essenciais para a consolidação de boas relações com os donos da floresta, dos animais, com os espíritos, etc. São esses parâmetros e condições que os Wajãpi desenvolvem em conjunto com outras estratégias, como a criação e manutenção do coletivo “nós, os Wajãpi” e de sua infraestrutura, o Conselho das Aldeias Wajãpi Apina (Tinoco, 2000), cuja orientação é forçar o Estado a controlar a agência dos não-índios para, com isso, assegurar essas condições e parâmetros.

Ao longo dos sete anos em que vivi e atuei como assessor indigenista dos Wajãpi pelo Programa Wajãpi pude coordenar a realização do Plano de Gestão Socioambiental Wajãpi, participar da consolidação do referido Protocolo de Consulta e coordenar a linha de ação que culminou no, hoje em curso, pioneiro processo de consulta prévia, livre e informada nos termos de um protocolo de consulta: a iniciativa Faixa da Amizade. Este é o campo da pesquisa.

Tal exercício se insere num contexto amplo de redes de relações que se espriam pelo platô das guianas, que constitui o pano de fundo sociológico sobre o qual a organização social wajãpi se realiza (Rivière, 1984; Grupioni, 2005). Associada às considerações a respeito das

feições sociológicas do platô das guianas, considerações sobre a organização social wajãpi e os papéis e posições dos *jovijã* (chefes) e xamãs a contemplação da etiologia wajãpi dos não-índios, vemos como o Protocolo e o processo de Consulta prévia permite uma compreensão mais acurada dos movimentos de agenciamento e controle dos não índios, em redes, que histórica e normalmente se consolidam no plano local mas, também, das outras modalidades de relacionamento que os Wajãpi desenvolveram para controlar a atuação dos diversos agentes não indígenas e dos próprios *jovijã kō*. Essas modalidades muito especiais de controle e domesticação (Gallois, 1988) dialogam apenas em certa medida, com o empenho em agenciar os seres (outros, que podem ser inimigos e afins potenciais) que povoam o cosmos, empenho esse inscrito nas narrativas wajãpi (Gallois, 1988): os *karai kō* contudo não estão no mesmo plano dos mortos, espíritos, criaturas, donos e inimigos (*apã*) mas sim em um lugar muito especial na etiologia desenvolvida pelos Wajãpi.

Paralelamente a esses aspectos, há as configurações políticas do Estado brasileiro, facilmente observáveis por meio da análise do que dispõe o arcabouço legal ao qual os Wajãpi recorrem nesse movimento de controle da agência não-indígena. Cumpre salientar que tal movimento é poroso e fluido, assim como o fractal de relações que conforma esse coletivo Wajãpi. Este pode ser tomado como polo emissor dessas discursividades que são o Protocolo de Consulta e os outros instrumentos a ele análogos como o Plano de Gestão Socioambiental. Essas discursividades cristalizam um “coletivo-para”, sustentado pela divisa “nós, os Wajãpi” e visam proteger os jeitos wajãpi da ação dos não-índios, que tendem a todo momento a oferecer a indivíduos Wajãpi ora favores, ora bens, ora prestígio, ora ameaças por meio mesmo das políticas públicas e, assim, minar a força da camada protetiva que é o coletivo (Gallois e Rosalen, 2016).

Como vimos, demarcar uma terra indígena (lançando mão, para tal, do arcabouço legal proporcionado pelo Estado) única para todos os *iwanã kō*, os grupos locais que são independentes por princípio implicou em consolidar um coletivo inscrito sob a divisa “nós, os Wajãpi” (Gallois, 2002, 2011), ao mesmo tempo em que consolidar a organização indígena, o Conselho das Aldeias Wajãpi Apina (que é a base política e institucional para o Protocolo de Consulta), consiste em exercício de manejo e manipulação daquilo que é previsto pelos regimes epistemológico e político não-indígenas, que pressupõem etnicidade e portanto unidade, sempre associados a uma porção territorial definida.

Os Wajãpi souberam lidar com isso: demarcaram sua Terra Indígena num processo que durou 20 anos, superaram o esforço da Fundação nacional do Índio, Funai, em centralizar e sedentarizar a ocupação de seu território e mantiveram sua estrutura sócio-política nessa

edição do acirramento dos contatos com os não índios apropriando-se de direitos coletivos enquanto um coletivo, operando a consolidação de redes de relações. Segundo Dominique Tilkin Gallois:

Esta nova concepção só pode ser entendida como resultado de uma expansão das relações sociais, que agora incluem os brancos, sejam eles vizinhos ou distantes. As afirmações identitárias contidas no discurso Wajãpi não são necessariamente limitadas à contraposição étnica: os índios, de um lado, os brancos do outro. Elas representam sobretudo afirmações de caráter social e cultural. O que os Wajãpi pretendem para o futuro é a continuidade de um “modo de ser”, que implica num formato de sociabilidade interna que a demarcação – ou “encapsulamento” – não necessariamente inviabilizou. A principal característica da organização sócio-política dos Wajãpi está na autonomia dos vários grupos locais, que constituem as unidades de referência básica desta sociedade. Em termos de organização espacial, essas unidades, denominadas *wana-ko*, não correspondem unicamente às “aldeias” onde as famílias que compõem o grupo vivem parte do ciclo anual. (...). Em sua composição, o grupo local corresponde à associação de várias famílias nucleares – os pais e os filhos que ainda não casaram. Essas famílias têm entre si laços de consanguinidade – tratam-se como irmãos, irmãs, pais e filhos – e de casamento – relações de afinidade entre sogros e genros – formando comunidades de 20 a 40 membros, em média. Cada uma dessas comunidades se organiza em torno de um líder (*rovjã*) que representa o “fundador” ou “dono do lugar”: quem reconheceu e escolheu a área ocupada pelo grupo. Prestígio acumulado pelos chefes em função de sua qualidade de organizadores das atividades de subsistência passa menos pelo reconhecimento de uma real autoridade que pelo jogo das relações de cooperação econômica que envolvem esses líderes e seus co-residentes. (Gallois, 1996: 13).

Esse exercício de manejo da agência dos não índios em redes a fim de evitar o que etnologia brasileira clássica considerava “encapsulamento” revela muito sobre os sistemas de relações em redes wajãpi. Tal exercício tem o fito de domesticar a atuação dos não índios e determinar limites para sua infiltração no sistema wajãpi, a fim de que possam continuar sendo Wajãpi. Para isso, contudo, foi necessário criar uma coletividade explícita pelo “nós, os Wajãpi” que é lida pelos não índios como um suporte étnico que permite aos não índios entender os diversos grupos locais e suas famílias extensas e nucleares como uma ontologia étnica uma, “o povo Wajãpi”. Segundo Gallois:

No início de 1993, quando decidiram executar eles mesmos a demarcação de sua terra (e para isso partiram em busca de apoio externo) os Waiãpi provaram que haviam alcançado uma etapa significativa na regulação da convivência interétnica. Demarcar sua terra significava 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. A noção de um “nós” Waiãpi só surgiu a partir da apropriação de uma territorialidade limitada (...). Organização e ocupação territorial limitavam-se à percursos de ocupação historicamente rememorados entre os membros de diferentes grupos locais – wan para um “nós Waiãpi”, que surgiu no contexto de enfrentamento com um modo de ser alheio e que, para existir, fixou-se numa base territorial que passou a ser denominada “jane yvy, nossa terra”. Esse termo só existe enquanto conceito genérico acoplado à um “nós”, Waiãpi. Não faria sentido atribuir aos grupos locais, concebidos na forma de um conjunto de relações acumuladas numa história de relações interpessoais, uma base territorial. Não se diz “Mariry wan yvy”, “Wiririry wan yvy”. Só há terra se há “Waiãpi”. Se a terra é hoje um suporte da etnicidade do grupo, tal afirmação resultou de um processo que só se cristalizou com a apropriação de limites, sem os quais nada precisava ser coletivo. A expressão “jane yvy” é uma invenção dos anos 80, usada como sinônimo da auto-designação Waiãpi, que raramente era pronunciada nos anos 70. Ambas são construções em constante transformação (Gallois, 2000: 4/5).

Para lidar com os não índios foi necessário estabelecer estratégias que partem de uma leitura Wajãpi a respeito dos valores e da epistemologia dos não índios. Nesse sentido, o subtítulo do Plano de Gestão Socioambiental Wajãpi é assaz ilustrativo: “Como estamos organizados para continuar vivendo bem em nossa terra”. Conjunto de consensos pactuados coletivamente pelos Wajãpi, o Plano de Gestão Socioambiental Wajãpi levou cinco anos para ser construído com assessoria do Programa Wajãpi.

Ao longo desses cinco anos os Wajãpi refletiram sobre suas modalidades tomada de decisões, seus conhecimentos, sua cosmologia sobre o quanto a ocupação e dispersão pelo território, delimitado desde 1996 pelo recorte jurídico e geográfico da Terra Indígena demarcada (Gallois, 2011) influencia a gestão dos recursos. Trata-se, como afirmam, de novos jeitos de fortalecer os “jeitos wajãpi” por meio do recurso a novos instrumentos, como a criação da associação e a redação de documentos para o Estado como os Documentos de Prioridades e o Protocolo de Consulta e Consentimento. Equilibrando-se entre as demandas dos não índios e as políticas públicas e editais de financiamentos que as amparam e suas próprias demandas afirmam os Wajãpi, em seu Plano de Gestão Socioambiental:

Nós fizemos esse Plano de Gestão Socioambiental da Terra Indígena Wajãpi – para valorizar os nossos jeitos de viver, nossos jeitos de ocupar a terra, de mudar de aldeias, de fazer festas, de fazer casamentos, de criar os filhos e de pintar nosso corpo. Por isso demos esse título para nosso Plano: Como estamos organizados para continuar vivendo bem na nossa terra. Cuidar da nossa terra, para nosso povo, não é separado de cuidar da nossa saúde, da nossa educação e dos nossos conhecimentos. Nós fizemos acordos entre nós para cuidar da nossa terra. Esses acordos são jeitos de organizar as aldeias para vivermos bem, como, por exemplo, a reserva de algumas áreas para a conservação de caças e peixes, o fortalecimento dos fundos de vigilância que criamos para continuarmos a fazer a limpeza das picadas de demarcação da Terra Indígena Wajãpi, ou a criação de fundos de ocupação, para ajudar as famílias que moram nos limites da nossa terra. Mas esses acordos não funcionam sozinhos - eles têm que andar junto com os trabalhos para fortalecer a nossa saúde e educação, nossas narrativas e conhecimentos. Por isso também fizemos acordos sobre o jeito como vamos nos relacionar com os governos e com os não-índios. **O Plano é um jeito novo de organizar esse trabalho para fortalecer nossas práticas, a partir dos conhecimentos que são antigos.** Esse Plano de Gestão vai ser cumprido e monitorado por nós mesmos, Wajãpi. Ele serve para nos ajudar a viver de acordo com os nossos jeitos, mas também para conseguirmos usar a terra de uma maneira planejada, porque nossa população está aumentando e temos cada vez mais contatos com os não-índios. (Apina, Awatac & Iepé, 2017: 13 – grifos meus).

Para concretizá-lo puderam sistematizar reflexões que vêm desenvolvendo ao longo dos últimos 30 anos acerca de como desejam continuar realizando o movimento de *-jisyryryrya*, o movimento de dispersão pelo território, mudando suas aldeias conforme a disponibilidade de *koo 'y kō*, os lugares bons para se fazer roçados, sem abdicar das políticas públicas diferenciadas a que sabem ter direito. Nesse processo descobriram coletivamente que a gestão de uma terra demarcada é muito mais sócio do que ambiental e depende muito mais de acordos internos sobre como tecer negociações com o Estado a fim de influenciar as políticas públicas em saúde e educação do que propriamente de estratégias de manejo ou ambientais.

Concluíram também que o Plano de Gestão deveria, assim como os outros mecanismos a ele análogos, pautar-se pela educação dos não índios, seu controle e, por que não dizer, domesticação (1988). O Estado e os não índios, portanto, são parte tão preponderante do sistema que, para poder continuar sendo Wajãpi, não se pode abrir mão deles: daí a constante necessidade de controlá-los, num exercício do que é “necessário e perigoso” (Overing, 1983): mais do que repelir os *karai kō*, domesticá-los com uso das suas disposições: as leis.

Tal como o Plano de Gestão Socioambiental, o Protocolo de Consulta consiste em um documento sistematizador de acordos sobre como desejam chegar a acordos. Trata-se, portanto, de um instrumento dos Wajãpi para os não índios mas, ao mesmo tempo, um documento dos Wajãpi para si mesmos, que custou-lhes muitos anos de reflexão para sistematizar o que já vêm fazendo há décadas nesse sentido.

O Protocolo existia antes de ser assim sistematizado: os Documentos de Prioridades são um exemplo. Tais documentos constituem mecanismos pelos Wajãpi deliberados para a tomada de decisões entre os grupos locais e aldeias, e também decisões desse coletivo para o Estado, todos eles orientados para a governança coletiva mas o fato é que tal governança coletiva do que passa ser um coletivo resulta numa espécie de instância intermediária análoga à uma embaixada.

Essa instância visa constituir, de certa maneira, um anteparo ou blindagem diante da ingerência das agências não-indígenas sobre os sistemas de relações Wajãpi que, sem a interposição desses recursos, poderia dissolver-se conforme alianças e negociações fossem se estabelecendo no plano local, cotidiano e fragmentado de sua organização social.

Em seu Protocolo, os Wajãpi reafirmam o coletivo Wajãpi enquanto instância de interlocução com os não-índios, enaltecem sua diferença em relação aos não-índios e deixam claro que o Protocolo consiste em um conjunto de regras a serem seguidas pelo Estado a fim de promover condições para a manutenção de suas próprias modalidades de relacionamentos entre si mesmos. A coletividade, implícita pelo uso da 1ª pessoa do plural, se interpõe às relações locais e cotidianas que os próprios agentes do Estado, como funcionários da Fundação Nacional do Índio, Funai e da Secretaria Especial de Saúde Indígena, Sesai, tendem a estabelecer. Segundo os Wajãpi:

Nós Wajãpi moramos no estado do Amapá, entre os municípios de Pedra Branca do Amapari e Laranjal do Jari, numa Terra Indígena de 607.017 hectares que foi demarcada e homologada em 1996. Em 2014, nossa população é de aproximadamente 1.100 pessoas, vivendo em 81 aldeias espalhadas na Terra Indígena Wajãpi. Geralmente, cada grupo familiar wajãpi tem duas aldeias ou mais, e passa uma parte do ano em cada uma delas. A Terra Indígena Wajãpi é dividida em regiões, que são ocupadas por grupos políticos diferentes, chamados *iwanã kō*. Esses grupos são maiores do que os grupos familiares que formam as aldeias. Não existe um cacique geral de todos os Wajãpi. Nós não somos um grupo só, somos muitos grupos. Cada grupo familiar tem um chefe, e um chefe não manda no outro chefe. Nenhum chefe

representa todo os Wajãpi. Quem decide as coisas que afetam todos os Wajãpi é o conjunto dos representantes de todas as aldeias, conversando entre si. (Apina, Apiwata, Awatac, 2014 [2017]: 12/13).

Esse “conjunto de todos os representantes das aldeias conversando entre si” instanciado pelo Conselho das Aldeias Wajãpi Apina, um arranjo institucional supra-local, ou seja, que estaria acima dos grupos locais foi desenvolvido pelos Wajãpi com base em elementos latentes em sua organização social a fim de estabelecer uma interface inteligível aos não-índios que, historicamente, estabeleceram “capitães”, “caciques” e “chefes” com os quais lidar (Gallois, 1996). Com isso, tais agentes intentavam criar e imediatamente centralizar um poder coercitivo até então inexistente no contexto dos *iwãñ kō*. Esse coletivo, então, delibera por consensos plenos (sem coerção), funcionando a organização indígena Conselho das Aldeias Wajãpi Apina como uma espécie de parlamento ou embaixada para a lide com os não índios.

Tais consensos a respeito das modalidades adequadas de relação com os não índios se calcam sobre os critérios coletivos de gestão do coletivo que se viram obrigados a desenvolver a fim de salvaguardar os *wajãpi reko*.

Exercícios de apropriação daquilo que é demandado e sugerido pelos não-indígenas a partir daquilo que é imanente a seus próprios sistemas de relações, tais documentos e mecanismos realizam processos de agenciamento e domesticação dos não índios por parte dos Wajãpi, calcados em sua organização sociopolítica e cujo funcionamento é disponibilizado pela análise do que predispõe mitologia. Um exemplo muito ilustrativo disso é a própria escolha do nome do Conselho das Aldeias. Conforme frisam os Wajãpi em diversos documentos:

O Apina foi criado em 1994, para ajudar a lutar pela demarcação da Terra Indígena Wajãpi. O Apina é formado pelos chefes de todas as aldeias wajãpi. O Conselho das Aldeias está funcionando de acordo com as nossas necessidades e possibilidades. “Apina” não é uma sigla. É o nome que escolhemos para nosso Conselho. Apina era o nome de antigos Wajãpi, muito valentes, que flechavam muito longe. Suas flechas eram muito bonitas e eles eram fortes. Por isso, colocamos esse nome. (Conselho das Aldeias Wajãpi Apina, 2014).

Segundo Dominique Gallois, ao versar a respeito das narrativas wajãpi acerca das alteridades e dos inimigos no contexto das relações interétnicas em que se situam os Wajãpi:

Na fronteira entre as categorias “do mesmo” e dos inimigos, estão os Apinã, numa posição ambígua especialmente valorizada pelos Wajãpi, pois permite a aproximação, sem o risco de ser canibalizado. Diz-se que os Apinã habitavam a região do Aroá, onde ocorreram alguns intercassamentos com os Wajãpi. Após uma série de conflitos, os Wajãpi perderam os Apinã de vista, o que não impede que sejam sempre lembrados pela sua valentia na guerra. “Antigamente havia Apinã, que é *apã* [inimigo]. Mas é igual Wajãpi. Eles flecham longe, nós flechamos perto. Depois brigamos. Quem perdeu foram os *karai-ko*, os *parainsi-ko* e *Wariken* e quem ganha é Apinã e Wajãpi. Mas então brigamos com eles e foi Wajãpi que ganhou (Kumai, 1986). (Gallois, 1988: 84).

O lugar dos outros e dos inimigos foi sendo reconfigurado pelos Wajãpi à medida que se intensificaram suas relações com as gentes que compuseram paulatinamente sua rede. Nessa

rede, incluem-se os não índios em toda sua diversidade. Mas isso não significa que os ingressos desses não índios modificaram a tópica domesticação/predação/afetação: ainda se trata de domesticar e controlar esses agentes, seja pelo agenciamento cosmológico seja pelo controle político das afetações. Segundo Gallois:

A partir das acusações mais frequentemente por mim registradas, construí um gradiente que relacionava capacidade de predação à ontologia indicada na categoria mítica da alteridade (...). A lógica era bastante simples: quanto mais distantes, mais perigosos. Hoje, com a intensificação efetiva das relações com gente antes distante, não é mais possível equacionar a alteridade de forma matemática e tão previsível. Além disso, penso ser indispensável a constituição de um novo olhar sobre o produto destas relações de distanciamento e/ou domesticação dos outros, levando em consideração não apenas aquelas formulações registradas através do estudo e sociedade concebidas como “totalidades culturais”, mas também aquelas construídas nos palcos de comunicação multiétnica. Nessas situações, não é possível compreender a formulação e o uso de categorias de alteridade como produtos culturais autocentrados – do tipo “uma sociedade, uma cultura”, uma vez que dispomos, para a região das Guianas, não só de volumosos registros que provam a densidade histórica das redes de intercâmbio, como também de um conjunto de situações atuais de convivência entre membros dos grupos os mais diversos. Essas situações, ainda insuficientemente analisadas, poderão nos trazer elementos de uma cosmologia compartilhada e de uma ética política regional, em que as posições são negociadas tanto em nível interindividual como intercomunitário. (Gallois, 1995: 4).

Vemos que criar um coletivo (conteúdo) plasmado à uma Terra Indígena coletiva (continente) só foi possível, como declaram os próprios Wajãpi, mediante a consolidação do Conselho das Aldeias Wajãpi Apina e que este é fruto de um processo anterior de congregação dos grupos locais em face do acirramento da atuação dos não índios a partir da década de 1970. O Protocolo de Consulta insere-se nessa estrutura deliberativa voltada ao controle e agenciamento, como que num esforço em reverter o feitiço contra os feiticeiros: transformar a tendência predatória dos não indígenas em algo benéfico para a própria organização social wajãpi. Segundo Dominique Gallois:

Existem inúmeras variantes a respeito das tentativas de domesticação de inimigos. Aliás, de acordo com as tradições dos Wajãpi do Amapari, a maior parte dos povos indígenas atuais foram inicialmente criados pelos Wajãpi, que tentavam educá-los como se fossem seus próprios filhos. Esforços que sempre se mostrariam inúteis, como explica Waiwai a respeito dos *Ty'ára*: “*Ty'ára* nasceram dos vermes marimbondos, são filhos do mato. Foram criados pelas mulheres, foram criados pelos Wajãpi. Mas eles continuavam gostando de sangue na carne que comiam. Por isso os antigos não queriam casar com eles. Eles foram embora, para o outro lado de Belém”. (Waiwai, 1985). (Gallois, 1988: 89).

Os exercícios de controle e domesticação da alteridade presentes na cosmopolítica wajãpi, que se vale da consolidação de redes de relações e da aproximação das alteridades a fim de exercer esse controle e essa domesticação. Com base na etiologia da alteridade, consagrada pelas narrativas wajãpi, observa-se que a tendência é sempre passar da guerra (flechar longe) à troca, agenciando o potencial perigo imanescente dos inimigos, sempre tomados como afins potenciais, que se revelam pela constante oscilação entre agressões xamânicas (e seu agenciamento) e a consolidação de redes de relações norteadas pelas trocas, mas isso só é

possível quando esses Outros, essa alteridade, movimentam-se no cenário segundo a mesma ética que os Wajãpi, como é o caso de inimigos e donos. Pois, como afirma Gallois:

Na epopeia sobre as origens e o destino dos inimigos, o aspecto mais significativo da filosofia Wajãpi parece estar nas várias alternativas propostas para a questão da diferença. De acordo com os mitos, o destino dos inimigos passa por três tipos de intervenção, definidos como: criação/eliminação/domesticação, que correspondem respectivamente a três modelos de vida social: exogamia/guerra/endogamia. (Gallois, 1988: 94).

Os *karai kō* estão em um lugar próprio e especial: demandam outras modalidades de relacionamento. Sobre esses mecanismos desenvolvidos pelos Wajãpi, deve-se considerar que, do ponto de vista legal, Protocolos de Consulta e Consentimento são instrumentos que podem ser desenvolvidos pelos povos indígenas e tradicionais para sistematizar suas próprias decisões a respeito dos modos como desejam se organizar e tomar decisões para o Estado quando este realizar a consulta prévia, livre, informada e de boa-fé a que têm direito os povos indígenas e tradicionais. Tal direito é consagrado pela Convenção 169 da Organização do Trabalho, OIT, promulgada em 1989 e ratificada pelo Brasil em 2002 com base no que dispõe a Constituição Federal de 1988, sobretudo em suas cláusulas pétreas, articulando princípios e fundamentos como participação (cidadania), igualdade de direitos, autodeterminação dos povos, isonomia e pluralismo político.

Os protocolos de consulta reiteram princípios e fundamentos do Estado democrático e direito amparados pelo programa constitucional. No Artigo 1º da Constituição Federal de 1988 lemos, parágrafo único, que “todo o poder emana do povo, que o exerce diretamente ou por meio de representantes eleitos”, inaugurando uma democracia participativa inédita na história do país (Verdum, et. al. 2009). A fim de assegurar a efetividade desse sistema, os 5 primeiros artigos do diploma constitucional, que constituem suas cláusulas pétreas, apresentam princípios e fundamentos desse Estado democrático de direito, tais como reza o inciso III do Artigo 4º (onde são apresentados os princípios fundamentais das relações do Estado brasileiro com outros povos): o princípio da autodeterminação dos povos encontra-se no seio do programa constitucional (Duprat, 2015).

No *caput* do Artigo 5º, lemos que: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza”, princípio assegurado por 68 incisos deste artigo, dos quais depreende-se sobretudo que, para que a participação cidadã seja plena é necessário assegurar o pluralismo inerente à sociedade e que, para que esses diferentes tenham acesso aos mesmos direitos, o princípio da isonomia deve prevalecer (Barroso, 2000).

O direito à autodeterminação – nesse artigo ainda atrelado às relações internacionais do Brasil – consiste, em linhas gerais, no direito que todos os povos têm de usufruir de seus

próprios costumes, línguas, crenças, tradições, e sistemas políticos, ou seja, de seus próprios jeitos de se organizar e tomar decisões. Mas esse direito vai ainda mais além: implica no reordenamento das modalidades de atuação do Estado, que não se encontra especificamente disciplinada pela legislação justamente porque competirá aos povos interessados pautar isso (Lasmar, 2016). O mais importante princípio aqui, o da autodeterminação, consiste no direito que um grupo, comunidade, ou povo tem ao autogoverno: o direito de dizer por si mesmo como se organizam politicamente, sem que outros povos ou grupos interfiram nesse processo de definição.

Esse direito encontra eco em todos os outros artigos da Constituição, que espelha-se na concepção da pirâmide de Kelsen (Kelsen, 1987). Como exemplo disso temos o Artigo 231, que assegura direitos específicos aos povos indígenas, e em cujo *caput* lemos: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. Com a promulgação dessa Constituição, foi a primeira vez na história do Brasil que o Estado reconheceu legal e portanto oficialmente aos povos indígenas no Brasil o direito a serem como são, viverem da maneira como vivem, segundo seus próprios sistemas de conhecimentos e relações. Mais do que isso, a Constituição ainda assegura o direito à terra por eles tradicionalmente ocupada enquanto povo (Duprat, 2015) como um suporte para essa etnicidade.

Mas não é correto pensar que a Constituição e, portanto, todo o ordenamento jurídico infra-constitucional, estendem aos povos indígenas “direitos especiais” ou “privilégios”. Ao abordar esse assunto espero mostrar como o respeito à diversidade e o correlato princípio da isonomia (Pontes de Miranda, 1979) são princípios fundamentais de qualquer democracia, e de como esses princípios – que se estendem à todos os grupos de cidadãos brasileiros, tão variados e diferentes – beneficiam toda a sociedade: de sua variegada e diversificada população à suas próprias instituições políticas e estatais (Bonavides, 1996; 1999).

Por isonomia devemos entender que se todos são iguais perante a lei, todos devem ter acesso aos mesmos direitos, e a democracia exige o respeito à diversidade e à pluralidade, então tais diversidade e pluralidade devem ser protegidas e promovidas.

Como a Constituição de 1988 resguarda o direito à diferença dos povos o Brasil ratificou em 2004 a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT. Membro da Organização, o Estado brasileiro demorou, contudo, mais de 13 anos para assiná-la, pois foi lançada pela OIT em 1989 na esteira do processo de mudança na visão dos Estados Nação com relação aos povos e comunidades tradicionais (Garzón, 2009).

O Estado brasileiro assinou a Convenção por conta das garantias inscritas nas cláusulas pétreas, respaldadas pelos demais artigos Constituição, especificamente o referido Artigo 231, o que permitiu a ratificação da Convenção, que assegura (logo em seu Artigo 1º) aos povos e comunidades tradicionais, o direito à autoidentificação enquanto povos indígenas e tribais.

Em linhas gerais, a Convenção 169 e a Constituição Federal asseguram aos povos indígenas e tribais o direito à sua existência da maneira como são, livremente e, mais do que isso, o direito a serem cidadãos livres e plenos sem que, para que usufruam de seus direitos de cidadãos-membro de uma comunidade nacional, tenham que abandonar seus sistemas de pensamento e político. E asseguram que estes direitos são coletivos, como reforçado pelo Artigo 323 da Carta Maior.

Ao assinar a Convenção 169 da OIT, o Estado brasileiro assegura que, para que possam exercer seus direitos políticos, participando plenamente da vida política democrática e, portanto, exerçam sua cidadania, os povos em questão não poderão ser obrigados a mudar seus jeitos de se organizar e tomar decisões. Mais do que isso, a Convenção 169 garante que os Estados que a assinarem serão obrigados a consultar esses povos de maneira prévia, livre, e informada, antes de realizar qualquer projeto ou medida legislativa que possa afetá-los. O objetivo do direito à consulta prévia, livre, e informada, é garantir duas coisas:

a) que os sistemas políticos dos povos indígenas e tribais sejam respeitados pelo Estado, de modo que eles não sejam obrigados a mudar sua organização social e política, ou seja, seus jeitos de tomar decisões políticas, para que possam participar da vida política democrática do país, respeitando seu autogoverno;

b) que, ao fazer isso, os Estados que assinam a Convenção garantam não apenas direitos aos povos em questão, mas se comprometam a realizar na prática, e de maneira integral, os princípios da democracia participativa, ao estender a todos os cidadãos do país o direito à participação política no sistema democrático de tomada de decisões sem que, para isso, tenham de mudar suas estruturas sociais – o que seria por si só anti-democrático, uma vez que uma democracia deve se calcar no respeito às pessoas e grupos da maneira como são, em sua plenitude e diversidade, respeitando sua autodeterminação.

Assim, a Convenção 169 e a Declaração da ONU de 2007 asseguram a participação dos povos indígenas no processo democrático ao determinar que os povos indígenas e tribais devem ser consultados pelo Estado antes que ele proponha ou realize qualquer medida legislativa ou projeto que possa afetar-lhes, e ainda garante que somente esses povos poderão dizer, por si mesmos, e de maneira livre, como e em que grau essas medidas os afetariam.

A fim de promover a participação cidadã desses grupos sem anular sua diferença e, ao mesmo tempo, respeitar seus sistemas políticos, a Convenção determina, em seu Artigo 6º:

ARTIGO 6º

1. Na aplicação das disposições da presente Convenção, os governos deverão:

a) consultar os povos interessados, por meio de procedimentos adequados e, em particular, de suas instituições representativas, sempre que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;

b) criar meios pelos quais esses povos possam participar livremente, ou pelo menos na mesma medida assegurada aos demais cidadãos, em todos os níveis decisórios de instituições eletivas ou órgãos administrativos responsáveis por políticas e programas que lhes afetem;

c) estabelecer meios adequados para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas próprias desses povos e, quando necessário, disponibilizar os recursos necessários para esse fim.

2. As consultas realizadas em conformidade com o previsto na presente Convenção deverão ser conduzidas de boa-fé e de uma maneira adequada às circunstâncias, no sentido de que um acordo ou consentimento em torno das medidas propostas possa ser alcançado. (OIT, 1989).

Vemos, assim, que ao assinar a Convenção 169 da OIT e endossar a Declaração da ONU sobre os direitos dos povos indígenas, o Estado brasileiro se obriga a garantir aos povos indígenas o direito a serem povos indígenas ao salvaguardar todas as condições para a manutenção de seus modos de vida, de seus sistemas de pensamento e de organização social e política: seu autogoverno e, portanto, sua identidade e diferença. Mais do que proibir os Estados que assinaram a Convenção de afetar os sistemas políticos desses povos, ela os obriga a tomar iniciativas de maneira ativa no sentido de fortalecer sua organização social. Segundo a referida Declaração da ONU:

Artigo 5º

Os povos indígenas têm direito a conservar e reforçar suas próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais, mantendo por sua vez, seus direitos em participar plenamente, se o desejarem, na vida política, econômica, social e cultural do Estado. (ONU, 2007).

Para que isso ocorra com respeito ao princípio da participação cidadã num processo democrático, e com o respeito pleno à diferença sociopolítica desses povos, a Convenção proíbe o Estado de decidir, sozinho, como esses grupos se organizarão para tomar decisões (o que afetaria seu direito ao autogoverno): somente o próprio povo indígena é que pode dizer como se organiza, quem toma as decisões, como as decisões são tomadas, e quem os representa.

Como vimos, uma decorrência concreta desse direito assegurado pela OIT 169 é o direito à consulta prévia, livre, e informada. Por uma consulta livre, a Convenção entende que o Estado não pode pressionar os grupos a dar respostas quando do processo de consulta, vetando a tendência à chantagem e à manipulação exercidas pelo Estado quando negocia direitos como se fossem favores, por exemplo. Por informada, a Convenção assegura que o Estado signatário fica obrigado a informar os grupos consultados de maneira plena, expondo detalhadamente todos os prós e contras do projeto ou lei, sem omitir nenhuma informação. Além disso, a

Convenção reza que a consulta deve ser conduzida com boa-fé por parte do Estado, de maneira que os grupos consultados não sejam coagidos a dar seu consentimento mediante pressão, ameaça, ou chantagem, por exemplo.

Já que objetivo do direito à consulta prévia, livre, e informada, é assegurar a participação cidadã dos povos indígenas sem ferir seus outros direitos, tais como o essencial direito ao autogoverno, e isso só é possível ao garantir que essa participação seja diferenciada mas não menos válida ou legítima que a dos demais cidadãos, é importante questionarmos quais são os critérios de procedimentos necessários para assegurar a legitimidade dos processos de consulta realizados pelo Estado.

A Convenção 169 da OIT, assim como a Declaração da ONU, deixam bem claro que, em atenção aos princípios da livre determinação e do autogoverno, somente os povos indígenas poderão definir os meios por meio dos quais devem ser consultados. Afinal de contas, se o objetivo é respeitar suas estruturas políticas e jeitos de tomar decisões, não faria o menor sentido se o Estado estipulasse quais os meios pelos quais deve ser feita a consulta, quem deve ser consultado, de que maneira um processo de consulta deve ser conduzido. Longe de ser um problema, analisando a questão de maneira mais pragmática, temos clareza de que, do ponto de vista do próprio Estado, diante dessa difícil tarefa, o melhor seria deixar os índios decidirem por si mesmos quais os procedimentos adequados segundo seus próprios sistemas políticos, eximindo o Estado de ter que “pensar por eles”, o que seria inviável.

Vemos que os Wajãpi saem à frente e, de maneira cidadã se organizam, debatem os termos oferecidos pelo Estado como condicionantes à sua vivência na comunhão nacional, os aceitam e deles se apropriam, conjugando-os ao que dispõem a Convenção 16 da OIT e à Declaração da ONU de 2007 para, adiantando-se ao Estado, decidir por si mesmos quais os critérios que, com base em sua sociopolítica e cosmologia, este Estado deve respeitar para que as decisões inerentes à sua participação no processo democrático sejam válidas. Como bons cidadãos, os Wajãpi se apropriam da cidadania e domesticam, forçam o Estado e assim os não-índios a agirem segundo suas próprias disposições a respeito dos critérios para as boas relações e para a perpetuação saudável da própria sociedade dos *karai kō*. Se os *karai kō* não são passíveis de ingressar nos circuitos guerreiro e xamânico, é por meio das leis e de sua apropriação pró-ativa que os Wajãpi os agenciam, virando o feitiço contra o feiticeiro e obrigando os não-índios a comportarem-se, se não de acordo com a ética Wajãpi, ao menos de acordo com suas próprias ética e etiqueta.

Referências bibliográficas

APINA. Conselho das Aldeias Wajãpi. Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi. Macapá: Instituto de Pesquisa e Formação Indígena, Iepé, e Rede de Cooperação Amazônica, 2014.

_____. Plano de Gestão Socioambiental Wajãpi. Como estamos organizados para continuar vivendo bem na nossa terra. São Paulo: Apina, Awatac e Instituto Iepé, 2017.

_____. Documento de Prioridades 2008.

BARROSO, Luis Roberto. Interpretação e Aplicação da Constituição. São Paulo: Saraiva, 2000.

BONAVIDES, Paulo. Curso de Direito Constitucional. 8ª ed. São Paulo: Malheiros, 1999.

BRASIL, 1988. Constituição da República Federativa do Brasil.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estrado. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

DUPRAT, Deborah (org). Convenção n. 169 da OIT e os Estados Nacionais. Brasília: ESMPU, 2015.

GALLOIS, Dominique Tilkin. O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo USP. Tese de doutorado. Orientadora: Dra. Lux Boelitz Vidal.

_____. Migração, guerra e comércio: os Waiãpi da Guiana. São Paulo: FFLCH-USP, 1986.

_____. Apropriação e gestão de uma ‘terra’: a experiência Waiãpi (Amapá, Brasil). Conferência sobre Derechos Indígenas y Conservación de La Natureza. Peru, 1997.

_____. Terra Indígena Wajãpi: da demarcação às experiências de gestão territorial. São Paulo: Instituto Iepé, 2011.

_____. Projeto Demarcação Wajãpi – PDW. Relatório Final. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1996.

_____. Discurso Wajãpi: profetismo moderno. In.: Revista de Antropologia, Vol. 30/31/32. São Paulo: FFLCH-USP, 1989.

_____. Sociedades indígenas e suas Fronteiras da Região Sudeste das Guianas, Projeto de Pesquisa NHII/USP/Fapesp. 1995, mimeo.

_____. Gênese Waiãpi, entre diversos e diferentes. Rev. Antropol. vol.50 no.1 São Paulo Jan./June 2007.

_____. “Nosas falas duras”. Discurso político e auto-representação Waiãpi. In: Pacificando o Branco: cosmologias do contato norte-amazônico. ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita. São Paulo: Editora Unesp, Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. “Não sabíamos que existiam limites”. In: Os Índios, Nós. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 2000.

GALLOIS, Dominique Tilkin. (Org.). *redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

GALLOIS, Dominique Tilin e ROSALEN, Juliana. Direitos indígenas “diferenciados” e seus efeitos entre os Wajãpi do Amapá. In: REA, Nº 2, Junho de 2016 - Dossier ‘Antropología del Derecho en Brasil’. Salamanca, 2016.

GARZÓN, Biviany Rojas (org.). Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais. Oportunidades e desafios para sua implementação no Brasil. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2009.

GRUPIONI, Denise Fajardo. *Tempo e espaço na Guiana indígena*. In: GALLOIS, Dominique Tilkin. (Org.). *redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

[OVERING] KAPLAN, Joana. *Elementary structures of reciprocity: a comparative note on guianese and north-wet amazon sócio-political though*. *Antropológica*, n.59-62. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 1983/1984: 331-48.

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, Martins Fontes, São Paulo, 1987, p. 240.

LASMAR, André Lopes. Autodeterminação e pós-colonialismo no direito internacional dos povos indígenas. São Paulo: Universidade de São Paulo, USP, 2016.

MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos F. O Renascer dos povos indígenas para o Direito. Curitiba: Juruá, 2009.

MIRANDA, Francisco Cavalcanti Pontes de. *Democracia, Liberdade, Igualdade (Os Três Caminhos)*, São Paulo: Saraiva, 1979, pp. 485-489.

ONU. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. 2007.

OIT, 1989. Convenção 169 Sobre povos indígenas e tribais.

RIVIÈRE, Peter. *Individual and society in Guiana: A comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

_____. *Na ethnographic survey of the indians on the divide of the guianese and amazonian river systems*. Oxford: University of Oxford, 1963.

TINOCO, Silvia Lopes da Silva Macedo. Jovinã, professor e presidente: as relações entre o Conselho do Apina e os cursos de formação dos professores Wajãpi. Tese apresentada para obtenção do título de doutorado. USP, 2000.

VERDUM, Ricardo (org). Povos indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009.