

Aprendendo novas formas de representação política: as interrelações entre cursos de formação de professores Waiãpi e o Conselho APINA¹

SILVIA LOPES DA SILVA MACEDO TINOCO*

resumo O artigo analisa as implicações entre as novas formas de organização política dos Waiãpi do Amapari, grupo Tupi que habita região noroeste do Estado do Amapá, e os processos escolares em curso nessa sociedade.

unitermos Conselho indígena, educação indígena, representação política, contato interétnico.

INTRODUÇÃO

O Conselho das Aldeias Waiãpi, APINA, fundado em 1994 pelos Waiãpi do Amapari, foi organizado com o intuito de aglutinar e defender as demandas Waiãpi direcionadas aos *karai-ko*² referentes à demarcação e controle territorial, saúde, educação e demais questões decorrentes da vida próxima aos não-índios. O padrão de relação sociopolítico que centraliza questões e ações políticas em conselhos – como é o caso dos conselhos Xavante, não é característico dos Waiãpi. Esses índios não tinham, até a criação do APINA, conselhos, reuniões “dos Waiãpi” ou casa dos homens. Desta maneira, podemos entender o Conselho como uma nova forma

de organização política em processo de incorporação pela sociedade Waiãpi.

Os Waiãpi entendem que o exercício e controle administrativo dessa forma de organização pressupõem o domínio da língua, da matemática e demais concepções de mundo *karai-ko*, e vêem a escola como lugar privilegiado, mas não único, de aquisição desses conhecimentos. O sucesso do Projeto de Educação, em desenvolvimento pela ONG Centro de Trabalho Indigenista (CTI), vem reforçando essa percepção Waiãpi da escola – e, no caso do Projeto de Educação, dos cursos – como lugar onde se aprende “as coisas dos *karai-ko*”. O presente artigo procurará evidenciar a inter-relação entre a escola e o Conselho Waiãpi, os conflitos resultantes da incorporação dessa nova forma de organização política e as diferentes interpretações que os vários atores presentes na rede de relações sociopolíticas Waiãpi têm sobre o APINA.

CONHECER PARA RELACIONAR-SE: AS ESCOLAS COMO LUGARES PRIVILEGIADOS DE APROPRIAÇÃO DAS “COISAS DE *KARAI-KO*”

Os Waiãpi são índios de língua Tupi que habitam a região da fronteira brasileira com a Guiana Francesa. A parte desta etnia que habita a Guiana Francesa vive em aldeias às margens do rio Oiapoque e são denominados Waiãpi da Guiana. A parte que vive no

1. Este trabalho foi originalmente apresentado no GT de Etnologia Indígena, coordenado por D. Gallois e D. Fajardo, no XXII Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, outubro de 1999.

* Mestranda do PPGAS – USP. e-mail: sillopestinoco@uol.com.br.

2. *Kari-ko* é o termo Waiãpi para definir os brasileiros.

Brasil localiza-se na região noroeste do Estado do Amapá e são denominados Waiãpi do Amapari.

Os Waiãpi do Amapari, grupo junto ao qual venho desenvolvendo esta pesquisa, distribuem-se em 29 aldeias dispersas por seu território. Diferentemente do ocorrido a partir do contato inicial, após a demarcação de suas terras, concluída em 1996, e em crescimento demográfico, estes índios estão retomando a prática de viver em pequenas aldeias distribuídas pela Terra Indígena Waiãpi³. Além de proporcionar uma vida mais aprazível, segundo padrões Waiãpi de convívio social, esta dispersão permite a vigilância mais intensa da terra indígena contra possíveis invasões.

Do “contato oficial” (1973) até fins de 1990, a Funai foi o órgão encarregado pela demarcação, controle territorial e por ações assistenciais nas áreas de saúde e educação. A falência desse órgão, representante do Poder Público, e o interesse por novas formas de relacionamento diferentes daquelas estabelecidas com a Funai, levou os Waiãpi a procurar novos parceiros para alcançar soluções para as questões de saúde, educação e demarcação de terra fora do âmbito desta relação inicial.

Entre os parceiros estão organizações governamentais e não governamentais que procuram responder a essas demandas e que passam a compor a rede de relações sociopolíticas Waiãpi a partir de então. Alguns exemplos são a agência de cooperação internacional GTZ, que financiou a demarcação da Terra Waiãpi; a agência missionária Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), que desenvolveu

3. O contato com a Funai (1973) foi seguido de uma concentração espacial dos diferentes grupos locais Waiãpi que habitavam a região de maneira dispersa. Tais grupos foram estimulados por esse órgão a concentrarem-se em aldeias próximas à do posto da Funai.

trabalhos de saúde e educação junto a um grupo local Waiãpi – o *Wiririry wan*⁴, até sua expulsão pela Funai/BSB em 1995; o Governo do Estado do Amapá – gestão Capiberibe (PSB), que vem procurando estabelecer “parcerias com as comunidades indígenas”; e a ONG Centro de Trabalho Indigenista (CTI), que iniciou atuações junto à comunidade Waiãpi na década de 1990 e que atualmente presta assessoria nas áreas de educação, controle territorial, recuperação ambiental e alternativas de produção extrativista para comercialização⁵.

Dada a multiplicidade dessas novas relações de contato, dominar a escrita, a leitura e as operações matemáticas básicas tornou-se um desejo da maioria dos Waiãpi, que percebe esses conhecimentos como essenciais para um equilíbrio nas relações de contato com os diferentes tipos de *karai-ko*. A partir disso os Waiãpi passaram a reivindicá-los para si, de modo a saber como os *karai-ko* falam, escrevem, pensam e contam. Sendo a escola o lugar privilegiado para o aprendizado das “coisas dos *karai-ko*”, os Waiãpi começaram a demandar “boas escolas”, pois esses serão os locais onde aprenderão a língua, os números e as idéias dos não-índios.

A escola passou a fazer parte da vida Waiãpi quando foi instalada pela Funai em

4. Os grupos locais Waiãpi são parentelas que ocupam historicamente espaços geográficos determinados. Essas “parentelas localizadas” (Cabalzar, 1997:2) são famílias nucleares inter-relacionadas por laços de parentesco e afinidade que ocupam regiões exclusivas do território. Ali realizam suas atividades de subsistência: plantio, caça e coleta.

5. O CTI iniciou suas atividades junto aos Waiãpi procurando responder às constantes reivindicações feitas por indivíduos desse grupo à assessora da ONG Dominique Gallois, antropóloga que trabalha com o grupo desde a década de 70. Entre as assessorias e atuações da ONG estão a demarcação da Terra Waiãpi – projeto desenvolvido nos anos 1995/6; o Projeto de Educação – desde 1991; o Projeto de Saúde – desenvolvido no ano de 1996; e o Projeto de Controle Territorial e Manejo Ambiental – desde 1994.

1985. Logo depois, no início da década de 90, a educação indígena passou a ser responsabilidade do Governo do Estado do Amapá. Desde então professores não-índios contratados pelo Estado vêm sendo alocados nas cinco escolas existentes na Terra Waiãpi: Aramiã, Ytuwasu, Taitetuwa, Manilha e Mariry. Como responsável pelos assuntos relacionados à escola indígena, no âmbito estadual, foi criado, nesta mesma época, o Núcleo de Educação Indígena (NEI-AP), que tem a função de elaborar currículos, programas de ensino, material didático, capacitação de professores e demais atividades escolares.

No entanto, as escolas estaduais nas aldeias são alvo constante de críticas pelos próprios Waiãpi. A mais comum delas é a interrupção do processo de ensino pelos professores não-índios, que “não agüentam” a vida na aldeia e voltam constantemente para a cidade, interrompendo assim o processo de ensino. A crônica falta de professores nas escolas das aldeias faz com que poucos resultados sejam percebidos pelos Waiãpi, que consideram estar sempre “no mesmo lugar”. Apesar disso, a maioria dos Waiãpi ainda quer que os professores de suas escolas sejam *karai-ko*; alegam que os professores Waiãpi, em formação, ainda “não sabem bem”, e andam a procura de “professores *karai-ko* 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 *karai-ko* nas aldeias, os Waiãpi aprovam as experiências escolares dos projetos de educação (CTI, desde 1991), saúde (CTI, desde 1998) e escola missionária (MNTB, de 1983 a 1995). Todas estas foram e são escolas que “ensinam direito”, onde “a gente vai para frente”, como dizem os professores e lideranças Waiãpi que participam dos cursos.

O projeto de educação do CTI veio ao encontro dessa demanda Waiãpi por “uma escola que funcione”. O projeto, em desenvolvimento desde 1991, busca formar professores Waiãpi para as escolas de suas aldeias e assessorar lideranças políticas em busca de autonomia em questões relativas ao contato com não-índios.

Faço parte da equipe de assessores do Projeto de Educação desde 1994, quando participei do 4º Curso de Formação. Desde então, venho acompanhando esta “experiência pedagógica”, participando de cursos anuais e visitando os professores Waiãpi em suas aldeias. Desenvolvendo pesquisa sobre o Conselho APINA percebi que os cursos são momentos ricos e privilegiados para observação e discussão das formas Waiãpi de incorporação e de interpretação do Conselho APINA. Nos cursos estão reunidos jovens de todos os grupos locais e ali são discutidas questões referentes à vida Waiãpi junto aos *karai-ko*. O Conselho, a escola, a vida na cidade, o dinheiro, o comércio, as leis, os projetos, entre outros, são alguns dos temas debatidos. As comparações feitas pelos participantes sobre o modo de vida *karai-ko* e o modo de vida Waiãpi são reveladoras no sentido de evidenciar as incorporações e traduções que estão sendo realizadas por esses jovens. Os cursos são momentos de aprendizagem e domínio de conteúdos *karai-ko*. Contudo, o domínio destes conteúdos, que nem sempre são compartilhados com o restante do grupo, gera “especialização” e conflitos. Os jovens, por dominarem melhor que os velhos os saberes *karai-ko*, cada vez mais importantes para a vida Waiãpi, passam a disputar as posições de chefia. A percepção deste conflito pelas partes é diferente, assim como são diversas as interpretações sobre o APINA. São esses pontos que passo agora a etnografar. Momentos vividos ao longo destes cinco anos de experiência com

o projeto de educação que são significativos e esclarecedores quanto às relações políticas internas ao mundo Waiãpi e àquelas relacionadas ao contato com não-índios.

CURSOS DE FORMAÇÃO: A APROPRIAÇÃO DO SABER *KARAI-KO* COMO FORMA DE LEGITIMAÇÃO PARA DISPUTA PELA CHEFIA POR JOVENS WAIÃPI

Os Waiãpi vêm vivendo uma intensificação de suas relações com não-índios⁶. A participação em projetos e os encontros com os *karai-ko*, cada vez mais frequentes, têm impulsionado questionamentos, traduções e atuações Waiãpi.

Os cursos de formação, pertencentes ao projeto de educação patrocinado pelo CTI, têm sido um espaço de discussão de vários dos temas que envolvem estes contatos Waiãpi /*karai-ko*. Inicialmente, os cursos estavam diretamente relacionados à criação, desenvolvimento e avaliação dos projetos em desenvolvimento na área indígena. A constituição do Conselho APINA, seu estatuto e organização institucional, foram objeto de alguns destes cursos e de discussões entre os jovens Waiãpi presentes e os assessores não-índios da ONG. Atualmente os cursos de formação perderam parcialmente essa característica, voltaram-se mais diretamente às questões da escola e ensino. No entanto, constituiu-se uma relação entre participantes e assessores que mantém vivos os momentos de discussão de dúvidas, reuniões, reivindicações e críticas sobre várias questões que não se reduzem às questões escolares.

6. Como em outras populações ameríndias, a história de contato com outros grupos indígenas e com não-índios é longa. Refiro-me aqui à memória Waiãpi sobre esses contatos que confirma essa atual intensificação de relações com os *karai-ko*.

Esses cursos são, para os Waiãpi, momentos privilegiados para aprender “as coisas do mundo *karai-ko*” e são, para mim, momentos privilegiados para observar incorporações e reelaborações de informações e relações elaboradas pelos Waiãpi. Quando as viagens a Macapá e o fluxo de *karai-ko* nas aldeias ainda era pequeno, os cursos tornavam-se uma fonte privilegiada de informações sobre o mundo dos não-índios. Com a intensificação das viagens a Macapá, as possibilidades de troca de informações entre Waiãpi e *karai-ko*, cresceram bastante. A estrada, o aumento no fluxo de veículos, as visitas, as reuniões e as viagens tornaram a cidade e os *karai-ko* mais próximos aos Waiãpi. Mesmo assim, os cursos continuam sendo lugar importante na aprendizagem do mundo não Waiãpi, uma vez que neles se aprende o português, a matemática e concepções de mundo *karai-ko* – que são pressupostos de conceitos desenvolvidos nessas disciplinas. Embora esses cursos não sejam, e não pretendam ser, o único local de aprendizagem e de troca de conhecimentos, eles fazem parte de uma ampla gama de opções em que essa troca de conhecimentos pode acontecer, por exemplo, as estadias na casa da Funai em Macapá, as reuniões com Governo do Estado, com ONGs e com outras associações indígenas – como APITU, APIO –, as viagens, entre outros, que também podem ser considerados momentos privilegiados de incorporação e reelaboração.

Os cursos de formação, conforme descrito acima, vêm ocorrendo desde 1991 e são voltados à prática escolar (currículo, práticas pedagógicas etc.) e assessoria política. Como na maioria das escolas, as discussões realizadas em cursos e reuniões não se limitam às práticas pedagógicas e ensinamentos de conteúdos não ideológicos – prática essa impossível por definição. A escola, e a reivindicação Waiãpi por uma boa escolarização, “uma

escola que funcione”, está diretamente ligada à capacitação política Waiãpi em entender o mundo dos *karai-ko* para, assim, reivindicar, negociar, manipular, enfrentar, controlar e outras tantas formas de atuação possíveis junto aos não-índios⁷.

Os cursos vêm capacitando um grupo, escolhido pelos chefes das aldeias, de doze jovens Waiãpi (com idades de 20 a 35 anos), em diversos assuntos e disciplinas. Esse grupo tem boa formação em português (fala, compreende, lê e escreve), em matemática (principalmente das noções diretamente utilizadas nas relações comerciais) e começa a estudar história, geografia e ciências biológicas⁸. Essa capacitação vem produzindo, entre os Waiãpi, um grupo diferenciado, “uma elite”, que alega saber “lidar melhor com os *karai-ko*”, pois entendem sua língua e comunicam-se mais facilmente com estes. Estes jovens fazem a tradução de discursos e concepções de mundo *karai-ko* para outros Waiãpi, e por isso foram denominados, pelos chefes Waiãpi e por assessores não-índios, de “jovens embaixadores/tradutores”. Esses jovens traduzem para os chefes, os *joviña*, que não dominam bem o português, as reuniões e as discussões realizadas com os *karai-ko*, e traduzem os discursos em Waiãpi destes chefes para os não-índios, cumprindo seu papel tanto no que tange à representação dos Waiãpi para o mundo *karai-ko* como o caminho inverso, traduzindo e reinterpretando o mundo *karai-ko* para a comunidade Waiãpi.

7. Até o momento, o principal objeto de negociação e troca são os *karai-ko*. As viagens e filmes têm trazido também o conhecimento sobre outros índios, que se inserem ora em padrão anterior de relação com outros índios, ora no padrão de contato com *karai-ko*.

8. Recentemente esse grupo tem mostrado maior interesse em discutir seus próprios conhecimentos como a língua Waiãpi, concepções de mundo e etnomatemática. No início do projeto, no entanto, a reivindicação era por conhecimentos *karai-ko*, entre eles o português e a matemática.

No entanto, recentemente algumas mudanças vêm ocorrendo na relação entre esses jovens e os chefes Waiãpi⁹. Apesar de serem escolhidos pelos chefes como seus “representantes” – por meio deles os chefes seriam informados de todas as discussões e novidades sobre projetos, Funai e outras informações discutidas nos cursos e na cidade –, os “jovens embaixadores/tradutores” começam a não repassar aos chefes, e ao resto da população Waiãpi, muitas das informações discutidas nos cursos e nas viagens à cidade de Macapá. Baseando-se nessa posição de “embaixadores/tradutores”, os jovens professores passaram a competir com os *joviña* pela posição de chefia. As qualidades enunciadas como suporte para tal competição, o poder de fala, entendimento e conhecimento do mundo dos *karai-ko*, são as mesmas utilizadas no conjunto de características que definem um *joviña*. Os jovens, assim como os chefes das aldeias, sabem falar bem, falar duro, conhecem as histórias e são os principais mediadores de relações entre os indivíduos de um grupo e mesmo entre os grupos. A diferença fundamental está no conteúdo dominado: os chefes Waiãpi conhecem exaustivamente o mundo Waiãpi; os jovens professores dominam, cada vez melhor, a gama de possíveis relações a serem estabelecidas com o mundo *karai-ko*. Essa diferença é pressuposto para as ações díspares dos jovens e dos velhos. Para os jovens eles já podem ser chefes por dominarem conteúdos *karai-ko*; já para os velhos, apenas os conteúdos Waiãpi legitimam o *joviña*. Saber português e matemática é importante, porém é mais importante, para os velhos, saber as “coisas de Waiãpi”.

9. As relações entre chefes e jovens seguem, na aldeia, os padrões Waiãpi. Para discussão pormenorizada das “relações de qualidade” *vide* CABALZAR, F. “*Trocas Matrimoniais e Relações de Qualidade entre os Waiãpi do Amapari*”. Tese de mestrado, USP, 1997.

Os “grandes *joviña*”¹⁰ não se sentem ameaçados por esses jovens. Não percebem em seu conteúdo dominado algo que possa colocar em dúvida sua chefia. Para eles, os jovens estão em formação, “são crianças ainda”, não possuem os conhecimentos e qualidades necessários que definem uma chefia. A separação, vista pela grande maioria dos chefes, entre a vida na aldeia, caracteristicamente Waiãpi, e a vida na cidade, relacionada aos *karai-ko*, aumenta ainda mais a diferença de percepções do conflito pelas duas gerações. Para os chefes, 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 *joviña* acreditam ser possível manter distanciamento dos problemas que envolvem os *karai-ko*. Quando cansados do convívio, mudam-se para suas aldeias distantes, onde não têm de pensar nos problemas relacionados à vida próxima aos não-índios, e podem viver como se deve, “como Waiãpi”. Já os mais jovens, principalmente alguns participantes do projeto de educação, não vivenciam essa relação do mesmo modo. Procuram conciliar a vida na aldeia à vida na cidade, fazendo viagens constantes, de modo a manterem 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 “benfeitorias” que as relações com os *karai-ko* lhes proporcionam, que vão desde os conhecimentos mais variados até bens manufaturados, esses jovens procuram manter sempre abertos

10. “Grandes” e “pequenos” *joviña* são categorias dos Waiãpi que demonstram uma estratificação na chefia: há os grandes chefes, homens mais velhos que dominam um conjunto de qualidades, entendidas como definidoras da posição de *joviña*, e há os chefes menores, ainda em formação.

os canais de comunicação, de fluxo de informação entre os dois planos.

Outros fatores influenciam esse conflito de gerações. Os chefes Waiãpi exigem dos jovens participantes dos cursos atuações em diversas áreas nas quais eles imaginam que os jovens estejam sendo capacitados. Exigem que esses 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 dão abertura para que esses jovens atuem como lideranças em encontros e reuniões; elegem os jovens para a diretoria do APINA, deixando sob a responsabilidade destes exercer a administração da organização, mas decidem em conselho, lugar em que os discursos dos jovens têm menor peso, 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, mas exigem participação e presença nas inúmeras reuniões e eventos com os *karai-ko*.

Além disso, os jovens vêm usufruindo de algumas facilidades que não têm sido necessariamente compartilhadas. Os “salários”¹¹, soma mensal de dinheiro paga a cada professor Waiãpi pelo NEI-AP, possibilitam compras, viagens, “caxiris na cidade”¹² e outras benfeitorias, que são desejadas por muitos mas adquiridas e apropriadas por poucos. São os jovens também que estão em maior contato com novidades e informações, que nem sempre são repassadas ao resto do grupo. Essa posse de bens e informações, que não deixa de ser favorável para os jovens na balança de poder polí-

11. “Salário” é o nome dado pelos Waiãpi à “ajuda de custo” oferecida pelo NEI-AP aos professores Waiãpi que vêm dando aula nas aldeias.

12. O “caxiri na cidade” é o termo que os Waiãpi usam para referir-se aos momentos em que saem para beber cerveja em Macapá.

tico, acirra a disputa com os mais velhos, que têm se queixado freqüentemente da não-difusão dos bens e informações adquiridos por esses jovens em suas relações com os *karai-ko*.

Assim como a disputa entre jovens e velhos é interpretada por cada uma das partes de maneira diversa, o Conselho APINA também recebe interpretações e incorporações várias. Passemos a elas.

MODOS DE AÇÃO E REPRESENTAÇÃO POLÍTICA: IMBRICAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE O MODO WAIÁPI DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E O CONSELHO APINA

Voltemo-nos ao *locus* privilegiado deste conflito. O Conselho APINA é resultado direto de projetos de atuação conjunta Waiãpi/*karai-ko*. Nasceu da interlocução entre os Waiãpi e a antropóloga e assessora da ONG, Dominique Gallois, e encontrou nos cursos de formação um espaço privilegiado de debate. Os professores Waiãpi, por dominarem o português, a aritmética e outras concepções *karai-ko*, passaram, com o tempo, a se considerarem e serem considerados os mais capacitados para exercício da administração do Conselho.

O APINA é resultado de movimentos concomitantes. Por um lado os Waiãpi vinham, há algum tempo (desde que começou a discussão sobre demarcação e percepção da falência da Funai quanto a essa questão), discutindo sobre possíveis e eficazes formas de representação junto aos não-índios, para conseguirem atingir melhores respostas às suas demandas. Por outro lado, a agência do governo alemão (GTZ), que assumiu os custos do projeto de demarcação da Terra Waiãpi, estimulou a criação de um conselho que representasse a “comunidade Waiãpi”¹³ e com o

qual poderia negociar diretamente, sem a interferência de intermediários não-índios.

O APINA foi fundado e vem sendo percebido pelos Waiãpi como fórum de negociações de projetos que envolvem os *karai-ko* e que visam a “comunidade Waiãpi”. A demarcação, a vigilância da Terra Indígena, a saúde, a educação e outros projetos são exemplos do que vem sendo discutido nas reuniões do Conselho, e, assim, como há diferenças entre vida na aldeia e vida na cidade, o APINA possui pelo menos duas versões: o APINA da aldeia e o APINA da cidade de Macapá.

O APINA da aldeia são os momentos em que o Conselho, composto pelos chefes Waiãpi, reúne-se na casa do Conselho na aldeia Aramirã¹⁴ para discutir, em Waiãpi, segundo padrões discursivos próprios e obedecendo a hierarquia existente entre chefias, homens adultos e jovens, questões relacionadas aos temas acima citados¹⁵. Trabalhando segundo moldes de organização política Waiãpi, as questões são longamente debatidas e o consenso pode vir a ser atingido. Há, no entanto, várias ocasiões nas quais os chefes de diferentes grupos locais sustentam posturas discordantes. Nesse caso, salvo a possibilidade de convencimento mútuo, as posturas locais são mantidas e o consenso não é atingido. Instaura-se assim o problema. Não para a vida de aldeia Waiãpi, que tem como prática política o exercício do dissenso, definidor de fronteiras entre grupos locais, mas para a vida de relações com os não-índios, que trabalham

talisado pela necessidade de demarcação da área indígena, ameaçada por invasões de garimpeiros. A percepção e delimitação de uma unidade social, política e espacial Waiãpi vem sendo construída durante o processo de demarcação, finalizado em 1996, e controle territorial.

14. A casa do conselho construída para sediar as reuniões do APINA vem sendo ocupada por uma família que mora na aldeia Aramirã.

15. Quando reuniões com os *karai-ko* são realizadas na aldeia, essas tendem a acontecer no mesmo espaço em que se dão as reuniões do Conselho APINA.

13. A construção da noção de “comunidade Waiãpi” vem sendo, segundo Gallois (1996), um longo processo ca-

com a noção de consenso e atuam em prol “da comunidade”.

No APINA da aldeia, os *joviña* são os “representantes dos Waiãpi”. Essa representatividade da “comunidade” é, no entanto, 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 *wan*. Entretanto, a mesma divergência percebida entre os diferentes grupos locais aparece entre as famílias que constituem um grupo local. A posição do chefe de um *wan*, considerada pelos não-índios como representativa do grupo local como um todo, não necessariamente o é. O dissenso praticado no APINA também acontece entre e intra grupos locais, sendo que, em caso de oposições acirradas, a tendência é a fragmentação do grupo e a constituição de novas aldeias.

A definição da posição de chefia Waiãpi é, em si, bastante fluida e circunstancial. Pode-se ser chefe ou apenas estar chefe, noção essa que se aproxima da definição de pajé (segundo os Waiãpi não se é pajé, se tem pajé). Como pode ser observado em vários estudos sobre sociedades ameríndias, e em especial sobre grupos Tupi (Viveiros de Castro, 1986; Fausto, 1997; Muller, 1990; Gallois, 1988; Kracke, 1978), a chefia é definida circunstancialmente conforme atividade a ser exercida. Em muitos casos, a chefia consiste no simples ato de tomar a frente n’alguma atividade (Viveiros de Castro, 1986). Não afirmo com isso que não há chefia entre os Waiãpi. Os *joviña* são reconhecidos enquanto tal e há uma hierarquia de importância entre eles. As relações de parentesco e afinidade, principalmente a relação de tipo sogro-genro (Kracke, 1978), a capacidade oratória, o conhecimento das histórias do grupo, a capacidade de tomar decisões e “ir na frente”, a escolha do espaço para abertura de uma nova aldeia, a capacidade

de apaziguar conflitos e a maestria do caçador, entre outras qualidades citadas em trabalhos clássicos como o de Pierre Clastres (1978, 1980), definem a posição de chefia.

A noção de representante do grupo, ao acompanhar e ancorar-se na de chefia, torna-se tão fluida quanto ela. O chefe Waiãpi que representa seu grupo local pode estar falando e defendendo posições em nome de todos os Waiãpi, mas pode também estar “representando”, em nome desse todo Waiãpi, os interesses de seu grupo local, ou mesmo de seu grupo de consangüíneos. Os indivíduos que são representados pelos chefes sentem-se representados quando têm relações estreitas com algum(ns) chefe(s) específico(s), proveniente do mesmo grupo local com quem compartilha posições políticas.

Por outro lado, o APINA da cidade tem várias facetas. É um espaço físico delimitado, uma casa em Macapá cedida pelo Governo do Estado do Amapá, onde os Waiãpi hospedam-se quando de passagem pela cidade. Ali acontecem alguns cursos de formação, várias reuniões, discussões, festas e encontros. A maioria das reuniões é feita em português e envolve índios e não-índios. Nestas reuniões os Waiãpi discutem assuntos relativos a suas relações com os *karai-ko*, expressando decisões previamente tomadas pelo conselho na aldeia ou discutindo e incorporando novas questões para serem posteriormente discutidas pelo conselho. No APINA da cidade também está concentrada a administração do Conselho, assim como da ONG CTI. A administração desse 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 este está inserido, tem gerado, entre os Waiãpi, imagens parciais sobre o que é administrar esse APINA. Cuidar dos mate-

riais, apagar as luzes para “não gastar muito” e cuidar direito do dinheiro do APINA são as principais constatações feitas por eles.

É no âmbito do APINA da cidade que os jovens professores têm maior visibilidade. Discussões em português, cifras matemáticas, porcentagens e negociações com os *karai-ko* são mais bem compreendidas por esses jovens, que ora são tradutores, ora representantes dos Waiãpi. Contudo, essa representação é circunstancial. Os jovens são representantes Waiãpi e têm direito a voz ativa nas negociações quando há ausência dos chefes. Quando estes estão presentes os jovens tendem a obedecer a hierarquia determinada pelas relações geracionais e de chefia, limitando-se a traduzir as falas. O poder de representação adquirido na ausência dos velhos, que acontece com frequência pois esses não apreciam tanto quanto os jovens a vida na cidade, produz resultados inesperados. Mais inexperientes que os chefes, esses jovens tomam, algumas vezes, decisões apressadas. Desconhecendo as dimensões e resultados que podem advir de tais atitudes, tais decisões, por vezes bastante individuais, afetam o grupo como um todo, uma vez que os interlocutores *karai-ko* estão tomando o indivíduo como “representante dos Waiãpi”.

Escolhidos na última “eleição” do APINA, em meados de 1998, os professores Waiãpi ocuparam as posições de presidência, tesouraria e secretarias do APINA. Até então a presidência havia sido administrada unicamente por *joviña*. O Conselho dos chefes, órgão máximo do APINA, mantém sua composição inicial – todos os chefes de grupos locais fazem parte do Conselho de chefes – e sua importância central. As outras posições passaram, todas, a ser de responsabilidade dos jovens. Os resultados dessa “eleição” deveriam-se, bastante, à pressão desses jovens para cuidar do APINA. Como justificativa para tal “tomada de cargos” alegaram que as ativida-

des do APINA exigem bom conhecimento de português e matemática, conhecimentos estes pouco dominados pelos chefes. Exemplos como a necessidade de assinaturas, conferências de cheque, participação em reuniões e eventos com os *karai-ko* na cidade também foram citados para influir na decisão.

Para os jovens, ocupar as posições administrativas do APINA significa a conquista de *status* diferenciado que até então lhes fora negado pelos velhos. A concordância dos velhos, no entanto, não aponta para uma perda de poder destes frente aos mais jovens, e, sim, para a importância relativa do APINA para esses chefes. A vida na aldeia continua sendo possível e desejada pelos chefes, apesar de encontrarem cada vez mais limitações para isso. Para os jovens, ser representante do APINA torna-os mais poderosos frente aos *karai-ko*. Eles são o APINA; eles assinam os cheques, pagam assessores e técnicos, vão às reuniões com o Governador e com os financiadores de projetos. Entretanto, essa atuação política vê-se limitada aos fóruns “interétnicos”. Nas aldeias eles ainda são jovens inseridos em redes de relações sociopolíticas, as quais respeitam e que os constroem em confirmar sua posição política diferenciada, pois para os chefes os jovens não ficam mais poderosos por ocuparem a presidência, tesouraria ou secretaria do APINA. A tomada de decisões continua sendo realizada por eles nas reuniões do conselho na aldeia, e os chefes continuam sendo identificados pelas qualidades que definem o *joviña*.

Essas oposições que perpassam o texto têm fronteiras fluidas e revelam a ambigüidade que a incorporação desse modo de organização política traz: se por um lado os Waiãpi incorporam e reelaboram de diferentes maneiras esta forma de organização segundo seus padrões sociopolíticos, por outro o Conselho não deixa de ser uma forma de organização e representação política dos *karai-ko*.

Apesar de diferenciarem os fóruns e conceberem suas ações conforme espaço determinado, o “ideal de distanciamento”, desejado pelos mais velhos, tem sido cada vez mais “encapsulado”. A terra passou a ter limites, fronteiras e *karai-ko* por todos os lados. A expansão e mobilidade foram restringidas, e os Waiãpi estão cientes disso. As necessidades e desejos crescentes pelos bens dos não-índios – sejam esses conhecimentos ou bens manufaturados – são outros fatores com os quais têm de lidar.

O APINA, apesar de se basearem em concepções não necessariamente Waiãpi de organização e representação política, vem sendo incorporado e reelaborado pelos Waiãpi segundo seus modos e padrões de organização política. Mas o inverso também é verdadeiro. Modos organizacionais e concepções de organização política *karai-ko* incorporam os Waiãpi às suas estruturas, exigindo desses atitudes e posicionamentos que nem sempre condizem com suas concepções e modos de agir. A necessidade de representar-se como “comunidade Waiãpi” junto aos *karai-ko* e o paradoxo vivenciado pelas “novas lideranças” Brown (1993), que, ao representarem o grupo junto aos não-índios distanciam-se da vida nas aldeias, legitimadora da representatividade dessas “novas lideranças”, exemplificam essa afirmação.

Como procuramos demonstrar, o Conselho APINA vem sendo incorporado pelos Waiãpi de diferentes maneiras. Jovens e velhos entendem, interpretam e utilizam-se do APINA de maneiras diversas com objetivos também diversos. Para os jovens, o APINA é uma nova forma de organização política que cria possibilidades de alcançar um *status* diferenciado dentro de um contexto histórico de proximidade dos *karai-ko*. Já os mais velhos incorporam o APINA às formas Waiãpi de organização e negociação política e per-

cebem a proximidade dos *karai-ko* como relativa; para eles ainda é possível ficar “longe” dos não-índios. Esta proximidade relativa permite aos mais velhos estabelecer para o APINA uma posição periférica dentro da vida Waiãpi. Somadas a essa diversidade de interpretações Waiãpi temos as interpretações e as expectativas *karai-ko* que, desconhecendo essa diversidade, entendem o Conselho como organização representativa “da comunidade Waiãpi”.

Nesta confluência de expectativas, interesses e interpretações Waiãpi e não-Waiãpi temos a escola e, no caso específico, os cursos, como espaços privilegiados de apropriação pelos jovens Waiãpi das “coisas de *karai-ko*”, apropriação esta que instrumentaliza os jovens para suas disputas e conflitos com os mais velhos pelas posições de chefia e de representação política.

BIBLIOGRAFIA

- Brown, M. “Facing the state, facing the world: Amazonia’s native leaders and new politics of identity”. In: *L’Homme*, vol. 126-128, 1993.
- Clastre, P. *A Sociedade Contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.
- Clastre, P. *Recherches d’anthropologie politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1980.
- Fausto, C. *A Dialética da predação e familiarização entre os Parakañã da Amazônia Oriental: por uma teoria da guerra ameríndia*. Tese de doutorado em antropologia. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.
- GALLOIS, D. “Jane ayvu kasi”. Discurso Político e auto-representação Waiãpi, 1992. *Mimeo*.
- GALLOIS, D. *O Movimento na Cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de doutorado em antropologia. São Paulo: PPGAS/USP, 1988.
- GALLOIS, D. “Projeto de Demarcação Waiãpi”. 1996. *Mimeo*.
- KRACKE, W. *Force and Persuasion*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- MULLER, R. *Os Asuriní do Xingu. História e Arte*. Campinas: UNICAMP, 1990.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.