

Autodeterminação, participação e consulta prévia. Dos direitos ofertados pelo Estado aos povos indígenas às estratégias por eles elaboradas para sua apropriação e efetivação: o protocolo de consulta e consentimento Wajãpi

Bruno Walter Caporrino
Mestrando em Antropologia Social
PPGAS – Ufam
Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena, Neai

Resumo: Os Wajãpi do Amapari, estado do Amapá, são um grupo tupi que habita, atualmente, a Terra Indígena Wajãpi, demarcada e homologada em 1996. Esta se situa entre as calhas dos rios Jari (a oeste), Oiapoque (a norte), e Amapari (a leste). Conformaram o Conselho das Aldeias Wajãpi Apina, uma organização indígena que congrega os 5 *iwanaã kô*, os grupos locais de que este coletivo é composto, paralelamente ao processo de autodemarcação de sua Terra Indígena e, em 2014 finalizaram a sistematização do que vêm realizando, nos últimos 30 anos, em prol do fortalecimento político deste coletivo face ao Estado, que resultou no primeiro Protocolo de Consulta e Consentimento do Brasil, subsidiado pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, OIT. A elaboração destas discursividades e estratégias de domesticação da agência estatal, como o Protocolo de Consulta, calcadas nesta estrutura coletiva que visa assegurar políticas públicas que fortaleçam o coletivo de maneira diferenciada, bem como o processo de consulta prévia, livre e informada que está em curso (também de maneira pioneira), consistem no ponto de partida desta investigação acerca de sua organização social, suas modalidades de relações sociopolíticas e, outrossim, a respeito do que o ordenamento jurídico dispõe sobre os direitos à autodeterminação, ao autogoverno, à participação cidadã diferenciada e acerca dos princípios da isonomia enquanto pilares do Estado democrático de direito.

Palavras-chave: consulta prévia, OIT 169, protocolo de consulta, autogoverno, isonomia

Um sobrevoo

Na confluência entre regimes epistemológicos e sociopolíticos diversos, os Wajãpi do Amapari, Amapá, vem desenvolvendo variegadas modalidades de agenciamento dos *karaikô* (os não índios). 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.

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, que é centrífuga (Clastres, 2003) e multifacetada (Gallois, 2011), em conjunto com outras estratégias, como a criação e manutenção do Conselho das Aldeias Wajãpi Apina (Tinoco, 2000), para forçar o Estado a controlar a agência dos não-índios.

Esta, circundando-os, exerce interferências em seu sistema sociopolítico – interferências negativas para a manutenção do sistema sociopolítico descentralizado que necessita da independência entre os grupos locais *iwanaã kô* e da inexistência de cadeias de comando e

controle, em lugar das quais há o convencimento. A inexistência de poder coercitivo é substituída pelo manejo das redes de relações (de afinidade) de que são exemplo as práticas dos *jovijã*, conforme é demonstrado ao longo da dissertação.

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 ativamente 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. Este é o campo da pesquisa.

Das feições sociopolíticas Wajãpi e da configuração do Nós

Conforme apontado, a pesquisa se foca no Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi como uma manifestação importante do que considero um exercício de reversão da agência de diversos não indígenas que compõem os fluidos limites do coletivo Wajãpi – ele mesmo fruto de uma estratégia para a lide com as agências não indígenas, como será demonstrado – e visa assegurar a integridade de seus regimes de relações para, assim, salvaguardar suas condições de existência e qualidade de vida, ou seja, os *wajãpi reko*: os jeitos wajãpi.

Tal exercício se insere num contexto amplo de redes de relações que se espraiam 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, a investigação da organização social wajãpi e dos papéis e posições dos *jovijã*, chefes e xamãs 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 kô*, conforme veremos. Essas modalidades dialogam, em certa medida, com o empenho dos atores em agenciar os seres (outros, que podem ser inimigos e afins potenciais) que povoam o cosmos, empenho esse inscrito nas narrativas wajãpi (Gallois, 1988).

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 contra-afetação. Cumpre salientar que tal movimento é poroso e fluido, assim como o fractal de relações que, conforme será apresentado, 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”, inscrito na divisa “nós, os Wajãpi” e visam proteger os jeitos wajãpi da ação dos não índios com quem trocam ora favores, ora bens, ora prestígio, ora farpas.

Curiosamente, o coletivo congregado pelo Apina e amparado pelos limites da terra demarcada foi criado como o intuito de manter íntegros os *wajãpi reko*, ou seja, os jeitos wajãpi, que consistem em um regime de relações sociopolíticas faccionalista (Gallois, 1996), marcado pela “atomização” e pela “abertura ao exterior” (Gallois, 2005; Grupioni, 2005) típicas do platô das Guianas: o coletivo foi criado para salvaguardar a independência dos grupos locais. O Protocolo de Consulta, o Conselho das Aldeias Wajãpi Apina, o Plano de Gestão Socioambiental, o Plano de Ação *Mosikoa'y rã kô* e os demais mecanismos a eles associados decorrem do esforço dos Wajãpi em apropriar-se dos instrumentos disponibilizados pelos

próprios não índios para consolidar um coletivo cuja finalidade é, como veremos, garantir um ambiente político interno no qual as relações essencialmente Wajãpi possam desenvolver-se segundo seus regimes de relações: sem a interferência das agências não indígenas.

Demarcar uma terra indígena (lançando mão, para tal, do arcabouço legal proporcionado pelo Estado) única para todos os *iwãñ kō* que compõem o grupo implicou em consolidar um coletivo inscrito sob a divisa “nós, os Wajãpi” (Gallois, 2000), 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 Wajãpi 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. Foi necessário desenvolver mecanismos e estratégias “novos” para fortalecer o “tradicional” (com todas as aspas que esses dois termos exigem). 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 (Caporrino, 2016).

Concluíram também que o Plano de Gestão deveria, assim como os outros mecanismos a ele análogos em desenvolvimento, pautar-se pela educação dos não índios, seu controle e, por que não dizer, domesticação. 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).

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.

Conforme será demonstrado, 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 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 *iwānã 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” é instanciado pelo Conselho das Aldeias Wajãpi Apina, um arranjo institucional supra-local, ou seja, que estaria acima dos grupos locais, e que 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 *iwana kô*. 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 do que como uma associação daquelas centradas em um CNPJ que capta recursos e desenvolve ações locais e concretas, geralmente servindo ao interesse dos financiadores.

Tais consensos a respeito das modalidades adequadas de relação com os não índios se calcam sobre o coletivo que se viram obrigados a desenvolver a fim de salvaguardar os *wajãpi reko*; coletivo esse que se insere de maneira muito ilustrativa no platô guianense por consistir na instanciação de uma potencialidade inscrita no próprio sistema. Isso se dá de maneira análoga, guardadas as peculiaridades, ao que se dá com a conformação do coletivo Waiwai (Dias Jr, 2005).

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).

É possível afirmar, portanto, que “Nós é um Outro”, tanto quanto “o Outro é um nós” também: o coletivo Wajãpi, criado por conta da necessidade identificada pelos Wajãpi de conformar um coletivo a fim de lidar com os não índios e consigo mesmos. O Conselho das Aldeias Wajãpi Apina congrega as lideranças, abrigadas sob uma estrutura deliberativa diversa das modalidades de decisão e agenciamento costumeiras sobre as quais a pesquisa incide, a fim de disciplinar suas interlocuções com os não índios e, outrossim, aos próprios não índios. Conforme demonstra Gallois (1995) alguns inimigos eram, segundo as narrativas dos Wajãpi, evitados e inclusive temidos. Outros havia que eram atraídos e afinizados por meio de processos de agenciamento que se pautavam pela construção de redes de relações.

O lugar dos outros e dos inimigos foi sendo reconfigurado pelos Wajãpi à medida que se intensificaram suas relações com as gentes que compuseram paulatinamente 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 contra-afetar, domesticar e controlar esses agentes, seja pelo agenciamento cosmológico seja pelo controle político das afetações. Segundo Gallois:

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

Mas esse processo foi identificado historicamente pelos Wajãpi como um processo agressivo a seus sistemas de relações, que é descentralizado e disperso, por notarem que a agência dos não índios propunha a centralização: do poder, da ocupação e do lugar de fala, ao estabelecer “caciques gerais”, “capitães” que, conforme pretendiam os não-índios, decidissem em nome de todos (Gallois, 1996). Essa centralização é oposta aos critérios da chefia e do bem viver wajãpi, como demonstro ao longo da investigação.

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 educa-los como se fossem seus próprios filhos. Esforços que sempre se mostrariam inúteis, como explica Waiwai a respeito dos *Ty'àra*: “*Ty'àra* nasceram dos vermes marimbondos, são filhos do mato. Foram criados pelas mulheres, foram 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).

É nesse sentido que um bom exemplo desses mecanismos de agenciamento e contra-afecção desenvolvidos pelo grupo é seu pioneiro Protocolo de Consulta e Consentimento, elencado como objeto central desta investigação. Os exercícios de controle e domesticação da alteridade estão presentes em toda a cosmopolítica wajãpi, que se vale da consolidação de redes de relações e da aproximação das alteridades a fim de exercer esse controle e essa domesticação. Com base na etiologia da alteridade, consagrada pelas narrativas wajãpi, observa-se que a tendência é sempre passar da guerra (flechar longe) à troca, agenciando o potencial perigo imanente dos inimigos, sempre tomados como afins potenciais, que se revelam pela constante oscilação entre agressões xamânicas (e seu agenciamento) e a consolidação de redes de relações norteadas pelas trocas pois, como afirma Gallois:

Na epopeia sobre as origens e o destino dos inimigos, o aspecto mais significativo da filosofia Wajãpi parece estar nas varias 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).

Dos direitos de que se valem

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, conforme será demonstrado ao longo da dissertação.

Os protocolos de consulta não são formalmente previstos no texto da Convenção, mas 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, 1990;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). Em linhas gerais, a ideia da pirâmide é que os primeiros artigos da lei maior de um país, que podem ou não ser cláusulas pétreas (ou seja, cláusulas deste grande contrato que não poderão ser modificadas sob hipótese alguma, como é o caso dos primeiros 5 artigos da Constituição brasileira) consistem nos princípios fundamentais e basilares de todo o ordenamento constitucional e, por conseguinte, jurídico do país. Além disso, o conceito de pirâmide traz consigo a ideia de que esses artigos basilares consistem no vértice à luz do qual todos os demais artigos e leis deverão ser construídos, aplicados e interpretados: é sob o ângulo dos 5 primeiros artigos da Carta Magna de 1988 que todo o ordenamento jurídico brasileiro deve ser compreendido e em observância a eles que todas as normas e julgamentos vindouros devem ser constituídos.

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. Contudo, como ofertar direitos iguais à segmentos diferentes da população sem agredir essas diferenças? Como oferecer acesso igual às políticas públicas sem que isso force os segmentos cultural e politicamente diferenciados da sociedade sejam forçados a abandonar os traços distintivos de sua diferença? Em outras palavras, como ofertar aos povos indígenas o direito à educação escolar sem, com isso, obrigá-los a abandonar seus regimes de conhecimentos e de relações? A isonomia, princípio constitucional brasileiro, visa assegurar que aos diferentes sejam ofertadas condições diferenciadas a fim de que posam, a partir de sua diferença e à seu próprio modo portanto, acessar os mesmos direitos que os demais segmentos da sociedade.

Como a Constituição de 1988 resguarda o direito dos povos (povos, em geral, e não somente indígenas) à sua autodeterminação, e, em seu Artigo 231 assegura aos povos indígenas, especificamente, o direito ao exercício pleno de seus sistemas de conhecimentos, línguas, costumes, crenças e, portanto, organização social, 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 porque, segundo o que dispõe a Constituição nos princípios e objetivos fundamentais da nação brasileira inscritos na Constituição, o direito à autodeterminação é uma das condições essenciais para a realização do projeto de país nela inscrito, projeto esse calcado no respeito à diversidade e na democracia – princípios inseparáveis, diga-se de passagem. Essas garantias, associadas a todos os outros direitos salvaguardados pela Constituição, especificamente aqueles que constam no referido Artigo 231, permitiram a ratificação da Convenção, que assegura (logo em seu Artigo 1º) aos povos e comunidades tradicionais, o direito à autoidentificação enquanto povos indígenas e tribais.

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

Além disso, a Convenção garante que o Estado não pode decidir quem é e quem não é indígena ou tradicional, o que reforça o princípio constitucional da autodeterminação. Esse princípio é, mais tarde, endossado pela Declaração da Organização das Nações Unidas (ONU) Sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007, também ratificada pelo Brasil. A Declaração constrói uma ponte entre o que propõem a Constituição Federal de 1988, a Convenção 169 da OIT, e por fim da Declaração da ONU ao assegurar, em seus Artigos 3º e 4º:

Artigo 3º

Os povos indígenas têm direito à livre determinação. Em virtude desse direito, determinam livremente a sua condição política e perseguem livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural.

Artigo 4º

Os povos indígenas no exercício do seu direito a livre determinação, têm direito à autonomia ou ao auto-governo nas questões relacionadas com seus assuntos internos e locais, assim como os meios para financiar suas funções autônomas. (ONU, 2007).

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

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

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

Como vimos, o grande objetivo da Constituição de 1988 é garantir que o Brasil seja um país democrático. Para que um país seja democrático, é fundamental que seu povo participe ativamente das decisões tomadas pelo Estado.

Mas, para que isso ocorra, é fundamental que todos os cidadãos sejam considerados iguais perante a lei e, ao mesmo tempo, que as leis respeitem a diversidade sociocultural dos indivíduos e comunidades de cidadãos. Como promover a igualdade entre cidadãos tão diferentes? Entra em cena o princípio da isonomia.

A essa pergunta, a Constituição, a Convenção 169 e a Declaração da ONU oferecem uma mesma resposta: respeitando justamente seu direito a serem diferentes e incluindo-os nos processos decisórios sem afetar o que os faz diferentes, ou seja, suas maneiras de se organizar socialmente.

Mas dessa pergunta decorre outra: como garantir que um país seja universalmente democrático, ou seja, que os cidadãos participem das tomadas de decisão que influenciarão a vida de todos, se há tantos grupos diversos? Para essa pergunta, esse arcabouço jurídico oferece a mesma resposta: assegurando que o direito à sua diferença seja paralelo ao direito à autodeterminação, à autoidentificação, e, portanto, ao autogoverno uma vez que, se o Estado tomasse para si a tarefa de decidir quem é e quem não é indígena, quem decide ou não por um grupo indígena em especial, agrediria sua organização sociopolítica, e ao fazer isso estaria anulando justamente essa diferença cuja preservação é fundamental para a própria democracia.

Assim, a Convenção 169 da OIT, assegura a participação dos povos indígenas no processo democrático especificamente, ao determinar que os povos indígenas e tribais devem ser consultados pelo Estado antes que ele proponha ou realize qualquer medida legislativa ou projeto

que possa afetar-lhes, e ainda garante que somente esses povos poderão dizer, por si mesmos, e de maneira livre, como e em que grau essas medidas os afetariam.

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 desejam, na vida política, econômica, social e cultural do Estado. (ONU, 2007).

Para que isso ocorra com respeito ao princípio da participação cidadã num processo democrático, e com o respeito pleno à diferença sociopolítica desses povos, a Convenção proíbe o Estado de decidir, sozinho, como esses grupos se organizarão para tomar decisões: somente o próprio povo indígena é que pode dizer como se organiza, quem toma as decisões, como as decisões são tomadas, e quem os representa. Isso é assegurado pela Convenção 169 da OIT de maneira muito clara.

Ela proíbe que o Estado diga quem pode e quem não pode tomar decisões em nome de um determinado povo indígena e, mais especificamente, proíbe o Estado de sustentar, por exemplo, que uma reunião com alguns membros de um povo indígena, como *tuxauas*, *caciques*, *capitães* – historicamente eleitos pela agência estatal, como ocorreu inclusive no platô das Guianas (Gallois, 1996) seja considerada como um processo de consulta. Esses dispositivos anulam, portanto, decisões consideradas pelos próprios povos indígenas como decisões ilegítimas segundo seus próprios jeitos de se organizar politicamente e tomar decisões, invalidando assim alguns consentimentos indígenas que o Estado se habituou a construir

historicamente, e que sempre foram os maiores empecilhos à manutenção desses grupos (Marés Filho, 2009).

Como vimos, uma decorrência concreta desse direito assegurado pela OIT 169 é o direito à consulta prévia, livre, e informada. Por uma consulta livre, a Convenção entende que o Estado não pode pressionar os grupos a dar respostas quando do processo de consulta, vetando a tendência à chantagem e à manipulação exercidas pelo Estado quando negocia direitos como se fossem favores, por exemplo. Por 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.

O Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi consolida, portanto, estratégias por eles desenvolvidas com base em sua organização social e em seu sistema sociopolítico com o fito de domar a penetração da agência dos não-índios, interpondo o coletivo e seus mecanismos à tendência dos *jovijã kō*, os chefes, em tecer articulações e redes de relações locais e pontuais com estes agentes. Esta tendência emana da própria organização social Wajãpi que, como vimos, faccionalizada, conta com a agência dos chefes para a conformação dos coletivos em redes que determinam a ocupação das aldeias, sua mobilidade e o maior ou menor grau de codependência entre afins e consanquúneos.

Todavia, graças à atuação indigenista do Programa Wajãpi, que junto ao grupo atua há mais de 30 anos, puderam refletir de maneira mais aprofundada acerca dos não índios, conhecendo as razões e fundamentos do Estado e compreender que as políticas devem ser públicas, desguiando-se da tendência dos representantes locais do Estado em ofertar políticas públicas como favores em escala local e particular justamente por meio da interposição de uma super-estrutura que é o coletivo e seus instrumentos. Trata-se de um intenso exemplo acerca das estratégias e mecanismos que povos indígenas podem desenvolver enquanto sujeitos coletivos de direito para disciplinar o Estado a agir segundo suas próprias determinações.

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.
- _____. O Direito Constitucional e a efetividade de suas normas. Rio de Janeiro: Renovar, 1990.
- BONAVIDES, Paulo. Curso de Direito Constitucional. 8ª ed. São Paulo: Malheiros, 1999.
- _____. Do Estado Social ao Estado Liberal. 6ª ed. São Paulo: Malheiros, 1996.
- BRASIL, 1988. Constituição da República Federativa do Brasil.
- CAPORRINO, Bruno Walter. Para além do ambiental: considerações sobre o Plano de Gestão Socioambiental Wajãpi. Planos de Gestão. São Paulo: Rede de Cooperação Amazônica, RCA e Instituto de Pesquisa e Formação Indígena, Iepé, 2016.
- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estrado. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- _____. Arqueologia da violência. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- DIAS JR., Carlos Machado. *Entrelinhas de uma rede. Entre linhas Waiwai*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.
- DUPRAT, Deborah (org). Convenção n. 169 da OIT e os Estados Nacionais. Brasília: ESMPU, 2015.
- 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, 1996.
- _____. 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.

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

_____. “Nosas falas duras”. Discurso político e auto-representação Waiãpi. In: Pacificando o Branco: cosmologias do contato 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 , Junio 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.