

## DIREITOS INDÍGENAS “DIFERENCIADOS” E SEUS EFEITOS ENTRE OS WAJÁPI NO AMAPÁ\*

Dominique Tilkin Gallois \*\*  
Juliana Rosalen\*\*\*

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2016.

**Abstract** In this text we discuss the notions of “differentiated rights” within public policies underway in Amapá, especially the modulations of the notions of “private” and “collective”. From accumulated reflections over several years monitoring care projects and actions in Wajãpi villages, we present the challenges faced by Wajãpi as they deal with divergent practices regarding the “differences” - social, economic, cultural and political – that support development policies.

**Keywords:** collective rights, differentiated rights, knowledge practices.

**Resumo:** Abordamos nesse texto alguns equívocos relacionados às noções de “direitos diferenciados”, no âmbito das políticas públicas em curso no Amapá, com destaque para as modulações das noções de “particular” e “coletivo”. A partir de reflexões acumuladas ao longo de vários anos de acompanhamento de projetos e ações assistenciais no Amapá, procuramos evidenciar os desafios que se colocam aos Wajãpi, quando lidam com orientações e práticas divergentes a respeito das “diferenças” – sociais, econômicas, culturais e políticas – que embasam as políticas de desenvolvimento.

**Palavras-chave:** direitos coletivos, direitos diferenciados, práticas de conhecimento.

### APRESENTAÇÃO

O etnocídio é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito [...] O etnocida, em contrapartida, admite a relatividade do mal na diferença: os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto. (CLASTRES, 2004 [1974]: 83)

Há mais de 40 anos, Robert Jaulin e Pierre Clastres produziram textos importantes para caracterizar os mecanismos do etnocídio, a partir de situações indígenas na América do Sul. A

definição precisa dessas intervenções, voltadas à transformação dirigida dos modos de viver e de pensar indígenas, nos parece significativa para avaliar os efeitos das políticas assistencialistas ora em vigor no Brasil, mesmo considerando a necessidade de alguns ajustes na aplicação do conceito. De fato, a abordagem clássica do etnocídio tende a desconsiderar a agência dos atores indígenas na acomodação de suas relações com o Estado. É, sem dúvida, por este motivo que tal noção entrou em desuso nas análises antropológicas, que preferiram dar destaque às formas indígenas de engajamento nas relações com agentes não indígenas.

Por outro lado, ao longo dessas quatro décadas, foram consolidados dispositivos jurídicos que positivaram o valor das diferenças culturais, entre eles as políticas de reconhecimento de direitos territoriais, de educação e saúde “diferenciadas”. Mas, como se

\* Trabalho apresentado no GT 9 – Direitos sociais, direitos indígenas e vulnerabilidade social, IV ENADIR/2015.

\*\* DA/USP

\*\*\* PPGAS/USP

sabe, se olharmos para as práticas assistenciais propriamente ditas, muito pouco se avançou em termos concretos para a valorização das diferenças indígenas. Além disso, há pouco mais de dez anos, se multiplicam as contradições entre, de um lado, as políticas de reconhecimento de direitos coletivos (sobre a terra, sobre a garantia dos modos de vida e sobre práticas de conhecimentos diferenciados) e, de outro lado, as políticas de inclusão voltadas aos indivíduos indígenas. Se, após a Constituição de 1988, podia-se esperar um afastamento da perspectiva assimilacionista, hoje verificamos que as formas de assistência social levadas às aldeias consolidaram essas práticas, com nova roupagem.

Essas contradições se tornam cada vez mais evidentes em todo o Brasil indígena, especialmente visíveis nos efeitos da monetarização das relações sociais nas aldeias, que instauram desigualdade entre assalariados e não assalariados. Podem também ser verificadas através do êxodo massivo de jovens ou mesmo de adultos para as cidades próximas das terras indígenas, para se tornar consumidores com os recursos advindos das políticas de inclusão. A médio ou longo prazo, a multiplicação desses efeitos poderá redundar na fragilização dos direitos à terra, legalmente assegurados para a manutenção de modos de vida diferenciados. Uma reflexão sobre as tensões entre dispositivos legais, assegurando direitos coletivos, e dispositivos que fomentam o acesso de indivíduos indígenas a benefícios sociais se torna, portanto, extremamente urgente.

## EXPERIÊNCIAS WAJÃPI

Neste texto, nos propomos a abordar essas tensões e contradições a partir de experiências vivenciadas pelos Wajãpi<sup>1</sup>, escolhendo alguns exemplos que explicitam as soluções encontradas pelos próprios atores indígenas quando buscam articular ambas as políticas de direitos coletivos e de acesso a benefícios individuais.

Para avaliar tais experiências<sup>2</sup>, é essencial compreender a diversidade interna da chamada “comunidade wajãpi” – uma unidade que não existe nem na concepção nem nas práticas desse povo –, não só considerando as trajetórias diversificadas dos cinco grupos locais que hoje vivem na Terra Indígena (TI), como a dispersão e

mobilidade das famílias que pertencem a esses grupos, circulando entre várias aldeias, algumas próximas dos postos de assistência e outras muito distantes. Trataremos dessas diferenças na primeira parte do texto, antes de descrever algumas dificuldades enfrentadas pelos Wajãpi no âmbito da escola, da valorização de suas expressões culturais e nos contextos de atendimento à saúde.

## MODULAÇÕES ENTRE INTERESSES “COLETIVOS” E “PARTICULARES”

A questão pode ser introduzida abordando os possíveis efeitos da criação – ainda em processo, como será descrito abaixo – de uma nova associação que se propõe defender de forma exclusiva os interesses dos jovens indígenas que estudam na cidade de Macapá. Mas, antes, é indispensável lembrar que as organizações representativas do povo wajãpi já existentes também resultaram de disputas entre grupos de interesse, à época de sua fundação, nos anos de 1990<sup>3</sup>. Sendo também necessário frisar que as formas atuais assumidas pelos povos indígenas para a representação política, com caráter étnico, base local ou regional e com formatos diferenciados (associações, conselhos

---

1. Os Wajãpi, falantes de uma língua tupi-guarani, totalizam hoje no Brasil cerca de 1.250 pessoas, distribuídas entre 80 pequenas aldeias, todas situadas dentro de terra demarcada e homologada em 1996, nos municípios de Pedra Branca do Amapari e Laranjal do Jari – Amapá. Suas organizações representativas são o Conselho das Aldeias Wajãpi – Apina (criado em 1994), a Associação Wajãpi Terra Ambiente e Cultura – AWATAC (criada em 2013) e a Associação dos Povos Indígenas Wajãpi do Triângulo do Amapari – APIWATA (criada em 1996). As ações de saúde são desenvolvidas pelo Distrito de Saúde Indígena – SESAI; as de educação escolar, pelo Núcleo de Educação Indígena da SEED/AP. Desde 1992, o Programa Wajãpi (inicialmente sob gestão do Centro de Trabalho Indigenista – CTI e, desde 2001, sob gestão do Instituto de Pesquisa e Formação Indígena – Iepé) desenvolve ações educativas (formação de agentes indígenas de saúde, acompanhamento de professores, formação de pesquisadores e de agentes socioambientais, com foco principal na gestão sustentável da terra demarcada) em acordo com o modo de vida e organização territorial dispersa dos Wajãpi. Desde 2002, atividades de fortalecimento cultural são também realizadas no âmbito do “Plano de Salvaguarda” do patrimônio imaterial Wajãpi, para consolidar os conhecimentos e práticas envolvidas na arte gráfica kusiwa, registrada pelo IPHAN e UNESCO.

2. Nesta avaliação, nos apoiamos em análises antropológicas e jurídicas, em particular Kahn (2005), Segato (2006), Souza Lima (2002) e Souza Filho (2008), mas optamos por não explicitar esse diálogo no texto para dar mais espaço à etnografia.

3. Atualizamos aqui análises anteriores das mesmas problemáticas (GALLOIS 2002a, 2002b, 2005).

ou movimentos, registrados ou não em cartório, com ou sem CGC etc.) surgiram como respostas a uma efetiva pressão de instâncias do Estado brasileiro para a formalização de instituições indígenas com as quais o governo poderia dialogar, conforme previsto na Constituição de 1988. E ressaltar que, se essa pressão resultou na formalização de Organizações Indígenas (OIs), estas não são a única forma de fazer “política indígena”.

Entre os Wajãpi, as duas primeiras OIs foram criadas durante a demarcação da TI, no final dos anos de 1990. Passados mais de 20 anos, pacificaram suas relações e atuam hoje com programas distintos e complementares. O Apina congrega, em tese, “todos” os Wajãpi e consiste, sobretudo, num movimento de reivindicações relacionadas à gestão territorial e política, não gerenciando projetos ou verbas. A APIWATA, apesar de receber recursos em nome de um coletivo wajãpi, atua, na prática, junto a algumas famílias, mas se dispõe a captar recursos para pagamento de plano de assistência “particular” para doentes graves, complementando assim as deficientes ações oficiais. Em geral, apesar de dissensões na concepção do que sejam “projetos de futuro”, essas duas OIs atuam com agendas nitidamente demarcadas e os membros de uma e outra participam das assembleias de ambas. A terceira organização, recém-criada, é a AWATAC, que atua diretamente na gestão de projetos voltados a “terra, ambiente e cultura”, não se sobrepondo, em termos, aos interesses de nenhuma das duas outras.

Ao longo de três décadas, os Wajãpi aprenderam a fortalecer essas instâncias de representação, que têm funcionado de maneira regular, promovendo intensa circulação entre as aldeias e pequenos escritórios em Macapá, onde os diretores das OIs passam alguns períodos por mês, em sistema de revezamento. E são efetivamente reconhecidas, por todos os Wajãpi, como espaços para tomada de decisões que interessam à maioria. Note-se que nem todas as decisões são realizadas de forma “coletiva”, tendo em vista que tal totalização de relações sociais não existe, nem corresponde a qualquer prática preestabelecida entre os Wajãpi. Seu engajamento nas OIs decorre, justamente, da possibilidade de realizar experimentos na tomada de decisões que abranjam diferentes grupos políticos e um número significativo de famílias de toda a TI, mas tais decisões seguem sempre circunstanciais. Ao mesmo tempo, a figura do

“coletivo” se concretizou em contraposição à do “particular”, que se consolida hoje entre as famílias Wajãpi que conseguem expressar suas demandas no bojo das ações de inclusão. Salientamos, inclusive, que a oposição entre coletivo e particular já tem uma longa história na Terra Wajãpi. De fato, a APIWATA foi criada um ano depois do Conselho Apina, para atender ao que os membros de algumas famílias denominavam, já naquela época, como demandas “específicas e diferenciadas”, usando as formulações então em voga nas políticas educacionais indígenas. Hoje, o “particular”, como sinônimo de “diferenciado” e em oposição ao “coletivo”, ressurge, para indicar formas de ação política levadas a cabo por indivíduos ou famílias em busca dos benefícios ofertados pelo governo de Estado, de forma totalmente independente das organizações coletivas às quais se filiam. Obviamente, as tensões entre interesses coletivos e particulares têm recaído sobre os contextos em que a ação política “coletiva” das organizações representativas não consegue resultados capazes de satisfazer as expectativas divergentes das cerca de 280 famílias nucleares wajãpi. Muitos contextos são palco destas tensões, como a escola, os espaços para a representação da “cultura” e as instâncias da assistência à saúde.

## **ESCOLAS NAS ALDEIAS E ESCOLAS NA CIDADE**

“A escola é responsável pela saída dos jovens para a cidade”. Essa afirmação, reiterada por muitos Wajãpi, evidencia a atual situação de falência da educação escolar diferenciada que o estado deveria oferecer nas aldeias. Mas também indica a habilidade dos agentes do estado do Amapá em subverter reivindicações indígenas acerca da qualidade das ações educativas oferecidas pela Secretaria de Educação (SEED) nas aldeias. A situação hoje é muito simples: após mais de seis anos de reivindicações ininterruptas para que a SEED melhore sua capacidade de acompanhamento dos professores indígenas nas aldeias e dê início à capacitação dos professores não indígenas que atuam no ensino médio ou profissionalizante, as OIs dos Wajãpi, que estavam efetivamente à frente desta pauta de reivindicações, progressivamente esmoreceram, diante do imobilismo de sucessivos governos do estado do Amapá. Inclusive, as reivindicações cessaram completamente depois da instalação de

cursos profissionalizantes da SEED, que promete a contratação de novos professores indígenas. Todos os wajãpi reconhecem a má qualidade dessa formação, mas pararam de se queixar frente à expectativa dos contratos acenados pelos agentes da SEED. Tal promessa atende a vontade de praticamente todas as famílias, que desejam ter um filho ou filha com “certificado”, para que possa futuramente ser “contratado” pelo “governo”. Mas, como nem todos puderam se inscrever nos cursos modulares oferecidos em algumas aldeias, outra solução apareceu, também apoiada pelos agentes do estado: cursar o ensino médio na cidade de Macapá. A expectativa das famílias que mandam seus filhos para a cidade é de que esses estudantes consigam os contratos mais facilmente do que aqueles que estudam nas aldeias, pois acreditam que o ensino é melhor na cidade. Há anos, na verdade, o setor de educação da administração da Funai em Macapá, como também o Núcleo de Educação Indígena, vêm incentivando o que se transformou, progressivamente, num “êxodo” de jovens indígenas para a cidade. E curiosamente, são, sobretudo, os filhos de professores indígenas – com experiência do benefício que um salário de professor representa – que se instalaram em Macapá para estudar. Lá, vive hoje um número crescente de núcleos familiares Tiriyo, Kaxuyana, Wayana, Aparai e Wajãpi, compostos pelos estudantes, seus cônjuges, seus filhos, os pais ou avós. São os assalariados que sustentam a permanência dos estudantes na cidade, um investimento para conseguir, hipoteticamente, no futuro, um professor contratado para a própria aldeia.

Entre os Wajãpi, os efeitos desse êxodo de jovens e adultos para a cidade, onde muitos se envolvem com bebidas e drogas, têm sido amplamente discutidos nos encontros de chefes, que ocorrem regularmente sob impulso do conjunto das OIs dos Wajãpi, como também no processo de revalidação do Plano de Salvaguarda das Expressões Gráficas e Oraís (arte kusiwa) apoiado pelo IPHAN (ver abaixo). O resultado imediato foi que muitos jovens foram retirados das escolas da cidade por seus pais, e agora cursam o ensino médio nas aldeias. Mas, na contramão, outras famílias saíram para experimentar a vida na cidade, agora com apoio – mesmo que indireto – da Secretaria Especial de Povos Indígenas (SEPI). De fato, a atual gestão da SEPI assume que está ajudando na

consolidação e registro de uma associação que reunirá os estudantes indígenas que vivem na capital do estado, para que acessem benefícios sociais (não diferenciados), e ressalta que eles “têm direito” de se representar dessa forma, mesmo contra a decisão das organizações ditas “étnicas”.

Essa intervenção incentiva, de certa forma, uma ruptura entre esses estudantes, suas famílias e as OIs, onde todos, antes, buscavam e encontravam apoio para apresentar suas reivindicações para melhorar as escolas nas aldeias. Estamos diante de uma situação complexa: um órgão do estado afirma que não levará em consideração as demandas das OIs, que solicitaram explicitamente não apoiar – através da distribuição de bolsas e outros benefícios – o êxodo de jovens (às vezes, crianças) para a cidade. Aliás, os representantes do Apina e da AWATAC explicitaram à SEPI que a distribuição de benefícios, para indivíduos e famílias indígenas, deveria ser discutida de forma ampla e aberta com todas as organizações representativas e com os chefes de família de todas as aldeias, em acordo com o Protocolo de Consulta que os Wajãpi produziram em 2014. Mas a resposta era sempre a mesma: a SEPI apoiará demandas individuais dos indígenas interessados nos benefícios, e não irá submeter essa decisão às organizações na forma sugerida pelo protocolo dos Wajãpi. Para evitar a consulta, essa instância do governo estadual prefere sustentar que os indígenas que procuram a SEPI “têm direito” aos benefícios enquanto cidadãos. Um órgão do estado consagra assim, univocamente, uma escolha na disputa em torno de posições políticas ora “coletivas”, ora “particulares”, em que as noções de “específico” e “diferenciado” vêm adquirindo novas dimensões, onde as possibilidades de composição e articulação, a que os Wajãpi normalmente chegavam, podem agora se transformar em tensões prolongadas.

## REPRESENTAR “A CULTURA INDÍGENA DO AMAPÁ”

Durante muito tempo, os Wajãpi conseguiram se esquivar dos convites para participar de eventos organizados por agentes do estado, onde deveriam “apresentar” suas danças, mostrar seus enfeites, ou mesmo “contar suas lendas”. Essas situações geravam muitos

constrangimentos para os participantes, que voltavam para as aldeias contando as perguntas absurdas que lhes eram feitas sobre sua “cultura”, sem falar do estranhamento de ter de dançar sem festejar, ou seja, sem tomar a bebida caxiri e sem poder brincar com os parentes no meio da apresentação. Hoje, com a mediação das OIs, representantes Wajãpi são formalmente indicados para participar das comemorações organizadas pelo governo do estado no Dia do Índio e em outros eventos, que paulatinamente deixaram de ser simples espetáculos para alunos das escolas da cidade e se transformaram em oportunidades para construir articulações políticas entre os povos que vivem no Amapá. Desse modo, aprenderam juntos a se apresentar como “índios do Amapá”, criando interessantes estilos compartilhados, exibindo, além das clássicas tangas de pano vermelho, uma fartura de adornos plumários escolhidos entre os mais vistosos (geralmente imitando os adornos de povos considerados combativos, como os Kaiapó), além de bordunas e pinturas no rosto que também lhes permitem se apresentar como “guerreiros”.

Foi no âmbito inicialmente voltado à espetacularização de traços indígenas exóticos que nasceu um movimento, hoje, em franca consolidação. E, nesse contexto, os Wajãpi foram atores de uma produtiva série de equívocos, gerados pela duplicidade das noções de “representação” e de “apresentação”, tal como são usadas nesses cenários interétnicos. Nos dois casos, se trata da capacidade de exibir, para os não índios, corpos aguerridos e palavras duras para reivindicar respostas das autoridades. As pinturas “de guerra” potencializam a entrega de documentos e os longos discursos dos representantes de cada povo, que são escolhidos por terem coragem e habilidade para “apresentar”. Para muitos Wajãpi, as duas palavras constituem uma única ação, direcionada, como eles deixam muito claro, aos não índios. Cabe lembrar que o formato das discussões realizadas entre eles, para preparar essas ações na cidade, não dão tanto destaque aos representantes ou apresentadores das OIs, geralmente jovens com maior fluência em português, mas envolvem os chefes de aldeias e chefes de famílias, que formam efetivamente o Conselho. Os jovens, inclusive, no âmbito dessas reuniões internas, são tratados como jovijã patavoarã, os ajudantes dos chefes. Cada um ao seu modo, sejam jovens ou líderes mais velhos,

tem formas próprias de operar a performance da reivindicação, em que o mais importante não é o de saber se são, ou não, “representantes” legitimados para se expressar.

A consolidação dessas formas de expressão, no bojo do movimento de articulação dos povos indígenas no Amapá, entretanto, poderá ter uma consequência perversa, que é a separação das ações ditas “externas”, voltadas aos não índios, e das práticas cotidianas e formas convencionais de relação que vigoram no “interno” das aldeias. Essa diferenciação vem gerando múltiplos constrangimentos às ações e às intervenções culturais que os Wajãpi desejavam consolidar no âmbito do Plano de Salvaguarda, que eles vêm desenvolvendo há mais de dez anos, quando tiveram suas expressões gráficas e orais kusiwa registradas pelo IPHAN e pela UNESCO. A intenção era justamente superar o distanciamento entre o que acontece fora e o que acontece dentro das aldeias, como explicavam os chefes que receberam, em 2004, o título da UNESCO: “Se os não índios não respeitam nossa cultura, até os nossos próprios jovens podem começar a desvalorizar nossos conhecimentos e modo de vida”. De acordo com o Plano de Salvaguarda, o foco das ações não seria a difusão e espetacularização da arte gráfica – objeto do registro patrimonial –, mas a valorização concomitantemente interna e externa dos saberes e práticas vigentes no cotidiano dos Wajãpi. Tendo, inclusive, como foco a integração entre várias dimensões da cultura, a partir das formas de expressão, das categorias de pensamento e de modos de relação vivenciadas primeiro “nas aldeias” e que seriam, então, explicadas e ensinadas aos não índios que lá trabalham. Muitos Wajãpi ainda defendem esse rumo para as ações de valorização cultural, mas são muitas vezes contestados pelas instituições, que esperam deles mais ações de “divulgação” ou de “produção cultural”. Como se viu, e se verá a seguir no caso das ações de saúde, a valorização integrada de modos de pensar e de viver é constantemente colocada à prova pelas intervenções que exigem dos Wajãpi “apresentar” sua cultura a partir de recortes e de categorias definidas de fora, conforme o entendimento dos não índios.

## **AGENTES INDÍGENAS DE SAÚDE (AISS): SALÁRIOS, POSTOS DE SAÚDE E FÉRIAS**

Trataremos agora das dificuldades das instituições responsáveis pela saúde indígena em compreender as formas de organização social e territorial dos grupos wajãpi. São inúmeros os exemplos de desrespeito que revelam descuidos e descompassos dos profissionais de saúde quanto aos atendimentos cotidianos realizados nas aldeias. Mas vale salientar que, muitas vezes, os profissionais de saúde não se dão conta de que estão sendo desrespeitosos, pois acreditam que estão simplesmente colocando em prática seus conhecimentos – etnocêntricos e biologicistas – e seguindo as orientações gerais fornecidas pelo órgão responsável pela execução das ações junto aos povos indígenas. Este exemplo discutirá não especificamente o atendimento realizado pelos profissionais não índios na TI Wajãpi, mas a relação construída entre o DSEI e os AISS wajãpi.

As regras<sup>4</sup> que estavam, explícita ou implicitamente, colocadas, eram: os AISS são contratados para trabalhar em uma aldeia específica; devem cumprir horário nos postos de saúde; não possuem um calendário específico que respeite tempo de roça e de caça, pois, já que recebem salário, podem comprar comida para sua família; não estão autorizados a largarem o trabalho para participar da limpeza das picadas e vigilância territorial nos limites da TI; só podem visitar os parentes no período de férias. Afinal, os AISS são a todo instante lembrados de que são funcionários públicos.

Ainda que a Constituição de 1988 tenha garantido o respeito ao modo de viver de cada povo indígena, e que a Lei N° 9.836/1999 também tenha instituído que a atenção à saúde deve ser diferenciada, respeitando “a realidade local e as especificidades da cultura dos povos indígenas”, na prática, isto não tem ocorrido. Existe uma dificuldade imensa de compreensão dos diferentes modos de viver dos povos indígenas, somada a uma falta de vontade política e uma crença, calcada ainda em um paradigma evolucionista, de que, na realidade, os povos indígenas precisam “evoluir e deixar de ser primitivos”. Ainda que fossem superados estes problemas, teríamos outro: como cada um dos

atores envolvidos (gestão do DSEI, profissionais de saúde não índios e AISS), com suas respectivas crenças, formações e subjetividades, entenderia e colocaria em prática o que se denomina como atenção diferenciada? De fato, da objetividade das orientações à subjetividade das ações, existe um abismo. Podemos afirmar que, atualmente, as ações de saúde têm muito pouco de diferenciado e muita coisa semelhante ao sistema de saúde voltado aos não índios.

A estratégia dos AISS, para tentar fazer valer o que está garantido na legislação, tem sido recorrer à Procuradoria da República no Amapá, de forma que esta faça uma intermediação na relação junto ao DSEI/SESAI. Há de se ressaltar que a Procuradoria tem sido a última opção dos AISS, após inúmeras tentativas de resolução junto ao DSEI, que surtiram pouco ou quase nenhum resultado prático. O último documento entregue na Procuradoria pelos AISS à gestora solicitava que a SESAI reconhecesse e respeitasse que:

Os AISS não moram sempre na mesma aldeia. Cada AIS tem casas e roças em duas aldeias diferentes e passa uma parte do ano em cada lugar. Porque na aldeia antiga não tem lugar bom para fazer roça, as plantas não crescem bem e também tem pouca caça e peixe. Por isso a gente procura um lugar bom [para] morar e viver com saúde. Queremos fortalecer nosso jeito de morar e de nos alimentar para ter saúde.

Os AISS trabalham nas aldeias para fazer cobertura da saúde na TIW. Onde a comunidade vai os AISS têm que acompanhar. Os AISS também viajam para outras aldeias para atender os seus parentes. Porque os técnicos não indígenas não vão conseguir visitar as famílias que moram longe do posto de saúde, nos limites da TIW. Por isso que os chefes escolheram os AISS para trabalharem nas aldeias.

Para promover saúde os AISS não trabalham somente no atendimento dos pacientes. Nós precisamos fazer roça, caçar, pescar, mudar de aldeia, fazer casa nova, fazer festa e artesanato.

A SESAI tem que liberar os AISS para fazer limpezas das picadas e vigilância nos limites da TIW. É importante cuidar dos limites para não entrar invasores como garimpeiros, madeireiros, pescadores, caçadores etc. As atividades desses invasores podem trazer muitas doenças para os Wajãpi. Este trabalho dos AISS ajuda a prevenir as doenças e promover saúde nos Wajãpi.

Já está garantido na lei que os AISS podem trabalhar de jeito diferenciado dos não índios, com respeito ao modo de vida wajãpi. Não é só nas férias que os AISS vão para outras aldeias. Na nossa cultura não existe férias. Por isso não

4. Algumas das regras que apresentaremos a seguir já foram revertidas, a partir de uma intensa mobilização política do Conselho Apina, com apoio do Ministério Público Federal.

podemos esperar as férias para viajar para as outras aldeias para fazer os nossos trabalhos, como por exemplo: abrir roça, fazer casas, ajudar nossos sogros, atender pacientes...

Neste documento, os AISs enfatizam a promoção da saúde, através de um bem viver, ou seja: ter roça, caça, mudar de aldeia, fazer limpeza das picadas, artesanatos, festas, comer bem, construir casas etc. Esta ideia se contrapõe fortemente às práticas de atenção à saúde que promovem tanto a perda de qualidade de vida, resultante da sedentarização perto dos postos, como debilitam os corpos com a medicalização exacerbada, o incentivo ao uso de alimentação industrializada etc. Resta aos AISs continuarem construindo estratégias para tentar fazer valer seus direitos e seus próprios modos de viver.

### **CRIANÇAS COM DEFICIÊNCIAS NA TERRA INDÍGENA WAJĀPI**

Outro exemplo diz respeito à situação das crianças nascidas com deficiência. Como explicam vários Wajāpi, antigamente isto era uma questão resolvida em âmbito local, ou seja, existiam estratégias próprias para lidar com estas ocorrências. Atualmente, por influência tanto das práticas de assistência à saúde, quanto da atuação de missionários evangélicos, a relação familiar e o destino das crianças deficientes vêm ganhando novas dimensões e contornos.

Vale ilustrar a discussão com uma situação ocorrida há pouco na TI. Uma menina, com cerca de 4 anos, foi “encontrada” em sua aldeia e levada ao posto de saúde. Segundo o relato da pessoa que a levou ao posto de saúde, a menina tinha uma deficiência motora e não conseguia andar, estava na rede, magra e “largada na aldeia” com outras crianças e sem adultos por perto. Desta primeira descrição, podemos depreender que: se a criança estava em sua aldeia, não estava largada; estava na rede justamente por não conseguir se locomover sozinha; e encontrava-se com outras crianças, o que é bastante comum quando os pais vão à roça. A criança, por um tempo, foi cuidada pelos profissionais de saúde no posto e, depois, acabou encaminhada para a Casa de Saúde Indígena (CASAI) em Macapá, onde permaneceu por muitos meses, acompanhada de sua avó paterna.

Uma primeira questão que podemos colocar é quanto à extrema dificuldade em cuidar de uma criança com deficiência na aldeia. Em

geral, a mãe tem outros filhos e precisa cuidar deles também. Dificuldades agravadas quando a criança não consegue se locomover, já que todas as atividades da família dependem de percursos: na própria aldeia e a outros assentamentos; ir para a roça, coletar alimentos, banhar-se no rio, caçar, pegar lenha etc. Então, dificilmente uma mãe consegue dar apoio exclusivo para uma criança. Ela divide sua atenção entre cuidados com os filhos e manutenção da alimentação da casa. Por outro lado, cuidar da criança na cidade não é uma solução melhor, aliás, vem se mostrando uma solução bastante complicada. Quando a mãe ou a avó precisam ficar na CASAI por longos períodos, acompanhando uma criança, o restante da família, com toda certeza, irá sofrer na aldeia. Ninguém vai cuidar da roça dessa mulher nem de seus outros filhos, especialmente quando se trata de longos períodos de ausência. Porém, os problemas não terminam por aí. Estas crianças, em geral, têm direito a receber um benefício para ajudar nas despesas daquilo que for necessário para seu bem-estar. Na realidade, este benefício ajuda pouco a criança, ou promove seu bem-estar, servindo muito mais como uma fonte de renda para a família. Sugestões advindas dos profissionais de saúde para apoiar a criança, como alugar uma cadeira de rodas, adquirir materiais de fisioterapia etc. são ineficazes, levando-se em conta o contexto de vida local.

Considere-se, ainda, que os profissionais de saúde dificilmente conseguem fornecer o diagnóstico sobre o problema da criança para sua família, não explicitando, portanto, as reais condições de melhora ou sobrevida. Ou seja, a escolha de como e onde cuidar da criança é realizada sem informações suficientes para embasá-la. A família tem o direito de decidir, a partir das informações e com base na legislação de atenção à saúde diferenciada, o que fazer com a criança. Se vai cuidar dela na aldeia, se vai arranjar acompanhantes para ela ser cuidada na cidade, se vai propor a adoção ou qualquer outra solução que considere viável. Porém, a falta de um diagnóstico, somada à repressão moral das soluções locais impedem que as famílias wajāpi possam de fato ter a possibilidade de fazer opções.

Esta repressão moral das soluções e decisões locais encontra-se ancorada em pressupostos da tradição cristã e fundamentada na tese do “direito à vida” enquanto um direito

humano universal, incontestado, cujo coletivo é a própria humanidade. Muitos povos têm teorias diferentes a respeito do que seja a vida, ou das potencialidades que a geram, bem como do que seja a humanidade e dos múltiplos mundos que ela abarca. De forma a tentar desfazer os preconceitos, especialmente dos profissionais de saúde, vários jovens wajãpi têm proposto a realização de uma reunião ampliada para discutir a questão das crianças com deficiência. Além disso, estes mesmos jovens têm reagido e produzido, através do Conselho Apina, documentos que procuram fornecer respostas e construir estratégias frente às ações promovidas pelo DSEI. A questão das crianças com deficiência tornou-se um grande problema para os Wajãpi, porque soma, para além do desconhecimento, preconceito, interferências de toda ordem e um profundo desrespeito às práticas e teorias Wajãpi.

### ALGUNS PONTOS PARA DISCUSSÃO

Os exemplos e contextos acima esboçados indicam vários caminhos hoje percorridos pelos Wajãpi para compor interesses “particulares” (ou “diferenciados”) com as reivindicações mais abrangentes construídas e veiculadas pelas OIs, a partir de intensos debates e reuniões. Esses caminhos são pautados pelas imensas dificuldades que experimentam no trato que lhes é dispensado por agentes que atuam na educação e saúde e que, como vimos, carecem totalmente de capacitação ou sensibilidade para entender a complexidade das problemáticas que se colocam aos índios. Assim, consideramos que as tensões descritas neste texto podem ser debatidas a partir das seguintes questões:

– considerar que as políticas públicas, sejam elas voltadas a atender reivindicações coletivas e/ou individuais, esbarram na dificuldade de transposição de suas formas de operação para as relações vigentes no cotidiano dos Wajãpi. Para estes, a abrangência de um coletivo tem necessariamente geometria variável e circunstancial, correspondendo ora à família, ora ao grupo aldeão, ora ao grupo local, e dificilmente abrangerá a “totalidade” dos Wajãpi, que não se pensam como unidade e, sim, sempre, como composição instável entre diferentes. Ao mesmo tempo, a noção de “indivíduo”, que embasa a alocação de benefícios ao “cidadão”,

configurando uma pessoa autônoma, apartada de suas redes de relações, é totalmente distante do pensamento e da prática indígenas. A solução não é, como tentam as práticas assistencialistas, a de capacitar – ou de domesticar – os índios para que se insiram nas regras da cidadania, mas alargar essas práticas, permitindo que sejam transformadas pelos modos indígenas de existência;

– considerar que os técnicos, alocados em órgãos estaduais, responsáveis pela implementação das ações diretamente nas aldeias não conhecem – e, às vezes, não estão interessados em conhecer – as especificidades indígenas (em termos de organização social, de modos de ação política, de formas de conhecimento etc.) e, por isso, se limitam em aplicar as políticas recomendadas pelo governo federal a partir do que eles entendem ser “o modo de vida ou a cultura indígena”. Favorecem, assim, um distanciamento perverso entre as compreensões e práticas culturais “internas” e o que os Wajãpi acabam aceitando como sendo “o conhecimento dos não índios” a respeito deles, ou seja, critérios definidos por agentes “externos”. Note-se que ações recentes da SEPI e de outros órgãos do estado do Amapá visam justamente a consolidação de uma “cultura indígena do Amapá”, ou seja, de algo que seja capaz de “apresentar” (aos não índios) um condensado do que são experiências, vivências, acervos de práticas e saberes de mais de onze povos falantes de mais de dez línguas distintas. Fato é que os índios se apropriam dessas objetivações e as tornam suas. Hoje, “representam” se “apresentando” como povos em luta pelos seus direitos, mesmo que não consigam ser ouvidos quando desejam falar de seus modos de vida diferenciados. Sem dúvida, as novas formas de expressão resultantes dessas articulações, que atendem indiretamente aos incentivos dos órgãos governamentais, constituem um tema interessante para a pesquisa antropológica. Mas, em termos de reconhecimento e respeito às formas indígenas de existência, elas podem representar um retrocesso.

Se lembrarmos dos alertas enunciados por Jaulin e Clastres nos anos de 1970, podemos concluir que o etnocídio está em curso não apenas no Amapá, mas em muitas outras regiões do Brasil, com apoio declarado de órgãos públicos que pretendem saber, mais do que os



próprios índios, o que vem a ser “a cultura” e “os anseios” da população indígena. O etnocídio será tão mais eficaz quanto, a partir de um jogo de espelhos e reflexos perversos, conseguir inculcar, nas demandas indígenas, formatos de apresentação cultural e de representação política que sintetizam a exterioridade indígena de um modo cada vez mais pobre, porque cada vez mais congelado, domesticado e atrelado ao que a população não indígena considera ser “o índio”.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AWATAC, Apina, Iepé. (2015). Como estamos organizados para continuar vivendo bem na nossa terra. Plano de Gestão Socioambiental. Terra Indígena Wajãpi.
- CLASTRES, Pierre. (2004). Do etnocídio. In: Arqueologia da violência. Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naif. p. 79-92.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. (2002a). Nossas falas duras. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. (orgs.) Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: UNESP.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. (2002b). Vigilância e controle territorial entre os Wajãpi: desafios para superar uma transição na gestão do coletivo. In: Demarcando Terras Indígenas II, PPTAL/Funai/GTZ, Brasília. Disponível em: <<http://www.institutoiepe.org.br/media/artigos/doc12.pdf>>. Acesso em: 2015.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. (2005). Cultura “indígena” e sustentabilidade: alguns desafios. *Tellus*, n. 8/9, p. 29-36.
- KAHN, Marina. (2005). Uma política para educação indígena: as amarras da especificidade. Brasília, agosto de 2005.
- SEGATO, Rita Laura. (2006). Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana*, v. 12, n. 1, p. 207-236.
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. (2008). A saúde como cultura, a cultura como direito. *Revista de Direito Sanitário*, v. 9, n. 3, p. 109-114.
- SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria. (2002). Além da tutela: aspectos de uma nova regulação dos direitos indígenas no Brasil. Rio de Janeiro: Contracapa.