

Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao



Carmen Lúcia Silva Lima
Carlos Alberto Marinho Cirino
Jenny González Muñoz
(Orgs.)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao

Carmen Lúcia Silva Lima
Carlos Alberto Marinho Cirino
Jenny González Muñoz
Organizadores

Copyright © 2020

Revisão Ortográfica

Autores

Projeto Gráfico, Diagramação

Aline dos Santos Rodrigues

Capa

Organizadores

Foto da Capa

Josiah Asa Okal K'Okal

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)

Y15 Yakera, Ka Ubanoko [recurso eletrônico] : o dinamismo da etnicidade Warao / organizadores : Carmen Lúcia Silva Lima, Carlos Alberto Marinho Cirino, Jenny González Muñoz. – Recife : Ed. UFPE, 2020.

Vários autores.

Inclui referências.

ISBN 978-65-86732-54-2 (online)

1. Índios Warao - Etnologia. 2. Indígenas da América do Sul - Venezuela - Condições sociais. 3. Imigrantes - Brasil - Condições sociais. 4. Venezuelanos - Brasil. I. Lima, Carmen Lúcia Silva (Org.). II. Cirino, Carlos Alberto Marinho (Org.). III. González Muñoz, Jenny, 1966- (Org.).

980.00498 CDD (23.ed.)

UFPE (BC2020-082)

SUMÁRIO

Apresentação	
Os Warao, mobilidade e diáspora	7
Renato Monteiro Athias	
Introdução	
Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao	10
Carmen Lúcia Silva Lima, Carlos Alberto Marinho Cirino e Jenny González Muñoz	
CAPÍTULO I	
¿Inmigrantes o retornados?: la xenofobia hacia los warao en Brasil, una paradoja histórica	16
Pedro José Gregorio Rivas Gómez	
CAPÍTULO II	
El derecho y justicia indígena en Venezuela: una visión general	51
Fernando Guevara Herrera	
CAPÍTULO III	
¿Por qué hemos llegado aquí? Una mirada histórica del desplazamiento warao desde Brasil	86
Josiah Asa Okal K'Okal	
CAPÍTULO IV	
Migrações Warao em território brasileiro	120
Eduardo Tarragó	
CAPÍTULO V	
Ocupação dos Warao no município de Pacaraima: área fronteiriça e Terra Indígena São Marcos	140
José Raimundo Torres Dos Santos	

CAPÍTULO VI

O Povo Warao e os Direitos Fundamentais:
uma construção teórica das principais legislações
nacionais e internacionais no que concerne os
direitos humanos169

Paulo Luã Oliveira Xavier

CAPÍTULO VII

As lógicas Warao e “ocidental” em confronto:
a construção de políticas públicas de atenção a
refugiados em contexto de interculturalidade no
estado do Maranhão193

Helciane de Fátima Abreu Araújo e Pedro Costa Maciel

CAPÍTULO VIII

Migração Warao e políticas linguísticas:
reflexões preliminares219

Leandro Marques Durazzo

CAPÍTULO IX

“Aqui, tá bom amigo”: uma reflexão sobre fluxos
migratórios e estratégias de sobrevivência dos
Warao em contexto urbano na cidade de João Pessoa,
Paraíba.....248

Jamerson Bezerra Lucena

Sobre os autores270

Apresentação

Os Warao, Mobilidade e Diáspora

O fenômeno da mobilidade Warao está tomando grandes proporções no Brasil, desde 2014, quando se nota as primeiras movimentações Boa Vista e, atualmente, em solo brasileiro já se vão passado seis anos. Vários estudos sobre essa situação já surgiram e vários debates já foram realizados em encontros de antropologia que temos notícias. O livro *Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao* é uma publicação organizada pela colega Jenny González Muñoz, que vem estudando os Warao há muitos anos na Venezuela; Carmen Lúcia Silva Lima e Carlos Alberto Marinho Cirino, que vem acompanhando esse fenômeno aqui no Brasil.

Os dados arqueológicos e históricos nos indicam que os Warao já se encontravam na bacia do Rio Orinoco cerca de 6.000 AC, em um território imenso dentro de uma mobilidade bem própria dos Warao, que de acordo com estudos antropológicos se verificava um sistema nômade próprio dos Warao. O Vale do Orinoco é um dos complexos de ecossistemas ribeirinhos mais importantes do mundo já muito bem documentado desde Alexander von Humboldt (1799-1800). No entanto, raramente foi reconhecido como uma “entidade” ecológica ou histórica nos relatos mais gerais da arqueologia do Noroeste Amazônico (JAIMES, 1999).

Nesses anos de conquista e o avanço da sociedade nacional venezuelana sobre o território Warao eles vão sendo aos poucos levados a basear sua organização social em sistema com muito menos mobilidade, já de certa forma muito bem descrito por Neil Whitehead (1998), dando lugar a um desenvolvimento econômico tal provocando que os mesmo iniciem um grande processo migratório, dando origem a um profundo processo de transformação social.

A situação econômica na Venezuela começa a entrar em crise acentuada, levando os Warao a representar as suas estratégias de sobrevivência física e, a partir de 2015, eles iniciam um grande processo de mobilidade entrando e território brasileiro e vindo a se instalar nas periferias urbanas das diversas capitais do norte e nordeste do país, passando por enormes necessidades e vivendo em áreas onde predominam o desrespeito e a discriminação contra os povos indígenas

Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao é uma etnografia documentada em várias mãos, que mostra a situação dos Warao na Venezuela e no território brasileiro, expondo as mais diversas ocorrências e colocando as principais questões que interpelam esse “modus vivendi” dos Warao nestes contextos urbanos atuais em que estão inseridos. Seguramente essa dinâmica da identidade étnica, está sendo forjada nas mais diversas situações etnográficas. Pessoalmente, acredito que outros povos viveram esse mesmo processo migratório em anos ainda nos primórdios da colonização espanhola e portuguesa. Esse processo de migração que estamos presenciando com os Warao da Amazônia em direção ao litoral brasileiro já foi vivido por outros povos. Talvez nós como antropólogos e pesquisadores não tenhamos ainda como detalhar esse processo, pois ainda está acontecendo de uma forma bem descentralizada e bem específica, que apenas o conhecimento Warao poderá dar conta de uma explicação para essa situação de uma maneira bem enfática.

Somente trabalhos como estes, dispostos em capítulos deste livro, nos permitirão buscar uma explicação sobre essa realidade que se nos apresenta em pleno século XXI e quem sabe poderá elucidar outros processos semelhantes que aconteceram na Amazônia. Convido a leitura deste livro que nos leva a um mundo ao mesmo tempo bem próximo e bem longínquo de etnografias sobre processos migratórios de povos indígenas no Brasil

Renato Athias
Coordenador do NEPE
Novembro de 2020.

Referências bibliográficas:

WHITEHEAD, N. *Colonial Chieftains of the Lower Orinoco and the Guayana Coast*. In: REDMOND, E. (ed.), *Chiefdoms and Chieftaincy in the Americas*, University Press of Florida, Gainesville, pp. 150-163, 1998.

JAIMES, A. Nuevas evidencias de cazadores-recolectores y aproximación al entendimiento del uso del espacio geográfico en el Noroccidente de Venezuela. Sus implicaciones en el contexto Suramericano. *Arqueología del Area Intermedia* 1: 83-120, 1999.

Introdução

Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao

Carmen Lúcia Silva Lima
Carlos Alberto Marinho Cirino
Jenny González Muñoz

O povo Warao vem protagonizando contemporaneamente deslocamentos na Venezuela e, mais recentemente, no Brasil, que chamam a atenção de pesquisadores/as, organizações governamentais e não governamentais. Ao atravessarem a fronteira que separa os dois países, foram categorizados como migrantes refugiados indígenas e se tornaram os destinatários de diversas ações, que tem o objetivo de efetivar políticas públicas de acolhimento no território brasileiro. O livro que apresentamos, *Yakera Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao*, considera essa conjuntura, mas vai além e convida os leitores a olharem para os Warao como um grupo étnico, que secularmente tem empreendido deslocamentos que extrapolam os limites da Venezuela.

Yakera Ka Ubanoko são vocábulos do idioma Warao que optamos por utilizar para evidenciar o protagonismo deste povo. O primeiro termo pode ser interpretado como um forma de cumprimento e o segundo é uma denominação contemporânea que essa etnia tem construído e agregado a seu idioma para se referir ao “lugar de refúgio”, esse novo habitat, que talvez se contraponha ao janoko, a casa, por estar situado fora da sua territorialidade, de suas terras ancestrais, mas que também é uma morada, cabe ressaltar, muitas vezes transitória.

A literatura sobre a referida coletividade mostra que os Warao, no passado, habitaram porções territoriais muito amplas, que apontam para a autonomia dos povos indígenas de se deslocarem em um período que antecede inclusive a imposição do empreendimento colonial. Essa liberdade vem sendo cerceada ao longo dos tempos pelas mais diversas ações

de poder, que tem usurpado os territórios dos povos indígenas e tenta confiná-los em porções de terras que não conseguem suprir as suas necessidades.

Incluídos no processo de colonização que impactou os povos indígenas da América Latina e do Caribe, asseguramos que os Warao historicamente foram forçados a migrar de seu território ancestral. Neste sentido, a definição do Delta do Amacuro como território ancestral, vistos por alguns como o lugar de onde eles não deveriam sair, é resultado do processo de “civilização” da Venezuela e das Américas, que persiste até os dias atuais. É importante sempre lembrar que as terras que agora são atribuídas como direitos dos povos indígenas, na Venezuela e no Brasil, são na verdade uma construção datada historicamente, que manifestam a imposição do poder do Estado-Nação sobre essas coletividades.

Abrimos essa publicação com o artigo de Pedro José Gregorio RivasGómez, *¿Inmigrantes o retornados?: la xenofobia hacia los warao en Brasil, una paradoja histórica*, que aborda a o movimento migratório, evidenciando as tensões e as manifestações de xenofobia, que mostram a incipiência sobre a história e a cultura Warao e a falta de reconhecimento a condição de refugiados. Por meio de uma abordagem histórica, o autor demonstra as transformações territoriais sofridas e apresenta apontamentos sobre a existência de parentesco linguístico com coletividades da região norte do Brasil, por volta do ano de 1595. A análise de documentos cartográficos e fontes escritas assinalam, ainda, o parentesco com indígenas do Amapá. Estes registros permitem que Pedro Rivas sustente a possibilidade de pensar os Warao com um povo que faz parte da extraordinária diversidade cultural brasileira.

Fernando Guevara Herrera integra essa publicação com o texto *El derecho y justicia indígena en Venezuela. Una visión general*, que reflete sobre a questão dos direitos indígenas. As noções de justiça e direito predominantes são problematizadas pelo

autor, que evidencia que elas moldadas por uma perspectiva específica, a lógica Ocidental. Os direitos indígenas presentes na legislação venezuelana são inventariados dentro de um processo que envolve conflitos. Considerando os povos indígenas, ele mostra que estas coletividades são caracterizadas por uma outra visão de mundo e de justiça. O diálogo e o reconhecimento do sistema jurídico indígena são pressupostos para a resolução dos embates que emergem. A descrição apresentada é bastante instrutiva; embora a análise não contemple especificamente os Warao, o texto é muito oportuno, pois nos permite compreender o contexto em que eles estão inseridos.

¿Por qué hemos llegado aquí? Una mirada histórica del desplazamiento warao desde Brasil, de Josiah Asa Okal K'Okal, traz uma abordagem etnográfica esclarecedora do deslocamento empreendidos pelos Warao. Os dados apresentados são decorrentes de trabalho de campo realizado nos abrigos de Boa Vista (RR): Pitolândia e Ka Ubanoko. O autor recorre também à análise de documentos oficiais, publicações e utiliza os conhecimentos adquiridos através da convivência com o referido povo, na comunidade Nabasanuka, no Delta Bay / Venezuela, no período de 2005 a 2012. O resultado é uma análise crítica é bastante consistente da situação dos Warao. Uma das constatações feitas é que Pintolandia e Ka Ubanoko tornaram-se símbolo da vulnerabilização histórica imposta aos indígenas pelos projetos desenvolvimentistas. Contudo, devido ao protagonismo, são também símbolos de resistência, pois a disposição dos Warao é lutar contra as adversidades e criar condições de continuar vivendo.

Além artigo, Josiah Asa Okal K'Okal nos concedeu o direito de utilizar a foto da capa desta publicação. A bela imagem das crianças Warao faz parte de seu acervo iconográfico constituído ao longo do período de convivência com esse povo tão admirável. Obrigada Josiah por sua generosidade!

Migrações Warao em território brasileiro, de autoria de Eduardo Tarragó, aborda o fluxo migratório dos Warao da Venezuela para o Brasil. Antropólogo do Ministério Público Federal de Roraima, Tarragó é, no momento, o produtor do maior número de laudos sobre o referido grupo. Neste artigo, ele apresenta informações sobre a cultura, a configuração étnica e o processo de territorialização dos Warao. A descrição feita torna inteligível o processo migratório por eles vivenciado contemporaneamente.

José Raimundo Torres Dos Santos é o autor de *Ocupação dos Warao no município de Pacaraima: área fronteiriça e Terra Indígena São Marcos*, que apresenta uma análise da dinâmica de ocupação dos Warao em Roraima, especificamente, no município de Pacaraima. Decorrentes de pesquisa etnográfica iniciada em 2017, os dados apresentados evidenciam a configuração da área fronteiriça entre Brasil/Venezuela e o processo de entrada deste grupo étnico indígena no território brasileiro como refugiados. A análise compreende, ainda, as relações estabelecidas dentro da Terra Indígenas São Marcos, situada no referido município.

Ainda abordando o contexto de Roraima, temos o artigo *O Povo Warao e os Direitos Fundamentais: uma construção teórica das principais legislações nacionais e internacionais no que concerne os direitos humanos* de Paulo Luã Oliveira Xavier, que reflete através da perspectiva dos direitos a situação dos Warao. Tendo em vista a conjuntura e os desafios enfrentados por esta coletividade, Xavier analisa a legislação nacional e internacional. Ao final, ele sustenta categoricamente que os Warao são portadores de direitos, ou seja, a eles devem ser conferidos os direitos humanos universais, os direitos indígenas e os direitos dos migrantes.

Passando ao Nordeste do Brasil, temos o texto *As lógicas Warao e “ocidental” em confronto: a construção de políticas públicas de atenção a refugiados em contexto de interculturalidade no estado do maranhão* de autoria de Helciane de Fátima Abreu Araújo e Pedro Costa Maciel, que reflete sobre os Warao no contexto

do estado do Maranhão. As políticas públicas destinadas aos refugiados são analisadas, focalizando de forma mais detida o contato direto estabelecido entre os Warao e os agentes do poder público. Em síntese, os autores evidenciam o caráter universalista das ações desenvolvidas, que estão pautadas no prisma dos direitos humanos, e apontam o desafio de levar em consideração os direitos indígenas.

Leandro Marques Durazzo compartilhou conosco o artigo *Migração Warao e políticas linguísticas: reflexões preliminares*, que reflete sobre os deslocamentos empreendidos pelos Warao na Venezuela e no Brasil, privilegiando o aspecto linguístico. Oportunamente, ele evidencia a diversidade étnica e as competências linguísticas destes povos, que compreende o warao, o espanhol e o português. Durazzo destaca a importância da língua no acolhimento de migrantes refugiados e adverte sobre a necessidade de políticas públicas que sejam estruturadas com essa preocupação.

Finalizando a obra, temos o artigo *Aqui, tá bom amigo”: uma reflexão sobre fluxos migratórios e estratégias de sobrevivência dos warao em contexto urbano na cidade de João Pessoa, Paraíba*, que é uma contribuição de Jamerson Bezerra Lucena, que reflete sobre as estratégias de sobrevivência adotadas coletivamente. Os dados apresentados privilegiam a rede de relações constituídas no contexto da cidade de João Pessoa (PB), o ano de 2020, período em que eclodiu a pandemia. A descrição etnográfica expõe a situação de risco social a que estão submetidos, mas evidencia também a capacidade que os Warao possuem de construir uma sociabilidade com vizinhança, caracterizada pela reciprocidade interétnica.

Este livro dever ser apreciado como o esforço preliminar de diálogo entre pesquisadores da Venezuela e do Brasil sobre o caso dos Warao. Os textos aqui reunidos revelam olhares multidisciplinares diversos sobre a situação dos Warao. Situados em espaço geográficos distintos, os autores/a

oferecem a possibilidade de entender o fascinante universo desta coletividade que vem demonstrando uma capacidade extraordinária de se deslocar e estabelecer relações. Apesar das adversidades enfrentadas, os Warao são dotados de uma resiliência que constringe as instituições que tentam dominá-los, isolá-los aos moldes tradicionais de campos de refugiados, ou seja, enquadrá-los em suas ações sem considerar que se trata de um povo culturalmente diferenciado. A resistência histórica milenar protagonizada por este povo nos faz acreditar que eles saberão construir estratégias de superação das adversidades do presente. Esta obra é uma amostra do que esse povo admirável nos permite em termos de construção do conhecimento. Desejamos uma boa leitura! Que os saberes aqui compartilhados nos ajudem a acolher verdadeiramente aos Warao em sua especificidade e com suas necessidades atuais.

Teresina (PI), Boa Vista (RR) e Belo Horizonte (MG), outubro de 2020.

CAPÍTULO I

¿Inmigrantes o retornados?: la xenofobia hacia los warao en Brasil, una paradoja histórica

Pedro José Gregorio Rivas Gómez

Introducción

La llegada a Brasil de un importante número de indígenas warao entre los inmigrantes procedentes de Venezuela ha constituido un importante reto para las autoridades así como para las organizaciones no gubernamentales de cooperación. Su presencia ha suscitado algunas tensiones con las comunidades receptoras y las etnias indígenas nativas, e inclusive algunas manifestaciones de xenofobia que en parte son un producto involuntario del desconocimiento de la historia y cultura warao así como de su condición de refugiados. En el presente trabajo se presenta un esquema que sintetiza el desarrollo histórico y las modificaciones territoriales experimentadas por esta colectividad, que al parecer tenía algunos parientes lingüísticos en los humedales del noreste de Brasil al menos hasta el año 1595. Según toda esta evidencia, los warao no son un pueblo indígena extraño a Brasil sino que tal vez antiguamente formaban parte de la extraordinaria diversidad cultural de este país.

Indígenas warao: viajes y movilizaciones desde diversos confines

Durante los últimos años, la aguda crisis que atraviesa Venezuela ha impulsado a millones de venezolanos a emigrar a otros países cambiando significativamente tendencias demográficas que la identificaban como un país fundamentalmente receptor¹.

1 Sobre esto véase, por ejemplo, <https://www.acnur.org/noticias/press/2019/6/5cfa5eb64/refugiados-y-migrantes-de-venezuela-superan-los-cuatro-millones-acnur-y.html>

Un elemento novedoso observado es que dentro del conjunto de emigrantes cada vez con mayor frecuencia figuran individuos y hasta grupos familiares completos que se identifican como indígenas, los cuales, en el caso de Brasil, que es uno de los países de acogida, son mayormente integrantes de la etnia warao², en un número que se ha estimado entre 3.000 y 6.000 personas.

Aunque el estallido de la pandemia SARS-CoV-2 (enfermedad COVID-19) ha refrenado y revertido un poco este fenómeno, la mayor parte de los emigrantes warao a Brasil permanecen allí. Hasta finales del año 2019 algunos de ellos retornaban temporalmente a sus residencias para llevarles ropa o comida a sus parientes o para hacer transacciones comerciales, pero la mayoría se marchó con la aspiración de establecerse definitivamente a la búsqueda de mejores servicios y oportunidades, dando continuidad, allende las fronteras, a un patrón de asentamiento observado ya a finales del siglo XX cuando se inició su desplazamiento gradual desde las aldeas en el delta del río Orinoco hacia los principales centros urbanos venezolanos, tal como documentaron detalladamente Ayala Lafée-Wilbert & Wilbert (2008) y García Castro (2000; 2006). Inicialmente se movilizaron a las poblaciones no indígenas más cercanas, a los pueblos de Barrancas y Pedernales, o a las ciudades de Tucupita y Ciudad Guayana³ (Fig. 1, recuadro A), pero luego fueron ampliando el radio de influencia a otras ciudades, alcanzando incluso localidades muy distantes, como El Tigre, Barcelona y Puerto La Cruz, en la región oriental del país, Caracas, Maracay y Valencia, en la región norcentral, o las

2 En Brasil se ha registrado también la presencia de los E'ñepá ("Panare") y los Kari'ña, etnias ambas de la familia lingüística Caribe.

3 Pedernales y Tucupita se localizan en el estado Delta Amacuro, entidad en la cual se concentra el mayor número de indígenas warao. El Tigre y Barcelona se localizan en el estado Anzoátegui, y Puerto La Cruz en el estado Sucre. Barrancas del Orinoco y Ciudad Guayana (centro que integra el pueblo de San Félix y la ciudad de Puerto Ordaz) se ubican en los vecinos estados Monagas y Bolívar, respectivamente.

aún más lejanas Barquisimeto y Maracaibo, en el noroccidente venezolano, esta última ciudad ubicada no lejos de la frontera con Colombia, es decir justo en el extremo opuesto de su territorio ancestral (Fig. 1, recuadro B).

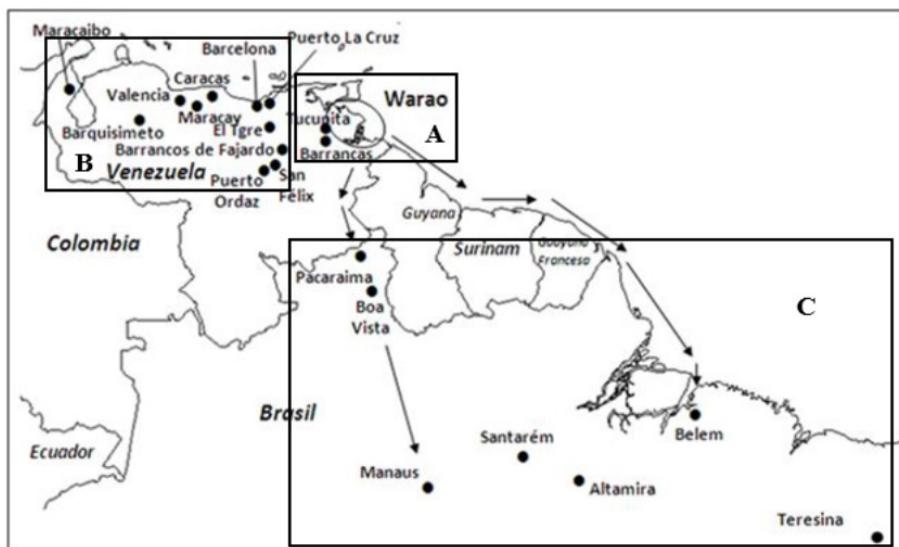


Fig 1. Etapas en la itinerancia y diáspora reciente de los warao deltanos: A, desplazamiento a pueblos y ciudades inmediatas al territorio ancestral; B, desplazamiento a pueblos y ciudades venezolanas más distantes; C, desplazamientos a pueblos y ciudades de Brasil. **Fuente:** Mapa de elaboración propia a partir de los trabajos de Ayala La Fée-Wilbert & Wilbert (2008), Otero, Torelly & Rodrigues (2018) y González-Muñoz (2019).

Hacia el año 2014 esa exploración de nuevos territorios los impulsó a ir hacia Brasil, extendiéndose gradualmente a Boa Vista, Pacaraima, Manaus, Santarem, Altamira, Teresina y Belem do Pará (Fig. 1, recuadro C), como han señalado varios investigadores en ese país (OTERO, TORELLY & RODRIGUES, 2018: 42; MAGRALHÃES, 2018; ROCHA SILVA & CAMARGO CÉSAR, 2018; SILVA, 2018; GONZÁLEZ-MUÑOZ, 2019: 7, 18), principalmente por vía terrestre, pero incluso también navegando por el mar, costeano todas las Guayanas⁴ hasta alcanzar el 4 Nalúa Silva, comunicación personal, 2018. Silva es investigadora del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional Experimental de

Amapá, un territorio que, como se verá más adelante, estaba habitado por grupos warao o estrechamente emparentados con esta etnia todavía en el siglo XVII, antes que los procesos de colonización y mestizaje los hicieran desaparecer.

Diversos aspectos histórico-culturales de la “gente de embarcaciones”

Los warao poseen cierta diversidad cultural y ecológica interna pero suelen ser identificados con el modo de vida característico de su subgrupo mayoritario, que habita en el bajo delta central del río Orinoco, una región de extensos humedales con manglares, palmerales e islas densamente arboladas. Desde tiempos muy tempranos del período colonial las viviendas paratíficas de este subgrupo⁵, apropiadas para resguardarse de las inundaciones y el pantano (Fig. 2, arriba)⁶, atrajeron la atención de los no indígenas, y los dibujantes europeos trataron de plasmarlas erróneamente como una suerte de “casas sobre los árboles” (Fig. 2, abajo)⁷. En las fuentes cartográficas y escritas coloniales estos indígenas son identificados con la versión españolizada de su gentilicio principal, “Guaraúnos”, o con la de uno de sus subgrupos étnicos, los “Tivi-tives” (Fig. 2, arriba), parcialidad que le proporcionó guías y timoneles a los exploradores ingleses (SPARREY, 1986 [1602]: 113).

Guayana que ha estado atenta a esas migraciones, gracias a la colaboración de colegas brasileños.

5 Denominadas en su lengua *janoko*, o a veces simplemente *noko*.

6 En el mapa reproducido en esta figura se lee: “...covered with palm trees and overflowed from the middle of January to the middle of July. They are inhabited by the Guaraunas and Tivitivas whose houses are built on piles driven in the mud or among the branches of the trees”.

7 Tal vez este tipo de representaciones gráficas deriva de un malentendido, la observación de los *namu*, que son pequeñas chozas cerradas instaladas por los warao en la copa de las palmeras, utilizadas para la captura de loros y otras aves psitácidas.

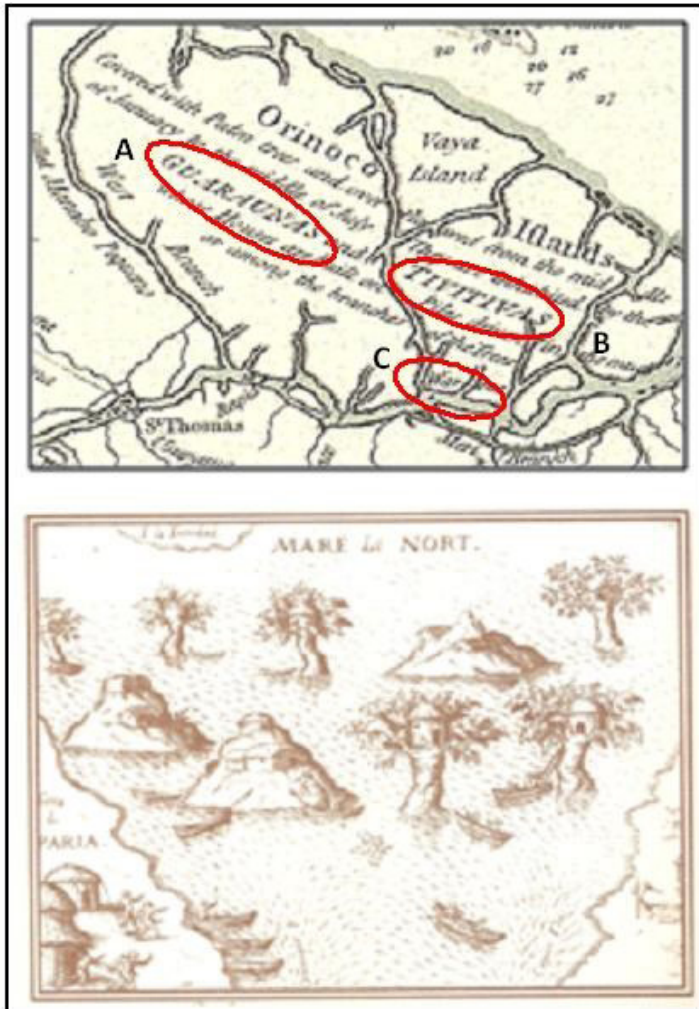


Fig. 2. Arriba, detalles de un mapa de 1783 correspondiente al delta del Orinoco en donde se transcriben tres de los gentilicios aplicados a los warao, “Guaraúnos” (A), “Tivitivas” (B) y “Warao” (C), con una breve descripción de su territorio, poblado de islas y con una costa baja, sometida a inundaciones estacionales, así como de sus viviendas, palafitos enclavados en los pantanos o chozas instaladas en las “ramas de los árboles”. Abajo, una representación idealizada del siglo XVI de esas “habitaciones de los salvajes sobre los árboles”. **Fuente:** Cortés (2000)

Las denominaciones y características de los subgrupos étnicos warao han sido objeto de estudio por Heinz Dieter Heinen y sus colaboradores (GASSÓN & HEINEN, 2012; HEINEN &

GARCÍA CASTRO, 2013; HEINEN & GASSÓN, 2008; HEINEN, GASSÓN & GARCÍA-CASTRO, 2012; HEINEN & HENLEY, 1994; GARCÍA CASTRO & HEINEN, 2000), ocupándose en especial de los Tivi-tives por su reiterada figuración en las fuentes más tempranas; el hecho de que integrantes de ese subgrupo colaboraran como guías y tal vez intérpretes le otorga una especial pertinencia a los comentarios que los europeos hicieron acerca de los warao y sus posibles parientes lingüísticos brasileños. Por otra parte, a Heinen le debemos también una de las principales obras de información etnográfica sobre estos indígenas, a la que remitimos a cualquier lector interesado, pues además alude a esos primeros contactos con los europeos (HEINEN, 2011).

Pese a que sus interacciones con los no indígenas se iniciaron tempranamente, los warao se mantuvieron relativamente poco conocidos por la mayor parte de la población venezolana hasta adentrado el siglo XX. Sus interacciones se limitaban a establecimientos misioneros adonde con mayor o menor éxito fueron integrados, al contacto con los poblados coloniales o republicanos fundados dentro o cerca de su territorio, a su integración como mano de obra local en empresas de explotación forestal (madera, palmito), o al trato frecuente con pescadores, comerciantes y contrabandistas procedentes de las islas de Margarita, de Trinidad y otras pequeñas Antillas, o de la vecina costa de Guyana. Indudablemente que a esa condición periférica y casi aislada contribuyeron su posición fronteriza y las singularidades ambientales de su territorio, considerado inhóspito no sólo por los europeos y sus descendientes mestizos sino también por las otras etnias indígenas arawak y caribe orinoquenses que gradualmente se fueron estableciendo cerca de su territorio antes de la llegada de los europeos.

En Venezuela, ese relativo desconocimiento de la historia y de la cultura warao fue germen de algunos estereotipos étnicos peyorativos y actitudes racistas que prosperaron en la segunda

etapa de su diáspora a los centros urbanos, en la primera década del presente siglo, a lo cual se han añadido ahora ciertas actitudes xenofóbicas en Brasil, agudizadas por la comparación local de su conducta y costumbres con las de otras etnias indígenas como los pemón y Makuxí.

Al margen de su condición de indígenas, migrantes y refugiados, que de por sí los hacen merecedores de toda la protección posible que le otorgan la legislación internacional y la de ambos países, en el presente trabajo, de manera sumaria, trataremos de mostrar cuán contradictorias son las actitudes xenofóbicas y de subestimación o franco rechazo recibidas en Brasil con el destacado papel protagónico que posiblemente tuvieron los ancestros de esa colectividad en la historia del poblamiento temprano del norte de las Guayanas, incluido el estado de Amapá, en lo que influyó su exitosa adaptación a las duras exigencias de los humedales costeros. Para ello intentaremos esbozar una apretada síntesis del desarrollo diacrónico de esta colectividad a la luz de los más recientes avances en etnografía warao, pero también en arqueología, lingüística histórica, etnohistoria, antropología molecular y hasta de geología histórica. Se trata de información que, si bien es del conocimiento de los especialistas de área y ha sido parcialmente expuesta anteriormente, por su dispersión y presentación en publicaciones especializadas desafortunadamente ha trascendido insuficientemente al público en general y aún menos a los medios de comunicación social⁸. A ello incorporaremos información adicional derivada del análisis de documentos cartográficos y escritos sobre la región de Amapá producidos durante los siglos XVI y XVII por observadores ingleses, franceses y holandeses.

8 En Venezuela se han producido algunos materiales divulgativos sobre los warao y su posible historia precolonial, aunque han sido de circulación limitada, por ejemplo los publicados por Escalante (1988), Escalante & Moraleda (1992), Sanoja & Vargas (1992) y Ayala La Fée-Wilbert & Wilbert (2012). Algunos de estos textos pudieran servir para familiarizar a los brasileños con esta colectividad, sobre todo personas involucradas en prestar cooperación en los campamentos de refugiados.

Resumiendo, la integración de los datos de todas estas disciplinas permite señalar que:

1.- En las costas de las Guayanas los warao probablemente constituyen una de las colectividades étnicas de presencia más antigua y con mayor continuidad histórica documentada, descendiente, además, de uno de los primeros componentes pobladores del continente.

Los más recientes modelos de poblamiento de América -basados en marcadores genéticos y no solo en información arqueológica- plantean entre cuatro o cinco componentes de origen asiático⁹. Los ancestros de los warao probablemente se vinculan a la segunda “oleada” más antigua (“paleo-mongoloides”), con un rango cronológico estimado entre los 20.000 y 15.000 años a.C.; biológicamente tienden a ser portadores del haplotipo C del ADN mitocondrial y están diferenciados de otros componentes por la ausencia del factor sanguíneo Diego y del alotipo de inmunoglobulina GM* A T (LAYRISSE & WILBERT, 1999: 207 y ss.). A juzgar por los modelos interdisciplinarios de poblamiento precolonial disponibles, su presencia territorial costera muy probablemente antecedió al de las etnias de filiación

⁹ Aunque desde el punto de vista de la arqueología aún hay mucha cautela en reconocer la llegada de los primeros indígenas antes de los 15.000 años a. C., hallazgos sudamericanos en esta disciplina -incluidos algunos en Brasil- y los cálculos más recientes de los genetistas respaldan una presencia inicial mucho más temprana. La posición más conservadora plantea tres grandes componentes que lingüísticamente corresponden, de menor a mayor antigüedad, a comunidades indígenas de la familia lingüística Esquimo-Aleutiana y de la familia lingüística Na-dene (o Atabascana), ambas distribuidas únicamente en Norteamérica, o a comunidades de otras filiaciones, incluidas lenguas de difícil clasificación, como es el caso de los warao, englobadas colectivamente dentro de la familia Amerindia, todas incorporadas al continente en diferentes momentos aproximadamente a partir de los 15.000 años a. C. Sin embargo, la información genética más reciente, junto a hallazgos arqueológicos discutidos por investigadores como Lorenzo (1987), Bryan (1999), Sanoja & Vargas (1992) o Schobinger (1988), plantean mayor diversidad en los componentes pobladores y consideran factible remontar a fechas tan distantes como los 45.000 años a. C. la antigüedad de la presencia humana en el continente. Para una visión crítica acerca de esas propuestas véase Fiedel (1996).

lingüística Arawak, Caribe o Tupí-guaraní (ROUSE, 1985; TARBLE, 1985; ZUCCHI, 1985; MIGLIAZZA, & CAMPBELL, 1988; OLIVER, 1989; HECKENBERGER, PETERSEN & NEVES, 1998), colectividades que en su expansión hacia la zona litoral ocasionaron la fragmentación del territorio de sus ancestros o de sus parientes lingüísticos y la desaparición (por desplazamiento y mestizaje) de algunas comunidades regionales. A esta disolución étnica y territorial contribuyó luego, a partir del siglo XVI, la colonización de su antiguo territorio por españoles, portugueses, holandeses, ingleses o franceses, aparejada al establecimiento de alianzas entre estos y algunas etnias con las cuales los warao llegaron a tener fricciones territoriales, principalmente los kari'ña ("Galibis"), Shebayo, Yao ("Yayos"), lokono ("Aruacos") y Palikur ("Palicur"), siendo objeto de incursiones bélicas y batidas con el fin de capturarlos como mano de obra esclava destinada a las colonias holandesas del Esequibo y del Demerara.

2.- Lejos de ser una colectividad relativamente aislada y poco heterogénea desde el punto vista lingüístico, los warao constituyen los últimos representantes de una familia con cierta diversidad interna y remotos vínculos con Centroamérica y el noroeste de América del Sur, distribuida geográficamente, en el siglo XVI, desde el nororiente de Venezuela hasta el noreste de Brasil, y extendida también por el arco antillano y el este de la Península de Florida.

Algunos lingüistas los vinculan muy remotamente con la familia de lenguas chibcha, o, más exactamente, con una hipotética escisión muy temprana de una colectividad de hablantes que, posteriormente a esa separación, habría originado ese conjunto lingüístico, nacido entre el sur de América Central y el norte de Colombia, división que se habría producido antes de los 2.000 años a. C. según estimaciones gloto-cronológicas planteadas por

Layrisse & Wilbert (1966: 195-202)¹⁰. Por otra parte, lingüistas como Noble (1965) y Granberry (1989) descubrieron que el idioma timucua que se hablaba en la Península de Florida hasta el siglo XVII, que durante mucho tiempo se consideraba aislado o de difícil clasificación en el contexto de las lenguas norteamericanas, estaba vinculado remotamente al de los warao, cuyos ancestros habrían alcanzado el sureste de los Estados Unidos después de extenderse y establecerse en el arco antillano hacia el año 1500 a. C. o antes, según las estimaciones glotocronológicas de Granberry (1989). Al alcanzar las Antillas mayores esos remotos parientes de los warao entraron en contacto con otros pobladores indígenas de origen centroamericano, quienes habrían llegado allí desde la Península de Yucatán o de Belice, antecediendo ambos componentes a los arawak (Taino, Iñeri), cuya presencia es mejor conocida. La existencia de colectividades emparentadas lingüísticamente con los warao en las islas del Caribe (p. e., los Guanahatabey de Cuba y los Macorí de República Dominicana/Haití) y su continuidad al menos hasta el siglo XVI está testimoniada por material léxico contenido en las fuentes escritas coloniales y por la toponimia que ha sobrevivido hasta la actualidad, según documenta Granberry (2012: 6-7), y por el descubrimiento, hecho por Lavandero (2000: 20-21), que las frases de algunas de esas lenguas insulares, transcritas tempranamente por los frailes Ramón Pané y Bartolomé de Las Casas, pueden ser traducidas razonablemente utilizando el idioma warao manteniendo el sentido de las equivalencias al español dadas por los religiosos. Esto solo podría explicarse por un parentesco lingüístico muy estrecho, o por cierta continuidad en los contactos entre los warao y sus parientes antillanos que habría conducido a cierta normalización entre sus idiomas.

10 Tal como sucede con las hipótesis acerca de la antigüedad de los indígenas en América, estas posibles clasificaciones también han sido objeto de discusiones; algunos lingüistas han optado por seguir considerando "aislados", "independientes" o "sin clasificar" a los warao.

3.- La expansión de grupos “proto-waraos” o “waraoides” –como los denomina Granberry- por El Caribe y en el extremo sureste de Norteamérica es congruente con el hallazgo de afinidades tecnológicas detectadas por la arqueología (artefactos líticos y de concha) entre yacimientos arcaicos¹¹ ubicados en el noreste de Venezuela -muy cerca del territorio warao- y otros localizados a lo largo de las Antillas y luego en la Península de Florida. Esos yacimientos están caracterizados por grandes depósitos de conchas de moluscos (en Brasil llamados *sambaqui*), en su mayoría precerámicos y preagrícolas, o bien, con una alfarería muy sencilla y primeros ensayos de domesticación de plantas, con una cronología que tiende a estar ubicada entre los años 5.000 y 1.000 a. C. En el área continental se extendieron por Venezuela (sitios Manicuare, Remigio, Las Varas, Ño Carlos, Guayana, etc.), Guyana (Kaniaballi, Alaka, Hosorobo, Akawabi, Bamburina, Waramuri, etc.) y Brasil (Fase Mina, zona de Salgado, en el litoral del estado de Pará, y quizás aún más al sur, hasta el estado de Santa Catarina). En las islas del Caribe se les identifican técnicamente con yacimientos de los complejos Manicuaroides, Ortoire y Banwari Trace, y en el este de Florida, con el período más antiguo de Saint John, en algunos de cuyos yacimientos también se ha localizado una alfarería comparable a la de yacimientos orinoco-guayanese (poca decoración, desengrasante de fibra)¹².

Las estimaciones cronológicas en esas localidades sugieren un desplazamiento de sur a norte por el Caribe (CRUXENT Y ROUSE, 1982, I; SANOJA & VARGAS, 1992, 1995), hay similitudes tecnológicas entre algunos artefactos arqueológicos con objetos empleados por los warao hasta tiempos recientes, y además se han detectado afinidades biológicas (alotipos del ADN mitocondrial)

11 También denominados “mesoindios” o de transición a la agricultura y a la producción alfarera.

12 No obstante, también se ha planteado un origen norteamericano del componente alfarero temprano en Saint John's, procedente de Carolina del Sur y Georgia, es decir, no suramericano.

entre estos indígenas y una parte de los habitantes (tanto antiguos como actuales) de República Dominicana y de Puerto Rico (DÍAZ MATALLANA, 2009; DÍAZ-MATALLANA & MARTÍNEZ-CRUZADO, 2010; MARTINEZ CRUZADO, 2002).

Es interesante señalar que también hay semejanzas tipológicas de esos sitios arqueológicos próximos al territorio warao con yacimientos arcaicos venezolanos del norte (Cabo Blanco) y noroeste (El Heneal, Indio Libre, Iguanas, Cabo Blanco,) del país, así como de Panamá (Cerro Mangote, este último de mayor antigüedad), sugiriendo esto desplazamientos y una ocupación gradual desde esa región de Centroamérica hacia el este por las costas, movilidad que coincide espacial y cronológicamente con las ya mencionadas hipótesis acerca de la escisión temprana del idioma warao del conjunto lingüístico Chibcha. No obstante, también se ha planteado como alternativa una expansión al nororiente de Venezuela desde el interior (SANOJA & VARGAS, 1992; 1995), partiendo del sur o suroeste del país (Fig. 3).

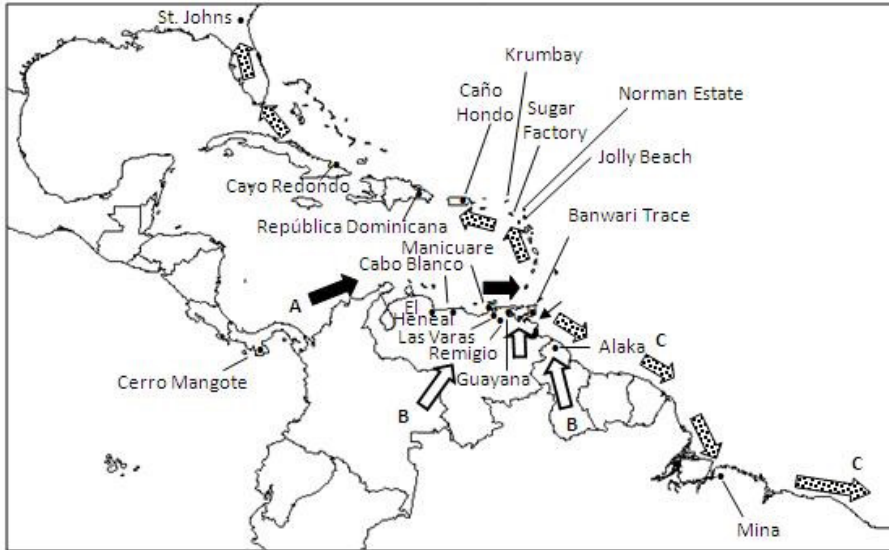


Fig. 3. Esquematación cartográfica de los modelos de etnogénesis y expansión geográfica de los ancestros de los warao y otros posibles grupos identificados o emparentados con ellos, desde el punto de vista de la arqueología: A, flechas negras, origen costero; B, flechas blancas, origen tierra adentro; C, flechas de trama punteada, expansión ulterior a Brasil, a las Antillas y a Norteamérica. Los puntos negros señalan algunos de los sitios (o conjuntos de sitios) arqueológicos litorales o norños arcaicos (mesoindios) tal vez vinculados a esos procesos. Fuente: mapa de elaboración propia a partir de Alonso Sagaseta (1993), Cruxent & Rouse (1982, I), Gaspar, De Blasis, Fish & Fish (2008), Meggers (1999), Meggers & Evans (1957, 1960), Oliver (2008), Reid (2009), Rostain (2008), Rouse (1985), Sanoja & Vargas (1992, 1995), Veloz Maggiolo (1999) y Wilson (2007)

4.- Un rasgo común en la mayoría de los yacimientos vinculados a esa expansión de posibles grupos waraoídes es su asociación a grandes acumulaciones de conchas y otros desechos de origen marino, ilustrativos de dos rubros que siguen siendo importantes para los warao: la pesca y la recolección de recursos fluviales, estuarinos o del mar. Durante ese período histórico de etnogénesis (5.000 a 1.000 a. C.) se produjeron los últimos cambios significativos en el nivel del mar que influyeron en la conformación de las zonas litorales, con importantes avances

y retrocesos de las áreas de humedales y manglares (SANOJA & VARGAS, 1995: 95-103, 463; AYALA LA FÉE-WILBERT & WILBERT, 2012: 8).

Un dato etnográfico interesante que refuerza la hipotética identificación de los ancestros de los warao con esas sociedades pescadoras-recolectoras señaladas por la arqueología y que fueron afectadas por los cambios en el nivel del mar, es que en la mitología de estos indígenas parece pervivir el recuerdo de tales oscilaciones. Algunos mitos warao¹³ aluden al acercamiento y distanciamiento entre islas y orillas del océano, e inclusive a la integración y luego alejamiento de la isla de Trinidad a tierra firme, hoy en día separada del territorio warao por fondos con apenas unos 20 metros de profundidad (WILBERT, 1975: 190-191; AYALA LA FÉE-WILBERT & WILBERT, 2012: 8; VAQUERO ROJO, 2011: 274).

5.- Finalmente, la expansión de ese tipo de comunidades hacia la desembocadura del río Amazonas, propuesta por los arqueólogos (MEGGERS & EVANS, 1957; 1960; SIMÕES, 1981), y la hipótesis de una posible asociación con los ancestros de los warao (o de colectividades estrechamente vinculadas con esta etnia), sugerida por la lingüística y la genética, pareciera ser respaldada por documentación escrita colonial temprana, inglesa y francesa que ubican, al menos hasta mediados del siglo XVII, a poblaciones que hablaban el idioma warao en las costas del estado de Amapá, sobre todo hacia la zona que actualmente corresponde a la Reserva Biológica del Lago Piratuba, una región que se caracteriza por amplios manglares y humedales, es decir, precisamente el tipo de ambiente al que los Warao se han adaptado desde tiempo inmemorial, y en el cual se desenvolvía

13 Como rasgo curioso, esos relatos están protagonizados por monos antropomorfizados que procedían de Trinidad o que se iban “al otro lado del mar”; esta categoría de animales forma parte de sus tabúes alimenticios, únicamente cazado por su piel, apropiada para fabricar el parche de los tambores (HEINEN, 2011: 1010).

la vida cotidiana de algunas de las comunidades precoloniales arcaicas estudiadas por los arqueólogos.

La fuente más antigua referida a esos posibles parientes brasileños de los warao es la *Relation of the second voyage to Guiana*, de Lawrence Keymis, impresa en el año 1596. Keymis era el lugarteniente del célebre pirata y explorador inglés Walter Raleigh, obsesionados ambos en localizar el mítico reino de El Dorado. Su *Relation...* describe el derrotero seguido en uno de sus viajes e incluye una tabla contentiva de los nombres de los ríos, pueblos y líderes indígenas observados, acompañadas de notas explicativas. Este texto y otras fuentes inglesas de interés etnohistórico habían pasado desapercibidas por los investigadores venezolanos durante décadas, hasta que en el año 1988 la historiadora Angelina Lemmo publicó un estudio acompañado de una pequeña selección (LEMMO, 1988). Veinte años más tarde Heinen y Gassón (2008: 14) comentaron la trascendencia histórica y geográfica de Keymis como fuente que documenta la presencia de hablantes de lengua warao en el Brasil de ese tiempo, aunque sin precisar la ubicación de sus asentamientos o dar algún detalle acerca de sus características etnográficas.

Su localización relativa e identificación toponímica se puede hacer a partir del *Map of Guiana, Venezuela and El Dorado*, de Nicolás Sanson d'Abbeville, publicado en 1656 (Fig. 4), incluido en la compilación de cartografía antigua de Cortés (2000).

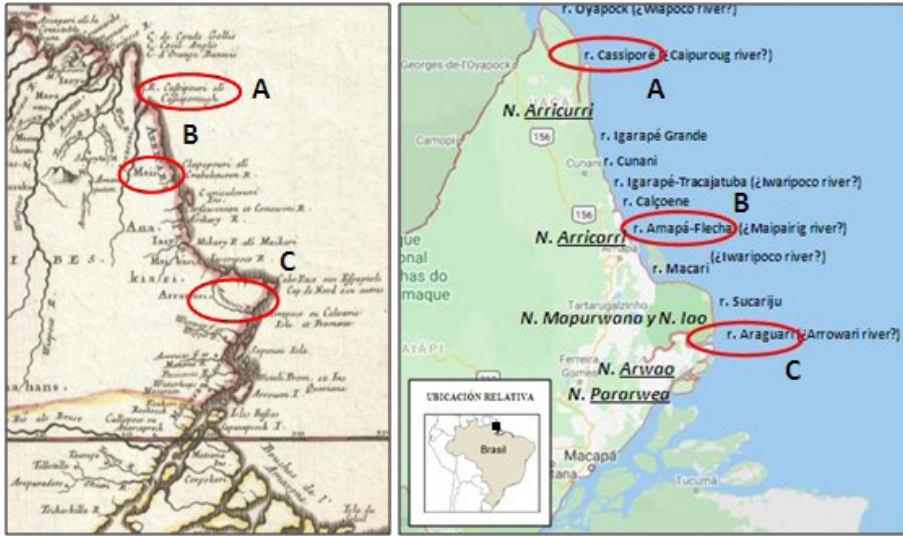


Fig. 4. Identificación y ubicación relativa de los topónimos y de los gentilicios waraoídes mencionados por Francis Keymis. Izquierda, a partir del Map of Guiana, Venezuela and El Dorado, de Nicolás Sanson d'Abbeville (1656); derecha, sección norte del Departamento de Amapá en cartografía actual. A, río “Caipuroug”/Casiporé; B, “Maipairig”/Amapá; C, “Arrowari”/Araguari. Los posibles gentilicios waraoídes se señalan con subrayado.

Fuente: Elaboración propia a partir de Google Maps y mapa de Sanson en: https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:1656_Sanson_Map_of_Guiana,_Venezuela,_and_El_Dorado_-_Geographicus_-_Guiane-sanson-1656.jpg

Entre los ríos Casiporé y las islas del delta del río Amazonas, Keymis localiza al menos dos colectividades a las que explícitamente les atribuye el uso del lenguaje de los “Tiuitiuas” (Warao Tivitives) del delta del Orinoco, los grupos “Pararweas” y “Arwaos”, y a una tercera que compartía un rasgo etnográfico con aquellos, los “Arricarri”¹⁴ (Fig. 5), quienes en opinión de Heinen y Gassón (2008: 14) también podrían haber sido de habla warao¹⁵. El nombre “Arwao” recuerda notablemente la palabra

14 Probablemente confundidos en ocasiones con los “Arricurri”, como se comentará más adelante.

15 Podría tratarse de una homofonía casual, pero en lengua warao *ari* constituye un verbo, equivalente al español “recoger algo, coleccionar”, interesante coincidencia con una de las principales vocaciones económicas de los Warao, la recolección (Barral, 1979: 30).

arao, equivalente al español “gente, ser humano”, que forma parte del autogentilicio *warao*, contracción de *wa arao* (“gente de las embarcaciones”) o de *waja arao* (“gente de las tierras bajas”, inundadizas)¹⁶. Por otra parte, según Keymis, los tres grupos valoraban ciertas “piedras blancas y verdes” que empleaban como una especie de moneda; etnográficamente esto es interesante, ya que además de su posible valoración económica (quizás eran piedras semipreciosas), recuerdan otro rasgo cultural *warao*, que es la importancia religiosa de ciertas rocas (*kareko* o *joyo Jebu*), consideradas soporte físico del *Ka nobo* y de los *Jebu*, personajes fundamentales en su mitología y chamanismo¹⁷.

16 La referencia acerca del idioma que hablaban permite descartar una hipotética identificación con los “Aruã” (filiación Tupí) o con los “Aruã Marworna” (filiación Caribe), incluido en el index de Lizarralde (1988: 23, 80-81).

17 Ese tipo de rocas, sobre todo las trabajadas artesanalmente como pendientes o pectorales, tuvieron un importante valor entre distintas etnias de las Guayanas y las Antillas, incluso en la desembocadura del Amazonas, como documenta extensamente Boomert (1987: 41).

	Riuers.	Nations.	Townes	Captain.
1	<i>Arrowari</i> great.	Arwaos Pararweas. <i>Charles.</i>		
2	<i>Iwaripoco.</i> very great.	Mapurwa- nas. laos.		
3	<i>Maipari.</i> g.	Arricarri.		
4	<i>Caipurogh.</i> g.	Arricurri.		
5	<i>Arcooa.</i> g	Marowan- nas. <i>Cha.</i>		
6	<i>Wiapoco.</i> g	Coonoracki Wacacoia. <i>Warifeco</i>		

1 These are enemies to the laos, their money is of white and greene stones. They speak the Tiuitiuas language: so, likewise doe the nation of the Arricarri, who haue greater store of these moneyes then any others.

3 Here it was, as it semeth, that Vincent Pinzon, the Spaniard, had his Emeralds. In one of these two riuers, certain French mé that suffered shipwrack some two or three yeares since, do liue.

3. 4. 5. These with the other 2 seem to

Fig.5. Reproducción de la sección de la tabla de Ríos, Naciones, Pueblos y Capitanes indígenas de Francis Keymis referida a la región de Amapá. En la columna derecha, el punto 1 señala que los “Arwaos”, “Pararweas” y “Arricarri”, de posible filiación lingüística waraoidé, y los “Arricurri”, alternativamente clasificados como Arawak (Palicur). De los tres primeros Keymis dice: “speak the Tiuitiuas lenguaje”, es decir, hablaban el idioma warao, o compartían la valoración económica de ciertas rocas. Fuente: Keymis (1596: p. s. n.)

La identificación que hace Keymis de algunas de las comunidades indígenas costeras del Amapá como pueblos de “habla tiuitiua”, es decir, de lengua warao, es congruente con las hipótesis arqueológicas antes mencionadas, sumando nuevos integrantes al conjunto lingüístico sugerido por Granberry (Fig. 6).

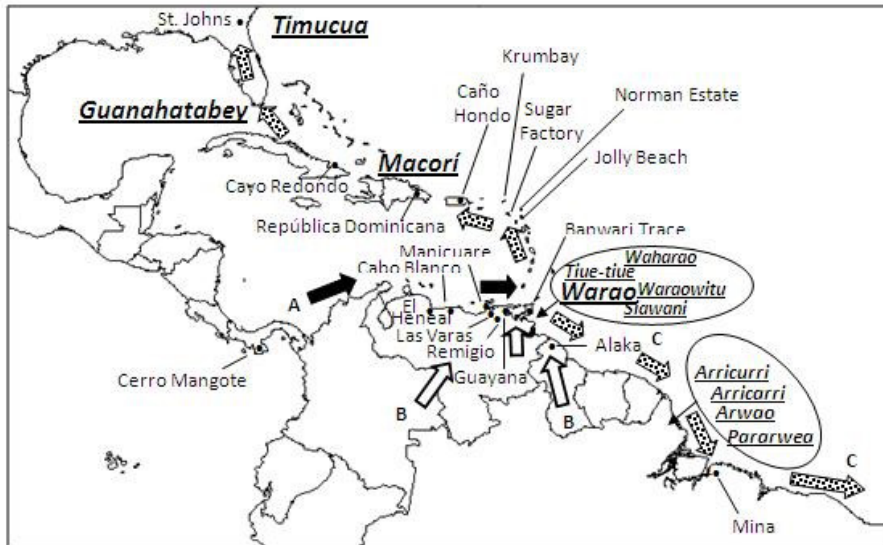


Fig. 6. Esquematación cartográfica de los modelos de etnogénesis y expansión geográfica de los ancestros de los warao y otros posibles grupos waraoídes, correlacionando la distribución de sus gentilicios con la posición relativa de los sitios arqueológicos señalados en la Fig. 3. En negritas y cursiva se señalan los nombres de los subgrupos warao y de otros pueblos indígenas aparentemente vinculados lingüísticamente a esta etnia (waraoídes, proto-waraoídes). Alternativamente, los “Arricurri” brasileños han sido clasificados como un subgrupo de los Palicur, es decir de filiación Arawak, no-waraoíde; próximos a ellos estaban los “Mayé”, tal vez waraoídes también.

Fuente: Mapa de elaboración propia a partir de la Fig. 3, Keymis (1596) y monografías o artículos varios de lingüística Frías Etayo (2013), Granberry (1989, 2010, 2012), Layrisse & Wilbert (1966), Migliazza & Campbell (1988), Noble (1965) y Sanoja & Vargas (1992, 1995)

Podríamos considerar fiable la observación acerca del idioma, ya que como ya se ha dicho, algunos warao tivitives se integraron a la tripulación de los exploradores ingleses tempranos, por lo que se podría presumir que pudieron interactuar y confirmar tal afinidad lingüística. En este punto, hay que advertir que otros investigadores proponen identificar a los “Arricarri” con los “Arricurri” (mencionadosa también por Keymis) y estos -a su vez- con los Palicur (por ejemplo, VANDER BEL, 2009: 304; CAPIBERIBE, 2009: 19-20; SILVA, 2016: 64), pero

en algunos documentos (por ejemplo, KEYMIS, 1596; LA BARRE, 1666) son diferenciados los dos primeros, y además se distingue explícitamente a los “Arricari” de los Palicur y de hecho se aluden algunas fricciones entre ambos grupos. A los primeros se les menciona como un pueblo de las marismas, de los manglares, o de tierras inundadas, como sus posibles parientes, los warao, y como éstos fueron objeto de desplazamientos forzosos durante el período colonial, finalmente “caribizados” (entendido esto como fusionados o mestizados con los kari’ña/Galibi u otros grupos Caribe) hasta desaparecer como etnia diferenciada. Esa distinción con los Palicur parece aplicar también a los “paraweas”, pues en la tradición oral palicur estos son identificados como gente distinta a ellos, procedentes del mar o de una isla (GRENAND & GRENAND, 1987: 13, 20-21, 43-44; IBAÑEZ BORRILLO, 2015: 233-236). La dificultad de identificar claramente a los “Arricarri” con alguna de las etnias Arawak, Caribe o Tupí presentes actualmente en el Amapá condujo a Grenand & Grenand (1987: 36) a plantear como un “enigma” su posible filiación lingüística, pero esa incógnita parece ser resuelta por esa relectura del relato de Keymis: los Arricari, Paraweas y Arwaos probablemente eran comunidades waraoideas. Por cierto que estos investigadores, citando relatos de los años 1624-1625, insinúan que los “Mayé”, otra comunidad indígena asentada en el río Cassiporé (es decir, cerca de los “Arricarri”) tenían algún tipo de vínculo con los warao, pues habitaban en grandes casas construidas sobre pilotes ubicadas en terrenos inundadizos (Ibíd.: 50, n. 37).

Una descripción de los “Arocouros” (otra posible transcripción del gentilicio “Arricurri”?) que hace Lourens Lourenszoon, basada en su estadía entre esos indígenas entre 1618 y 1628, traducida por Van del Bel (2009: 310), aporta datos etnográficos adicionales que respaldan esa identificación con los warao o al menos como un grupo waraoide: Lourenszoon

los retrata como una colectividad fundamentalmente pescadora que habitaba en terrenos inundadizos (de lo cual se infiere que tal vez habitaban en palafitos), cuyo principal mueble eran las hamacas tejidas con cordones que eran enrollados en las piernas, organizadas en comunidades bajo el liderazgo de un personaje poderoso considerado el “padre” de la comunidad, quien tenía potestad en la concertación de los nuevos matrimonios, en la selección de las esposas; esto último recuerda enormemente la figura del *dimaida* (“gran padre”) o *aidamo* (“anciano”) de los warao, quien capta nuevos miembros de la comunidad por la vía del matrimonio de sus hijas, que se transformaban en aliados y fuerza de trabajo, ya que el patrón de residencia postmatrimonial tradicional es de tipo uxorilocal (las nuevas parejas se establecen en la aldea de la mujer). Finalmente –aunque acá las semejanzas son más vagas– Lourenszoon parece referirse al tabú de consumir algunos mamíferos, registrado entre los warao tradicionales, y a un respeto religioso al cielo o a personajes que allí habitaban, creencia que habría sido aprovechada por este holandés para inculcarles la noción de “castigo divino” por alguna falta, lo cual también es congruente con la religión warao, que plantea un origen celestial de la etnia (descendieron de las nubes), y que atribuye la muerte entre los warao terrenales a los seres que aún habitan allí, quienes, celosos de los que descendieron, arrojan un lazo para capturar a los vivos y llevarlos al otro mundo (véase por ejemplo, Heinen, 2011: 1008, 1010, 2020-2021, 2023, 1025, 1036).

No hay datos demográficos acerca de estos posibles parientes brasileños de los warao en los tiempos de Keymis, pero a juzgar por la distribución geográfica de los gentilicios y su diversidad, debían ser varias aldeas; esto podría explicar porqué en el mapa de Sanson se señala el territorio de los “Arricarri” como una “Pro. [vince]” (Fig. 7), no obstante que en este caso pudieran referirse a ese otro gentilicio casi homógrafo, “Arricurri”, que remite a los

Palicur, pues así también era conocida la región, “Provincia de los Palicures”, lo cual ha favorecido la confusión antes comentada¹⁸.



Fig. 7. Detalles del Map of Guiana, Venezuela and El Dorado, de Nicolás Sanson d'Abbeville, publicado en 1656, en los que se señala la ubicación relativa de los “Tivitivæ Populi” (Warao) del delta del Orinoco (recuadro A) y de la “Pro.[vincia de los] Arricari” (recuadro B). **Fuente:** Mapa de Sanson (véase figura 4).

¹⁸ Realmente es difícil distinguir a los “Arricarri” de los “Arricuri”, por la irregularidad en las transcripción de los nombres de ambos grupos, pero esto no justifica que sean reagrupados en una sola colectividad (como propone SILVA, 2016: 64) por lo antes señalado: unos sos waraooides, otros de filiación Arawak. Este tipo de confusión no es inusual en las descripciones y en la cartografía antigua sobre los indígenas americanos, sobre todo porque con frecuencia se empleaba como gentilicios los topónimos de la región en donde habitaban e incluso denominaciones externas dados por otros grupos, que a veces son categorías genéricas aplicadas a distintas etnias sin importar el idioma que hablaban. La primera situación parece aplicar en este caso: “Arricarris” y “Arricuri” fueron bautizados así por los nombres de las corrientes de agua ubicadas en la proximidad de sus aldeas respectivas, topónimos que a oídos europeos sonaban de manera parecida.

Medio siglo más tarde que Keymis, en 1666, el francés Antoine La Barre, aportó información adicional. Alude al uso, por parte de los “Aricarets” o “Aracarets” (¿“Arricarri”?) de viviendas análogas a las de los warao (LA BARRE, 1666: 15), descritas por él e ilustradas en el mapa que acompaña su obra (Fig. 8, abajo). Esto es de gran interés pues recuerdan los ya comentados grabados acerca de los warao y su subgrupo tivitve (véase atrás, Fig. 2, abajo) y las descripciones que se hacían de sus viviendas todavía en el siglo XVIII (Fig. 2, arriba). Además La Barre (1666: 15, 35) menciona el aprovechamiento de ambientes de humedales comparables a los del delta del Orinoco y el progresivo desplazamiento forzoso de estos parientes brasileños a causa de la presencia local de los colonizadores portugueses y de las fricciones con los ancestros de los Palicur (“Palicours”). Según él, durante la primera mitad del siglo XVII, los “Arricarri” y sus vecinos Palicur traficaban con los navegantes franceses, ingleses y holandeses carne de manatíes (*Trichechus manati*)¹⁹ arponeados en los ríos (Ibíd.: 14), y posiblemente también pescado (Ibíd.: 35). En ese tiempo los “Arricarri” se habían dividido en dos grupos, los orientales (“Aricarets orientaux”), que seguían viviendo a orillas del río “Aricary”, del cual tal vez tomaron el nombre (posiblemente el río Araguari de hoy en día), en donde coexistían con los Palicur²⁰, y los occidentales (“Aricarets occidentaux”), que se habían establecido a orillas del río Cayena, en un número de hasta 140 personas, buscando refugio entre los franceses, huyendo tanto de los Palicur como de los colonos portugueses establecidos en la desembocadura del río Amazonas (Ibíd.: 35-36).

19 *Jonaba* (“tapir de agua”) en lengua warao, una presa antes codiciada actualmente protegida por la legislación ambiental.

20 Según La Barre (1666: 35) para el tiempo de sus observaciones los Palicur eran bastante numerosos.



Fig. 8. Detalles del mapa insertado en la obra de La Barre (1666), en el que se muestran las costas al sur de la desembocadura del río Casiporé correspondientes a los humedales de la actual Reserva Biológica del Lago Piratuba. Arriba, se describe la costa baja inundada por las mareas, en cuyos árboles los indígenas hacían sus viviendas; “Coste, sort basse inondée de haute mer ou sont des arbres sur lesquels les Indiens ont leurs maisons”; abajo, representación de esas “habitaciones de los salvajes sobre los árboles”. **Fuente:** La Barre (1666: 15-16)

Esto último invita a la reflexión y nos remite a lo expuesto al comienzo de este trabajo. Considerando lo propuesto acerca de los “Arricarri”, se podría decir que no es nueva la condición de los warao actuales como un pueblo desplazado por las circunstancias adversas, y que busca refugio en otros territorios, que intenta sobrevivir cruzando las fronteras impuestas por los no indígenas. La experimentaron también sus antiguos parientes del Amapá, quienes finalmente terminaron desapareciendo,

desplazados por etnias Arawak, Caribe y Tupí, por los no indígenas, o quizás simplemente fusionados por mestizaje. Hoy en día el estado de Amapá sólo cuenta con cierta presencia de indígenas de identidad Palicur (filiación Arawak), Karipuna (Tupí) o Galibi y Marworna (filiación Caribe), sin ninguna presencia de comunidades de la familia lingüística warao; tampoco la hay en sus antiguos refugios de las vecinas costas de Guayana Francesa (LIZARRALDE, 1988: 43, 62, 94, 80-81), lo cual se suma al cuadro general de pérdida de diversidad cultural en la Amazonía.

Tal como intentaron hacer sus probables parientes, los "Arricarri", lejos de constituir una iniciativa voluntaria la actual marcha de los warao hacia el Brasil obedece a un intento desesperado por huir de otros enemigos presentes en sus territorios del delta del Orinoco: el hambre, las enfermedades, la insuficiencia en los servicios educativos, y las graves limitaciones que significan para un pueblo con vocación de navegantes la incapacidad de acceder al combustible y los lubricantes indispensables para sus embarcaciones, los cuales son ahora extremadamente caros y objeto del monopolio de grupos irregulares dedicados a su comercialización en Guyana y en la isla de Trinidad. Bajo esas condiciones la muerte es una amenaza cercana. Cualquier apoyo que puedan recibir en tierras brasileñas no solo sería un gesto humanitario y de solidaridad sino además de reconciliación histórica con aquellos lejanos parientes desaparecidos. Los warao tienen derecho a seguir existiendo.

Referencias bibliográficas:

ALONSOSAGASETA, Alicia. *Arqueología amazónica*. Madrid: Ediciones Akal, S.A., Colección Akal Las Américas N° 11, Serie Arqueología vol. V. 9, 1993.

ARDILA, Gerardo I.; POLITIS, Gustavo G. Nuevos datos para un viejo problema: investigación y discusiones en torno del poblamiento de América del Sur, en: *Boletín Museo del Oro*, N° 23, pp. 3-48. 1989.

ARENDS, Tulio. *Estructura genética de la población indígena de Venezuela. Trabajo de incorporación a la Academia Nacional de Medicina* 1989. Caracas: La Universidad de las Naciones Unidas, programa de Biotecnología para América Latina y el Caribe. 1992.

AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecilia; WILBERT, Werner. *La mujer warao: de recolectora deltana a recolectora urbana*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales. 2008. http://flasa.msinfo.info/portal/bases/biblo/texto/Mujer_warao.pdf

AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecilia; WILBERT, Werner. *Gente de la curiara: los warao, un pueblo indígena de caños y humedales*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales/Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. 2012.

BARRAL, Basilio de. *Diccionario warao-castellano, castellano-warao*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. 1979.

BATE, Luis Felipe. *Comunidades primitivas de cazadores recolectores en Suramérica*, Vol. I y II, Caracas: Academia Nacional de la Historia, Colección Historia General de América, Serie Período Indígena, N° 2 y 3. 1983.

BERDICHEWSKY, Bernardo. *En torno a los orígenes del Hombre americano*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, Colección El Saber y la Cultura. 1972.

BOOMERT, Arie. The Cayo complex of St. Vincent: ethnohistorical and archaeological aspects of the Island Caribe problema. *Antropológica* 66: 3-68. 1986.

_____. Gifts of the Amazons: "green stone" pendants and beads as items of ceremonial exchange in Amazonia and the Caribbean. *Antropológica* 67: 33-54. 1986.

BRYAN, Alan L. El poblamiento originario, en: *Historia general de América Latina*, Vol. I (Las sociedades originarias), de Teresa Rojas Raviela (directora). 1999. España: Editorial Trotta, S.A./ Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), pp. 41-68. 1999.

BUENO, Lucas; DIAS, Adriana. Povoamento inicial da América do Sul: contribuições do contexto brasileiro, en: *Estudios avanzados*, N° 29 (83), pp. 119-147. 2015.

CAMPBELL, Lyle. *American Indian Languages: the historical linguistic of Native America*. New York: Oxford University Press. 2000.

CANN, Rebecca L. Invited editorial. mtDNA and Native Americans: a Southern perspective. *American Journal of Human Genetics*, N° 55, pp. 7-11. 1994.

CAPIBERIBE, Artionka. *Nas duas margens do rio. Alteridade e transformações entre os alikur na fronteira Brasil/Guiana francesa*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional/ rograma de Pós-Graduação em Antropologia Social. 2009.

CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca; MENOZZI, Paolo; PIAZZA, Alberto. *The history and geography of human genes*. New Jersey: Princeton University Press. 1994.

_____. *Genes, pueblos y lenguas*. Barcelona: Editorial Crítica/Grijalbo-Mondadori S.A., Colección Drakontos. 1997.

CORTÉS, Santos Rodulfo. *Cartografía antigua de Guayana: haud ulli spectaberis impar dives opum variarum*. Caracas: CVG, Electrificación del Caronia, C.A., EDELCA. 2000.

CRUXENT, J. M.; ROUSE, Irving. *Arqueología cronológica de Venezuela*, Vol. I y II, Caracas: Ernesto Armitano Editor, Ediciones Unidad Prehispánica de la Asociación "Juan Lovera". 1982.

DÍAZMATALLANA, Marcela. 2009. *In search of Pre-columbian migrations to the Caribbean: indigenous mitochondrial DNA from Northern South America warao*. Tesis de maestría en biología. Mayagüez: Universidad de Puerto Rico.

_____.; MARTÍNEZ-CRUZADO, Juan C. Estudios sobre ADN Mitocondrial Sugieren Un Linaje Predominante en la Cordillera Oriental de Colombia y Un Vínculo Suramericano para los Arcaicos de Puerto Rico. *Universitas Médica*. Vol. 51, N° 3. 2010. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vnimedica/article/view/15999>

ESCALANTE, Bernarda. *Los Warao: Los dueños de la curiara*. Caracas: Cooperativa de Laboratorio Educativo. 1988.

_____.; MORALEDA, Librado. *Narraciones warao*. Caracas: Fundación La Salle. 1992. http://flasa.msinfo.info/portal/bases/biblo/texto/narraciones_warao.pdf

FIEDEL, Stuart J. *Prehistoria de América*. Barcelona: Editorial Crítica/Grijalbo Mondadori S.A., Colección Crítica/Arqueología. 1996.

FRÍAS ETAYO, Eduardo. *El Warao en el contexto antillano: ensayo etnohistórico-lingüístico-arqueológico*. Tesis de maestría en arqueología. Puerto Rico: Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe. 2013.

GARCÍA CASTRO, Álvaro. Mendicidad indígena: los warao urbanos. *Boletín Antropológico* 48: 79-90. 2000.

_____. Migración de indígenas warao para formar barrios marginales en la periferia de las ciudades de Guayana, Venezuela. En: *De Quito a Burgos: migraciones y ciudadanías*, de Fernando Represa Pérez (coordinador). Burgos: Editorial Gran Vía, pp. 43-48. 2006.

_____.; HEINEN, Dieter. Las cuatro culturas Warao, en: *Tierra Firme*, N° 71, Año 18, Vol. 18, pp. 387-396. 2000.

GASPAR, María Dulce; DE BLASIS, Paulo; FISH, Suzann K.; FISH, Paul R. Sambaqui (shell mound) societies of coastal Brasil. En: *Handbook of South American archaeology*, de Helaine Silverman & William H. Isbell. New York: Springer Science & Business Media LLC, pp. 319-335. 2008.

GASSÓN, Rafael; HEINEN, Dieter. ¿Existe un Warao Genérico?: Cuestiones Clave en la Etnografía y la Ecología Histórica del Delta del

Orinoco y el Territorio Warao-Lokono-Paragoto *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 10. 1-1-2012 Issue N° 1, Artículo N° 3. 2012. <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol10/iss1/3>

GOLDWASSER, Michele. Remembrances of the Warao: the miraculous statue of Siparia, Trinidad. *Antropológica* 84: 3-42. 1994-1996.

_____. Seeking the ancestors. *Antropológica* 89: 3-24. 1998-1999.

GONZÁLEZ-MUÑOZ, Jenny. Etnia indígena warao: visibilidad de los prejuicios occidentales contemporáneos hacia la ancestralidad. *Serviço Social & Saúde*, Vol. 18: 1-27. 2019.

GRANBERRY, Julian. *An grammar and dictionary of the Timucua language*. Florida: Island Archaeological Museum. 1989.

_____. Una nota sobre la presencia prehistórica de pueblos hablantes de lenguas proto-warao en Cuba. *Cuba arqueológica* Año 3, N° 1: 56-57. 2010.

_____. Lenguas indígenas del Caribe. *Cuba arqueológica* Año 5, N° 1: 5-11. 2012.

GREENBERG, Joseph H. *Language in the Americas*. Stanford: Stanford University Press. 1987.

_____.; TURNER II, Christy G.; ZEGURA, Stephen L. The Settlement of the Americas: A Comparison of the Linguistic, Dental, and Genetic Evidence. *Current Anthropology* 27(5): 477-497. 1986.

GRENAND, Françoise; GRENAND, Pierre. La côte d'Amapa, de la bouche de l'Amazone a la baie d'Oyapok a travers la tradition orale Palikur. *Boletín do Museo Paraense Emilio Goeldi. Serie Antropología* 3(1): 1-77. 1987.

HARCOURT, Robert. *A relation of a voyage to Guiana by Robert Harcourt*. London: Hakluyt Society. Second Series N° LX. 1928 [1613].

HEINEN, Dieter. Los Warao. En: *Los Aborígenes de Venezuela*, de Miguel Ángel Perera (editor). Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología de la Fundación La Salle de Ciencias Naturales, pp. 967-1113. 2011. Primera edición (1988, Wlter Cpoppens, editor) online: http://flasa.msinfo.info/portal/bases/biblo/texto/aborigenes_venezuela_Vol_3_m35.pdf.

_____.; GARCÍA CASTRO, Álvaro. Arquitectura indígena venezolana y heterogeneidad warao; una aclaración necesaria. *Boletín Antropológico*, Año 31, N°85: 7-34. 2013.

_____.; GASSÓN, Rafael (editores). *Forasteros en su propia tierra: testimonio de los amerindios warao*. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. 2008.

_____.; GASSÓN, Rafael; GARCÍA-CASTRO, Alvaro. Desarrollo institucional warao: identidad étnica y diversidad histórica, cuestiones clave en la etnografía y la ecología histórica del delta del Orinoco y el territorio Warao-Lokono-Paragoto. *Líder* vol. 21: 113-142. 2012.

_____.; HENLEY, Paul. History, kinship and the ideology of hierarchy among the warao of the Central Orinoco delta. *Antropológica* 84: 25-78. 1994.

HECKENBERGER, Michael J.; PETERSEN, James B.; NEVES, Eduardo G. De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central. *Revista de Antropologia*, Vol. 41, N° | 1: 37-64. 1998.

IBAÑEZ BORRILLO, Pablo. *La conquista portuguesa del estuario Amazónico: identidad, guerra, frontera (1612-1654)*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide/University of Saint Andrews, Departamento de Geografía, Historia y Filosofía, Programa de Doctorado en Historia y Estudios Humanísticos: Europa, América, Arte y Lenguas. 2015.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE). Totales Censo Indígena. 2011. En: <http://www.ine.gob.ve/documentos/Demografia/Censo2011/pdf/EmpadronamientoIndigena.pdf>

KEYMIS, Lawrence. *A Relation of the Second Voyage to Guiana*. London: Thomas Dawson. 1596.

LA BARRE, Antoine. *Description de La France Equinoctiale, cy devant apellée Guyanne et par les spagnols El Dorado*. Paris: Jean Ribou. 1666.

LAVANDERO, Julio. *Noara IV y otros rituales*. Caracas: Universidad católica Andrés Bello. 2000.

LAYRISSE, Miguel; WILBERT, Johannes. *El antígeno del sistema sanguíneo Diego*. Caracas: Fundación Creole/Fundación Eugenio Mendoza/Editorial Sucre. 1960.

_____.; WILBERT, Johannes. *Indian societies of Venezuela. Their blood group types*. Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología de la Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Monografía N° 15. 1966.

_____.; WILBERT, Johannes. *The Diego blood group system and the mongoloid realm*. Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología de la Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Monografía N° 44. 1999.

LEMMO, Angelina. *Notas acerca de la historiografía inglesa sobre Venezuela. Siglos XVI-XVIII-XVIII*. Caracas: Universidad de Oxford/Universidad Central de Venezuela. 1986.

LIZARRALDE, Manuel. Índice y mapa de grupos etnolingüísticos autóctonos de América del Sur, en: *Antropológica*, Suplemento N° 5. 1988.

LORENZO, José Luís. *Etapa lítica en Norte y Centroamérica sobre los orígenes del Hombre americano*, Caracas: Academia Nacional de la Historia, Colección Historia General de América, Serie Período Indígena, N° 5. 1987.

MAGRALHÃES, Bruno. 2018. *Dançando cirando com a lei: a FUNAI e a recepção de migrantes indígenas*, en: *Migrações venezuelanas*. Baeninger, de Rosana y João Carlos Jarochinski Silva (coordinadores), Campinas: Universidade Estadual de Campinas, pp. 126-134.

MARTINEZ CRUZADO, Juan C. El uso del ADN mitocondrial para descubrir las migraciones precolombinas al Caribe: Resultados para

Puerto Rico y expectativas para la República Dominicana. *Kacike: The Journal of Caribbean Amerindian History and Anthropology*. 20002. https://www.researchgate.net/publication/26638239_El_uso_del_ADN_mitocondrial_para_descubrir_las_migraciones_precolombinas_al_Caribe_Resultados_para_Puerto_Rico_y_expectativas_para_la_Republica_Dominicana

MEGGERS, Betty. Sociedades fluviales y selvícolas del este del Orinoco y Amazonas. en: *Historia general de América Latina*, Vol. I (Las sociedades originarias), de Teresa Rojas Raviela (directora). España: Editorial Trotta, S.A./ Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), pp. 553-569. 1999.

_____.; EVANS, Clifford. *Archaeological investigations at the mouth of the Amazon*. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 167. 1957.

_____.; EVANS, Clifford. *Archaeological investigations in British Guiana*. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 177. 1960.

_____.; EVANS, Clifford. Las tierras bajas de Suramérica y las Antillas, en: *Estudios arqueológicos*, de P. Pedro I. Porras G. (presentación), Quito: Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, pp. 11-69. 1977.

MIGLIAZZA, Ernest; CAMPBELL, Lyle. *Panorama General de las Lenguas Indígenas en América*, Caracas: Academia Nacional de la Historia, Colección Historia General de América, Serie Período Indígena, N° 10. 1988.

NOBLE, G. Kinsley. On the genetic affiliations of timucua, an indigenous language of Florida. *Journal de la Société des Américanistes*, T. 54, N° 2: 359-376. 1965.

OLIVER, José. *The Archaeological, Linguistic and Ethnohistorical evidence for the expansión of Arawakan into Northwestern Venezuela and Northeastern Colombia*. Tesis Doctoral. Urbana-Illinois: University of Illinois, 1989.

OLIVER, José R. Archaeology of agriculture in ancient Amazonia. En: *Handbook of South American archaeology*, de Helaine Silverman & William H. Isbell. New York: Springer Science & Business Media LLC, pp. 185-216. 2008.

OTERO, Guilherme; TORELLY; Marcelo; RODRIGUES, Yssysay. "A atuação da organização internacional para as migrações no apoio à gestão do fluxo migratório venezuelano no Brasil", en: *Migrações venezuelanas*, de João Carlos Jarichinski Silva (coordenadores), Sao Paulo, Universidade Estadual de Campinas-Núcleo de Estudos de População/Observatório das Migrações em Sao Paulo, pág. 38-44.

PENA, Sergio D. J.; SANTOS, Fabricio R. Origen de los amerindios. *Investigación y Ciencia* 287, pp. 48-54. 2000.

REID, Basil A. *Myths and realities of Caribbean history*. Tuscaloosa: University of Alabama Press. 2009.

ROCHA SILVA, Jaqueline da; CAMARGO CÉSAR, Graziela Felisbino de. Projeto socioeducacional "Casa de los Niños": a valorização das especificidades educativas na resposta as necessidades educativas de crianças e adolescentes indígenas imigrantes em Boa Vista-Roraima, en: *Migrações venezuelanas*. Rosana de Baeninger y João Carlos Jarochinski Silva (coordenadores), Campinas: Universidade Estadual de Campinas, pp. 217-223. 2018.

ROSTAIN, Stephen. The archaeology of the Guianas: an overview. En: *Handbook of South American archaeology*, de Helaine Silverman & William H. Isbell. New York: Springer Science & Business Media LLC, pp. 279-302. 2008.

ROUSE, Irving. Arawakan phylogeny, Caribbean chronology, and their implications for the study of population movement, en: *Antropológica*, N^os 63-64: 9-21. 1985.

SANOJA, Mario. *Etapa de la recolección a la agricultura*, Caracas: Academia Nacional de la Historia/Ediciones de la Presidencia de la República-Año Bicentenario del Natalicio del Libertador, Colección Historia General de América, Serie Período Indígena, N^o 3. 1982.

_____.; VARGAS, Iraida. *La huella asiática en el poblamiento de Venezuela*, Caracas: Lagoven S.A., Cuadernos Lagoven. 1992.

SANOJA, Mario; VARGAS, Iraida. *Gente de la canoa. Economía política de la antigua sociedad apropiadora del noreste de Venezuela*, Caracas: Fondo Editorial Tropikos/Comisión de Estudios de Postgrado de la Universidad Central de Venezuela. 1995.

SCHOBINGER, Juan. *Prehistoria de Sudamérica. Culturas precerámicas*. Madrid: Alianza Editorial S.A., Colección América, Serie Monografías. 1988.

SILVA, Michel Bueno Flores da. *Aldeias e organização espacial dos povos produtores da cerâmica Arísté: contribuições para a arqueologia das unidades habitacionais da costa atlântica do Amapá*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, Programa de Pós Graduação em Arqueologia. 2016.

SILVA, Sidney Antonio da. Políticas de abrigo a imigrantes venezuelanos em Boa Vista e Manaus: algumas indagações, en: *Migrações venezuelanas*. Rosana de Baeninger y João Carlos Jarochinski Silva (coordinadores), Campinas: Universidade Estadual de Campinas, pp. 206-216. 2018.

SIMÕES, Mario. Colectores-pescadores ceramistas do litoral do Salgado (Mina). *Boletín do Museo Paraense Emilio Goeldi* N° 78: 1-26. 1981.

SPARREY, Francis. Descripción de la Isla de Trinidad, del rico país de Guayana y del poderoso Río Orinoco. The description of the Ile of Trinidad, the rich Countrie of Guiana, and the mightie Rivero f Orinoco, written by Francis Sparrey left there by Sir Walter Raleigh 1595, and in the end taken by the Spaniards and sent prisoner into Spaine, and after long captivitie got into England by great sute. En: *Notas acerca de la historiografía inglesa sobre Venezuela. Siglos XVI-XVIII-XVIII*, de Angelina Lemmo, 1986, Caracas, universidad de Oxford/ucv, pp. 113-119. 1986 [1602].

TARBLE, Kay. Un nuevo modelo de expansión caribe para la época prehispánica, en: *Antropológica*, N°s 63-64, pp. 45-81. 1985.

VAN DER BEL, Martijn. The journal of Lourens Lourenszoon and his 1618-1625 stay among the Arocouros on the lower Cassiporé River, northern Amapá State, Brazil. *Boletín do Museo Paraense Emilio Goeldi. Ciências Humanas* 4(2): 303-317. 2009.

VAQUERO ROJO, Antonio E. *Tradición oral entre los Waraos. En el estreno de nuestra tierra*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. 2011.

VIÉTEZ CERDEÑO, Soledad. *El Amazonas. Perspectiva etnohistórica*, Madrid: Ediciones Akal, S.A., Cuadernos Akal Las Américas N° 17, Serie Etnohistoria V. 1992.

VELOZ MAGGIOLO, Marcio. Las sociedades originarias del Caribe. En: *Historia general de América Latina*, Vol. I (Las sociedades originarias), de Teresa Rojas Raviela (directora). España: Editorial Trotta, S.A./ Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), pp. 572-586. 1999.

WILBERT, Johannes. El violín en la cultura Warao: un préstamo cultural complementario. *Montalbán* 4: 189-215. 1975.

WILSON, Samuel M. *Archaeology of the Caribbean*. New York: Cambridge University Press, Cambridge World Archaeology. 2007.

ZUCCHI, Alberta. Evidencias arqueológicas sobre grupos de posible lengua caribe, en: *Antropológica*, N°s 63-64, pp. 23-44. 1985.

CAPÍTULO II

El derecho y justicia indígena en Venezuela. Una visión general

Fernando Guevara Herrera

Introducción

Todos aquellos países conquistados y colonizados por las potencias hegemónicas europeas de los siglos XVI en adelante, bien sean anglosajonas (Inglaterra, principalmente) o latinas (españolas y portuguesas) trajeron a estos confines su derecho. Obviamente, al imponer su religión, su filosofía y su visión de la vida era lógico que impusieran su propia visión de justicia y del derecho. Además, las culturas impuestas relegaron las costumbres, tradiciones y casi toda expresión originaria que los pueblos de América poseían. Su relación con la tierra, su relación con la fauna, con los elementos de su entorno y también sus propias relaciones humanas, entre ellas su visión de justicia. Nuestros pueblos originarios tienen sus propios valores, su propia visión de moral que en muchos casos choca con la visión eurocéntrica impuesta a raíz de la incruenta conquista a la que fueron sometidos.

A pueblos que le impusieron valores ajenos a su cultura, le aplicaron normas morales que chocaban con sus propias creencias e incluso les impusieron a sangre y fuego un Dios y una religión que no entendían, lógicamente le iban a imponer un orden social de justicia y de derecho que no iban a comprender y que definitivamente no iban a respetar. Esta imposición violenta del orden jurídico externo iba a ser interpretada por el nativo americano como un acto de injusticia que no podía enfrentar con su propio sistema y que evidentemente iba a llevarlo a conflictuarse con los valores, sistemas y normas impuestos por el

conquistador. De tal manera que la imposición extracultural de casi todo elemento social terminaría prácticamente de extinguir las culturas aborígenes americanas y con ellas su cosmovisión de relaciones, incluyendo su control social a causa de las creencias externas que le imponían y que chocaban con las suyas. A pesar de quinientos años de sometimiento y de extirpación contracultural, muchos valores indígenas han prevalecido, así como prevalecieron los pueblos sobrevivientes al exterminio al o ser completamente absorbidos por la cultura occidental.

Este trabajo es una visión personal desde la perspectiva jurídica occidental tratando de entender y respetar la realidad de la justicia de los pueblos originarios de Venezuela. Nuestra intención además, es comprender y explicar la normativa jurídica venezolana positiva sobre los pueblos indígenas. Normas, leyes y estructuras burocráticas que sirven de sustento al tema de derecho y justicia de los pueblos indígenas desde el derecho positivo tradicional y su conexión con la justicia y formas de resolución de conflictos aborígen. Y, por último, pretendemos dar a conocer nuestra normativa jurídica occidental frente a la de los pueblos indígenas desde una perspectiva general y no de algún pueblo específico.

Este trabajo no pretende profundizar en la cosmovisión jurídica de las etnias venezolanas o mejor dicho que habitan el territorio de Venezuela. Se busca entrecruzar las tradiciones de dichas etnias sobre la justicia y la solución de sus conflictos con la normativa positiva occidental que regula las relaciones y los conflictos en el derecho venezolano, con la finalidad de entender dos cosas: primero, qué regula la legislación venezolana en tanto a los derechos de los pueblos indígenas, y segundo, cómo el Estado en su concepción occidental deja abierta la puerta para que estos pueblos indígenas puedan aplicar sus propias normas, valores y tradiciones, a la aplicación de una justicia como ellos la entiendan y cómo solucionan sus conflictos internos y los que

puedan tener con sujetos externos desde sus propias tradiciones y creencias como hemos venido alegando.

Científicos sociales, filósofos, sociólogos y teóricos de esta ciencia social terminan, de manera general definiendo al derecho desde la perspectiva moderna y cultural occidental como un conjunto de principios y normas, que regulan las relaciones sociales y humanas, generalmente inspirados en ideas de justicia y orden. La observancia o respeto al cumplimiento de ese conjunto de normas le es imperativo tanto para cumplir como para hacer cumplir de forma coactiva al poder público.

También se reconoce al Derecho como un conjunto de principios y normas jurídicas de un Estado determinado constituye su ordenamiento jurídico, es decir el conjunto de leyes, reglamentos, decretos, ordenanzas y otras normas emanadas de autoridad. Desde la perspectiva de nuestro trabajo resulta interesante resaltar la afirmación de Cordero (2009) quien afirma que siendo el Derecho una realidad cultural, se produce un necesario condicionamiento del mismo por los valores y estructuras sociales dentro del cual se desarrolla. Ante lo cual ampliamos que esto se ve reflejado en la realidad propia de la cultura y estructuras sociales de cada pueblo indígena.

Al abocarnos en el estudio del Derecho debemos sumergirnos, en un mundo filosófico e ideológico de lo que significa la justicia, la correcta aplicación de los cánones sociales que esta quiere asir para mantener la convivencia social y sanar o reparar los conflictos que se derivan de la vida en sociedad. Asimismo, a través del derecho, siempre desde el punto de vista de nuestra sociedad moderna, intentamos aplicar mecanismos que nos permitan prevenir conflictos o solucionar los existentes, además de darnos una serie de normas, que intrínsecamente estamos convencidos de que debemos cumplir para mantener esa convivencia u orden social y que, además, nos sujeta, al conocimiento de que si no cumplimos, seremos objeto de una

sanción legítima. Esa es la idea y concepto del derecho que tenemos hoy en día, obviamente, éste también se vale para su existencia del sistema de valores, costumbres y convencionalismos que existan en una sociedad, país o región determinada. No es, ni puede ser lo mismo, las normas jurídicas que regulen conductas en Europa, que en Asia, Latinoamérica o África. Así como no podían ser ni remotamente iguales las normas que regulaban la convivencia de los conquistadores europeos y de los pueblos indígenas del *Abya Yala*.

Ante esta realidad los procesos sociopolíticos venezolanos de fines del siglo XX y albores del XXI trajeron consigo una importante incorporación de reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas y, por ende, su incorporación a las normas jurídicas positivas. Tales reconocimientos se vieron plasmados desde el nivel más elevado cuando el Constituyente de 1999 incorporó a la muy evolucionada Carta Magna aprobada popularmente a fines de ese año, todo un capítulo dedicado a los derechos de los pueblos indígenas, señalando un camino, que estimamos ha sido seguido a nivel internacional y especialmente latinoamericano.

Legislación venezolana en materia indígena

Las constituciones venezolanas previas a la de 1999 no tenían ningún enunciado referente a derechos de los pueblos indígenas, de hecho no existía ninguna referencia ni siquiera relativa a su existencia, algo que no era de extrañar porque a las sociedades occidentales, especialmente a la sociedad política venezolana, el tema indígena y sus pueblos les resultaba invisible. Simplemente, y hay que decirlo con dolor, los “indios” para ellos eran un dolor de cabeza, un problema de otros, porque simplemente no traían votos, de hecho no votaban porque no tenían identificación. Pero en la última década del siglo XX irrumpe un proceso político

inclusivo, completamente novedoso y vanguardista en muchos campos sociales. En este sentido, el tema indígena se presenta con fuerza y se reconoce en profundidad, aunque con algunas carencias, la existencia, importancia y valor de los pueblos indígenas, sus valores, su conocimiento, sus tradiciones, su cultura, sus sociedades y su justicia.

La Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV) promulgada en 1999, consagra el Capítulo VIII en su totalidad a los derechos de los pueblos indígenas, siendo un inmenso paso en el ordenamiento jurídico venezolano y además un gigantesco salto en la presencia de todo lo que significa las sociedades indígenas en la visualización de sus realidades. Tal Constitución reconoce avanzados derechos de los pueblos indígenas, tales como el derecho de propiedad colectiva sobre sus tierras, siendo estas inenajenables, inembargables, intransferibles e imprescriptibles. El derecho a participar de las riquezas existentes en sus tierras con la obligatoriedad del Estado de consultar con los pueblos indígenas sobre su explotación. Reconoce su cosmovisión, valores, culturas, tradiciones, su sistema de salud, las prácticas productivas y, especialmente, su derecho intelectual colectivo al prohibir el registro de patentes sobre sus prácticas y conocimientos ancestrales.

El capítulo VIII de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela consagra, así, los derechos de los pueblos indígenas. Desde el artículo 119 al artículo 126 este cuerpo constitucional señala los derechos inherentes a las etnias ancestrales, a partir del reconocimiento y protección de sus saberes, el derecho de explotación de sus recursos de acuerdo con sus tradiciones, el derecho a sus saberes ancestrales y el derecho de propiedad colectiva de la tierra, entre otros reconocidos y amparados. En tal sentido, se plasman en la CRBV algunos derechos fundamentales para los pueblos indígenas, tales como:

Artículo 9°

El idioma oficial es el castellano. Los idiomas indígenas también son de uso oficial para los pueblos indígenas y deben ser respetados en todo el territorio de la República, por constituir patrimonio cultural de la Nación y de la humanidad.

Comienza la Carta Magna venezolana reconociendo las lenguas indígenas como oficiales, lo que significa el reconocimiento a su cultura ancestral y la obligación de resto de la sociedad de respetar sus formas de comunicación y, sobre todo, de no obligar al indígena a aprender un idioma que no le es propio. De esta manera, se contribuye a brindar a los pueblos indígenas el apoyo en cuanto a las normas legales occidentales, pues las mismas, para entendimiento de este deberán ser traducidas a su idioma.

Capítulo VIII

De los Derechos de los Pueblos Indígenas

Artículo 119. °

El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida. Corresponderá al Ejecutivo Nacional, con la participación de los pueblos indígenas, demarcar y garantizar el derecho a la propiedad colectiva de sus tierras, las cuales serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles de acuerdo con lo establecido en esta Constitución y en la ley.

Artículo 120. °

El aprovechamiento de los recursos naturales en los hábitats indígenas por parte del Estado se hará sin lesionar la integridad cultural, social y económica de los mismos e, igualmente, está sujeto a previa información y consulta a las comunidades indígenas respectivas. Los beneficios de este aprovechamiento por parte de los pueblos indígenas están sujetos a esta Constitución y a la ley.

Los dos artículos anteriores resumen la gran importancia que el constituyente del 99 da a la organización social, cultural de los pueblos indígenas, sus derechos ambientales y sobre la tierra que habitan. Incluso usa el concepto cultural occidental de propiedad, pero de forma proactiva se le otorga la propiedad a los pueblos originarios sobre sus tierras aun cuando desde su propia cosmovisión estos no conciben que la tierra pueda ser propiedad de nadie. En la mayoría de los pueblos indígenas el concepto de propiedad privada no existe, no al menos desde el punto de vista con que los occidentales lo hemos concebido.

Artículo 121. °

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores, espiritualidad y sus lugares sagrados y de culto. El Estado fomentará la valoración y difusión de las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas, los cuales tienen derecho a una educación propia y a un régimen educativo de carácter intercultural y bilingüe, atendiendo a sus particularidades socioculturales, valores y tradiciones.

Artículo 122. °

Los pueblos indígenas tienen derecho a una salud integral que considere sus prácticas y culturas. El Estado reconocerá su medicina tradicional y las terapias complementarias, con sujeción a principios bioéticos.

La educación diferenciada y bilingüe es otro de los derechos constitucionales consagrados a los pueblos indígenas, respetando sus creencias y valores, incluyendo su propio sistema de religiosidad y cultos, a lo cual se añade el deber del Estado de proporcionar salud a estos pueblos, reconociendo su medicina tradicional.

Artículo 123. °

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y promover sus propias prácticas económicas basadas en la reciprocidad, la solidaridad y el intercambio; sus actividades productivas tradicionales, su participación en la economía nacional y a definir sus prioridades. Los pueblos indígenas tienen derecho a servicios de formación profesional y a participar en la elaboración, ejecución y gestión de programas específicos de capacitación, servicios de asistencia técnica y financiera que fortalezcan sus actividades económicas en el marco del desarrollo local sustentable. El Estado garantizará a los trabajadores y trabajadoras pertenecientes a los pueblos indígenas el goce de los derechos que confiere la legislación laboral.

Artículo 124. °

Se garantiza y protege la propiedad intelectual colectiva de los conocimientos, tecnologías e innovaciones de los pueblos indígenas. Toda actividad relacionada con los recursos genéticos y los conocimientos asociados a los mismos perseguirán beneficios colectivos. Se prohíbe el registro de patentes sobre estos recursos y conocimientos ancestrales.

La llamada Constitución Bolivariana, dispone que se deba respetar el sistema y las prácticas económicas indígenas, así pues, actividades como el trueque, tan despectivamente tratadas por la economía moderna, se reconocen como valor cultural y de práctica económica válida, si cabe el término. En cuanto al goce de los derechos laborales indígenas los mismos se ven desarrollados en un capítulo especial desarrollado en la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI).

Mención aparte debemos hacer sobre el tema de los saberes ancestrales, en relación a la conocida tendencia de grandes empresas farmacéuticas, alimenticias y de tecnología de patentar saberes e invenciones de los pueblos indígenas como propias. Entre ellas podemos destacar la de las empresas que hacen

modificaciones genéticas a las semillas y terminan patentado y produciendo semillas que se vuelven predominantes y que no permiten la reproducción de las naturales perjudicando la agricultura, sobre todo la indígena. Cuando los pueblos originarios necesitan producir sus alimentos resulta que solo pueden hacerlo con las semillas genéticamente modificadas por las que deben pagar para su uso.

Igualmente merecen referencia los derechos políticos, comunitarios, de organización y planificación gubernamental coordinada con las organizaciones públicas ordinarias del sistema político venezolano que, diferenciadamente les corresponden a los pueblos indígenas. Tales derechos de participación política se destacan en los artículos 125, 126, 166, 169 y 186.

Artículo 125.

Los pueblos indígenas tienen derecho a la participación política. El Estado garantizará la representación indígena en la Asamblea Nacional y en los cuerpos deliberantes de las entidades federales y locales con población indígena, conforme a la ley.

Artículo 126.

Los pueblos indígenas, como culturas de raíces ancestrales, forman parte de la Nación, del Estado y del pueblo venezolano como único, soberano e indivisible.

De conformidad con esta Constitución tienen el deber de salvaguardar la integridad y la soberanía nacional.

El término pueblo no podrá interpretarse en esta Constitución en el sentido que se le da en el derecho internacional.

Artículo 166.

En cada Estado se creará un Consejo de Planificación y Coordinación de Políticas Públicas, presidido por el Gobernador o Gobernadora e integrado por los Alcaldes o Alcaldesas, los directores o directoras estatales de los ministerios; y una representación de los legisladores elegidos o legisladoras elegidas

por el Estado a la Asamblea Nacional, del Consejo Legislativo, de los concejales o concejales y de las comunidades organizadas, incluyendo las indígenas donde las hubiere. El mismo funcionará y se organizará de acuerdo con lo que determine la ley.

Artículo 169.

La organización de los Municipios y demás entidades locales se regirá por esta Constitución, por las normas que para desarrollar los principios constitucionales establezcan las leyes orgánicas nacionales, y por las disposiciones legales que de conformidad con aquellas dicten los Estados.

La legislación que se dicte para desarrollar los principios constitucionales relativos a los Municipios y demás entidades locales, establecerá diferentes regímenes para su organización, gobierno y administración, incluso en lo que respecta a la determinación de sus competencias y recursos, atendiendo a las condiciones de población, desarrollo económico, capacidad para generar ingresos fiscales propios, situación geográfica, elementos históricos y culturales y otros factores relevantes. En particular, dicha legislación establecerá las opciones para la organización del régimen de gobierno y administración local que corresponderá a los Municipios con población indígena. En todo caso, la organización municipal será democrática y responderá a la naturaleza propia del gobierno local.

Artículo 186.

La Asamblea Nacional estará integrada por diputados y diputadas elegidos o elegidas en cada entidad federal por votación universal, directa, personalizada y secreta con representación proporcional, según una base poblacional del uno coma uno por ciento de la población total del país.

Cada entidad federal elegirá, además, tres diputados o diputadas. Los pueblos indígenas de la República Bolivariana de Venezuela elegirán tres diputados o diputadas de acuerdo con lo establecido en la ley electoral, respetando sus tradiciones y costumbres.

Cada diputado o diputada tendrá un suplente o una suplente, escogido o escogida en el mismo proceso.

Artículo 181.

Los ejidos son inalienables e imprescriptibles. Sólo podrán enajenarse previo cumplimiento de las formalidades previstas en las ordenanzas municipales y en los supuestos que las mismas señalen, conforme a esta Constitución y a la legislación que se dicte para desarrollar sus principios.

Los terrenos situados dentro del área urbana de las poblaciones del Municipio, carentes de dueño o dueña, son ejidos, sin menoscabo de legítimos derechos de terceros, válidamente constituidos. Igualmente, se constituyen en ejidos las tierras baldías ubicadas en el área urbana. Quedarán exceptuadas las tierras correspondientes a las comunidades y pueblos indígenas. La ley establecerá la conversión en ejidos de otras tierras públicas.

La disposición anterior trata sobre los ejidos, los necesarios terrenos municipales para el desarrollo de los pueblos y ciudades. Señala la norma que en el caso de las comunidades indígenas las disposiciones del derecho común sobre ejidos no son aplicables, reconociendo el derecho consuetudinario indígena al respecto, pero, sobre todo, la visión indígena sobre la propiedad comunal.

El artículo 260, sobre el cual volveremos más adelante, confiere competencias sobre aspectos de administración de justicia y resolución de conflictos de acuerdo con las tradiciones de los pueblos indígenas, sin dejar de lado la aplicación de la justicia ordinaria cuando así corresponda.

Artículo 260.

Las autoridades legítimas de los pueblos indígenas podrán aplicar en su hábitat instancias de justicia con base en sus tradiciones ancestrales y que sólo afecten a sus integrantes, según sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a esta Constitución, a la ley y al orden público. La ley determinará la forma de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional.

Otros artículos y disposiciones que pasaremos a transcribir en seguida hacen referencia a derechos indígenas y además disponen la forma como se aplicará en el marco constitucional y legal que se cree al efecto.

Artículo 281. °

Son atribuciones del Defensor o Defensora del Pueblo:....(omissis) 8. Velar por los derechos de los pueblos indígenas y ejercer las acciones necesarias para su garantía y efectiva protección.

Artículo 327. °

La atención de las fronteras es prioritaria en el cumplimiento y aplicación de los principios de seguridad de la Nación. A tal efecto, se establece una franja de seguridad de fronteras cuya amplitud, regímenes especiales en lo económico y social, poblamiento y utilización serán regulados por la ley, protegiendo de manera expresa los parques nacionales, el hábitat de los pueblos indígenas allí asentados y demás áreas bajo régimen de administración especial.

La Constitución incluyó en su marco regulatorio una serie de disposiciones transitorias que igualmente tenían disposiciones a cumplirse en un período determinado.

Sexta. La Asamblea Nacional, en un lapso de dos años, legislará sobre todas las materias relacionadas con esta Constitución. Se le dará prioridad a las leyes orgánicas sobre pueblos indígenas, educación y fronteras.

Séptima. A los fines previstos en el artículo 125 de esta Constitución, mientras no se apruebe la ley orgánica correspondiente, la elección de los y las representantes indígenas a la Asamblea Nacional, a los Consejos Legislativos y a los Concejos Municipales, se regirá por los siguientes requisitos de postulación y mecanismos:

Todas las comunidades u organizaciones indígenas podrán postular candidatos y candidatas que sean indígenas. Es requisito indispensable, para ser

candidato o candidata, hablar su idioma indígena y cumplir con, al menos, una de las siguientes condiciones:

1. Haber ejercido un cargo de autoridad tradicional en su respectiva comunidad.
2. Tener conocida trayectoria en la lucha social en pro del reconocimiento de su identidad cultural.
3. Haber realizado acciones en beneficio de los pueblos y comunidades indígenas.
4. Pertenecer a una organización indígena legalmente constituida con un mínimo de tres años de funcionamiento.

Se establecerán tres regiones: Occidente, compuesta por los Estados Zulia, Mérida y Trujillo; Sur, compuesta por los Estados Amazonas y Apure; y Oriente, compuesta por los Estados Bolívar, Delta Amacuro, Monagas, Anzoátegui y Sucre.

Cada uno de los Estados que componen las regiones elegirá un representante.

El Consejo Nacional Electoral declarará electo al candidato o electa a la candidata que hubiere obtenido la mayoría de los votos válidos en su respectiva región o circunscripción.

Los candidatos o las candidatas indígenas estarán en el tarjetón de su respectivo Estado o circunscripción y todos los electores y electoras de ese Estado podrán votarlos o votarlas.

Para los efectos de la representación indígena en los Consejos Legislativos y en los Concejos Municipales de los Estados y Municipios con población indígena, se tomará el censo oficial de 1992 de la Oficina Central de Estadística e Informática. Las elecciones se realizarán de acuerdo con las normas y requisitos aquí establecidos.

El Consejo Nacional Electoral garantizará, con apoyo de expertos o expertas indigenistas y organizaciones indígenas, el cumplimiento de los requisitos aquí señalados.

Decimosegunda. La demarcación del hábitat indígena a que se refiere el artículo 119 de esta Constitución, se realizará dentro del lapso de dos años contados a partir de la fecha de entrada en vigencia de esta Constitución.

Dentro del espectro legislativo venezolano sobre derechos indígenas a raíz de la Constitución Bolivariana de 1999 se han elaborado una serie de instrumentos e instituciones que tocan el tema indígena en Venezuela. De la misma manera, a partir de la promulgación de la CRBV se han aprobado una serie de leyes que desarrollan los principios consagrados en la Carta Magna, a saber, Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOCPI), Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de Pueblos de Comunidades Indígenas, Ley de Idiomas Indígenas, Ley del Artesano y Artesana Indígena, Ley de Patrimonio Cultural de Pueblos y Comunidades Indígenas, Ley Orgánica contra la Discriminación Racial. Además de otras normas, como la Ley Orgánica del Trabajo con un capítulo dedicado al trabajo de los indígenas, por sus condiciones especiales, la Ley Orgánica de Procesos Electorales, y otras disposiciones de rango legal y sub legal con miras a resguardar los derechos de los pueblos indígenas.

Otra de las novedades derivadas de la Constitución de 1999, aunque no la dispone expresamente, es la creación de Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas, el cual tiene como misión ser el órgano rector de políticas gubernamentales para el ámbito indígena para facilitar e impulsar el fortalecimiento de la ancestral comunal indígena, como vía para la difusión de políticas creadas de forma colectiva desde la base, con fuerza para dar respuestas en corto y mediano plazo a las necesidades más urgentes de las comunidades, con el objeto de fortalecer nuestros pueblos originarios y a la Venezuela bolivariana, socialista, multiétnica y pluricultural¹. Su visión se dirige ser el órgano rector que proporcione la mayor suma de felicidad posible a los pueblos y comunidades indígenas en su entorno natural, facilitando la generación de políticas, planes, programas y proyectos en la gestión comunal indígena, optimizando los niveles de eficiencia,

1 Disponible en: <http://www.minpi.gob.ve/nosotros/mision/> Consulta en: 11-05-2020.

eficacia, efectividad, transparencia, solidaridad y respeto a sus valores, principios, usos y costumbres ancestrales.

Además, según lo informado en la página oficial de dicho Ministerio, sus objetivos y proyectos son los siguientes:

Objetivos

1. Atender integralmente a la población indígena en condición de pobreza extrema.
2. Fortalecer el desarrollo social de las comunidades indígenas para lograr la participación protagónica del Poder Popular y garantizar la organización de consejos comunales indígenas y la creación de comunas indígenas socialistas.
3. Acelerar el proceso de demarcación del hábitat y tierras de las comunidades y pueblos indígenas
4. Construir viviendas dignas para pueblos indígenas e infraestructuras orientadas al desarrollo de sus usos, costumbres y culturas ancestrales.
5. Transformar el sistema económico, social y productivo para lograr el desarrollo de las comunidades indígenas con prácticas que incentiven las actividades tradicionales y atiendan a las comunidades aledañas para garantizar el desarrollo comunal agroalimentario.
6. Impulsar y desarrollar planes de formación comunitaria, la educación intercultural bilingüe, los saberes tradicionales, ancestrales y artesanales de los pueblos indígenas en su hábitats.
7. Proyectos.
8. Atención integral a la población indígena en condición de vulnerabilidad asentada en el territorio nacional, promoviendo la erradicación de la pobreza extrema.
9. Construcción de viviendas dignas para pueblos y comunidades indígenas e infraestructuras orientadas al desarrollo de sus usos, costumbres y culturas ancestrales.

10. Caracterización integral de las comunidades indígenas en los ámbitos de impacto de las políticas públicas.
11. Aceleración del proceso de demarcación de los hábitat y tierras de las comunidades y pueblos indígenas mediante la sustanciación de expedientes que se conforman para la elaboración de títulos de tierras.
12. Desarrollar planes de formación comunitaria, la educación intercultural bilingüe y los saberes tradicionales, ancestrales y artesanales de los pueblos indígenas en su hábitat para consolidar la identidad y soberanía cultural.
13. Fortalecimiento del poder comunal indígena a través de la organización de consejos comunales y comunas socialistas que refuercen el sistema económico socioproductivo de las comunidades indígenas para garantizar el desarrollo comunal agroalimentario.²

De tal manera pues que en Venezuela existe un buen número de normas e instituciones dedicadas a la protección de los pueblos indígenas, incluyendo específicamente sus tierras y hábitats, costumbres, cultura, religiones o sistemas de creencias, artesanía, su fuerza y derecho laboral, su sistema de justicia y resolución de conflictos, sistema económico y productivo, medicinal tradicional y político, entre otros, con la particularidad de participación, a través del Ministerio propio en el foro político ejecutivo y decisorio más importante del país como lo es el Consejo de Ministros.

La justicia indígena

La justicia indígena es un tema de muy difícil comprensión porque deben conjugarse dos culturas y mundos diferentes: el del occidental tratando de entender la justicia y los métodos de resolución de conflictos ancestrales y el del indígena tratando de lidiar y entender el sistema occidental.

² Disponible en: <http://www.minpi.gob.ve/nosotros/mision/> Consulta en: 11-058-2020.

Es de destacar que la Corona Española respetó el tema de la justicia indígena, indica Colmenares (2005, p 85), que desde la legislación de Indias permitió que los pueblos originarios mantuvieran sus usos y costumbres para resolver sus disputas. Al punto dicha legislación efectiva ordenaba a los Tribunales coloniales no intervenir en la disputa de los asuntos indígenas y que "... no den lugar a que en los pleitos entre indios, o con ellos, se hagan procesos ordinarios,... sino que sumariamente sean determinados, guardando sus usos y costumbres no siendo claramente injustos ...". tal disposición fue más avanzada que otras posteriores, que incluso dejaban la resolución de los asuntos indígenas en manos de las Misiones como la legislación promulgada por Venezuela a través de Ley de Misiones de 1915, y el Reglamento posterior, que mediante fuero eclesiástico otorgado a los misioneros religiosos sobre los indígenas, al punto que las misiones incluso tenían fuero jurisdiccional sobre las disputas indígenas, por encima de la justicia ordinaria, interviniendo en la resolución de sus asuntos, con competencia incluso para "juzgar, con el altísimo sentido moral que el caso requiere, el grado de responsabilidad que pudiera presumirse en el indígena delincuente no civilizado y aplicarle las sanciones que estime adecuadas, ya que sería inadmisibles que un ser en estado primitivo fuese sometido a la jurisdicción penal ordinaria" (COLMENARES, 2005: 86).

Desde el punto purista del derecho occidental no debería haber distinción a la hora de aplicar el derecho. La ley es para todos y así debe cumplirse. La ignorancia de la ley no excusa de su incumplimiento, clama el artículo 2 del Código Civil venezolano. En nuestro sistema jurídico encontramos una premisa fundamental, que incluso la aprendemos los abogados desde que comenzamos a estudiar Derecho, es lo que doctrinariamente se ha llamado formulación lógica de la norma, que se plantea en los siguientes términos "si A es, debe ser B, si B no es, debe ser

C". Un galimatías incomprensible para las mayorías, pero para lo que estudian derecho es algo cotidiano, en términos legos esto se puede traducir como en que si existe determinada obligación (A), la misma debe cumplirse (B), sí no se cumple (No B) debe haber una sanción (C). Pero tal formulación lógica no existe necesariamente para la cosmovisión indígena, especialmente en los pueblos de Venezuela

Conozcamos lo que al respecto se ha establecido en la Ley Orgánica de Pueblos Indígenas sobre la justicia de los pueblos originarios.

Artículo 130. El Estado reconoce el derecho propio de los pueblos indígenas, en virtud de lo cual tienen la potestad de aplicar instancias de justicia dentro de su hábitat y tierras por sus autoridades legítimas y que sólo afecten a sus integrantes, de acuerdo con su cultura y necesidades sociales, siempre que no sea incompatible con los derechos humanos establecidos en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, los tratados, pactos y convenciones internacionales suscritos y ratificados por la República interculturalmente interpretados y con lo previsto en la presente Ley.

Esta potestad de aplicarse la justicia indígena no es que haya sido consagrada por la CRBV, de hecho, tal derecho ha sido atribución de dichos pueblos desde siempre, solo que esta Carta Magna recoge y consagra con rango constitucional esta tradición y vierte en la Ley Orgánica desarrollada al efecto dicho principio a los fines de que de acuerdo a sus propias reglas los pueblos indígenas puedan aplicar sus tradiciones al momento de aplicar justicia o resolver sus disputas. Es menester aclarar que dicha norma limita la aplicabilidad de la justicia a los integrantes de las comunidades y extiende su jurisdicción a aquellos no miembros de los pueblos indígenas, pero que se encuentren integrados a las comunidades por "vínculos familiares o por cualquier otro nexo a la comunidad indígena, siempre que resida en la misma",

tal como lo consagra el parágrafo único del artículo 132 de la ley en comento.

Entonces, de acuerdo al ordenamiento jurídico venezolano, podemos ubicar de forma general, amplia a la jurisdicción especial indígena en dos aspectos que, a su vez, se desgranar para comprender el tema. En primer lugar, lo que se ha dado en llamar los componentes de la jurisdicción especial indígena y, por otra parte, las competencias de dicha jurisdicción. Los componentes son aquellos elementos que deben tener presencia y vigencia para que pueda aplicarse la justicia indígena. Referente a los componentes de la jurisdicción especial indígena hemos de señalar que son tres, a saber:

1.- **La Autoridad Indígena.** Es decir la presencia del líder de la comunidad, que adquiere un nombre y atribuciones similares, con algunas sutiles diferencias, como lo son el cacique para los pueblos como los *yukpa* o *barí*, el capitán en las comunidades *kariña* o *pemón* y el *püticipüi'i* o “palabrero” del pueblo *wayúu*.

2.- **El derecho consuetudinario indígena.** En este sentido no debemos buscar la definición ya que el propio legislador la contempla en el artículo 131 de la LOPCI dictando que “El derecho indígena está constituido por el conjunto de normas, principios, valores, prácticas, instituciones, usos y costumbres, que cada pueblo indígena considere legítimo y obligatorio, que les permite regular la vida social y política, autogobernarse, organizar, garantizar el orden público interno, establecer derechos y deberes, resolver conflictos y tomar decisiones en el ámbito interno.” Esto implica, igualmente la existencia y el reconocimiento de las costumbres judiciales, sancionatorias o de resolución de controversias propias de los pueblos indígenas. Dicho derecho consuetudinario, reconocido por la comunidad, de acuerdo con Stavenhagen (apud COLMENARES, 2005: 100) hace referencia a:

- a) Normas de comportamiento público.
- b) Mantenimiento del orden interno.
- c) Derechos y obligaciones de los miembros.
- d) Distribución de los recursos naturales.
- e) Transmisión e intercambio de bienes y servicios.
- f) Definición de los hechos que puedan ser considerados como delitos, faltas, que afecten a los individuos o bien a la comunidad, con la respectiva sanción.
- g) Manejo y control de la forma de solución de los conflictos y,
- h) Definición de los cargos y las funciones de la autoridad indígena.

Por otra parte el autor señala los principios a los cuales atiene el derecho consuetudinario indígena señalados por Durand Alcántara. En este caso se inscriben como elementos de las normas consuetudinarias las referidas a:

- a) las relaciones de propiedad;
- b) parentesco;
- c) tradición oral y socialización;
- d) acatamiento a las órdenes de las autoridades tradicionales;
- e) experiencia del gobierno indígena.

Una de las características resaltantes de este derecho, tal como lo señala Colmenares, (2005: 101) siguiendo a Durand, es que se encuentra “sometido a ciertos cambios por su carácter dinámico”. Incluso en este aspecto se debe incorporar la evolución de dicho derecho por la influencia de las normas occidentales o criollas. En tal sentido, resulta apropiado indicar lo señalado por la Sala Constitucional del Tribunal Supremo en la sentencia del Expediente N° 09 -1440 de fecha 3 de febrero de 2012 “el derecho propio originario de los pueblos de indígenas no es hoy el mismo de otrora, por cuanto los problemas o fenómenos sociales que se presentan en las diversas etnias indígenas también se han transformado con el transcurso del tiempo, y no puede ser ajeno a la complejidad del “espíritu del tiempo”, lo que obliga a los integrantes de las comunidades indígenas a adoptar, si es posible,

nuevas posturas ante la ocurrencia de nuevas situaciones.”³ El máximo tribunal de la República, a pesar de reconocer la existencia de la característica consuetudinaria del derecho indígena no deja de señalar la influencia a su vez del derecho o costumbres no indígenas en la cultura de estos pueblos.

3.- El territorio que habitan, el espacio territorial de la etnia, su hábitat. Es allí donde transcurre su vida y se encuentra asentado. Además es inquebrantable el lazo que une al indígena con su tierra, sus espacios naturales, que incluyen ríos, bosques, fenómenos naturales y geográficos, que habitan sus seres místicos, tienen lugar sus leyendas y mitos, cultivan, pescan, recolectan o pastorean. Ese indisoluble vínculo que incluso lo persigue cuando está fuera de él. Allí es, entonces, donde puede tener vigencia el derecho indígena, tan arraigada es esta vinculación que se “extraterritorializa” la competencia territorial, cuando el artículo 133 de la LOPCI, en su segundo numeral, otorga competencia a la justicia indígena a casos fuera de su territorio para dirimir aquellas “controversias sometidas a su conocimiento, surgidas fuera del hábitat y tierras indígenas, cuando las mismas sean entre integrantes de pueblos y comunidades indígenas, no revistan carácter penal y no afecten derechos de terceros no indígenas” (Art 133 LOPCI, n. 2).

Entonces tenemos conformada esta trilogía que la doctrina ha denominado como los elementos componentes de la jurisdicción indígena en Venezuela: Autoridad Indígena, Derecho Consuetudinario y Hábitat determinan la aplicabilidad del derecho indígena para la resolución de conflictos, controversias o aplicación de la justicia originaria de los pueblos indígenas.

Por otro lado se debe destacar, siempre desde la luz del derecho venezolano la necesaria competencia para la aplicación de la justicia indígena. La competencia de la jurisdicción especial indígena se encuentra específicamente determinada por lo preceptuado en el artículo 133 LOPCI. Esta norma otorga cuatro

³ La cita de Zeigheist, corresponde a la sentencia.

competencias. La primera y la segunda versan sobre lo territorial. La primera referida al ámbito territorial propio de la comunidad, lo cual es innegable y lógico; y la segunda extiende al ámbito extraterritorial en lo referido a controversias entre integrantes de pueblos y comunidades indígenas, que no revistan carácter penal y no afecten derechos de terceros no indígenas, como ya lo habíamos indicado previamente.

Tenemos, posteriormente, la competencia material. En la jurisdicción indígena es prácticamente sobre toda materia, abarcando conflictos en derecho privado como civil y mercantil, y en derecho público la materia penal, salvo lo que la misma ley se reserva, en este sentido, la ley exceptúa en la materia penal, delitos contra la seguridad e integridad de la Nación, de corrupción o contra el patrimonio público, ilícitos aduaneros, narcotráfico y tráfico ilícito de armas de fuego, delincuencia organizada y los crímenes internacionales: genocidio, lesa humanidad, crímenes de guerra y crímenes de agresión. Obviamente, es incompetente en materia de derecho público como Administrativo, Tributario o Constitucional por ser estas organizaciones y materia que regulan el derecho occidental o externo a la cultura indígena.

Por último, la competencia del derecho indígena abarca la personal, es decir, cuáles sujetos se encuentran sometidos a dicha jurisdicción, por lo que en principio es competente sobre cualquier hecho que involucren a todo integrante de pueblo o comunidad indígena. Ahora, dicha competencia puede ser ampliada a otros individuos no indígenas, a tenor de lo dispuesto en el párrafo único del artículo 126 de LOPCI el cual que "... se entenderá por integrante, toda persona indígena que forme parte de un pueblo y comunidad indígena. También se considera como integrante, toda persona no indígena incorporada por nexos familiares o por cualquier otro vínculo a la comunidad indígena, siempre que que resida en la misma". Es decir la jurisdicción

indígena abarca también la justicia para aquellos criollos que estén emparentados por vínculos personales o territoriales con comunidades indígenas, lo cual es profundamente positivo pues obliga al individuo que no forma parte de la comunidad a respetar sus valores y cosmovisión, quedando sometido a la justicia tradicional en caso de que viole dichos valores.

La LOCPI incluye un apartado pertinente y prudente en cuanto a las relaciones con la justicia ordinaria, la consecuente y necesaria articulación y coordinación con la misma, habida cuenta de que las violaciones normativas no son, ni pueden ser exclusivas y excluyentes de ambos sistemas. Destaca el artículo 134 de la LOCPI los principios que han de regir este sistema de relaciones y coordinación. Primeramente destacamos la reserva de la jurisdicción especial indígena, por la cual las decisiones tomadas por las autoridades indígenas legítimas sólo serán revisadas por la jurisdicción ordinaria cuando sean incompatibles con los derechos fundamentales establecidos en la Constitución. Es decir, otorga fuerza de cosa juzgada a las decisiones legítima y legalmente dictadas por el derecho indígena. Igualmente, se rigen por el principio de relaciones de coordinación, por la que se ordena que ambos sistemas, la jurisdicción especial indígena y la jurisdicción ordinaria, establezcan relaciones de coordinación y colaboración a los fines de prestarse el apoyo requerido para la investigación, juzgamiento o ejecución de sus decisiones. Estos sistemas se entiende, no como una superposición del uno sobre el otro, sino más bien sistemas paralelos, coordinados y colaborativos. En este sentido, nos resulta aclaratoria la sentencia de la Sala Constitucional del Tribunal Supremo de Justicia ya citada que habla del paralelismo y pluralismo de los sistemas jurídicos, “es decir, al reconocimiento de la coexistencia de dos sistemas jurídicos, uno de ellos, el positivo creado desde la estructura Estatal –desde arriba hacia abajo por el Estado-, y el otro, el indígena, que emerge del seno de la comunidad indígena

y de los valores ancestrales sobre los cuales se identifican -elaborado de abajo hacia arriba por los propios pueblos indígenas-, aceptándose de esta manera la cohabitación entre el derecho positivo del Estado y el consuetudinario y ancestral de los pueblos indígenas".⁴

En nuestro recorrido analítico de la LOPCI resulta prudente señalar también la obligación remitida al Estado y en especial al sistema judicial, de mantener una política de coordinación entre la justicia indígena y la justicia ordinaria, destacándose la preeminencia de la indígena en cuanto al conocimiento de ésta sobre la ordinaria, cuando sea a aquella a la que le corresponda por ley conocer casos y que, por cualquier motivo, los mismos estén siendo ventilados en la jurisdicción ordinaria. (Art. 34 n. 4. LOCPI).

Resulta también vanguardista la disposición legal de la promoción para el fortalecimiento de la justicia indígena; en este sentido se impone la obligación legal al Estado de promover políticas públicas que promuevan la difusión y el respeto del derecho indígena y su jurisdicción especial, con la participación de las comunidades a través de comisiones integradas por representantes del sector indígena. Así resulta necesaria la intención del Estado de crear profesionales en dicha área, al disponer en las universidades carreras de formación jurídica donde se incorpore materias referidas a la multiculturalidad, pluralismo legal y el derecho indígena, incluyendo la formación de operadores de este sistema.

La intención inclusiva de la norma se ve reflejada, de igual manera, en el reconocimiento a la diversidad cultural cuando se impone al Estado y en específico al sistema de justicia, una serie de obligaciones que derivan en protección al indígena cuando éste sea parte en procesos judiciales ordinarios, ajenos

⁴ Véase BRONSTIEN, Arturo. 1999. M.d.S.I. sobre Administración de Justicia y los Pueblos Indígenas. Cita de la sentencia.

a la jurisdicción indígena. La LOPCI consagra una serie de derechos que deben ser respetados a todo integrante de pueblo indígena cuando este se vea sometido a un proceso judicial en el sistema ordinario, de tal manera pues, que el integrante de las comunidades indígenas tiene derecho a conocer el contenido, los efectos y recursos de dichos procesos judiciales, lo cual es normal a quien esté sometido al procedimiento judicial, sin embargo, amplía dicho derecho a una defensa idónea, al uso de su idioma y en especial tomar en cuenta el respeto a su cultura, todas estas disposiciones se encuentran contenidas en el artículo 137 de la referida ley. Por otra parte, los artículos 138 y 139 de la misma norma jurídica, hacen referencia al derecho a la defensa pública para aquellos individuos carentes de representación judicial, lo cual sucede con frecuencia. Dispone además la creación de la Defensa Pública Indígena, como institución oficial dentro del sistema de Defensa Público, integrado además por miembros de las comunidades indígenas y con especial preparación en la materia, mientras que el segundo artículo de los aquí referidos, hace mención a la obligación de concederles un intérprete público a los fin de garantizar su debido conocimiento del caso.

Nuestro análisis debe detenerse concienzudamente en la siguiente disposición jurídica que debemos encarar. El legislador, en la LOPCI, consagra prudentemente la obligación del informe pericial cuando se encuentre sometido un miembro de los pueblos indígenas al sistema judicial ordinario y su conducta, derecho o situación deba ser sometido a escrutinio de un juez que no forme parte de su cultura y no tenga conocimiento de la realidad diferente de las comunidades, pueblos, cultura y cosmovisión indígena. Esto con la finalidad de que el juzgador pueda interpretar la norma en concordancia con la realidad y sobre todo con los sistemas de valores de los pueblos originarios, que como sabemos son diferentes y en algunos casos contradictorios con los valores de las sociedades occidentalizadas.

El artículo 140 LOCPI reza textualmente:

En los procesos judiciales en que sean parte los pueblos y comunidades indígenas o sus miembros, el órgano judicial respectivo deberá contar con un informe socio-antropológico y un informe de la autoridad indígena o la organización indígena representativa, que ilustre sobre la cultura y el derecho indígena. El informe socio antropológico estará a cargo del ente ejecutor de la política indígena del país o profesional idóneo.

No debe el juez decidir sobre una cuestión indígena sin dicho informe, pues el mismo va a resultar fundamental para sustentar la apreciación del juzgador. Esta disposición resulta sumamente apropiada en cualquier ordenamiento jurídico, que trate sobre las condiciones especiales del sometido a la justicia. Este informe debe tratar sobre la cultura del sujeto, costumbres, sistemas de valores y en especial sobre el sistema de justicia o resolución de conflictos del pueblo del individuo que pueda contribuir a la resolución de la situación sometida a la consideración de la justicia ordinaria. Esta disposición resulta verdaderamente útil y necesaria cuando se trata de sometimientos a casos de tipo penal. Resulta pertinente también que dicho informe le sea encargado al ente ejecutor de la política indígena en el caso venezolano al Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas, sin embargo, para no quedar sometido al engranaje burocrático o cualquier otra circunstancia que pudiera retrasar los informes la misma disposición, abre la posibilidad de que el informe pericial pueda ser elaborado por cualquier experto en la materia.

En este sentido, resulta conveniente señalar lo dispuesto en la sentencia N.º 2 de la Sala Constitucional del Tribunal Supremo de Justicia de fecha 3 de febrero de 2012, (ya comentada en este trabajo) la cual hace referencia al caso de un niño *warao*, juzgado y sentenciado por homicidio. Dicho caso trascendió las fronteras del derecho indígena y resultó en un claro ejemplo de la combinación de los sistemas de justicia ordinaria y

justicia indígena en varios aspectos, los cuales trataremos de abordar posteriormente, no obstante, por ahora solo traeremos a colación lo referido al informe pericial. En dicho caso vemos que la Sala designó peritos como testigos expertos, cuyo informe versaría sobre el sistema social punitivo y sistema político de la comunidad indígena *warao*, a antropólogos y abogados a los fines de que los mismos depusieran sobre “sus estructuras institucionales, costumbres y la forma de represión de los delitos y faltas cometidos por sus miembros en su territorio.” Dicho informe pericial no solamente fue incorporado al expediente en forma documental, sino que además los expertos hicieron presencia en la audiencia constitucional celebrada al efecto en la cual los magistrados de viva voz hicieron preguntas pertinentes.

A modo de ejemplo en el presente trabajo y como figura aplicable a la participación del experto en el caso en cuestión, atendido por la Sala Constitucional, la experta antropóloga expuso que: *“Los pleitos y diferencias que afectan a la comunidad se resuelven mediante la llamada monikata, o asamblea de los miembros mayores de la misma, que analiza y soluciona en reuniones que pueden durar desde horas a días, las situaciones de conflicto que pudieran surgir eventualmente entre los miembros. También sirve para decidir estrategias de subsistencia, viajes y asuntos legales con las autoridades o instituciones venezolanas... [y que] entre los warao, no existe la figura del “cacique indígena”.* Esta apreciación contribuye al entendimiento del juez no conocedor de la cultura indígena, en especial en este caso, cuando la situación estudiada ha sido elevada a consideración de la Sala Constitucional, la cual debe someter a su análisis cualquier posible violación a los principios regulados por la CRBV, que cubre una extensa temática y que en materia de derecho indígena debe apoyarse en referentes expertos, no solamente como prudente decisión, sino también como obligación legal impuesto por la referida Ley Orgánica Sobre Pueblos y Comunidades Indígenas.

Para finalizar con el análisis de los principios establecidos por la LOPCI es importante traer a colación lo dispuesto en el artículo 141, pues el mismo dispone una serie de principios en materia penal como lo son la no persecución penal por delitos que si bien están tipificados y sancionados en las leyes ordinarias y algunas especiales no se podrán considerar como tales si la cultura indígena no los considera delitos, siempre y cuando esto no sea incompatible con los derechos humanos fundamentales o con lo contenido en los tratados internacionales suscritos por la República. Igualmente obliga a los jueces al momento de dictar sentencia o cualquier medida considerar las condiciones socioeconómicas y culturales de los indígenas, y procurar establecer penas distintas al encarcelamiento que permitan la reinserción del indígena a su medio sociocultural. En todo caso, obliga al Estado a disponer en los establecimientos penales en los estados con población indígena, de espacios especiales de reclusión para los indígenas y personal con conocimientos en materia indígena para su atención. Este entramado legal brinda una consideración especial a la cultura indígena diferenciándola de la ordinaria, siendo esto lo que se denomina en término doctrinarios “discriminación positiva”.

Es de destacar que en materia de justicia indígena no es Venezuela un país con la exclusividad de dicha noción e instituciones. Al respecto Venezuela al igual que otros países latinoamericanos ha reconocido la facultad de administrar justicia a las autoridades de las comunidades nativas o indígenas, así como la función ejercida por comunidades territoriales a través de los jueces de paz. Ambas justicias pueden coexistir en un mismo territorio, por cuanto legalmente no son excluyentes, aun cuando pueden presentar barreras lingüísticas, económicas, cultural, entre otras (GARCÍA, 2005).

Conclusiones

Este tema de la justicia indígena es sumamente complejo. Varias razones existen para poder entender que la temática esta complejidad, no tanto para analizar o para estudiarla. La complejidad se hace palpable para la aplicación de la justicia, concepto etéreo, ideal del hombre, cuyos valores cambian con el tiempo, con los pueblos, con las religiones, con las teorías filosóficas. Los conceptos de justicia y derecho son tan disímiles como concepciones del mundo se tengan y aun cuando una sociedad pueda compartir valores e ideas o ideales comunes, el concepto de justicia puede ser diferente dentro de ella misma. Por eso la complejidad del tema. Porque estamos en presencia de una multiculturalidad de pueblos dentro de un sistema jurídico positivo de un país, que a su vez, en respeto de la cultura y cosmovisión indígena ha de lidiar o convivir, con sistemas jurídicos o sistemas de justicia diversos, no solo entre ella y el del pueblo respectivo, sino entre el de ella y el de cerca de más de 50 pueblos indígenas diferentes. Obvio es que no es igual la cosmovisión del *pemón* con la del *warao* o la del *yekuana*, ni siquiera son similares las de pueblos que geográficamente son vecinos, valgan los ejemplos del *wayuu*, *barí* o *yukpa* que ocupan zonas del estado Zulia y son colindantes con Colombia. Hay el reconocimiento a una multiculturalidad, no solamente desde el punto de vista humano o antropológico, sino jurídico, lo cual es chocante para el jurista tradicional.

Para cerrar hemos querido traer a colación la sentencia N.º 2 de la Sala Constitucional del Tribunal Supremo de Justicia de fecha 3 de febrero de 2012, varias veces mencionada. Esta sentencia entra a estudiar un recurso de amparo contra una decisión dictada por una comunidad indígena *warao* en el caso de un homicidio, cuyo presunto autor fue un niño *warao*. La sentencia proferida

en su comunidad fue de presidio de 20 años y las actuaciones en consecuencia fueron remitidas al sistema tradicional de justicia, a los fines de ejecutar en el sistema carcelario la pena impuesta. Esto en líneas generales y palabras entendibles. Lo cierto es que el caso es elevado a la consideración de la Sala Constitucional del Tribunal Supremo de Justicia (SC TSJ) quien vela por la aplicación del correcto sistema de justicia en especial lo referido a las garantías constitucionales y la aplicación de los Derechos Humanos.

Al solicitar a sala informe antropológico este señalaba: "... los problemas que se presentan en las etnias indígenas, "son resueltos por las autoridades que por tradición, costumbres y prácticas culturales, son consideradas como legítimas por los habitantes de la respectiva comunidad o pueblo indígena", lo que se conforma con el contenido del artículo 260 de la Constitución."

Sobre la legitimidad de la autoridad indígena a la cual le corresponde la sanción dicho informe afirmaba "La autoridad indígena estará representada por la persona (hombre o mujer), grupo o asamblea que designe el pueblo o comunidad indígena conforme a sus usos y costumbres: el cacique para los Yukpas y Barí, el Capitán para los Kariñas y el p.P. (sic), el Pütchipü'ü o "palabrero guajiro" para los Wayuu y los Aidamos para el pueblo Warao, a modo de ejemplo". (subrayado nuestro)

El caso es que la sala aplicó el principio de solicitar los informes antropológicos correspondientes resultando que se encontró que a pesar de que se intentó aplicar la justicia indígena surgieron errores y malas interpretaciones que no se compadecían, ni con el sistema occidental ni con las tradiciones indígenas, resultando la sentencia violatoria de ambos sistemas judiciales. En tal sentido el informe pericial aclaraba que: "Los pleitos y diferencias que afectan a la comunidad se resuelven mediante la llamada monikata, o asamblea de los miembros mayores de la misma... (omisión)... También sirve para decidir estrategias de subsistencia, viajes y asuntos legales con las autoridades o

instituciones venezolanas...[y que] entre los Warao, no existe la figura del “cacique indígena”. La sentencia en comento sigue explayando para el mejor entendimiento de los magistrados sus observaciones sobre el sistema Warao y al respecto”

(omisis)...acota que el “AIDAMO” (definido como Señor o Jefe por el Diccionario Warao Castellano, realizado por el Padre Barral y editado por la Universidad Católica A.B. y Hermanos Menores Capuchinos, Caracas, 2000), tiene como principal actividad “la aplicación del derecho consuetudinario Warao”, el cual se basa “...en el dialogo, el trabajo comunitario, la humillación pública, la indiferencia y el exilio o destierro a los miembros del grupo que cometen un hecho punible. El tipo de pena depende de la gravedad del hecho. Pues, para el Warao la justicia se fundamenta en el restablecimiento del daño, la resocialización del infractor y la protección de la comunidad y restauración de su integridad”, y que todo ello se aplica a través de una “monikata, o asamblea de los miembros mayores de la misma, que analiza y soluciona en reuniones que pueden durar desde horas a días, las situaciones de conflicto que pudieran surgir eventualmente entre los miembros.

Así pues que se va construyendo, gracias a las observaciones de los expertos una visión de la realidad del derecho consuetudinario indígena, en este caso las tradiciones *warao*. Al igual, los demás expertos consultados en el tema y cuyos aportes constan en las actas del expediente indican que la decisión tomada por la “Asamblea de Caciques” que condenó al niño *warao* a 20 años de presidio no son instituciones de la justicia *warao* y que la misma no se compadece con la cultura ni las tradiciones de esta etnia oriunda del Delta del Orinoco y regiones adyacentes.

De tal manera que siguiendo los principios de la ley y en este ensayo plasmados, la Sala se da una idea de la realidad indígena y, por lo tanto, hace cinco precisiones fundamentales.

1. Que el pueblo Warao tiene bien definido, por sus costumbres y tradiciones ancestrales, que la persona que debe resolver todos los conflictos que se presentan en una comunidad determinada es la autoridad llamada Aidamo, quien, en la mayoría de los casos, es el miembro de la comunidad que tiene más edad.
2. Que la resolución de conflictos en la cultura indígena Warao la realiza el Aidamo en una asamblea denominada Monikata, que se celebra en la comunidad donde sucedió el hecho, y deben estar presentes la autoridad de esa Comunidad y los agresores y agredidos -o sus familiares-.
3. Que no es común que “Caciques” o autoridades de otra comunidad resuelvan los problemas de una comunidad que no es la propia.
4. Que no es común que exista agresión o violencia entre los Waraos; y en el derecho consuetudinario indígena no existe, como sanción, la pena privativa de libertad o cárcel; toda vez que cada uno de los integrantes de la comunidad Warao son indispensables para su supervivencia colectiva. Cada indígena Warao ejerce un rol importante en la comunidad. Que por el contrario, algunas de las sanciones que suelen emplear son la humillación y el exilio de la comunidad, pero que históricamente el objetivo de la comunidad es lograr una conciliación pacífica.
5. Que la cultura Warao ha sido permeada por la cultura occidental, y ello ha traído nuevos problemas y situaciones inusitadas que los mismos Waraos no están acostumbrados a confrontar.

En consecuencia la Sala colige, con basamento en las anteriores conclusiones, que el niño indígena *warao*, cuya identidad se omite conforme al contenido del artículo 65 de la Ley

Orgánica para la Protección de Niños, Niñas y Adolescentes, no fue juzgado por la autoridad legítima y competente reconocida por el pueblo *warao* según sus costumbres ancestrales y mucho menos, el niño *warao* fue sancionado a través de una *Monikata*, conforme al sistema punitivo propio de la etnia indígena *warao*, todo lo cual constituye, a juicio de la Sala, una infracción al principio del juez natural en el propio derecho indígena.

Finalmente, la decisión judicial de la Sala Constitucional de Tribunal Supremo de Justicia, habida cuenta de otras consideraciones legales, doctrinarias, jurisprudenciales y tomando en cuenta la cultura, cosmovisión, tradición *warao*, en este caso, ordenó la nulidad del juicio seguido “según la tradición indígena” que realmente no había sido así y ordenando a la vez la libertad del niño *warao* quien había sido injustamente condenado.

La justicia, es un ideal, la búsqueda de la justicia es una expedición eterna y todas las culturas tienen como norte el alcanzarla de la manera en que mejor se ajuste a su sistema de valores. Lo importante es que en la legislación venezolana y en la de otros pueblos latinoamericanos se ha venido reconociendo que los pueblos originarios, no solamente tienen tradiciones, culturas y valores diferentes a los nuestros, sino que también tiene su propia manera de enfrentarse a los quebrantamientos de sus normas y a sus conflictos, que incluso pueden ser solucionados con mejor tino que lo hace la justicia ordinaria, aun cuando aún todavía tenga fallas, errores y ciertos problemas de adaptación e interpretación. También resulta destacable la comprensión de que la justicia y el derecho diferentes pueden convivir y complementarse, existiendo la multiplicidad del derecho.

Referencias bibliográficas:

COLMENARES OLÍVAR, Ricardo. “El derecho consuetudinario indígena en Venezuela: Balance y perspectivas”. *Revista IIDH*, Vol. 41. Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Edición especial sobre Derechos Indígenas Enero-Junio, 2005 Disponible en: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/R08062-3.pdf> Consulta en: 01 de mayo 2020.

CORDERO QUINZACARA, Eduardo. Los principios y reglas que estructuran el ordenamiento jurídico chileno revista *ius etpraxis*, *Portal de Revistas Académicas Chilenas*. Universidad de Talca, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales 2009. Disponible en: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-00122009000200002 Consulta en: 01 de mayo de 2020

GUTIÉRREZ GARCÍA, Erick. *Desafíos de la justicia indígena en Venezuela: el caso Sabino Romero*. Buenos Aires. CLACSO. 2015. "<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20151123114435/3.pdf>" 07 de mayo de 2020

MINISTERIO DEL PODER POPULAR DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. Disponible en: <http://www.minpi.gob.ve/nosotros/mision/> Consulta en: 11 de mayo de 2020

MONTILLA GARCÍA, Martha Coromoto. *Visión constitucional de la justicia indígena y la aplicabilidad de los medios alternativos de resolución de conflictos*. Disponible en: <http://www.revencyt.ula.ve/storage/repo/ArchivoDocumento/magistra/v5n1/art05.pdf> Consulta en: 12-05-2020

SALAZAR LOGGIODICE, Daniel Octavio. *Derechos indígenas en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela: una mirada etnográfica del derecho*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2019, 54 p. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10644/6835> Consulta en: 07 de mayo de 2020

WITKER, Jorge. Las ciencias sociales y el derecho. *The Social Sciences and the Law. Boletín Mexicano de Derecho Comparado, nueva serie*, año XLVIII, n. 42, enero-abril de 2015, p. 339-358 Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?lng=es> Consulta en: 11 de mayo de 2020

Leyes

Ley Orgánica de Comunidades y Pueblos Indígenas. Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 38.344 del 27 de diciembre de 2005.

Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierra de los Pueblos y Comunidades Indígenas. Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 37.118 del 1° de diciembre de 2001.

Ley de Idiomas Indígenas Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 38.981 de fecha 28 de julio de 2008.

Ley del Artesano y Artesana Indígena Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 39.338 de fecha 4 de enero de 2010.

Ley del Patrimonio Cultural de Pueblos y Comunidades Indígenas Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N° 39.338 de fecha 4 de enero de 2010.

Sentencias

Sentencia n° 02 de Tribunal Supremo de Justicia - Sala Constitucional de 3 de Febrero de 2012. Exp. 09-1440 Magistrado Ponente Carmen Zuleta de Merchán.

CAPÍTULO III

¿Por qué hemos llegado aquí? Una mirada histórica del desplazamiento warao desde Brasil

Josiah Asa Okal K'Okal

Introducción

¿Por qué hemos llegado aquí? Esta es la pregunta que muchos warao se hacen al encontrarse fuera de su tierra, en condición de refugiados o inmigrantes. La respuesta puede hallarse solo trazando toda la historia de movilidad del pueblo warao, desde el cierre del caño Manamo en 1965. Este es el objetivo de este trabajo etnográfico. El método del análisis es cualitativo, basado en trabajo de campo en el *abrigo* de Pintolandia y la ocupación espontánea de *Ka Ubanoko*, entre enero y julio 2020, y partiendo del marco teórico de migración forzada por desarrollo. Durante el trabajo de campo, participé en varias actividades en ambos espacios, y en reuniones de varias entidades gubernamentales, internacionales como de la sociedad civil. Asimismo, el trabajo consiste en investigación basada en documentos oficiales y relatorías del gobierno, artículos académicos, revistas y periódicos. Además, viví en el Bajo Delta, en la comunidad de Nabasanuka, entre los años 2005-2012. La metodología de recolección de datos fue la observación participante en estos dos espacios. La narrativa del emigrante no es sincrónica ni lineal, y entrelaza episodios de diferentes momentos y diversos espacios. Por lo tanto, la observación participante se complementa con entrevistas, grupos focales e informaciones del lugar de origen.

El trabajo hace dos niveles de análisis:

1. El primer nivel considera la migración warao dentro del marco más amplio de la migración venezolana, que llega a su cumbre entre los años 2017-2018. De este modo, el trabajo

evidencia que las carencias en alimentación y salud han sido el detonante principal del éxodo warao.

2. Segundo nivel de análisis consiste en historizar la migración warao como un proceso donde diferentes factores sociales, políticos y económicos fueron vulnerabilizando a la población, dejándolos sin otra opción que migrar. Mirar el desplazamiento transnacional actual de los warao obliga a hacer un análisis histórico de los momentos anteriores de migración. Podemos distinguir tres momentos¹ de este proceso, y en cada uno se muestra la misma tendencia: vulnerabilización y marginalización. Estos momentos son: el cierre del caño Manamo en 1965, el cierre de las empresas madereras y palmiteras en 1980-81, y el desarrollismo estatal de 2005-2013. Si en momentos anteriores la crisis se resolvía con expediciones a ciudades venezolanas (LAFÉE-WILBERT & WILBERT, 2008), ahora tal estrategia no sería rentable. Así comienzan las migraciones indígenas transnacionales.

Desde ambos niveles de análisis, queda claro que esta migración es forzada, y huida de la tierra de origen es una estrategia de resistencia para no morir. Lo resumo en esta frase: si nos arrebatan las condiciones de vida aquí, vamos a otro lugar a crear condiciones de vida; pero resistimos a morir. Revisaré las movilidades de las décadas de 1960 y 1980 - que varios autores han tratado (GARCÍA & HEINEN, 1999; GARCÍA 2000, 2005, 2006; HEINEN & GARCÍA, 2002; LAFÉE-WILBERT & WILBERT, 2008; WILBERT & LAFÉE-WILBERT, 2011) - con marco analítico de migración forzada. Luego analizaré el momento actual y su vínculo con los periodos anteriores.

1 El cólera de 1991-1992 que azotó a las comunidades warao, condujo a otra forma de desplazamiento - las familias comienzan a migrar temporalmente, ubicándose en las ciudades de Caracas, Valencia, Maracaibo, entre otras, para pedir ropa, comida y dinero durante un periodo de alrededor de un mes y medio, y luego regresaban a sus comunidades. Esta podría considerarse como otra etapa de la movilidad warao. Sin embargo, no está tratada en este trabajo.

¿Por qué llegamos hasta aquí?

Pintolandia² y Ka Ubanoko³ se convirtieron en símbolo de una historia de décadas de vulnerabilización, una historia donde los indígenas solo fueron vistos como beneficiarios de proyectos desarrollistas y no como. Al mismo tiempo, estos espacios se convierten en símbolos de una resistencia, que puede parecer pasiva, pero que en el fondo es muy activa. Escuchar las historias de los warao en estos espacios lleva a concluir que su historia no podrá leerse desde la clave de un pueblo vulnerable sino un pueblo vulnerabilizado. Tampoco es una historia de adaptación cultural como recolectores. Sus relatos se entrelazan entre sí, y tejen una historia de contradicciones. Una cosa queda clara en estos relatos, y lo resumo en estas palabras: si hoy nos quitan condiciones de vida aquí, mañana vamos a otro lugar y creamos condiciones más acordes para seguir viviendo. Pero resistimos a morir.

La primera pregunta que el investigador hace a los warao en Brasil es: *sina kuare yatu a jobaji yabanae tamatika naokitane?* (¿Por qué dejaron su tierra para venir aquí?) La pregunta surge instintivamente al ver las condiciones de vida, especialmente en Ka Ubanoko y, a la vez, la alegría y el entusiasmo que el warao nunca pierde. La misma pregunta hecha a cientos de warao recibe la misma respuesta: “*Oko ka jobaji yabanae wabanaka jamiaroi. Ka jobaji eku, yaota ekida, najoro ekida, ibiji rakate ekida*” (Dejamos nuestra tierra para no morir. En nuestra tierra no hay trabajo, no hay comida, y tampoco hay medicina). Parece

2 Pintolandia es el primer *abrigo* del estado Roraima, establecido en el año 2017. Al comienzo albergaba tanto refugiados indígenas como criollos. Pero cuando erigieron otros abrigos, Pintolandia quedó solo para los indígenas.

3 *Ka Ubanoko*, que es un nombre warao significa “nuestro dormitorio” y es una ocupación espontánea que se fundó el 2 de marzo 2019 por inmigrantes venezolanos que no encontraban espacio en los abrigos. Este espacio alberga indígenas warao, kariña y eñepa, además de un grupo nutrido de criollos venezolanos.

un antifono ensayado para dar respuesta; sin embargo, es la historia compartida, la historia de cada uno que refleja una experiencia colectiva.

Leany, una mujer warao de 29 años de edad, se describe como trabajadora y amante de su cultura. Llegó a Ka Ubanoko en mayo 2019. Su historia migratoria es un reflejo del drama que vive su pueblo, tanto los que han emigrado como los que todavía quedan en la tierra natal. Leany cuenta su historia desde Ka Ubaoko, pero su narrativa está atravesada de otros fenómenos, pasados y presentes, y otros contextos tanto de su lugar de origen como de su travesía de seis días desde Tucupita hasta llegar a Boa Vista. Al hablar del momento de tomar la decisión de salir, de cruzar la frontera de su país por primera vez, Leanny deja entrever como su pueblo ha sido vulnerabilizado:

No lo había pensado en serio. Habíamos hablado con mi mamá sobre el tema (de desplazarnos) y siempre todos coincidimos que jamás íbamos a salir del Delta. Quería terminar mi carrera de educación; ese era mi proyecto. Pero, una vez nos quedamos sin comida, días sin comer. Estaba acostada en el chinchorro con mi mamá. En ese momento de repente tomé la decisión.

Se ubica en el panorama macro de Venezuela, pintando un país donde la población decide emigrar para no morir de hambre. Su hija, Jojisí, de ocho años, es su motivación principal. Narrando su historia, cuando llega al punto de decir “una vez nos quedamos sin comida”, su tono cambia, y hay cierto énfasis en cada palabra. Ese énfasis se repetirá cuando cuenta que consultó a su párroco, sobre su decisión de irse a Brasil, y este se opuso, a lo que ella respondió: “es que usted no pasa hambre”. Al mismo tiempo, sus motivaciones son más profundas, y se remontan a una serie de experiencias que vislumbran las políticas del Estado que perjudican a los indígenas. Con un tono profundamente

melancólico, resume su experiencia: “Me decepcioné.” Narra su odisea, la misma odisea de su pueblo:

Estudié turismo por no tener otra posibilidad. Después, trabajé en la política como asistente de un diputado indígena. Pero me decepcioné. Todo era negocio. Las elecciones eran una farsa, todo arreglado de antemano. Lo que hacíamos era solamente para el beneficio de ellos (los dirigentes políticos). Después de un año y medio, abandoné este trabajo. Cuando salí de la política, entré a trabajar en la educación. Acompañaba a mi hermana, que era la encargada de la educación indígena del estado. Mis viajes por los municipios Pedernales y Antonio Díaz me hicieron ver la realidad de la educación indígena: la educación era mala. Cada vez que hacíamos informes sobre esta realidad, resaltando que existían registros de obreros, maestros y matrículas fantasmas, nos encontrábamos con un rechazo total. De nuevo me decepcioné. Luego empecé a estudiar la educación, lo que siempre quise. Pero, tuve que abandonarlo todo para venir a Brasil.

La translocación y multilocalidad de Leany se muestra no solo en los espacios que recorre su voz narrativa, sino también en los diferentes tiempos que su relato entreteje. Esta translocación nos da una pista para vincular la narración de Leany a la historia de su pueblo: su clamor, su decepción, sus denuncias. Es la historia de un pueblo continuamente engañado por las fuerzas políticas; un pueblo utilizado en un momento y desechado cuando ya no es útil para proyectos egoístas del gobierno de turno. Su presencia en Ka Ubanoko es una denuncia de los abusos del pasado, un grito de “estamos aquí porque fuimos explotados.” Su narrativa refleja un pueblo fragmentado: una parte en su tierra natal, preguntándose porque sufren hambre, y otra parte al otro lado de la frontera, preguntándose, ¿Por qué hemos llegado aquí? La misma historia vivida desde dos puntos; la historia de ayer que es la misma historia de hoy.

Marina, otra joven madre, vestida de una indumentaria warao y en Pintolandia, narra cómo muchos miembros de su familia han emigrado a Brasil y explica:

La situación era inaguantable. Yo tenía una buena posición en la Zona Educativa de Tucupita. Pero, trabajaba un mes entero solo para comer tres días. Un día tuve que fiar para hacer una sopa de plátanos para mi hija. Yo estaba embarazada, y no lograba imaginar cómo costearía las necesidades del bebé. La gota que derramó el vaso fue cuando mi hija se enfermó. No pude aguantar más y decidí salir de Venezuela.

Jesús y Carmen se encuentran en Pintolandia. Son originarios de Araguaimujo. Su hija de nueve años se enfermó y no encontraron tratamiento. Decidieron emprender el viaje, esperando poder salvar a su hija. Carmen estaba en cinta cuando llegaron a Brasil. Desafortunadamente, ya era tarde y la enfermedad de su hija había avanzado mucho. A los pocos meses de su llegada, murió la niña que los había motivado a salir. La historia de Hermes, oriundo de la comunidad de Araguabisi, confirma la situación catastrófica de la salud indígena en Delta Amacuro. Enfermero de profesión, había trabajado en su comunidad desde mayo de 1992. Pero, en 2008 tuvo que abandonar el cargo ya que su hija se enfermó y la llevó a Tucupita. Al cabo de 45 días, su hija salió del hospital, pero él decidió quedarse en Yakariyene con su familia. Dos años después, le dieron cargo de enfermero en Yakariyene, y ejerció este cargo hasta que tuvo que abandonar de nuevo para irse a Brasil. Cuenta como en los últimos años el ambulatorio de Yakariyene no tenía medicina. Tampoco le alcanzaba el sueldo para sobrevivir. Primero viajó su esposa a vender artesanía en Brasil, y luego siguió él con sus hijos y nietos. Estas historias confirman en estudio hecho por Kapé Kapé en septiembre de 2017 en las comunidades de Bajo Delta:

El VIH Sida avanza en las comunidades warao y el paludismo ya no es exclusivamente de San José de Amacuro [...] Las enfermedades diarreicas agudas constituyen uno de los problemas de salud pública más serios [...] Se evidencia una marcada morbimortalidad de enfermedades prevenibles como el sarampión, tuberculosis, la malaria e infecciones respiratorias agudas sobre un sustrato más preocupante en estas comunidades. La desnutrición aguda y crónica de muy alta prevalencia hace que su impacto sobre la mortalidad sea mayor (ÁVILA, 2019).

La historia de los migrantes de Mariusa muestra otro elemento que motiva estos desplazamientos. El mismo día que llegué a Boa Vista, en enero 2020, llegó un grupo grande de Mariusa a Ka Ubanoko. Pocos días después, sus familiares en Belém do Pará les mandaron dinero para pagar su transporte e ir a Belém. En septiembre de 2019, cuando estuve en el abrigo de Turuma, en el centro de la ciudad de Manaus, era exclusivamente habitado por los mariuseros, con una población de 128 personas. Ambos grupos cuentan haber huido de la comunidad, no solo por la escasez de productos, sino también por miedo de la inseguridad que habían experimentado. Aludieron que sus familiares habían sido asesinados, confirmando así los varios reportajes entre enero y mayo 2019 (KAPÉ KAPÉ 2019; El Político 2019). En una conversación con Najiru, un familiar de dos hermanas asesinados por la GNB en abril 2019, él atestigua:

Dos de las personas asesinadas son primas de mi papá. Una estaba casada y en el momento estaba embarazada. La otra era una niña de apenas nueve años. Después de este incidente los papás de ella, su esposo, y su hermano se fueron a Trinidad y Tobago. Otros familiares – tía, tío y primos – están en Teresina, Estado Piauí.

Podemos concluir que fundamentalmente la penuria en alimentación y salud, tanto en su tierra como en toda Venezuela, es el detonante principal del éxodo masivo de los warao. Algunos

de ellos eran asalariados, pero no lograban alimentar a sus familias con sus ganancias. El informe del Programa Mundial de Alimentos (WFP) de la ONU de 2019, que evalúa la seguridad alimentaria en Venezuela, resalta que Delta Amacuro registró el mayor índice de riesgo (ubicándose en 21%) de todo el país (ONU, 2020). Por supuesto, la crisis general de Venezuela hace imposible buscar satisfacer estas necesidades dentro del ámbito nacional. Queda la pregunta de cómo las comunidades warao llegaron a esta encrucijada. Por lo tanto, es preciso hacer un análisis de las políticas desarrollistas del Estado y cómo fueron vulnerando a las comunidades warao, a tal punto que tuvieron que incurrir en el desplazamiento transnacional como una estrategia de sobrevivencia.

Revisitando el cierre del caño Manamo: marginalizados en nombre de desarrollo

El cierre del caño Manamo en 1965 marca el comienzo del desplazamiento interno del pueblo warao, viéndose obligado a huir de las condiciones insalubres que este proyecto desarrollista creó. El decreto número 430 del 29 de diciembre 1960, publicado en la Gaceta Oficial de la República de Venezuela N° 26.445 de fecha 30 de diciembre de 1960, ordena la creación del Corporación Venezolana de Guayana CVG y sus estatutos establecen las siguientes - entre otras - como sus funciones: 1) Estudiar los recursos de Guayana, tanto dentro de la zona de desarrollo como fuera de ella, cuando por la naturaleza de los mismos fuere necesario; 2) Estudiar, desarrollar y organizar el aprovechamiento del potencial hidroeléctrico del río Caroní; 3) Programar el desarrollo integral de la región conforme a las normas dentro del ámbito del Plan de la nación; 4) Promover el desarrollo industrial de la región tanto dentro del sector público como del sector privado; 5) Coordinar las actividades que en

el campo económico y social ejerzan en la región los distintos organismos oficiales (art. 7, Estatuto de CVG de 1960).

Es importante notar la insistencia en la palabra desarrollo en las funciones de la CVG. Una de las primeras tareas que esta institución emprendió fue el cierre del caño Manamo. El gobierno manifestó que el propósito principal era utilizar el suelo del estado Delta Amacuro para para abastecer “las necesidades agropecuarias futuras de Guayana” (GARCÍA & HEINEN, 1999: 36). Esas “necesidades agropecuarias futuras” parecen ser un pretexto más que una justificación del cierre del caño. Al disfrazar sus intenciones con estas supuestas necesidades, pareciera que el proyecto involucraría a la población deltana, que incluye a los indígenas. Sin embargo, el desarrollo deseado, en sí, se centra más en las industrias de explotación de hierro. De hecho, la CVG se ha concentrado más en la producción y mercantilización de hierro.

No hay una sola prueba de producción agrícola de la magnitud deseada en el proyecto. Más bien, la productividad fue mucho mayor antes del cierre de Manamo. Según el Dr. Raúl Domínguez, un abogado agrario, en 1964, antes de la construcción de los diques, Delta Amacuro produjo “la mejor cosecha de arroz en toda Venezuela a lo largo de este cultivo de toda nuestra historia” (AZPURÚA, 1983). Tanto los warao como algunos criollos que se habían establecido en esa zona cultivaban una variedad de productos como plátanos, mangos, caña, de azúcar, cacao, ocumo, naranja, yuca, maíz y cacao, entre otros, a pesar de las inundaciones que cada año les afectaba. Habían desarrollado un calendario productivo que obedecía el ciclo natural del ambiente, pudiendo plantar y recoger las cosechas antes de las inundaciones anuales. Pese a las advertencias, y sin consultar a la población que vivía en ese ambiente, el gobierno, terminó ocasionando un ecocidio y etnocidio indígena de mayor magnitud en la historia de post-independiente Venezuela.

El cierre causó acidificación de la tierra y muerte de la fauna, resultando en pérdida de vida y migración masiva de los warao.

¿Será que el gobierno no previó el desastre que este proyecto iba a ocasionar? Investigaciones posteriores evidenciaron los verdaderos motivos de este proyecto. El documental de Carlos Azpúrua (1983), con título "Caño Manamo", revela que el cierre afectó directamente a 13,9% de la población, y resultó en la muerte de aproximadamente 3.000 warao, como consecuencia de hambre, enfermedades o intento a huir a las zonas urbanas. Y mientras se producía este desastre, las tres compañías de capital multinacional - Bethlehem Steel Company, Orinoco Mining Company e Iron Mines - aumentaban sus ganancias. Al cerrar en caño Manamo, el caudal del Río Grande se acrecentó, posibilitando el tránsito de grandes navíos, propiedades de dichas compañías. Es de notar que estas tres compañías dejaban de percibir mayor ganancia con la contratación de pequeñas embarcaciones que transportaban el hierro al Océano Atlántico, debido a que sus buques no podían entrar por el Río Grande. Existen suficientes pruebas como para afirmar que el interés del gobierno era la minería de hierro en Guayana. Solo dos años después del cierre, el Orinoco Mines había ahorrado en el concepto de transporte tres veces el monto que había aportado al gobierno para el cierre del Manamo (AZPÚRUA, 1983). Cuando se hizo una denuncia al Estado por este hecho, el expediente desapareció en los tribunales del estado Monagas, y nunca aparecieron en los archivos del Tribunal Supremo de Justicia (AZPÚRUA, 1983). El gobierno, buscando incorporar la zona de Guayana a la geografía económica de Venezuela, incurrió al etnocidio warao como efecto secundario de su megaproyecto. Algunos se vieron obligados a desplazarse a las adyacencias de Tucupita como su única forma de resistencia. La verdadera razón del cierre, por lo tanto, no fue otra que "favorecer a las tres compañías [metalúrgicas] multinacionales que explotaban hierro" en la Guayana (AZPÚRUA, 1983).

No queda duda de que los warao nunca fueron vistos como sujetos sociales en este proyecto, aun cuando su tierra y sus vidas estaban en juego. Prevalció un criterio desarrollista, con el Estado optando por favorecer sacrificar a los warao, quienes experimentaron desarraigo sin precedentes. El deterioro de la tierra productiva y la disminución de la pesca y la caza, imposibilitaron la auto-sustentabilidad de muchas comunidades, obligándole a desplazarse hacia los centros urbanos como Tucupita, Pedernales y La Horqueta (GARCÍA, 2006). Este desplazamiento, forzado por las políticas desarrollistas que no toma en cuenta a los sujetos indígenas, se convierte en una estrategia de supervivencia. Al abandonar sus medios habituales de subsistencia y desplazarse hacia las zonas urbanas, los warao se insertan al trabajo asalariado, principalmente como mano de obra no calificada: obreros, peones en las haciendas y trabajadores domésticos. Asimismo, comienza la mendicidad warao en los centros urbanos y la recolección de desechos en los vertederos. Enfocándonos en los factores que ocasionaron esta primera ola migratoria de los warao, podemos concluir que este es un caso típico de desplazamiento interno forzado, aunque algunos de los desplazados posteriormente hicieron sus hogares en los lugares de destino. El Estado sabía las posibles consecuencias del cierre del Manamo, pero decidió priorizar la industrialización, y los warao cayeron víctimas del afán del desarrollismo estatal. Tomando en cuenta los desastres que el proyecto causó lleva a ver este caso como un ejemplo clásico de la violación de los derechos humanos. Una pregunta surge de este análisis: ¿Desarrollo para quién y a qué costo?

La invasión industrial de Bajo Delta Central

La invasión industrial del municipio Antonio Díaz comenzó a principios del siglo XX con empresas de balatá,

azúcar, cacao y café (LAFÉE-WILBERT & WILBERT, 2008: 52-54) en la zona de Curiapo. Cuando estas empresas colapsaron, algunos *jotaroo* (criollos) se establecieron alrededor de Curiapo (sede del municipio) “autoproclamándose dueños de las aldeas que fundaron, y pasando de padre a hijo la tenencia absoluta de éstas, según la práctica tradicional de la encomienda” (LAFÉE-WILBERT & WILBERT, 2008: 53). Sin embargo, debido a su aislamiento socio-ambiental, la zona de Bajo Delta Central, alrededor de los caños Winikina, Araguabisi y Janakojobaro, no fue afectada hasta el año 1950 cuando la familia de Pedro Medina (*jotaroo*) fundó una empresa de arroz por el caño Yaruara. Así se introduce el trabajo asalariado y comercialización de productos agrícolas y distintas mercancías occidentales en Bajo Delta Central. En 1953, se crea el “Aserradero Nueva Idea-Guinikina C. A.”, por el caño Araguabisi. Pedro Medina llegaría a tener acciones en la nueva empresa maderera en 1956, aunque un año después las vendió a Manuel Renaud, quien sería el dueño exclusivo hasta el colapso final de la empresa. La llegada del aserradero trajo consigo varios elementos económicos:

Casi desde sus comienzos, los dueños del aserradero abrieron una bodega integrada a las instalaciones del mismo. Este negocio proveía de insumos básicos a varias comunidades cercanas. La mercancía disponible para ese entonces se caracterizó por aquellos mismos productos [...] indispensables y deseados en el ámbito cotidiano: instrumentos de trabajo, utensilios de pesca, ropa, alimentos, medicinas, cigarrillos y tabaco. Progresivamente, la bodega fue introduciendo para la venta diversos artículos para el hogar como cuchillos, cubiertos, peines, collares, anillos, jabón, etc. (LAFÉE-WILBERT Y WILBERT, 2008: 72).

El aserradero operó ininterrumpido hasta 1979, cuando cerró por un periodo de casi cuatro años. Al final de la década de los 1980, la producción maderera estaba en declive; al mismo

tiempo, la empresa palmitera “Tiquire Flores” iniciaba sus operaciones por el caño Janakojobaro. Algunos trabajadores dados de baja en la empresa maderera fueron contratados por “Tiquire Flores”, que funcionó hasta el año 1997. Según informan Fidel Torres y Nilda Moraleda, es la misma familia Renaud que fueron dueños de esta industria palmitera.

Los efectos devastadores de este proceso de industrialización solo pueden percibirse desde el cierre de las empresas. Fidel y Nilda cuentan que habían llegado a emplear directa e indirectamente hasta a personas de la parroquia Padre Barral. Cuando “Nueva Idea-Guinikina C. A.” cerró sus operaciones en 1979, eso provocó un éxodo masivo de los warao a Tucupita y Barrancas. Fue así que se formó un barrio warao a las orillas del Río Orinoco en Barrancas desde 1980, mayoritariamente por los warao de las comunidades de Winikina, Bamutanoko, Barranquilla, Morichito, Jebuwabanoko (España) y Kuberuna. Todos fueron empleados de las industrias.

Heinen (1972) documenta minuciosamente las actividades agrícolas comunitarias en la misma zona en la década de los 1950, lideradas por el primer grupo egresado del internado de la Misión Capuchina - Antonio Lorenzano, Ricardo Galán, Joaquín Rivero y Gabriel Sánchez. De igual manera, Lafée-Wilbert y Wilbert (2008, 57-60) documentan la organización económica de esta zona, inclusive, llegaron a formar cooperativas. Aun en el apogeo de la empresa arrocera de Pedro Medina, sus plantaciones solo ocupaban el 39% de la tierra cultivada. El 61% restante eran siembras de los warao. Así, se evidencia que tenían una autonomía alimentaria y organizacional. Pero el proceso de industrialización las fue vulnerabilizando hasta tal punto que perdieron la capacidad sustentadora. Al momento del cierre de estas industrias, el sustento de la mayoría de los warao de los caños Araguabisi y Winikina estaba basado en salarios y productos foráneos, y actividades productivas y comerciales propias habían disminuido significativamente. Los pocos productores -

agrícolas y pesqueros – se veían obligados a vender sus productos a la bodega de Nueva-Idea Guinikina. Las industrias habían urbanizado la zona de Winikina y su caída dejó sin amparo a la mayoría de los habitantes, provocando la segunda ola de migración warao. Todo este proceso de vulnerabilización contó con la bendición del Estado, dado que los permisos concernientes fueron otorgados por el Ministerio de Agricultura y Cría. Al igual que el proyecto del cierre del caño Manamo, la industrialización de la zona de Winikina no solo provocó mudanzas en la cultura warao sino también desplazamientos hacia la ciudad. De aquí surge la pregunta: ¿Los warao fueron considerados sujetos del desarrollo en su tierra?

La mayoría de los warao que se desplazaban temporalmente a las grandes ciudades, pidiendo comida, ropa y dinero, en la época de los 1990 y primeros años de la década de 2000, eran de justo de las comunidades de esta zona. Entre 2011 y 2013, se reanudó esta práctica, cuando la escasez empezó a llegar a las comunidades warao. Acompañé personalmente a grupos warao de las comunidades de Bamutanoko, Morichito, Jebuwabanoko y Kuberuna, en Parque Carabobo, Caracas, en esta época.

El desarrollismo estatal en las comunidades warao en la V República

¡Por fin Sujetos! Constructo socio-político del sujeto indígena.

Las palabras de Adán Chávez, embajador de la República Bolivariana de Venezuela en Cuba, en la ocasión de la celebración del Día de la Resistencia Indígena, el 12 de octubre 2019, es un buen resumen del proceso de la construcción del sujeto indígena en la era de Hugo Chávez. Su alocución, destacó que Hugo Chávez saldó:

Una deuda histórica con los Pueblos y comunidades indígenas, históricamente invisibilizados por el capitalismo durante la Cuarta República [...] el Comandante Chávez asumió desde sus inicios

un compromiso por el reconocimiento de las y los indígenas venezolanos, cuyos derechos políticos, sociales, culturales y económicos quedaron recogidos en el nuevo texto constitucional (ARIAS, 2019).

Este discurso alude a un proceso que comenzó en el año 1999 con la nueva Constitución de la República (CRBV 1999). Es un nuevo amanecer en el constructo social e ideológico del sujeto indígena en Venezuela. Por primera vez el Estado y la Constitución los reconoce explícitamente como sujetos de derechos diferenciados dentro de la nación. Rompe rotundamente con la Constitución anterior que dedicó un solo artículo a los pueblos indígenas, y lo hace desde una visión absolutamente asimilacionista: “La ley establecerá el régimen de excepción que requiera la protección de las comunidades de indígenas y su incorporación progresiva a la vida de la Nación” (Constitución de la República de Venezuela 1961, art. 77). La CRBV 1999, en cambio, dedica todos los ocho artículos del Capítulo VIII a los derechos diferenciados de los pueblos indígenas. Además de reconocer la existencia de los pueblos y comunidades indígenas con su organización, economía y cultura (art. 119), y ser parte integral de la nación (art.126), este capítulo menciona los derechos a: ser informados y consultados previo a cualquier aprovechamiento de recursos en su hábitat (art. 120); mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural (art. 121); la salud integral según sus costumbres (art. 122); practicar su economía productiva tradicional y participar en la economía nacional (art. 123); la protección de su propiedad intelectual (art. 124); la participación política (art. 125). Otros artículos de la CRBV reconocen sus derechos: a participar en el Consejo de Planificación y Coordinación de Políticas de cada estado donde viven (art. 166); a elegir tres diputados a la Asamblea Nacional (art. 186); a aplicar en su hábitat su propio sistema de justicia (art. 260).

El periodo de 2000 a 2009 el Estado da operatividad a esta Constitución desde dos perspectivas: normativa (a través de varios instrumentos legales) e institucional (creación de varias instituciones), como indica tabla 1.

Tabla 1

Leyes Sancionadas	Gaceta y Año
Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas.	Gaceta Oficial N° 37.118 - 12/01/2001
Ley Aprobatoria del Convenio 169 sobre los Pueblos Indígenas y Tribales (Ley N° 41)	Gaceta Oficial N° 37.305 - 17/10/2001
Ley Aprobatoria del Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (Ley N° 81)	Gaceta Oficial N° 37.355 - 02/01/2002
Reglamento de la Ley Orgánica de Identificación para la Identificación de los Indígena (Decreto N° 2.686)	Gaceta Oficial N° 37.817 - 13/11/2003
Ley Orgánica de los Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI)	Gaceta Oficial N° 38.344 - 27/12/2005
Ley de Idiomas Indígenas	Gaceta Oficial N° 38.981 - 28/07/2008
Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas	Gaceta Oficial N° 39.115 - 06/02/2009
Ley del Artesano y Artesana Indígena (sancionada el 30/12/2009)	Gaceta Oficial N° 39.338 - 04/02/2010

Fuente: Elaboración propia.

Todos estos instrumentos respaldan y protegen las formas de vida de los indígenas, sus espacios vitales y sus costumbres, y se transformaron en la base para elaboración de políticas sociales para abordar los problemas socio-económicos de los pueblos indígenas. Tabla 2 indica algunos de los dispositivos para dar operatividad a estos instrumentos.

Table 2

Dispositivo	Gaceta y Año
Decreto presidencial N° 1393: creación de la Comisión Presidencial para la Atención de los Pueblos Indígenas	Gaceta Oficial N° 37.254 - 06/08/2001
Decreto presidencial N° 1392: creación de la Comisión Nacional para la Demarcación de Hábitat y Tierras Indígenas	Gaceta Oficial N° 37.257 - 9/08/2001

Decreto presidencial N°1795: la Promoción y Aplicación del Uso Oral y Escrito de los Idiomas Indígenas	Gaceta Oficial N° 37.453 - 29/05/2002
Decreto Presidencial no 1.796: creación del Consejo Nacional de Educación, Cultura e Idiomas Indígenas	Gaceta Oficial N° 37.453 - 29/05/2002
Decreto presidencial N° 2028: cambio de las celebraciones del 12 de octubre al Día de la Resistencia Indígena	Gaceta Oficial E. N° 5.605 - 10/10/2002
Decreto Presidencial N° 3.040: creación de la Misión Guacaipuro (también llamada Misión Socialista Indoamericana)	Gaceta Oficial N° 37.997 - 9/08/2004
Decreto Presidencial Decreto Presidencial N° 5.103: creación del Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas	Gaceta Oficial N° 5.836 Extraordinaria 08/01/2007
Decreto Presidencia N° 5.274: Reglamento Orgánico del Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas	Gaceta Oficial N° 38.659 - 09/04/2007
Decreto Presidencial: N° 5.551, mediante el cual se dicta la Reforma Parcial del decreto N° 3.040 sobre la creación de la Comisión Presidencial Misión Guacaipuro	Gaceta Oficial N° 38.758 - 30/08/2007

Fuente: Elaboración propia.

Vamos a destacar tres de estos dispositivos por su importancia para operativizar las políticas sociales dirigidas a los indígenas. El primero es la Misión Guacaipuro, que originalmente fue adscrita al Ministerio del Ambiente y Recursos Naturales, pero después de un año pasó al Ministerio de Participación y Desarrollo Social. Sus objetivos son: “Coordinar, promover, articular y viabilizar las políticas, planes, programas y proyectos [...] dirigidos a saldar la deuda histórica con los pueblos originarios de la nación” (Gaceta Oficial N° 37.997, art. 1). Con la reforma parcial de 30 de agosto de 2007, la misión pasa a ser coordinada por el Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas, asumiendo también la función de “velar por la seguridad agroalimentaria de las comunidades indígenas y propiciar su desarrollo armónico y sustentable” (Ministerio del

Poder Popular para la Comunicación y la Información, 2014: 41). Esta misión se convirtió en el instrumento principal en la implementación de proyectos desarrollistas del gobierno en las comunidades indígenas, asentándose sobre cuatro ejes:

Atención a la salud, alimentación, educación, cultura, saneamiento, producción y comercio; fortalecimiento de la capacidad de gestión comunitaria [...]; atención a indígenas migrantes o en situación de calle; y demarcación del hábitat y tierra de los pueblos y comunidades indígenas (Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información, 2014: 41).

El segundo dispositivo es la LOPCI, que reafirma la doble plataforma de garantía de los derechos y desarrollo de los indígenas. El título VI, específicamente los artículos 116-126, explicita el modo de garantizar el desarrollo y las prácticas económicas propias, en los hábitats indígenas. El rol del Estado facilita las herramientas financieras y tecnológicas necesarias, garantizando:

Creación de fondos nacionales o regionales de financiamiento de actividades productivas para el desarrollo socioeconómico; colocación de productos indígenas en los mercados regionales, nacionales e internacionales [...]; intercambio comercial entre pueblos y comunidades indígenas ubicados en espacios fronterizos, mediante un régimen aduanero preferencial; mecanismos y facilidades para el procesamiento, transporte, distribución, almacenamiento y comercialización de los productos; facilidades para la constitución de empresas comunitarias y familiares; la creación de programas crediticios especiales dirigidos a los pueblos y comunidades indígenas y sus organizaciones, a cargo de las instituciones crediticias del sistema de financiamiento nacional; a capacitación y asistencia técnica para la formulación, ejecución, control y evaluación de sus proyectos (LOPCI, art. 126).

El proceso de operatividad de las políticas socio-económicas llega a su apogeo con la creación del tercer dispositivo, Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas el 8 de enero 2007. Desde este ministerio “se centralizan las políticas públicas dirigidas a los indígenas [...], además de contar con ciertas previsiones en los distintos programas sociales de carácter asistencial” (ORELLANO, 2016: 118). El portal del Ministerio consta de tres apartados con descripciones de sus objetivos: i) Las Misiones Sociales - “llevando bienestar a las familias indígenas de cada rincón del país”; ii) La Gran Misión Vivienda Indígena - “nuestras principales obras cristalizadas gracias al trabajo en conjunto con la Gran Misión Vivienda Venezuela”; iii) Proyectos Socioproductivos - “los pueblos indígenas de Venezuela ejecutan importantes proyectos para lograr la autosustentabilidad de sus comunidades”.

Usando conceptos de Márquez y Delgado (2011), el Estado venezolano jugó de monopolista y de promotor del desarrollo social. Su discurso creó anormalidades que se convierten en deudas a saldar. Las casas indígenas y su organización económica se consideraron una forma de subdesarrollo (cf. ESCOBAR 1999). Se crea la necesidad de desarrollo para los indígenas. A través de las misiones Guaicuaipuro, Vivienda, Vuelvan Caracas y Alimentación, se implementaron varios programas en las comunidades warao. Este proceso transformó a las organizaciones indígenas en socias y beneficiarias de las políticas del Estado-desarrollista. Como diría Bretón (2019: 1), la identidad indígena se convirtió en un arma de lucha y un “recurso político en el combate por el acceso a derechos y recursos”. Surgió una carrera desarrollista, una especie de competencia entre las comunidades. Asimismo, surgió una élite indígena, llamada “dirigentes políticos” cuyo rol era mediar entre las comunidades y las varias instituciones del gobierno, ocasionando el ocaso de la organización endógena en las comunidades warao.

Una mirada retrospectiva de los proyectos desarrollistas desde Boa Vista

Pintolandia y Ka Ubanoko⁴ reflejan los efectos de los proyectos desarrollistas en las comunidades indígenas del periodo 1999-2013. Estos espacios y los rostros de sus residentes se convierten en una ventana para mirar los escombros dejados tales proyectos y, a la vez, “la actitud patriarcal, paternalista y populista de casi todos los gobiernos” (MOSONYI, Esteban. E., comunicación personal, 2020).

Los dos espacios están ubicados aproximadamente a dos kilómetros uno del otro. Se desarrollan muchas actividades deportivas y culturales entre los dos grupos, espacialmente en la cancha de Ka Ubanoko. Ka Ubanoko, debido a su flexible sistema de administración, suele albergar muchas familias en tránsito hacia Manaus y Belem, lo cual le convierte en un espejo a través del cual se puede ver la composición de los emigrantes warao. Las comunidades más representadas en los dos espacios son: Aunaburu, Araguabisi, Araguaimujo, Bamutanoko, Barranquilla, Bonoina, Jebuwabanoko, Jeresabanoko, Koboina, Kokal, Kuarejoro, Kuberuna, Macareo, Morichito, Nabasanuka, Narunoko, San Francisco de Guayo, Volcán de Araguao y Vuelta Janeida (todos de Bajo Delta). Otras comunidades representadas son Mariusa y Pedernales. También se registra presencia de comunidades urbanas: Janokosebe, Yakerawitu, Barrancas, La Laguna (Maturín), Yakariyene y Volcán. La mayoría de los habitantes de estas comunidades urbanas eran de Kuberuna, Araguabisi, Barranquilla, Morichito, Jebuwabanoko, Bonoina, Nabasanuka y Araguaimujo.

Las comunidades de donde originan las migraciones fueron las más beneficiadas por las políticas desarrollistas del Estado,

⁴ Pintolandia es el primer abrigo establecido en Boa Vista para atender a los inmigrantes indígenas. Ka Ubanoko es una ocupación espontánea creada el 2 de marzo 2019, y alberga indígenas y criollos.

especialmente de las últimas dos décadas. Fidel Torres y Nilda Moraleda mencionan los cambios que hubo en las comunidades warao en las últimas dos décadas: formación de Consejos Comunales a través de los cuales varios proyectos y programas fueron implementados; los Multihogares; Fogón Comunitaria; Plan vivienda; mejoramiento de ambulatorios (Curiapo, Guayo y Nabasanuka).

Pintolandia y Ka Ubanoko albergan a médicos, enfermeros, ingenieros, periodistas, profesores, políticos, ex-concejales, guías turísticas y hasta ex-viceministra, todos oriundos del Bajo Delta. También hay aquí warao sin una formación profesional, pero con experiencia laboral en diferentes campos. Muchos fueron beneficiarios de varios proyectos. Si bien este proceso de constitucionalización pretendía traer abordo a los pueblos indígenas al tren del desarrollo, a mi manera de ver, sus problemas más graves giran alrededor de “la tensión entre bienestar y asistencialismo” (ORELLANO, 2016: 116). Esta tensión tuvo un impacto bastante fuerte en la organización, la forma de vida y los modos de producción indígena. Al mismo tiempo, es claro que con estos programas el gobierno tiene una agenda política oculta, como podemos apreciar en este discurso del presidente Nicolás Maduro:

Cada misión tiene que constituir un frente o un movimiento social a lo interno de su misión y gran misión, todas las misiones un frente, todas las misiones un movimiento social [...] En segundo lugar, las misiones y grandes misiones tienen un objetivo muy claro, vencer la pobreza y allí yo ratifico el objetivo del Plan de la Patria, pobreza cero en el año 2019 [...] Y en tercer lugar, construir el socialismo (Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información, 2014: 6).

El desarrollo se entiende como discurso y práctica, y se encarna en “intervenciones concretas sobre la realidad social a través de la actuación de un complejo entramado institucional (el aparato del desarrollo) por medio de proyectos, planes de ayuda

y dispositivos protocolizados afines” (BRETÓN, 2019: 3). Mi estadía en las comunidades warao del Bajo Delta me permitió ver la encarnación de los discursos desarrollistas, cuyo auge podemos ubicar entre 2005 y 2013. El detallado examen que hace Tuaza (2011) sobre la implementación de las políticas desarrollistas del gobierno de Correa en la provincia de Chimborazo parece una radiografía exacta de lo que ocurrió entre los warao durante esta época dorada. Este periodo evidencia el dominio del Estado en los asuntos indígenas. La relación es claramente de patrón benévolo y pobre pordiosero cuya voz solo resuena *soto voce* para mendigar las dádivas del Estado. “No hay opción al debate en torno a los derechos,” ya que “los indígenas acceden a los beneficios ofrecidos por el gobierno en virtud de su condición de pobres, pero no en calidad de ciudadanos” (TUAZA, 2011:146). Así llegó la Misión Alimentación en dos formas: el Mercal⁵ (mercados estatales con productos alimenticios subsidiados, mayoría de los cuales fueron importados de diferentes países de la región) y reparto de canastas alimentarias. Asimismo, las misiones educativas – Robinson, Rivas y Sucre – llegaron a las comunidades warao acompañadas no solo de expertos en materia educativa, sino también de bonos llamados “becas”. Si bien esta beca parecía una carnada cuya función era atraer a los educandos, se convirtió en el distintivo principal de las misiones educativas. De esta manera, bajo la etiqueta de desarrollo, los programas sociales se convierten en programas asistencialistas; y el rol de la élite indígena solo consiste en poner su sello sin la participación comunitaria.

Entre los años 2007 y 2008, se llevó a cabo el proyecto de Misión Vivienda en las comunidades de Kuberuna, Jebuwabanoko (“España”), Siagwani, Nabasanuka, Araguabisi, Morichito, Winikina, para nombrar algunas. Y entre 2005 y 2013,

⁵ Mercado de Alimentos S.A. (MERCAL) es un programa de alimentación del gobierno, inaugurado el 24 de abril de 2003. Dependiente del Ministerio del Poder Popular para la Alimentación, el programa consiste en almacenes de alimentos y productos de primera necesidad a muy bajo costo. Mercales se establecieron en las comunidades de: Curiapo, Nabasanuka, Vuelta Janeida, Araguabisi, Araguaimujo y San Francisco de Guayo.

plan vivienda indígena engendró las comunidades urbanas: Tucupita (Janokosebe, octubre 2006 y Yakera, Witu septiembre 2009); Barrancas (Wirinoko Arao, julio 2013; Maturin (Laguna, 2013). Este plan manifiesta mejor la intención del Estado de permitir “la ampliación del proyecto desarrollista-civilizador y posibilitando una mayor movilidad entre la ciudad y el campo.” (KINGMAN & BRETÓN, 2016: 246). Al igual que la Misión Alimentaria, la Misión Vivienda causó abandono de las actividades agrícolas y pesqueras propias de las comunidades. Muchas comunidades experimentaron, además, el abandono de las escuelas, ya que muchos docentes se radicaron en la ciudad. Este es el caso de las comunidades de Araguabisi y Kuarejoro.

Esta época evidencia lo que Kingman y Breton (2016: 245) llaman la “migración masiva y profundización de la subordinación y periferalización [...] crecimiento desordenado y formación de barrialdas lumpenizadas” en la ciudad de Tucupita. Se constituyen “nuevas fronteras sociales” al interior de las comunidades warao, tanto las del campo como las urbanas, y se agudiza “la pobreza y erosión de las formas de protección social” (KINGMAN & BRETÓN, 2016: 245). El aumento de los medios de transporte fue un factor influyente en esta movilidad entre la ciudad y el campo. Los ríos del Delta se convirtieron en autopistas pluviales con un alto número de embarcaciones. Cada comunidad, por más pequeña que fuese, tenía por lo menos un motor fuera de borda, gracias a los proyectos desarrollistas. Por ejemplo, en Nabasanuka, una comunidad de alrededor de 800 habitantes, en el año 2011 había 44 motores fuera de borda. Además, algunas comunidades - como Curiapo, Araguabisi, Nabsanuka y San Francisco de Guayo - instituyeron sistemas de transporte público para Tucupita.

El indicador principal del desarrollismo estatal es la asalarización, que en comunidades como Araguabisi llegó a alcanzar a casi 15% de la población entre 2007-2013. La tabla 3 muestra los diferentes cargos asalariados en ese periodo.

Tabla 3: Cargos asalariados en Nabasanuka y Araguabisi entre 2007-2013

Sector	Cargos	Nabasanuka	Araguabisi
Educación	Maestros primaria	15	15
	Maestros secundaria	04	00
	Obreros de mantenimiento	06	14
	Obreras de limpieza	02	
	Secretaria	01 ⁷	
	Cocineras	04	06
	Educación inicial	02	03
Planta eléctrica	Planteros	02	02
Salud (Ambulatorio)	Enfermeros	07	02
	Limpieza	01	03
	Mantenimiento	02	01
	Plantero	02	
	Conductor ambulancia	02	
Promotores comunitarios	Limpieza de las calles	10	29
	Limpieza de la capilla	02	
	Madres cuidadoras	06	
	Multihogar	02	
	Limpieza Mercal	01	
Administración comunidad	Comisario	01	01
	Policías	02	04
Trabajos privados	Las bodegas (tiendas)	05	03
	Conductor misión	01	
	Casa Alcaldesa		02
Otros Cargos	Concejales	03	
Total		83	85

Fuente: Elaboración propia con datos proporcionados por Virgilio Moraleda, Eira Torres, Eufrazio Jiménez, Rosemery Torres, Fidel Torres, Nilda Moraleda, Yurnio Tabares, Henni Moraleda, Dacio Moraleda.

7 De fato no existía la figura de secretaria en la escuela, pero en las nóminas de la Secretaría de Educación del estado Delta Amacuro, esta figura existía y recibía sueldo.

Además de estos cargos, existía la figura del dirigente político, enlace entre el partido y la comunidad. Los Consejos Comunales, espacialmente desde el año 2008, también llegaron a controlar montos significativos de dinero. El salario, un concepto tradicionalmente asociado a la vida urbana, pasa a ser una característica importante de todas las comunidades warao. Recuerdo un día que llegó una señora de la comunidad de Atoibo para pedirme que le ayudara a recibir salario del gobierno. En mi opinión, el salario se consideraba más importante que el empleo en sí, tanto para el gobierno y como para las comunidades. Para el gobierno, la lógica predominante era de buen patrón-empendedor; el salario era una manera de mostrar su cara de bienhechor bondadoso, una manera de repartir los excedentes del boom petrolero, sin planes concretos que podrían cambiar las vidas de las poblaciones a largo plazo.

Más allá de la construcción discursiva y legal del sujeto indígena, las comunidades no tuvieron protagonismo en la definición de los proyectos de desarrollo. Fueron intelectuales gubernamentalistas quienes determinaron las estrategias de intervención, ejerciendo así una “interlocución ventrilocua profesionalizada en nombre de la utopía del desarrollo” (BRETÓN, 2019: 7). Desde el punto de vista de los sectores subalternos indígenas, tal vez la asalarización era indicador de la modernidad y desarrollo. Circulaba mucho dinero en las comunidades, y esto tuvo impacto en el estilo de vida. La mayoría de las comunidades contaban con generadores de electricidad, mantenidas por el gobierno municipal. Además, muchos tenían sus propias plantas eléctricas, que usaban cuando la comunitaria fallaba. Direct-TV, neveras, lavadoras, televisores y hasta aire acondicionado, eran comunes en hogares de Guayo, Araguabisi y Nabasanuka.

Otro impacto del proceso de asalarización fue el declive en la producción agroalimentaria, que era la base de la economía

warao. Muchas familias compraban todo, hasta el ocumo, que en los años anteriores cada familia sembraba. Asimismo, pocos iban a pescar y, en cambio, compraban pescado de los pecadores. La cantidad de tiendas (bodegas) y de los artículos que vendían son un testimonio de los cambios que el auge salarial produjo. Por ejemplo, solo en Nabasanuka hubo seis bodegas entre 2005-2016, vendiendo una variedad de productos, desde alimentos hasta vestidos. Uno de los productos más vendidos era la gaseosa Big Cola, cuyo impacto en los hábitos alimentarios de los warao es incalculable. Big Cola era un acompañante común en las comidas.

El Puerto Volcán, ubicado a unos 20 kilómetros de la ciudad de Tucupita, es un buen espacio para etnografiar el impacto del desarrollismo estatal en las primeras dos décadas del siglo XXI. Se trata del punto de enlace entre la capital del estado Delta Amacuro y las comunidades del Bajo Delta. Aquí llegan los warao para abastecerse de alimentos, productos de primera necesidad y el combustible. En el Bajo Delta hubo surtidores de gasolina en Curiapo (inaugurado en 2002 y dejó de funcionar de todo en agosto 2019), Jobure de Curiapo (comenzó a funcionar en 1994 y se cerró en 2003), Cangrejito (solo operó entre 2000-2001)⁸. Sin embargo, el surtidor principal para los warao era el de Volcán. Si la arena de la playa de este puerto hablara, contaría todos los detalles de la marginalización y vulnerabilización de los warao de Bajo Delta. Todo el personal profesional de las comunidades de Bajo Delta, al igual que los que tiene algún tipo de beca, cobraba su pago en Tucupita. Para comprar la gasolina, a veces tenían que esperar semanas o más, mientras que los contrabandistas la compraban hasta por la noche. Nilda, que tenía una bodega en Nabasanuka, ahora refugiada en Ka Ubanoko, narra:

8 Datos propiciados por Eufracio Jiménez, Gustavo Delgado y Rossana Beria.

Con nuestros sueldos viajábamos constantemente a Tucupita. Comprábamos lo que necesitábamos y regresábamos a nuestra casa. Pero, el warao siempre estaba perjudicado. Hacíamos colas hasta de un mes para poder comprar la gasolina. Marcelino de Sakoinoko murió en la cola, esperando su turno. Había ido a cobrar su pensión. Pero, llegó momento que con el sueldo era imposible. Yo estoy enferma de artritis, pero no podía comprar la medicina. Si compraba la medicina, ya no podíamos comprar la comida. Luego se cerró la bomba de Volcán. Para ese tiempo, ya la gasolina y el aceite se compraban en dólares. Así decidí quedarme en Tucupita con mis hijas y nietas.

Esta aseercción puede comprobarse comparando las dos fotos de Volcán, No. 1 tomada en 2008 y No. 2 tomada en 2020, que permite entrever la diferencia entre la época dorada y ahora.

Foto 1: Puerto Volcán en 2008



Fuente: Ivana Cavallo

Foto 2: Puerto Volcán en 2020



Fuente: Chrispine Okello

La cantidad de embarcaciones en el puerto en el año 2008 refleja la abundancia en las comunidades warao entre 2005-2013. Por el contrario, la foto de 2020 muestra la pobreza que se vive en las mismas comunidades. En noviembre 2017 la gasolinera del puerto dejó de funcionar. El cierre de la gasolinera no solo denuncia el desenlace entre Bajo Delta y la capital, sino que también evidencia el cambio que ha habido: ya no hay motores

en Bajo Delta, salvo las de las misiones católicas de Nabasanuka y Guayo, y de algunos comerciantes *jotarao*. El supuesto bienestar de las comunidades se ha esfumado. Para ir a Tucupita o Barrancas, las familias reman durante cuatro o cinco días. El contraste es más agudo cuando se toma en cuenta que los bajo-deltanos tienen que hacer este viaje para adquirir productos tan básicos como sal, porque ya no existen tiendas en las comunidades. Por consiguiente, la ausencia de embarcaciones en el puerto (foto 2) es una radiografía del estado socio-económico de las comunidades warao. Juan Carlos Greco, un misionero de la Consolata basado en el Bajo Delta reseña la situación de esta manera:

Las estructuras de los *janokos* [casas] están en muy mal estado o bastante deterioradas. Lo mismo (o diría peor) resulta para las caminerías. La falta de elementos como gasolina, motosierras, aceites, etc, hace la vida difícil. Quien se fue por mucho tiempo solo encuentra restos del *janoko*. Del gobierno ni esperar nada. Hoy por hoy un kilo de clavos vale más que un sueldo de alcaldía. El éxodo de los padres, la ausencia de maestros, las infraestructuras por el suelo, la ausencia de muebles didácticos como mesas, pupitres y pizarrones, son el rostro que presentan algunas de las instituciones educativas [...]. Así todo hay maestros que están (en su gran mayoría) trabajando con un sistema que llaman PRESTAME TU CUADERNO. El mismo consiste en que el maestro o profesor (en caso del Liceo) dan tareas (en general el día lunes) a los alumnos en base a lo visto hasta el momento (nada nuevo) y luego de cinco días (viernes) los alumnos deben entregar para ser verificados y corregidos. (Comunicación personal, 25/6/2020).

Estas condiciones empujan al warao a cruzar las fronteras. El cierre de las fronteras entre Brasil y Venezuela - por la COVID-19 - ha disfrazado temporalmente la realidad del éxodo warao. Greco afirma que hay retorno de la ciudad, “donde el hambre, la falta de transporte y otros problemas fue haciendo que la gente se decida a retornar” (Greco, Comunicación

personal, 25/6/2020). Los que regresan se ponen a sembrar el ocumo o plátano. Sin embargo, la cosecha no podrá ser una solución total a esta odisea. Hay necesidades muy básicas que no pueden satisfacer. No tienen ni herramientas de trabajo. Además, no hay recursos para satisfacer las necesidades y aspiraciones que la época dorada introdujo. El comercio en esta zona se maneja en dólares, a los que los warao no tienen acceso. Asimismo, aunque se sigue produciendo artesanía en las comunidades, no hay cómo venderla.

El regreso de la ciudad a las comunidades se contrasta con éxodos de algunas comunidades hacia Tucupita. Desde agosto 2020, se ha ido formando una comunidad warao en el paseo Malecón Manamo. Según Johan Ramos (Comunicación personal, octubre 2020), originalmente era un grupo reducido que llegó el 22 de agosto de 2020. Pocos días después, el gobierno del estado les dio comida y los trasladó a sus comunidades. Sin embargo, dos semanas después volvieron en mayor cantidad. En octubre 2020, ya era un grupo de 67 familias, oriundos de las comunidades de Culebrita, Wakajara, Guamal, Vuelta Larga, Pedernales, Wakajara de Manamo, Punta Mata y Morichal.

Pregunto: ¿Qué desarrollo y para quién?

Ka Ubanoko y Pintolandia son una ventana para mirar la historia migratoria del pueblo warao. Estos espacios evidencian las consecuencias nefastas de las políticas desarrollistas no solo de las últimas dos décadas, sino desde 1965. Es una historia de despojo de la subjetividad indígena y de su capacidad sustentadora. Me veo reflejado en el pensamiento de Esteban Mosonyi (Comunicación personal, 2020) quien considera que mientras las políticas desarrollistas del Estado transforman la vida socio-cultural de los indígenas, la organización socio-económica se debilita. Esta transformación solo parece positiva

a corto plazo. La misma historia de los 1960 y 1980 se repite, y esto nos obliga a cuestionar la capacidad y voluntad del Estado para ofrecer programas que mejoren la vida de los indígenas frente a los cambios efectuados por el capitalismo global. El proceso desarrollista-civilizador estatal “introduce nuevas necesidades y aspiraciones”, pero luego desaparece y no ofrece “un mínimo de recursos con que satisfacerlas” (Mosonyi, 2020). El análisis que hacen Escobar (1999) y Esteva (1988) representan bien el caso de los indígenas de Venezuela. Con un constructo discursivo-ideológico del indígena como pobre, históricamente explotado y necesitado de desarrollo, el Estado los despojó de la posibilidad de decidir sus necesidades y administrar su propia economía. Abandonados a su suerte, y con sus instituciones socio-económicas desbaratadas, los warao están obligados a mendigar y emigrar para salvar su vida. El caso warao muestra al Estado “como agente monopolista y como fallido promotor del desarrollo social” (MARQUEZ & DELGADO, 2011: 9). Recorrer esta historia de la migración warao es descubrir que la relación entre el Estado y los pueblos indígenas ha sido marcada por una marginalización disfrazada de benignidad. Los detalles de las diferentes etapas de este proceso de vulnerabilización no dejan margen para interpretar la odisea warao como una adaptación cultural, como una nueva forma de recolección. Escuché a los warao decir una y otra vez: *ka sanamata, tai sike ka nojiba* (nuestro sufrimiento es nuestra fuerza). Y esto refleja el espíritu de resistencia del warao, su capacidad de superar los factores que vulnerabilizan y encontrar formas de seguir sobreviviendo. Hojaldrar esta historia constata que el desplazamiento es, tristemente, una estrategia de sobrevivencia donde no hay otras opciones. Todos los tres momentos vehementemente condenan el abuso de los DDHH, especialmente los DESC, de los pueblos indígenas. Por lo tanto, los warao en Brasil son víctimas de abusos históricos de sus DESC por el Estado venezolano. Esta historia

muestra otra faceta del vínculo entre los DDHH y la migración, y contribuye a ampliar la definición de la migración forzada como sugieren Gzesh (2008) y Castles (2003).

Referencias bibliográficas:

ARIAS, Stefany. *Adán Chávez destaca logros de la Revolución Bolivariana en beneficio de las comunidades indígenas*. <http://mppre.gob.ve/2019/10/11/chavez-logros-revolucion-bolivariana-indigenas/>, 2019

ÁVILA, Melquiades. "Migración masiva de waraos es el rostro humano en el Día de los Pueblos Indígenas". *El Pitazo*, 9 de agosto, 2019.

AZPURÚA, Carlos. *Caño Mánamo* (Documental). In <https://www.youtube.com/watch?v=glTViOnSa8Y>, 1983. Consultado el 17 de septiembre de 2020.

BRETÓN, Victor. *Desarrollo, modernidad y etnicidad: sobre los usos políticos de la identidad étnica en América Latina*, texto inédito, en curso de publicación. Río de Janeiro: Univerdidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

CASTLES, Stephen. "La política internacional de la migración forzada." En *Migración y Desarrollo*, 1 (octubre), 2003: 97-126.

EL POLÍTICO. "Asesinato de mujeres indígenas mueve defensa de comunidad warao en Venezuela". In <https://elpolitico.com/asesinato-de-mujeres-indigenas-mueve-defensa-de-comunidad-warao-en-venezuela/>, 2019. Consultado el 3 de septiembre 2020.

ESCOBAR, Arturo. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1988.

ESTEVA, Gustavo. "Detener la ayuda y el desarrollo: una respuesta al hambre" en *Carencia alimentaria: Una perspectiva antropológica*. Barcelona: Serbal / UNESCO, 1988.

GARCÍA, Alvaro Castro. "Mendicidad Indígena: Los Warao urbanos". *Boletín Antropológico*, 48 (enero/abril), 2000:79-90.

_____. "Persistencia del principio de reciprocidad entre los Warao urbanizados del delta". *Boletín Antropológico*, 48 (enero-abril), 2005: 1-23.

_____. "Migración de indígenas Warao para formar barrios marginales en la periferia de las ciudades de Guayana, Venezuela." In REPRESA, Fernando Pérez, (Coordinador). *De Quito a Burgos: Migraciones y Ciudadanías*. Burgos España: Editorial Gran Vía, 2006: 43-48.

GARCÍA, Alvaro Castro; HEINEN, H. Dieter. "Planificando el Desastre Ecológico. El cierre del Caño Manamo en el Delta del Orinoco, Venezuela". *Antropológica* (Caracas), 91, 1999: 31-56.

GZESH, Susan. "Una redefinición de la migración forzosa con base en los derechos humanos". En *Migración y desarrollo*, Zacatecas, 10 (enero), 2008: 97-126.

HEINEN, Dieter H. *Informe sobre la economía tradicional Warao: procesos de aculturación y relaciones con la economía regional*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, 1972.

HEINEN, Dietrich; GARCÍA, Alvaro Castro. "Adaptación de recolectores indígenas a la Mendicidad urbana: el caso de los Warao del delta del Orinoco". https://www.academia.edu/555295/Adaptaci%C3%B3n_de_recolectores_ind%C3%Gf9m5PCwpwb1EG9XwhQihCFPSNPkwLNBtbVZHUAnYc5iRYaWz9emdel_Delta_del_Orinoco, 2002. Consultado el 15 de octubre 2019.

KAPÉ KAPÉ. "14 personas se encuentran desaparecidas en Mariusa tras ataque armado" en <https://kape-kape.org/2019/02/05/14-personas-se-encuentran-desaparecidas-en-mariusa-tras-ataque-armado/>, 2019. Consultado el 3 de febrero 2020.

KINGMAN, Eduardo; BRETÓN, Víctor Solo de Zaldívar. "Las fronteras arbitrarias y difusas entre lo urbano-moderno y lo rural-tradicional en

los Andes”, en *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 22(2), 2016: 235-253.

LAFÉE-WILBERT, Cecilia Ayala; WILBERT, Werner. *La Mujer Warao: De recolectora deltana a recolectora urbana*. Caracas: ICAS, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 2008.

Ley orgánica de las comunidades y pueblos indígenas (LOPCI). In <https://observatoriop10.cepal.org/sites/default/files/documents/ley-orgánica-de-pueblos-y-comunidades-indígenas.pdf>. Consultado el 19 de octubre 2020.

MARQUEZ C., Humberto y DELGADO, Raul Wise. “Una perspectiva del sur sobre capital global, migración forzada y desarrollo alternativo.” En *Migración y Desarrollo*, 9(16), 2011: 3-42.

Ministerio de Comunicación e Información. *La misión vuelvan caras libra su batalla contra la pobreza y la exclusión*. Caracas: Ministerio de Comunicación e Información, 2005. <http://www.minci.gob.ve/wp-content/uploads/downloads/2013/01/misionvuelvancarass.pdf>. Consultado el 10 de agosto de 2020.

Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas. <http://www.minpi.gob.ve/>. Consultado el 3 de noviembre 2020.

Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información. 2014. *Misiones sociales Venezuela*. Caracas: Ministra del Poder Popular para la Comunicación y la Información. Consultado el 22 de junio 2020.

ONU: Programa Mundial de Alimentos (PMA). 2020. *Venezuela - Evaluación de seguridad alimentaria Principales hallazgos*. En: <https://www.refworld.org/es/docid/5e56e2d34.html>. Consultado el 15 septiembre 2020.

ORELLANO, Jorge. Derechos de los pueblos indígenas en Venezuela y el problema del reconocimiento. *Antropológica*, 34(36), 2016: 113-148.

República Bolivariana de Venezuela. *Gaceta Oficial de la República de Venezuela* N° 26.445 de fecha 30 de diciembre de 1960.

República Bolivariana de Venezuela. “Constitución de la República Bolivariana de Venezuela”. *Gaceta Oficial Extraordinaria* n° 5.453, 1999.

TUAZA, Luis Alberto. “La relación del gobierno de Rafael Correa y las bases indígenas: políticas públicas en el medio rural.” *Ecuador Debate*, 83, 2011:127-150.

CAPÍTULO IV

Migrações Warao em território brasileiro no contexto da crise do “regime madurista” na Venezuela

Eduardo Tarragó

Introdução

A crise econômica e social que vem atingindo a Venezuela desde 2013 é um fenômeno de raízes políticas que vem afetando a seus mais de trinta milhões de habitantes, dentre os quais se encontram seus reconhecidos cinquenta e dois povos indígenas¹. Segundo o último censo oficial daquele país, cujo levantamento data de 2011, eram até então 724.592 indivíduos de ascendência declaradamente ameríndia (INE, 2015). A atual crise tem suas origens na morte de seu ex-presidente, o oficial militar Hugo Chávez Frias (1954-2013), que governou a Venezuela entre 1999 e 2013. Depois de sua morte, em 5 de março de 2013, conforme estabelecido pela Constituição de 1999, nova disputa eleitoral, realizada em 14 de abril de 2013, conferiu vitória ao seu ex-vice-presidente Nicolás Maduro Moros (NEVES, 2013)

A partir de 2015, com a queda dos preços do petróleo, sua principal *commodity*, iniciou-se uma expressiva redução em seu Produto Interno Bruto e uma escalada avassaladora dos índices inflacionários. A miséria e a instabilidade política se espalharam pelo país (FREITAS *et al.*, 2020). Diante deste cenário, milhões de venezuelanos começaram a emigrar. Estima-se que mais de

1 Etnias ameríndias reconhecidas oficialmente pelo Estado venezuelano, a partir de mecanismos sociais espontâneos dos grupos envolvidos: Akawayo, Amorúa, Añú, Arawak. Ayamán, Baniva, Baré, Barí, Kaketío, Chaima, Eñepá, Gayón, Jivi ou Guajibo, Wanano, Inga, Japreria, Jirajara ou Jirahara, Jodi, Kariña, Kechwa, Kubeo, Kuiva, Kumanagoto, Kurripako, Mako, Makushi, Mapoyo, Matako, Pemón, Piapoko, Piaroa, Píritu, Puinave, Pumé, Sáliva, Sanemá, Sapé, Shiriana, Timoto-Kuika, Tukano, Tunebo, Uruak, Waikerí, Wapishana, Warao, Warekena, Wayuu, Yanomami, Yavarana, Yekuana, Yeral e Yukpa (INE, 2015).

quatro milhões de pessoas já tenham emigrado desde o começo da crise, e que este número pode dobrar rapidamente, segundo relatório da Organização dos Estados Americanos. De acordo com a ONU, o Brasil é o quinto destino em número de acolhimento de refugiados venezuelanos, e Roraima é o estado que vem servindo de entrada para a rota de interiorização a outros estados. Dentre as principais ondas migratórias oriundas da Venezuela para o Brasil, estão as dos índios Warao, a segunda maior população indígena daquele país².

Os Warao, que atualmente perfazem uma população de aproximadamente cinquenta mil indivíduos, têm seus territórios de uso e ocupação tradicional situados em áreas que correspondem aos estados de Delta Amacuro³, Monagas e Sucre. O estado de Delta Amacuro, cuja capital é Tucupita, concentra mais de quatro quintos deste contingente populacional, que se encontra não apenas nas faixas litorâneas, mas também internamente ao longo dos rios, pântanos e bosques inundáveis que compõem o Delta, assim como nas zonas urbanas destes estados.

Epítome etnográfico sobre os Warao

Os registros sobre a ocupação Warao na região do Delta do Rio Orinoco apontam para aproximadamente 6.000 a.C. O Delta abrange uma extensão aproximada de quarenta mil quilômetros quadrados e é formado por diversas ramificações fluviais que partem do Rio Orinoco em direção ao Oceano Atlântico, abrindo-se em formato deltaico. A grande diversidade biológica desta região resulta, em parte, por seus solos inundáveis durante períodos regulares de seus ciclos de cheias e vazantes, e o tipo

² A etnia ameríndia mais numerosa na Venezuela é formada pelos Wayúu, que representa cerca de 57% do total de índios daquele país (INE, 2015).

³ O Delta Amacuro, por vezes, é genericamente denominado Delta del Orinoco, pois o Rio Orinoco é mais presente na paisagem do que as águas do Rio Amacuro. Os estados de Monagas e Sucre não pertencem, geograficamente, ao Delta.

de agricultura praticável neste tipo de ecossistema é de várzea. Originalmente, os Warao, assim como outros povos indígenas, praticavam preferencialmente o nomadismo, enquanto os assentamentos em certos lugares tendiam a ocorrer em certas épocas do ano, conforme as condições ambientais fossem mais favoráveis à subsistência. Seu idioma, o Warao, é classificado como grupo isolado, o que é compatível com o fato de que sua presença no Delta se manteve estável nesta região até o início das primeiras invasões europeias, no fim do século XV, em virtude das dificuldades de acesso a este ambiente de manguezais e labirintos fluviais. Antes da colonização da América, sua configuração espiritual era de bases xamanistas, e a vida terrena era explicada como uma continuidade da vida de seus antepassados no plano celestial; posteriormente, por influência missionária, muitos aderiram ao cristianismo *guayuco*, pequenas coberturas de fibras vegetais utilizadas para cobrir os órgãos genitais, e passaram a utilizar roupas têxteis. Tradicionalmente, realizavam reuniões que misturavam entretenimento e espiritualidade, com cantos, danças, jogos, representações e oferendas (KIRCHOFF, 1950; SUÁREZ, 1968; JOHANNES & LAYRISSE, 1980; GARCÍA CASTRO, 2000; VENEZUELA, 2010).

Os núcleos familiares ou unidades domésticas dos Warao integram uma comunidade, funcionalmente interligados por laços de parentesco a outras comunidades localizadas ao longo das margens de um rio ou braço do Delta, chamados *caños*, e podem abranger algumas dezenas de casas com uma ou mais famílias nucleares. Estas redes de parentesco de uma mesma microrregião do Delta constituem uma unidade endogâmica, e as distintas comunidades que a compõem são as unidades exogâmicas. Particularmente importantes são os vínculos e obrigações de um homem para com os parentes da sua esposa, dado que o regime de residência pós-matrimonial é matrilocal. Desta forma, o núcleo familiar de um *ego* masculino é composto

por ele, sua(s) esposa(s), filhos solteiros, filhas, genros e netos. A família extensa abarca também seus sogros, suas cunhadas, os cunhados solteiros e todas as crianças envolvidas. Sua organização social é hierárquica: a autoridade é conduzida, em geral, por um ancião, nomeado *aidamo* e o *kobenahoro* desempenha uma responsabilidade mítico-religiosa. Uma unidade familiar extensa pode abranger até quatro gerações a partir de determinado casal fundador. As questões de interesse coletivo ou de representação perante instituições não indígenas são resolvidas em assembleias locais, chamada *Amonikata*, que envolve os membros mais velhos das comunidades e, em alguns casos, implica também aspectos da dimensão espiritual da coletividade Warao. O sistema conjugal pode ser monogâmico ou poligâmico do tipo poligínico, e o preço da noiva é pago à família da futura esposa na forma de trabalho. Sua base alimentar é a mandioca e o pescado, especialmente do *morocoto*. Há também a caça de moluscos, caranguejos, répteis, roedores, pássaros e mamíferos de pequeno porte. Sua subsistência também é bastante dependente do *moriche* (*Mauritia flexuosa*), uma espécie de palmeira da qual extraem a *yuruma*, um tipo de farinha comestível preparada a partir do processamento da fibra do *moriche*. O *gusano*, uma espécie de larva, também é uma iguaria apreciada pelos Warao, e fonte indireta de proteínas; demais itens desta palmeira servem para reforças as coberturas das casas, para o fabrico de redes de dormir, de utensílios e de artesanato (KIRCHOFF, 1950; LAYRISSE *et al.*, 1977; JOHANNES & LAYRISSE, 1980; GARCÍA CASTRO & HEINEN, 2000; ROJO, 2000; ETAYO, 2013).

A cultura material Warao *habitat*. O vocábulo Warao provém da aglutinação linguística dos vocábulos *wa* (canoa) e *arao* (povo). As *curiaras*, como também são conhecidas as canoas, se tornaram uma referência da etnia de imediato aos primeiros navegadores espanhóis que ao Delta aportaram. A habilidade para a construção destas embarcações também foi observada

pelo explorador inglês William Hillhouse, na primeira metade do século XIX, que se surpreendeu com a qualidade destas, tendo registrado que algumas tinham a capacidade para quase uma centena de pessoas e que eram fundamentais para as relações econômicas dos Warao junto a uma extensa rede de trocas com outros povos da região. Surge desta característica a identificação dos Warao como “povo das canoas”. Em consequência, os Warao são reconhecidos como habilidosos navegadores, estratégia adaptativa encontrada para sobreviver com êxito neste tipo de ecossistema periodicamente inundável. Suas casas de palafitas, redes de descanso e artesanato em geral são também itens importantes na cultura material Warao e, outrora também, arco e flecha, atualmente pouco difundido. O corte de árvores para obtenção de madeira é realizado de forma coordenada nas comunidades que ocupam áreas ricas em árvores de grande porte (KIRCHHOFF, 1950; WILBERT, 1980; SANOJA & VARGAS, 2004; TIAPA, 2007, 2008; VENEZUELA, 2010; HEINEN & GARCÍA CASTRO, 2012; ETAYO, 2013).

As condições ecológicas do ambiente inundável dos Warao é uma das razões pelas quais o estabelecimento de missões religiosas e, por conseguinte, a influência colonizadora, se deram um pouco mais tardiamente que em outros grupos étnicos na atual Venezuela. No entanto, com a ocupação colonial, as mobilidades dos Warao para além do Delta, necessárias para sua economia de trocas, foram profundamente afetadas. Ainda que para os missionários fosse bastante difícil fundar e manter missões naquelas áreas, tal fato não impediu que parte dos Warao fosse fixada em terra firme. Desta forma, não somente a mobilidade territorial foi afetada, como também o circuito econômico que interligava internamente as tribos, uma vez que como o ecossistema deltaico é relativamente diversificado, as atividades econômicas dos Warao estavam organizadas de acordo com tais características, ou seja, em algumas regiões se praticava mais a

caça ou a pesca, enquanto que em outras prevalecia a coleta ou a produção de embarcações. A partir da chegada da esquadra da terceira viagem de Cristóvão Colombo, em 1498, os Warao foram então sendo gradualmente comprimidos junto ao delta do Rio Orinoco, elemento concreto de sua territorialidade até os dias atuais (WILBERT, 1993; WHITEHEAD, 1998; GARCÍA CASTRO & HEINEN, 1999, 2000; HEINEN & GARCÍA CASTRO, 2000; SANOJA & VARGAS, 2004; ETAYO, 2013).

Três episódios foram marcantes para a história pós-colonial dos Warao: a introdução do cultivo extensivo de monocultura do *ocumo chino* (*Colocasia esculenta*), a partir da década de 1920, introduzida inicialmente por missionários da Guiana; o represamento do *Caño Manano*, na década de 1960; e a invasão de suas terras por agricultores e pecuaristas a partir da década de 1970. A introdução do cultivo do *ocumo chino*, uma espécie de inhame bem adaptado às terras inundáveis do Delta, passou a competir com espaços necessários ao cultivo do *moriche* e outros alimentos provenientes das florestas dos buritizais. O *Caño Manamo*, por sua vez, foi barrado em um dique em 1965, com a finalidade de aumentar as terras agricultáveis e para a conclusão de trecho da estrada que conduz a Tucupita. Nestes casos, os Warao não foram consultados e houve remoção forçada de algumas famílias. Anos depois, parte de suas terras de uso e ocupação tradicional passaram para o controle dos *criollos* (descendentes de europeus), que passaram a desenvolver agricultura familiar ou conduziram algum tipo de empreendimento agrícola. Os danos só não foram ainda maiores porque o Delta possui altos índices de salinização de boa parte de suas águas e os solos tendem a ser bastante ácidos, variáveis que são obstáculos ao agronegócio. De qualquer modo, com a construção do dique, houve prejuízo para as atividades de subsistência dos Warao, bem como maior disputa por recursos naturais em partes disponíveis do território (HEINEN & RUDDLE, 1974; GARCÍA CASTRO & HEINEN,

2000; HEINEN & GARCÍA CASTRO, 2000; HEINEN & GASSÓN, 2006; HEINEN *et al.*, 2012; GASSÓN & HEINEN, 2012; HEINEN & GARCÍA CASTRO, 2012).

As frentes de expansão do sistema econômico venezuelano, especialmente a partir das ações da *Corporación Venezolana de Guayana*, e a ausência de políticas públicas eficazes, tornou bastante difícil a vida dos Warao. Tais fatores tornaram-se força propulsora para as migrações internas em direção a zonas urbanas da Venezuela, que absorvia os Warao como mão de obra não qualificada em trabalhos geralmente temporários: trabalhadores em áreas rurais periféricas, em serrarias, em fábricas de palmitos, dentre outras. Não demorou a tardar, neste contexto, que os Warao desenvolvessem, em meio urbano, o hábito de pedir doações em itens alimentares, roupas ou mesmo em dinheiro. Já na década de 1960, como consequência do fechamento do *Caño Manamo*, os Warao já se movimentam em direção a Tucupita, La Horqueta e algumas outras localidades não muito distante do estado Delta Amacuro, como San Félix, Ciudad Bolívar, Puerto Ordaz. Na década de 1990, um empreendimento petrolífero foi implantado na região, o que acentuou ainda mais a dependência econômica e as migrações internas para as zonas urbanas para estas mesmas cidades e mais além, para Maturín, Caracas, Valencia, Baquisimeto e Maracaibo. Apesar dos riscos da vida urbana, a estratégia passou a servir de alternativa para fazer frente às limitações que lhes foram impostas em suas atividades econômicas de subsistência (GARCÍA CASTRO & HEINEN, 1999; GARCÍA CASTRO, 2000; HEINEN & GARCÍA CASTRO, 2000, 2012; MARÍN, 2013).

Assim, a sequência de eventos econômicos e ambientais adversos e a necessidade de saída de seus territórios, especialmente a partir de meados da década de 1960 nas regiões do *Bajo Delta*, levaram os Warao a depender de forma expressiva da economia dos espaços urbanos, para tentar obter trabalho, para vender artesanato

ou mesmo como pedintes. Para os Warao esta última alternativa não é compreendida como mendicância, mas como uma forma de trabalho, a ser realizado preferencialmente pelas mulheres. Os deslocamentos para as cidades, ademais, vieram a agravar alguns problemas para os Warao, tais como o alcoolismo e doenças tais como tuberculose, diabetes, hipertensão e doenças sexualmente transmissíveis. Estes problemas sanitários, então levados para suas comunidades, se somaram a outros próprios em suas áreas de origem, como a malária, a febra amarela e a desnutrição. Por consequência, tais problemas passaram a impulsionar ainda mais os deslocamentos para zonas urbanas, para também buscar tratamento de saúde (GARCÍA CASTRO, 2000).

Segundo os Warao, durante o governo de Hugo Chávez havia projetos de apoio à economia local das comunidades, mas estes foram sendo gradualmente reduzidos. No contexto da crise econômica, os poucos recursos obtidos pelos Warao nas cidades venezuelanas passaram a ser ainda mais escassos. Dentre os problemas enfrentados no país de origem destacam-se a hiperinflação, baixa produção econômica, altos níveis de desemprego e, sobretudo, escassez de alimentos. Algumas das famílias ainda recebem o chamado *sueldo mínimo*, porém o valor é irrisório diante de uma economia hiperinflacionada. Assim, o que outrora podia ser resolvido por meio de migrações internas, passou a depender das migrações para o exterior. A saída das comunidades de origem é quase sempre relatada como uma experiência dolorosa de perda e insegurança, embora conservem bastante esperança, não somente nas alternativas que possam ser encontradas no Brasil, como também de mudanças positivas na Venezuela em um futuro próximo (RAMOS *et al.*, 2017; TARRAGÓ *et al.*, 2018).

Etnologia das migrações Warao para o Brasil

Os Warao começaram a se deslocar mais intensamente para o Brasil a partir de 2014, na convergência dos movimentos migratórios de muitos cidadãos venezuelanos, indígenas ou não, que procuram desde então escapar das consequências da hiperinflação, do desabastecimento, da falta de oportunidades de trabalho, da falta de assistência social e da fome. Já no Brasil, ao sair de Santa Elena de Uairén, última cidade antes de chegar no Brasil, passam inicialmente pelo município de Pacaraima, em Roraima. Algumas poucas famílias lá permanecem, enquanto outras preferem continuar a migração.

Os Warao que se dirigem para o Brasil o fazem, em geral, em grupos familiares. Muitas destas famílias acabam por estabelecer laços de solidariedade pela proximidade que o contexto migratório oferece. Na Venezuela, no entanto, pode permanecer parte de integrantes da família extensa. Geralmente por lá permanecem os mais velhos ou aqueles que ainda desempenham alguma atividade econômica regular. Quase todos os Warao falam, além do idioma nativo, o espanhol. No Brasil, o português tende a ser um desafio a superar. Para chegar ao Brasil, desde suas comunidades, os Warao percorrem uma distância aproximada de mil quilômetros, parte por via fluvial e parte, terrestre. Tucupita geralmente é a passagem comum. Lá chegam, em geral, por via fluvial, e de lá continuam por via terrestre. Há distâncias fluviais que podem levar mais de um dia de deslocamento para alcançar Tucupita. A partir de Tucupita percorrem uma estrada que conduza à última cidade Venezuelana: Santa Elena de Uairén. Trechos a pé não são raro de serem percorridos, tanto vindo da Venezuela quanto já dentro do Brasil. Algumas famílias já fizeram grande parte do percurso de Santa Elena de Uairén a à capital de Roraima, a pé (RAMOS *et al.*, 2017; TARRAGÓ *et al.*, 2018).

A decisão para vir, muitas vezes, é tomada depois de ouvirem relatos de experiências de outros Warao que já migraram. A perspectiva, de qualquer modo, tende a ser a manutenção do direito de poderem ir e vir, conforme as circunstâncias. Em certa medida, este dinamismo oscila de acordo com os ritmos das atividades desenvolvidas na Venezuela e, parte destas atividades se pautam por oscilações de fenômenos naturais próprios de cada período do ano, que influenciam na agricultura, na coleta, na pesca na região do Delta do Orinoco. Fatores como notícias sobre fechamento e abertura de fronteiras, bem como a intensidade da circulação de notícias sobre as condições de vida no Brasil também importam para as decisões. Em geral, a maior intensificação das ondas migratórias em direção ao Brasil tende a ocorrer entre outubro e dezembro, com queda substancial a partir de janeiro. Os Warao relatam que janeiro é tempo de semear o *ocumo*, que é colhido ao fim de cerca de seis meses. Entre julho e agosto geralmente é o período mais favorável à pesca e caça de animais aquáticos, como caranguejos. Trata-se, ainda assim, de uma constatação que depende de um período maior de observações e registros (RAMOS *et al.*, 2017; TARRAGÓ *et al.*, 2018).

As motivações migratórias dos Warao para o Brasil estão relacionadas a busca por mercados para a venda de seus itens de trabalho com artesanato, para obter doações diversas como forma de escapar da miséria, para buscar assistência em saúde ou mesmo para encontrarem parentes que estejam em outras cidades brasileiras. A principal motivação, no entanto, é a busca por alimentos ou dinheiro para os comprar, o que inclui a prática de arrecadar doações em vias públicas, tal como já fazem nas cidades da Venezuela. Os Warao lamentam a perda de benefícios sociais no país de origem e têm preocupações com demais familiares que ficaram na Venezuela, especialmente pela escassez de alguns alimentos e pela alta vertiginosa dos preços dos alimentos disponíveis. Os itens Warao que geralmente são

trazidos para o Brasil são compostos por chapéus, colares de seda de buriti, miçangas, cestarias e redes de dormir, muitos destes tradicionalmente produzidos. Ademais, cabe destacar também que a taxa de câmbio corrente da moeda venezuelana tornou a moeda brasileira supervalorizada diante do poder de compra do bolívar, o que também é um fator de atração à migração (RAMOS *et al.*, 2017; TARRAGÓ *et al.*, 2018).

A prática de pedir dinheiro em vias públicas movimentadas de grandes cidades os faz serem vistos, nestas localidades, como “índios mendigos”, imagem que deve ser relativizada, dado que para eles não se trata de mendicância, mas uma forma alternativa de “trabalho”. Para os Warao, a palavra *trabajo* não está necessariamente ligada ao aspecto produtivo de geração de riquezas, mas sim como meio de obtenção de recursos de que necessitam, independentemente do caráter produtivo deste meio. O ato de pedir dinheiro, portanto, não lhes configura depreciativo. Um exemplo que ilustra esta concepção é o de que quando perguntados por alguém que esteja nas ruas em atividade de pedir dinheiro, geralmente uma mulher, esta pessoa é referida como “estar trabalhando”. Não é incomum que estejam acompanhadas das crianças, pois trata-se de “ensinar o ofício” aos pequenos, como o fazem em suas comunidades de origem para outros tipos de atividades econômicas. A forma como que esta atividade de pedir é feita – por mulheres e quase sempre com algumas de suas crianças – faz com que os Warao sejam percebidos negativamente pelas populações urbanas no Brasil, especialmente em comparação com etnias indígenas presentes no Brasil. Como consequência, algumas Prefeituras agiram não no sentido de tirá-los das ruas para lhes oferecer melhores condições, mas tão somente de retirá-los da paisagem urbana. Em Roraima, por exemplo, os Warao inicialmente passaram a ocupar espaços públicos abertos, como praças, feiras e terrenos desocupados. Parte da população local foi contrária

a presença Warao nas vias públicas da capital. As primeiras ondas migratórias foram tratadas pelo Poder Público local com ilegais e foram tratadas por meio de ações de deportação para a Venezuela. A situação foi amenizada com a criação de abrigos, uma forma de institucionalização de sua permanência no Brasil (RAMOS *et al.*, 2017).

A institucionalização em abrigos, em geral, é vista pelos Warao como uma alternativa apenas temporária, não somente pela própria intenção de conquistar sua independência, mas também porque os abrigos apresentam muitos problemas, dentre os quais destacam a escassez de alimentos, a baixa variedade dos alimentos, as precárias condições de infraestrutura, superlotação e conflitos com outros grupos. As instituições apoiadoras, ainda que se esforcem muito para oferecer condições adequadas de sobrevivência, dependem de doações, que nem sempre são suficientes. Nos abrigos, novas lideranças se formam para organizar a convivência local e poder interceder de forma representativa juntamente às organizações públicas ou às do terceiro setor. Essas lideranças em abrigos são denominadas também como *aidamo*, em referência à organização social próprias dos Warao. Nos abrigos, os *aidamo* e funcionam como representantes de grupos de famílias: dezenas de famílias podem ser representadas por um *aidamo*. Deve-se destacar que o contexto de abrigos se diferencia muito das condições de convívio comunitário destes índios em suas terras e, por conseguinte, das condições adequadas para o estabelecimento de normas de convívio que contemplem particularidades culturais vigentes em seu contexto original. A institucionalização em abrigos envolve um estado excepcional de agregação comunitária, de tal modo que se torna impraticável transpor a maior parte das práticas culturais vigentes em seus locais de origem para dentro destes espaços de permanência temporária (RAMOS *et al.*, 2017; TARRAGÓ *et al.*, 2018).

Os Warao, de forma geral, participam ativamente das atividades de conservação dos abrigos, de limpeza e de todo o processo de preparação de alimentos. Além disso, se engajam ativamente nas muitas atividades de socialização que lhes são propostas pelas instituições humanitárias. Os voluntários destas instituições administram as rotinas, e diariamente buscam doações de alimentos, roupas, medicamentos, materiais de limpeza, materiais escolares e de itens para atividades lúdicas com as crianças. Em geral, muitos dos Warao que imigraram para o Brasil reconhecem que, em comparação com a Venezuela, sua situação está razoavelmente melhor, uma vez que no país de origem apontam a severa restrição alimentar, hiperinflação e a completa falta de assistência social. É importante destacar também que a despeito dos problemas nos abrigos, este modelo de institucionalização se faz necessário como forma de evitar a vulnerabilidade das condições de vida em ambientes abertos, como nas vias públicas ou praças. Ainda assim, algumas situações de conflitos entre os próprios Warao, nos abrigos, tendem a fazer com que indivíduos ou famílias abandonem os abrigos ou mesmo a cidade em que estão em busca de oportunidades melhores em outros abrigos ou outras cidades brasileiras. A falta de apoio para obter documentos, para encontrar trabalho, para desenvolver atividades artesanais ou para ter acesso a benefícios assistenciais também se constitui motivação para a continuidade dos deslocamentos em território nacional. Em geral, os Warao preferem habitar espaços de gestão não centralizada, em que possuem maior espaço de diálogo e podem ter alguns de seus pleitos resolvidos de forma menos burocrática. Um destes exemplos são os aluguéis comunitários (RAMOS *et al.*, 2017; MOUTINHO, 2017; TARRAGÓ *et al.*, 2018).

Apesar de Roraima ser o primeiro estado que encontram quando chegam ao Brasil, muitos são os destinos dos Warao no país, principalmente as capitais de estados ou cidades mais

populosas do Norte e Nordeste. Como as condições encontradas pelas famílias Warao em cidades brasileiras são muito incertas, muitas famílias ou mesmo indivíduos isoladamente tendem a continuar em deslocamentos. Não é incomum que se empenhem em longas caminhadas, de dezenas de quilômetros, em busca de melhores condições de sobrevivência, ainda que isto represente maior exposição a riscos e maior gasto energético em um quadro nutricional pouco favorável. Em geral, uma vez que a taxa de absorção dos Warao no mercado de trabalho brasileiro é bastante baixa, a dependência de políticas públicas e a prática de pedir dinheiro em espaços públicos de intensa circulação de pessoas e veículos é o que define a vida dos Warao no Brasil (RAMOS *et al.*, 2017; MOUTINHO, 2017; TARRAGÓ *et al.*, 2018).

Os deslocamentos de volta para a Venezuela são também comuns, especialmente para os Warao que se fixam em Boa Vista ou em Manaus. Tais deslocamentos de retorno têm como motivação, principalmente, levar recursos para os parentes que lá permaneceram ou mesmo buscá-los para se engajarem aos movimentos migratórios para o Brasil. Em muitos casos, também realizam estes deslocamentos pendulares para buscar mais itens de artesanato na Venezuela e revender no Brasil. No retorno para suas comunidades geralmente levam a maior parte dos recursos obtidos com a venda do artesanato ou com doações. Segundo os Warao, é uma quantia expressiva que serve para dar apoio aos parentes que vivem sob a constante ameaça da fome. No trajeto de retorno ao Delta, no entanto, além de gastos com o transporte, não é incomum que sejam taxados por agentes de fronteira venezuelanos, o que mencionam como ilegal e corruptivo. Por isso, muitas vezes, optam pelos caminhos clandestinos, em meio a paisagem local, que chamam de *sierras* (RAMOS *et al.*, 2017).

Para o governo venezuelano, os fluxos migratórios Warao não são vistos como um problema a ser imediatamente resolvido ou alguma desordem social alarmante, mas como a extensão de

uma prática cultural de mobilidades impulsionada pela atual crise econômica naquele país. Trata-se de uma forma isenta de lidar com este grave problema humanitário (TARRAGÓ, 2017)

Considerações finais

Os Warao, grupo étnico ameríndio do Delta do Rio Orinoco, possui regular contato com espaços urbanos, especialmente em virtude das intervenções ambientais em seus territórios dependência periférica em relação ao circuito econômico daquele país. Em suas comunidades de origem eles plantam, pescam, caçam, constroem embarcações tradicionais e fazem artesanato, além de muitos inserirem-se em algumas atividades temporárias e de baixa remuneração. A monetarização proveniente de benefícios sociais, assalariamento ou doações se tornou parte das formas de obtenção de recursos materiais, o que não os impediu de conservarem aspectos fundamentais de sua cultura e de sua autonomia social.

O aumento dos movimentos migratórios dos Warao para o Brasil, resultado de longo processo de desassistência social na Venezuela e do contexto da crise econômica do regime madurista, seguiu a tendência de migração de muitos cidadãos venezuelanos, indígenas ou não, fenômeno este resultante da atual crise econômica e humanitária. Tal crise estendeu os processos migratórios internos desta etnia para além das fronteiras nacionais, o que auxilia a compreender o fato de que, das cinquenta e duas etnias indígenas venezuelanas, os Warao estão dentre as poucas que engajaram-se nos fluxos migratórios para o Brasil, ainda que a crise afete a outras etnias. Diferentemente de outras etnias indígenas venezuelanas, os Warao já praticavam circulação em amplo espaço territorial, decorrente em parte das interferências em seu ambiente natural, no delta do Rio Orinoco, a partir da década de 1960. Ademais,

a incorporação relativamente recente na história dos Warao, de pedir dinheiro em espaços urbanos, que se tornou uma forma de cobrir parte de suas necessidades alimentares impactadas pela atual crise econômica venezuelana, também é comum no país de origem. As ondas migratórias dos Warao geralmente são realizadas por uma parte ou todo o núcleo familiar e foram acentuadas principalmente pela fome no país vizinho, aliada à esperança de melhores oportunidades no Brasil.

Sobre o ato de pedir doações em dinheiro em vias públicas, é importante considerar que este ato, embora não possa ser alinhado ao conceito de mendicância perante a percepção dos próprios Warao, não pode ser banalizado e equiparado a uma atividade tradicional. Ainda que observável no país de origem há mais tempo, o fato não significa que os Warao são tradicionalmente pedintes e que sempre serão. As características ecológicas de seu território de origem, onde as atividades de plantio são naturalmente desfavoráveis a muitas culturas agrícolas, associado à série de intervenções estatais lá realizadas ao longo das últimas décadas, sem contrapartida assistencial adequada, permite concluir que o ato de “pedir dinheiro” se tornou uma adaptação necessária diante das restrições historicamente sofridas por este grupo étnico.

Cabe salientar que os Warao, no Brasil, têm vivido em condições de abrigamento ainda insatisfatórias, embora haja relevante apoio de diversas instituições públicas e do terceiro setor. Deve-se destacar, por fim, que os Warao que estão no Brasil vivem uma situação de “duplo distanciamento cultural”, ao mesmo tempo em que são índios e venezuelanos. Tal fato os coloca em uma condição social desvantajosa, uma vez que não possuem completo domínio sobre as normas sociais praticadas em uma cultura distinta da de seu país e etnia, assim como os distancia da compreensão sobre as oportunidades que podem ter aqui a longo prazo. Esta situação cria uma distorção

perceptiva entre seus planos de futuro, tal como a inserção no mercado de trabalho brasileiro, e as reais possibilidades que podem encontrar no Brasil, o que pode resultar em frustração e alimentar o ciclo de vulnerabilidade social destes índios. Tais condições precárias expõe os Warao a fragilidades diversas em território brasileiro, que vão desde alguma forma de exploração até o risco de vida em vias públicas brasileiras, seja por acidente ou por atos de violência.

Com base no que foi exposto, é possível perceber que a dinâmica das migrações Warao que ocorrem entre as fronteiras da Venezuela e do Brasil, embora possam parecer aleatórias, revelam elementos próprios de sua história étnica e de sua identidade cultural. Ainda que não representem um “esvaziamento” de seus territórios, deve-se observar, no entanto, que esta “diáspora Warao” oferece riscos, em longo prazo, de perdas parciais em seus territórios de uso e ocupação tradicional no país de origem, o que tende a ser conveniente a grupos políticos ou econômicos com interesses em seus territórios.

Referências bibliográficas:

ARIAS, Hortensia Caballero. La demarcación de tierras indígenas en Venezuela. *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, v. 13, n. 3, p. 189-208, 2007.

ETAYO, Eduardo Frías. El Warao en el Contexto Antillano: Ensayo Etnohistórico-Lingüístico-Arqueológico. *Revista Digital de Arqueología de Cuba y el Caribe*, v. 5, n. 1, p. 1-151, 2013.

FREITAS, Gabriel Sangali Hespanha de; DENADAI, Julia; OBREGÓN, Marcelo Fernando Quiroga. Análise conjectural da crise venezuelana: um estudo pós-Maduro. *Derecho y Cambio Social*. n.º 61, JUL-SET 2020

GARCÍA CASTRO, Alvaro. Mendicidad indígena: los Warao urbanos. *Boletín antropológico*, v. 48, n. Enero-Abril, p. 79-90, 2000.

GARCÍA CASTRO, Álvaro Antonio; HEINEN, Heinz Dieter. Planificando el desastre ecológico: Impacto del cierre del caño Manamo para las comunidades indígenas y criollas del Delta Occidental (Delta del Orinoco, Venezuela). *Antropológica*, v. 91, p. 31-56, 1999.

_____. HEINEN, Heinz Dieter. Las cuatro culturas Warao. *Tierra Firme*, v. 71, p. 1-12, 2000.

GASSÓN, Rafael; HEINEN, Dieter. ¿Existe un Warao Genérico? Cuestiones Clave en la Etnografía y la Ecología Histórica del Delta del Orinoco y el Territorio Warao-Lokono-Paragoto. Tipití: *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 10, n. 1, p. 37-64, 2012.

HEINEN, H. Dieter; RUDDLE, Kenneth. Ecology, ritual, and economic organization in the distribution of palm starch among the Warao of the Orinoco delta. *Journal of Anthropological Research*, v. 30, n. 2, p. 116-138, 1974.

_____. GASSÓN, Rafael. El verdadero Delta indígena: elementos para una ecología histórica del Delta del Orinoco. *Copérnico*, v. 3, n. 5, p. 61-66, 2006.

_____. GASSÓN, Rafael; GARCÍA CASTRO, Alvaro. Desarrollo institución Warao: Identidad étnica y diversidad histórica. Cuestiones clave en la etnografía y la ecología histórica del Delta del Orinoco. *Líder: revista labor interdisciplinaria de desarrollo regional*, n. 21, p. 113-142, 2012.

HEINEN, H. Dieter; GARCÍA CASTRO, Alvaro. The multiethnic network of the lower Orinoco in early colonial times. *Ethnohistory*, v. 47, n. 3-4, p. 561-579, 2000.

INE. *Censo nacional de población y vivienda 2011: empadronamiento de la población indígena*. Caracas: INE, 2015.

KIRCHOFF, P. The Warrau. In: Handbook of South American Indians STEWARD, Julian Haynes (org) *Handbook of South American Indians: The comparative ethnology of South American Indians*. US Government Printing Office, 1950.

MARIN, Rosa Acevedo. Entre a fronteira Venezuela-Brasil, os territórios de povos indígenas e de comunidades tradicionais. *Ciência e Cultura*, v. 65, n. 1, p. 27-30, 2013.

NEVES, Raphael. PERFIL: NICOLÁS MADURO MOROS E DIOSDADO CABELLO RONDÓN. Boletim do Tempo Presente, nº 07, de 12 de 2013, p. 1 - 4.

RAMOS, Luciana, BOTELHO, Emília e TARRAGÓ, Eduardo. *Parecer Técnico/ SEAP/ 6ª CCR/ PFDC nº 208/2017*. Brasília: Ministério Público Federal, 2017.

SANOJA, Mario; ARENAS, Iraida Vargas. Early modes of life of the indigenous population of northeastern Venezuela. *Archaeology in Latin America*, p. 148, 1999.

SUÁREZ, Maria Matilde. *Los Warao: indígenas del delta del Orinoco*. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, 1968.

TARRAGÓ, Eduardo. *Peça pericial n.º 01.2017/Antropologia/PR-RR/SP-BV/CRP-4*. Acolhimento dos indígenas venezuelanos residentes em Roraima. Prestação de segurança e assistência social, proteção e liberdade de locomoção. Boa Vista: Ministério Público Federal, 2017.

_____. SANTOS, Márcio Martins; SONEGHETTI, Pedro Moutinho Costa. *Parecer Técnico N° 328/2018 - DPA/SPPEA/PGR*. Belém/Boa Vista/Manaus: Ministério Público Federal, 2018.

TIAPA, F. Los sistemas interétnicos del Oriente de Venezuela y el Bajo Orinoco durante la época colonial (1498-1810). *Lecturas antropológicas de Venezuela*, p. 231-238, 2007.

_____. Resistencia indígena e identidades fronterizas en la colonización del Oriente de Venezuela, siglos XVI-XVIII. *Antropológica*, v. 109, p. 69-112, 2008.

ROJO, Antonio E. Vaquero. *Los warao y la cultura del moriche: identificación etnohistórica y elementos culturales*. Universidad Católica Andrés Bello, 2000.

WHITEHEAD, Neil. Colonial chieftains of the lower Orinoco and Guayana coast. *Chiefdoms and Chieftaincy in the Americas*, p. 150-163, 1998.

VENEZUELA. Cultura Warao. Disponível em https://web.archive.org/web/20130927170723/http://www.deltamacuro.gob.ve/index.php?option=com_content&view=article&id=51&Itemid=37. 2010.

WILBERT, Johannes; LAYRISSE, Miguel. Demographic and biological studies of the Warao Indians. *Latin American Studies Series and Latin American Studies*. Los Angeles, Cal, v. 45, 1980.

_____. *Mystic Endowment Religious Ethnography of the Warao Indians*. Cambridge: Harvard University, 1993.

CAPÍTULO V

Ocupação dos Warao no município de Pacaraima: área fronteiriça e Terra Indígena São Marcos

José Raimundo Torres dos Santos

Introdução

Contexto espacial e iniciático da diáspora dos Warao no Brasil.

É através do município de Pacaraima, incrustado na Terra Indígena São Marcos que os Warao adentram no Estado brasileiro. Mas, conforme informações coletadas na Terra Indígena São Marcos, o contato com indígenas desta região foi insignificante. Para melhor entender a história de Pacaraima e TI São Marcos, faremos uma breve discussão sobre o município de Pacaraima e TI São Marcos.

O município de Pacaraima está localizado na região norte de Roraima, fronteira com a República Bolivariana da Venezuela e distante aproximadamente 213 km pela BR-174 de Boa Vista/RR. Ele faz fronteira com a cidade venezuelana de Santa Elena de Uairén que, antes da crise política e econômica daquele país, atraía muitos moradores do município de Boa Vista/RR e turistas de outros estados do Brasil por causa do comércio barato em relação ao Brasil. O município foi criado em 1995, cujo espaço físico da sede era conhecido como BV8 (também chamado de Vila de Pacaraima), por causa dos marcos que passam na área que demarca as fronteiras com o país vizinho. Assim, a antiga vila passou a ser a sede do município (MORÓN, 2012).

Dados do senso de 2010 apontavam que Pacaraima possuía mais de 800 estabelecimentos comerciais, Prefeitura, Câmara de Vereadores, Fórum, Delegacia da Polícia Civil e Posto da Polícia Federal, Zona Eleitoral, representação do Ministério Público Estadual e da Defensoria Pública, hospital, posto da

Receita Federal e da Secretaria da Fazenda Estadual, bancos, casa lotérica, cartório de registro civil e de imóveis, contando com rede de telefonia celular, igrejas, correios, 44 escolas públicas¹, sendo 38 estaduais e 6 municipais, um campus da Universidade Estadual de Roraima (UERR) e outro da Universidade Virtual de Roraima (Univirr)². De acordo com dados do IBGE de 2010³, a população do município de Pacaraima estava estimada em 11.433 habitantes, concentrando uma população na sede em torno de 4.514 pessoas. Segundo o Censo Demográfico de 2000, a população no município girava em torno de 6.989 habitantes, sendo que 2.758 se concentravam na área urbana do município. Em 1996, a população do município girava em torno de 5.819 habitantes, tendo 1.768 na sua sede, quando da criação do município. O que verificamos, ao longo do período entre 1996 e 2010, foi um crescimento populacional em torno de 100%; na sede, sendo em torno de 255% em todo o município.

Em 2018, o IBGE⁴ estimava em Pacaraima um crescimento percentual de 25,9%. O aumento registrado em sua população foi de 3.205, passando de 12.375 pessoas em 2017 para 15.580 em 2018. O levantamento levou em consideração os índices do censo demográfico, número de nascimentos e óbitos. Por conta do fluxo intenso de imigrantes, o IBGE também considerou os venezuelanos residentes em Roraima (IBGE, 2018)

A criação do município remonta ao período em que se aguardava a homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, onde parte da área de Pacaraima incidia na citada TI. Segundo Mota e Galafassi (2009), o ato de criação teria sido uma

1 Total, tanto a nível municipal como esfera estadual, abrangente as escolas das 45 Comunidades Indígenas que estão dentro do perímetro do município.

2 Disponível site <http://www.folhabv.com.br/noticia/-Nao-vamos-ter-prejuizos---afirma-Proge-sobre-retorno-do-processo/27138>. Acesso em 06/09/2018.

3 Último censo realizado pelo IBGE.

4 Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rr/pacaraima/panorama>. Acesso em 13 de julho de 2019

estratégia de manter os não índios na região, atendendo aos interesses de particulares e dos parlamentares que se colocavam contra a homologação da TI Raposa Serra do Sol. A maior parte da área do município abrange a Terra Indígena São Marcos, uma pequena parte, a da TI Raposa Serra do Sol.

Pacaraima passou então a compor o quadro de municípios do então estado de Roraima, esse criado em 1988, conforme a Carta Magna atual⁵. A respeito da criação dos municípios de Pacaraima e Uiramutã, Silveira (2010) escreve:

Pacaraima, criado pela Lei Estadual 96, bem como Uiramutã, instituído pela Lei Estadual 98, ambas de 17.11.1995, são vistos por Marcelo Leite como uma reação dos parlamentares roraimenses contra os trabalhos de identificação pela Fundação Nacional do Índio da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, concluídos que foram dois anos antes, ou seja, 1993 e para garantir na região uma escassa população não índia. Pacaraima se estabeleceu como a porta de entrada norte do Brasil, principalmente com a importação da energia elétrica vinda da Venezuela para Roraima, cuja economia se baseia sobretudo no comércio de fronteira e na pecuária de corte, com zona rural que se estende para dentro da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (SILVEIRA, 2010: 109).

A criação do município de Pacaraima só foi efetivada em 1997, com a posse de seus representantes municipais eleitos no ano anterior. O município funciona como área de livre comércio, atraindo diversos compradores de bens de consumo básico. Como ressalta Morón (2012), “Em Pacaraima uma das modalidades de trabalho diz respeito à informalidade, sendo o comércio a saída para muitos que ali vivem, ou pela “facilidade” de se viver na fronteira” (p.27). Assim, a Vila de Pacaraima ou BV8 como era conhecida, foi erguida à categoria de município com a Lei Estadual n.º 96 de 17.10.95, que em seu art. 3.º dispõe: “Art.

⁵ O atual Estado de Roraima tem sua origem como município de Boa Vista do Estado do Amazonas, depois Território do Rio Branco e Território de Roraima.

3.º A sede do Município será a Vila Pacaraima, e sua instalação ocorrerá no dia 1.º de janeiro de 1997, com a posse do Prefeito, do Vice-Prefeito e Vereadores eleitos em 03 de outubro de 1996” (op.cit. p.29).

Com relação ao surgimento da vila, os primeiros não índios que chegaram à região foram os militares e seus familiares, vindos em decorrência da construção do 3.º Pelotão Especial de Fronteiras, construído para garantir a segurança das fronteiras próximas ao Estado Venezuelano na década de 70, o que teria iniciado a sua ocupação (SANTOS, 1998: 44).

Ainda a respeito da origem do município de Pacaraima, Andrello (1993) nos fornece mais informações:

Com a abertura da BR 174, houve o favorecimento a implantação de projetos de colonização que iria atingir essa região, principalmente o território dos índios Taurepang que, até então mantinha e mantém um constante trânsito entre as linhas fronteiriças dos dois países, considerando que antes da criação dos Estados Nacionais era um território único para os indígenas. No entanto, a parentalidade, a tradição e a cosmologia que permeia o universo cultural desses indígenas ultrapassam a noção de um território recortado por uma fronteira binacional. Essa divisão geopolítica se perde no imaginário e no cotidiano dos indígenas (MORÓN apud ANDRELLO, 2012: 85).

Continuando essa discussão sobre a origem do município de Pacaraima, é digna de menção as informações trazidas por Cirino (2002)⁶ a respeito da chegada dos primeiros não índios na região. Segundo o autor, no início da década de 1970 do século passado, Pacaraima era uma pequena vila, onde se encontrava instalado um Batalhão Especial de Fronteira, um Posto da Polícia Federal e outro da Receita Federal. Ele afirma que obteve essas informações dos índios mais idosos

⁶ Cirino, Carlos. Laudo pericia antropológica no município de Pacaraima e Uiramutã/RR. Boa Vista, 2002. Processo nº 95.000683-90 (mimeografado).

da Comunidade Indígena Sorocaima, localizada próxima à sede do município, senão vejamos:

...os primeiros moradores não índios a se instalar na Vila, atual sede do município, se fixaram no local onde hoje eles denominam "balança". Eles afirmam também que o referido local antes era chamado de "divisor", posto de fiscalização da Fazenda do Estado de Roraima. Ali teria se instalado o primeiro "branco" chamado de Alcides Lima, antes, teria sido uma maloca dos seus antigos parentes e muitos deles estariam enterrados naquele local (CIRINO, 2002: 62).

Conforme se observa nas informações dos autores citados anteriormente, podemos atribuir o surgimento do município de Pacaraima como sendo parte das estratégias políticas, de militarização da região e ocupação da região fronteiriça. Em se tratando de um município localizado dentro de uma Terra Indígena, adiante daremos algumas informações sobre a TI São Marcos e as populações indígenas que habitam essa terra.

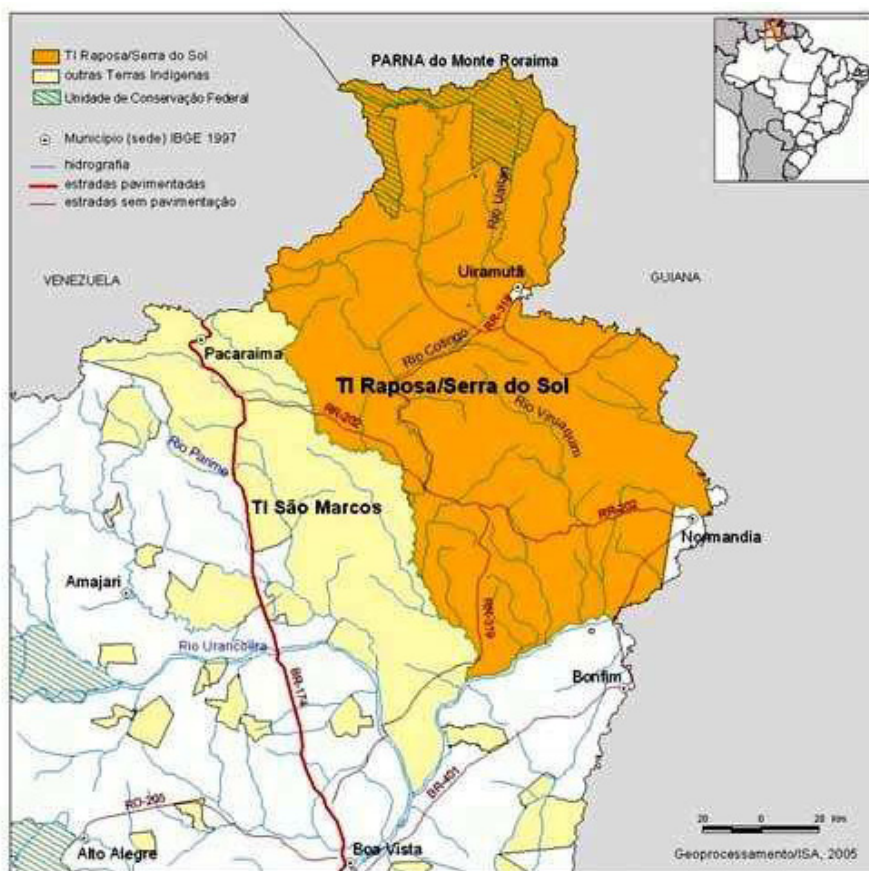
A Terra Indígena São Marcos está situada na região de campos e serras do Estado de Roraima. Ela foi demarcada pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI em 1976 e homologada por Decreto Presidencial em 1991 (Decreto 312 de 29/10/91, *cf* Diário Oficial da União, 30/10/91). A TI São Marcos possui uma extensão de 654.110 hectares, limitada a oeste pelo rio Parimé e leste pelos rios Surumu e Miang, que se inicia a partir da junção dos rios Tacutu e Uraricuera, onde forma-se o rio Branco, estendendo-se até a fronteira Brasil/Venezuela. Atualmente, encontramos 45 comunidades indígenas na TI São Marcos, onde habitam três grupos indígenas, a saber: Macuxi, Wapixana e Taurepáng (ANDRELLO, 2009: 68).

A TI São Marcos é cortada pela BR 174 e por dentro de sua área passa a linha de transmissão de energia da usina de Guri, vinda da Venezuela para abastecer o estado de Roraima. A linha

segue o traçado da BR 174 percorrendo 65 quilômetros dentro da TI São Marcos (op.cit, p. 69).

A referida terra está subdividida em três áreas, alto São Marcos com 23 comunidades⁷, médio São Marcos com 12 comunidades e baixo São Marcos com 9 comunidades, segundo informações da Secretaria Especial de Saúde Indígena - SESAI coletadas em 2017.

Figura I - Mapa das Terras Indígenas, São Marcos e Raposa Serra do Sol.



Fonte: Instituto Socioambiental-ISA. Ano: 2005.

⁷ Em Roraima em vez de “aldeia” indígena usa-se o termo comunidade indígena.

Na TI São Marcos encontramos as etnias dos Macuxi, Wapixana e Taurepang. Vejamos algumas informações para termos a noção da localização dos territórios que os Macuxi, Wapixana e Taurepang ocupavam desde os primeiros contatos no século XVIII e outros dados relevantes, recorreremos aos registros do etnólogo alemão Koch-Grünberg⁸, nos quais podemos verificar a permanência desses povos nesse território, mesmo com o aumento da colonização durante o século XIX. Quanto aos Macuxi, Koch-Günberg (1983, III) descreve:

Su territorio principal se encuentra, como en la época de su primer contacto con los europeos, hacia fines del siglo XVII, entre El Tacurú, su afluente derecho, el Makú o Iréng, y el Rupununi, el gran afluente izquierdo del Alto Esequibo, en el territorio fronterizo entre Brazil y la Guayana inglesa, donde ellos habitan especialmente lagran Sierra Canucú, cubierta de selva. Desde allí se extienden hacia el Oeste-Noroeste hasta el Cotingo y más Allá en poblacionesa isladadas a ambas orillas del Surumú y al Sur de este en la sabana ondulada hasta la región del Alto Parimé-Marúa al lado de lós Wapishana. Por orilla derecha del Bajo Uraricoera se encuentran solo poços asentamientos de lós Makuchí, que aqui como en el Surumú, ya están en parte mezclados con lós Wapischana (KOCH-GÜNBERG, 1983, III: 20).

Quanto ao grupo linguístico, os Macuxi são da família Karib e ocupavam o território contínuo das Serras que se estende desde o Rupununi até as vertentes do rio Surumú, (SILVEIRA, 2010: 99).

Os Wapixana são habitantes da savana e ocupavam um vasto território compreendido desde o rio Rupununi, na Guiana Inglesa, a leste, estendendo-se a oeste, até o rio Cauamé e baixo rio Uraricoera. A etnia pertence ao grupo linguístico Aruak (op. cit.: 25).

Os Taurepang, por sua vez, são de filiação linguística Karib e habitam o norte do estado de Roraima, na área fronteira

⁸ Etnólogo que percorreu a região do rio Branco entre 1911 a 1913.

entre Brasil, a República Bolivariana da Venezuela e a República Cooperativista da Guiana (ANDRELLO, 1993:10).

Os três grupos étnicos encontrados na região da TI São Marcos vivem em comunidades dispersas que se localizam às margens dos cursos d'água secundários. Em tempos idos, se deslocavam com mais intensidade. O universo desses indígenas é repleto de seres sobrenaturais, alguns hostis aos seres humanos (ANDRELLO, 2010: 87).

As informações acima servem para termos a noção de um dos primeiros locais por onde passam os Warao e com quais etnias eles podem chegar a ter contato ao entrar no território brasileiro. Como já discursamos, os Warao ao chegarem ao Brasil passam ou ficam na sede do município de Pacaraima, na qual podemos encontrar muitos indígenas das etnias citadas, assim como muitos não índios.

Em certo momento quando acompanhava meu orientador o Prof. Dr. Cirino e outra aluna do mestrado⁹, visitamos a Comunidade Surumu, localizada na TI Raposa Serra do Sol, para coletar dados para elaboração de sua dissertação e tivemos a oportunidade de conversar com o Tuxaua daquela comunidade, afora alguns indígenas. Perguntamos se eles já tinham discutido a possibilidade de acolherem os índios Warao na Terra Indígena São Marcos. A resposta foi negativa e que realmente tinham sido provocados nesse sentido, mas não tinham o menor interesse em tê-los dentro daquela área. Segundo eles, mais tarde poderiam reivindicar esses direitos. Segundo essa liderança, não se tratava de índios tradicionalmente ocupantes da área fronteira e, nesse caso, não poderiam ser acolhidos. Essas observações nos remetem a um questionamento com relação ao amparo legal consubstanciado ou não nos dispositivos legais brasileiros na defesa dos interesses dos Warao. Conforme ressalta Ventura (2014), a Fundação Nacional do Índio – Funai teria se omitido

⁹ Aluna da primeira turma do Mestrado em Antropologia Social da UFRR.

deste o início com a alegação de que se tratava de indígenas não brasileiros. E acrescenta que a Secretaria Especial de Saúde Indígena - SESAI só passou a prestar um serviço pontual após uma recomendação do Ministério Público Federal - MPF. Na seção seguinte analisaremos a ocupação dos Warao no centro urbano de Pacaraima.

Ocupação dos Warao no centro urbano de Pacaraima

Ao chegarem a Pacaraima, os Warao se abrigaram na rodoviária e no seu entorno, ocupando o terreno desocupado ao lado e na frente dos comércios das proximidades. Ali podíamos encontrar famílias inteiras, muitas mulheres e crianças perambulando e mendigando pelas ruas.

Na nossa primeira experiência de campo na cidade, tivemos a oportunidade de conversar com um índio Warao que estava acampado na frente de um prédio próximo à rodoviária. Ele nos disse que tinha vindo da cidade de Tucupita e que passou pelo menos seis dias viajando de ônibus e a pé pela Venezuela com seus filhos e outros parentes até chegar ao Brasil. Ele acrescentou que estavam ali juntando dinheiro para seguir viagem para Boa Vista, justificando a migração em decorrência do seu local de origem não ter mais remédio e comida. Informou-nos que passou fome, tanto nas terras tradicionalmente ocupadas como em outras cidades da Venezuela, não tendo condições de se manterem lá. Segundo ele, em Tucupita tinha casa, mas não tinha comida e nem trabalho. Como podemos observar, os relatos são muitos semelhantes em relação aos motivos que levaram a longa caminhada até o Brasil.

No dia em que tivemos a oportunidade de ter uma conversa informal com meus interlocutores, foi também o dia em que distribuímos pão e leite para os Warao, como se vê nas fotos abaixo. Essas ações que realizamos tinham um caráter humanista, de

sensibilização com aquele contexto que estávamos presenciando, mas também revestido de uma perspectiva analista, ou seja, científica do ponto de vista de um olhar antropológico. Também como uma forma de aproximação, mas sem perder de vista a questão ética da pesquisa.

Fotografia 2 - Warao no acampamento ao lado da rodoviária de Pacaraima



Fonte: Autor (2016)

Tivemos oportunidade de conversar com outra indígena que também relatou uma história muito semelhante ao do outro indígena. Ela narrou que tinha vindo de Tucupita com seus dois filhos e um sobrinho, filho de uma irmã que já estava em Manaus. Ela estava tentando ganhar dinheiro para vir para Boa Vista e depois seguir para Manaus. Ambos relataram a falta de alimento, medicamento e trabalho nas cidades venezuelanas por onde passaram e que não tinham intenção de ficar em Pacaraima ou em Boa Vista. Eles estavam esperando somente

a oportunidade de se deslocarem para o abrigo em Boa Vista/RR e seguirem viagem para Manaus. Nas falas dos Warao, diferentemente dos criollos, não percebemos um interesse maior de ficar nas três cidades que realizamos pesquisa de campo. Os criollos, por seu turno, sempre afirmavam que o interesse é conseguir um trabalho e a decisão de partir para outras cidades era decorrência de não atingirem esse objetivo. Um aspecto nos chamou a atenção durante a pesquisa, o de que não havia uma preocupação grande dos Warao em portar uma documentação, diferentemente dos criollos. Mas é provável que seja apenas o caso daquelas que abordamos. Entrevistamos uma índia Warao num sábado no cruzamento da Avenida dos Imigrantes com Atayde Teive¹⁰ e ela nos informou que não tinha documento, apenas uma carteira da Secretaria do Trabalho e Bem-Estar Social do Estado de Roraima - Setrabes. Também tinham partido de Tucupita e morava no abrigo da Pintolandia. Segundo ela, tinha saído naquela manhã para mendigar no citado sinal, pois precisava de dinheiro para comprar material de higiene. No entanto, o juiz da Vara da Justiça Itinerante de Roraima nos informou que eles também estão entrando no Brasil como refugiados ou com visto de residência, semelhantes aos demais venezuelanos. Isso nos faz afirmar que eles não têm nenhuma prerrogativa diferente enquanto índios. Outra informação é que os atendidos pelas ações da Justiça Itinerante tinham documentos venezuelanos.

Os Warao, na sua maioria mulheres e crianças, que vimos no primeiro momento em Pacaraima, ficavam durante o dia, como já dissemos, perambulando pela cidade ou no acampamento em torno da rodoviária. Naquela ocasião não havia sido instalado um abrigo na cidade, fato que só ocorreu meses depois. Observamos que ao anoitecer, muitos Warao seguiam para o interior da

¹⁰ Cruzamento situado no bairro Caimbé, não muito distante do centro de Boa Vista e conhecido por ter se tornado uma área de prostituição de mulheres venezuelanas, conhecidas como “ochenta” por cobrarem R\$ 80,00 por programa.

rodoviária com seus pertences, algumas bolsas e colchonetes para dormir abrigados da chuva e do sereno. Nessa ocasião não havia mais movimento de ônibus interurbanos, passageiros e as lojas já estavam fechadas. Quando amanhecia, por volta das 5 às 6 horas da manhã, antes que o movimento na rodoviária começasse, eles já estavam acordados e mulheres, homens e crianças se deslocavam carregando bolsas e colchonetes, voltando para debaixo de algumas arvores ou algum outro lugar ali próximo, onde acendiam suas fogueiras e preparavam seus desjejuns, isto é, quando tinham o que preparar.

Era pela janela do quarto ou indo lá para frente do hotel que acompanhávamos essa rotina pela qual os primeiros Warao passavam, antes de serem acolhidos no abrigo de Pacaraima. Nas ruas centrais da cidade podiam-se observar grupos de crianças caminhando, pedindo alguma coisa para comer na porta dos comércios. Observamos certa ocasião, em torno de quatro a cinco crianças que tinham no máximo sete, seis anos e quatro anos de idade nessa situação. A forma de vestir e a aparência física dos Warao tornava fácil identificá-los entre os criollos que passavam o dia perambulando no centro da cidade. Os Warao se acumulavam, praticamente, em duas esquinas, e cozinhavam ao relento com fogueiras improvisadas. Era comum vê-los banhando as crianças e adultos também faziam sua higiene corporal da mesma forma. Os homens banhavam-se de calção e as mulheres vestidas. Essa situação incomodava os moradores de Pacaraima e muitos imóveis estavam à venda. Cumpre ressaltar que, por se tratar de uma área dentro de uma terra indígena, não há condições de registro em cartório para o contrato de compra e venda e nem emissão de título de propriedade. A área, não obstante, se tratar de terra da união, tinha uma alta valorização no passado, haja vista o clima mais ameno e a proximidade com a cidade de Santa Elena de Uarén.

Eram cenas tristes e chocantes para uma população que não estava acostumada a ver pessoas vivendo nas ruas e mendigando em sua cidade, ainda mais quando se está falando de uma cidade do interior do estado de Roraima ou até mesmo na capital Boa Vista. O fenômeno é recente e chocou os que residem em Roraima há muito tempo. Essa situação incomodava os comerciantes e mesmo os moradores da cidade.

Presenciamos algumas manifestações de preceitos e discriminação na fala e atitudes de donos dos comércios. Num supermercado a proprietária reclamava que todo dia os funcionários tinham que lavar a calçada do comercio, haja vista o cheiro de urina que ficava toda manhã naquele local. A proprietária de um restaurante relatava que os venezuelanos pedintes incomodavam sua clientela na hora das refeições. Esse contexto levava a reprodução de frases tais como: “eles não querem trabalhar”, “eles são sujos”, “eles roubam” entre tantas outras coisas. Como se vê se estabeleceu na cidade aquilo que Goffman (1981) tem chamado de estigma social, enquanto marca ou sinal que desqualifica seu portador. O estigma é um processo relacional de acusação do outro, gerando preconceito e discriminação. As frases acima consubstanciam essa prática categorizando os indivíduos ou grupo num grau de inferioridade diante da sociedade. O estigma cumpre esse papel de designar os que pertencem e os que não pertencem a um determinado grupo. Portanto, os Warao não pertencem a essa sociedade local e isso a autoriza a excluir e diminuir esse outro. Soneghetti (2017) registra no trabalho pericial realizado no início do ano de 2017 em Manaus/AM, quando os Warao ainda moravam em casas alugadas por eles mesmos, ocorrência de incêndios criminosos objetivando a retiradas deles para outros imóveis, além de famílias indígenas hospedadas no centro que sofreram ameaças de morte por parte de pessoas desconhecidas que exigiam a saída daquele lugar.

Por outro lado, o estigma também se manifesta nas relações entre os Warao e criollos e, ao longo do trabalho, estarão pontuadas as situações que nos permitem afirmar a presença do fenômeno entre os patriotas.

Figura 3 - Acampamento Warao nas ruas da cidade de Pacaraima em 2017¹¹



Fonte: Inaê Brandão/G1 RR/Arquivo

O abrigo na fronteira e os espaços demarcados e segregados

Como podemos observar em Pacaraima, os Warao escolheram ficar acampados nos arredores da rodoviária, enquanto os criollos podiam ser encontrados na região central daquela cidade, mais especificamente na área comercial. Dava-se para observar claramente que se tratava de indígenas Warao, formando assim verdadeiros espaços diferenciados.

¹¹ Antes de ir para o abrigo, indígenas moravam nas ruas da cidade de Pacaraima. Disponível em: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/abrigo-para-venezuelanos-na-fronteira-com-rr-atinge-87-da-lotacao-em-cinco-dias-de-atividades.ghtml>

Em certa ocasião, quando participava de um minicurso “Direito à autodeterminação e à autonomia dos Povos Indígenas na DDPI” na Universidade Federal de Roraima, denominado Seminário Nacional dos Direitos dos Povos Indígenas: perspectivas e desafios nos 10 anos da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas promovido pela MOITARÁ¹² e Universidade Federal de Roraima, tivemos a oportunidade de ouvir o depoimento de alguns Warao que relataram que não era de hoje que são discriminados e que sofrem preconceito por parte dos criollos, coisa rotineiro na Venezuela. Podemos ter uma ideia do porquê da segregação dos espaços dos grupos de migrantes venezuelanos, não obstante o fato de estarem na mesma condição em outro país, passando pelas mesmas necessidades e não se agregarem, existindo sempre certa insatisfação na convivência, tanto quando se encontravam dispersos nas ruas, como quando colocados juntos nos abrigos.

Não que os Warao possam ser considerados pelos criollos como não pertencentes à nação venezuelana, mas o que podemos observar é uma discriminação pelo fato de ser índio. Esse sentimento é idêntico ao da sociedade brasileira, cuja manifestação do preconceito e estigmatização se processa nas concepções de que se trata de vagabundos, preguiçosos, que não contribuem em nada para o desenvolvimento da nação, como já frisamos.

Ainda quando ocupavam as ruas do centro de Pacaraima, os Warao mantinham distância dos criollos. Eles ocupavam o entorno da rodoviária e depois passaram a ocupar um abrigo exclusivamente destinado a eles, também distante do centro de triagem dos criollos. Em Boa Vista/RR, na chegada, passaram a ocupar um mesmo abrigo, mas diante dos constantes conflitos com os criollos, os órgãos assistenciais que gestam o local, resolveram isolá-los. Em Manaus, tanto na rodoviária como nos

12 Grupo de Pesquisa de Direitos Étnicos – Moitará, da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília- FD/UnB

abrigos, ficaram separados. Quando da entrevista com o aidamo Moisés, na rodoviária de Manaus, ele de imediato pediu para que nos afastássemos para entregar os mantimentos num local distante, com medo dos criollos se apossarem de forma violenta: “os criollos estão tratando maus nosotros, eles às vezes pegam faca, ameaçam-nos, dizem muitas palavras, eu vou te matar, eu vou te queimar. Eles são maus, carregam facas”. Essa segregação vai além das questões de ordem cultural.

Mas vamos pontuar em termos concretos como se processou essa divisão dos espaços. Quando os Warao começaram a chegar à cidade de Pacaraima ocuparam os espaços próximos da rodoviária, distantes dos locais de aglomeração dos migrantes designados criollos. Outro fato que nos chama a atenção é que os Warao sempre têm um líder, uma espécie de interlocutor, diferentemente do outro grupo. Mais tarde, os Warao são instalados num abrigo, administrado pelo Exército Brasileiro e Agência da ONU para Refugiados - ACNUR, o que não aconteceu com os criollos. Na cidade, para esses últimos, instalou-se apenas um setor de triagem, uma espécie de abrigo de passagem, onde depois de vacinados e, em parte, documentados, seguem para Boa Vista. Semanalmente sai ônibus do próprio programa de triagem para levá-los a Boa Vista/RR. Durante nossa permanência no setor de triagem registamos um grupo de criollos que se encontravam sentados nas arquibancadas de uma quadra de futebol e nos informaram que estavam aguardando o ônibus para conduzi-los a Boa Vista/RR. Perguntamos então para onde seriam levados e disseram que a obrigação do programa era apenas o traslado para Boa Vista/RR.

Não obstante estarmos de posse de toda a documentação para solicitar o acesso da ACNUR ao abrigo, tínhamos certeza que ainda não seria nessa viagem que realizaríamos o nosso campo. No entanto, estávamos acompanhados de uma amiga antropóloga e nos hospedamos na casa de seu irmão que estava

à disposição de uma oficial do exército. Ela prontamente se prontificou a fazer a ponte com o comandante que também administrava o abrigo e por telefone marcou um horário para nossa visita.

O abrigo dos Warao fica um pouco distante das instalações de triagem. Ele está localizado numa área alta no limite da parte urbana da cidade. Na entrada do abrigo ficam dois soldados que fazem o controle da entrada de pessoas. As instalações são compostas de quatro contêineres, um ocupado pela Secretaria de Estado do Trabalho e Bem-Estar Social – SETRABES, um ocupado pelo Exército, uma pela Fraternidade Federação Humanitária Internacional – e outro onde funciona uma enfermaria. Num grande pátio cinco tendas com várias famílias e um prédio onde foi instalado um redário. Localiza-se ainda um barracão com vários fogões a lenha, quatro everleirs e estava sendo construído mais um barracão com mais fogões e sendo instalado outro everleir, numa parte maior do terreno onde se situa o abrigo.

É pertinente o que diz Agier (2006) sobre a forma de acolhimento das políticas governamentais e da ACNUR em agrupar os refugiados em campos, em vez de deixá-los disseminados no seio da população. Para o autor, essa é uma forma obcecada de controle e acrescenta: “sob esse aspecto, os campos representam uma das múltiplas ramificações da [“sociedade de controle”] (pag. 199). É evidente que Agier está se referindo a outros contextos, mas nos permitem fazer conexões com o objeto que estamos analisando. Ele vai além ao afirmar que o dispositivo humanitário mundial é o isolamento, ou seja, os chamados sítios humanitários situados nas margens, afastados dos locais de vida comuns e continua: “com a constituição dos terrenos do humanitário como espaços de exceção, como os *não-lugares*, a história política recente fez nascer uma categoria mundial de sem-lugar e sem-direitos mais ampla que a soma dos refugiados propriamente ditos” (p.199).

Nossa experiência acumulada ao longo da pesquisa com os Warao nos permite pactuar com as afirmativas trazidas por Agier sobre o controle das agências de acolhimento. Há um impedimento rígido, principalmente, da AGNUR do acesso de pesquisadores aos abrigos no Estado de Roraima, assim como de outros agentes externos que têm interesse em participar dessas ações de acolhimento. No caso da UFRR, não obstante um acordo de cooperação celebrado com a AGNUR, os impedimentos à realização de pesquisa e a falta diálogo têm sido constantes. Celebrado em 17 de maio de 2017, o termo de parceria previa, da parte da ACNUR, entre outras contribuições: 1. Incentivar a produção acadêmica sobre refúgio e a divulgação dos produtos, mantendo um arquivo dos trabalhos produzidos pelos professores e alunos das IES parceiras. Como atingir esse objeto se a ACNUR, na sua política de gestão, tem impedido o acesso de pesquisadores aos abrigos? 2. Apoiar institucionalmente as IES na realização de seminários e programas de capacitação dos corpos docente e discente sobre direitos humanitários (...). Nos dois anos de celebração do termo, desconhecemos esse apoio. 3. Subsidiar material de capacitação, enquanto possível, e indicar bibliografia sobre direito internacional, direitos humanos e direitos dos refugiados. Em termos concretos, desconhecemos que a ACNUR, em algum momento, tenha proporcionado essa logística para os pesquisadores da UFRR. A Universidade, por outro lado, tem disponibilizado os seus espaços para que a ONG desenvolva suas ações, entre eles um malão que antes estava destinado para ações de extensão da Pró-reitoria de Assuntos Estudantis e Extensão, sala para administração no Núcleo de Pesquisas Eleitorais e Políticas da Amazônia - NUPEPA e o Instituto de Antropologia que diariamente disponibiliza salas de aulas e auditório.

O isolamento promovido por essas agências se faz sentir na realidade vivenciada pelos próprios Warao nos abrigos. O

controle na forma empregada e o confinamento espacial são estranhos à cultura Warao. Não é por menos que muitos Warao fogem dos abrigos para perambular pelas ruas, exceção dos que estão em Manaus, morando em casas alugadas pela Secretaria Municipal da Mulher, Assistência Social e Direitos Humanos – SEMMASDH.

Para Ventura (2018: 24), os gestores dos abrigos não levaram em consideração as dinâmicas culturais dos Warao:

Desde o início, a gestão dos abrigos ou desconsiderou ou teve dificuldades para reconhecer as dinâmicas próprias e as formas de organização social destes grupos, suas relações internas e forma de tomada de decisões ou da resolução de conflitos. A perspectiva adotada foi a de do disciplinamento da vida nos abrigos e o estabelecimento de normas sem a participação e consulta devida aos indígenas. Houve, inclusive, interferência nos modelos de organização – atribuindo-se, em alguns momentos, às entidades gestores o poder de indicar os representantes legítimos das famílias indígenas – e a estruturação rigorosa de horários e funções.

Em verdade, a ACNUR, assim como outras que atuam nos abrigos, tomaram para si a tutela dos migrantes venezuelanos (índios e criollos). Os migrantes “tutelados” perderam todo o direito de voz e essas entidades reeditaram de forma velada o status de que se trata de uma categoria “relativamente incapaz”. Aos pesquisadores não é admitido fotografar os migrantes, mesmos que autorizado por eles. Essa política tem provocado a evasão de migrantes, tanto criollos com Warao. No caso dos Warao, entendemos que por questões culturais, eles têm resistido mais a essa imposição, procurando uma maior autonomia. Eles se recusam a serem sujeitos desse controle e isolamento.

Inicialmente, conversamos com a psicóloga Talita¹³ que trabalha no abrigo, contratada pela SETRABES. Ela informou que são os próprios Warao que buscam lenha e preparam seus

¹³ Talita será como chamaremos a psicóloga, a fim de preservar sua identidade

alimentos nos fogões construídos nos barracões. No prédio onde foi instalado o redário, observamos um aglomerado de Warao em grupos familiares. Nossa interlocutora informou que eles elegem um ajudante para representá-los e que os Warao ajudam na organização do local. Falou-nos que há conflitos, mas que é normal e que eles tentam resolver entre eles. Ela afirma que o problema maior é com a bebida alcoólica, mas no início foram às doenças, tais como sarampo, catapora e gripe, além de crianças desnutridas e debilitadas. Ainda sobre os conflitos, narrou um caso em que os próprios Warao pediram a retirada de uma família que estava causando confusão.

Dentre outras informações, a de que os Warao ficam por tempo indeterminado no abrigo. As mulheres fazem artesanatos e vendem no próprio abrigo ou em feiras. Alguns homens saem para trabalhar, quando conseguem algum dinheiro, muitas vezes, os ajudantes vão a Venezuela ajudar os familiares que lá ficaram levando remédios, roupas e alimentos, mas não de forma contínua. A situação presente ainda se configura naquilo que Sahlins (1997) chama de lares alhures ligados por laços de parentesco e intercâmbio de pessoas e mercadorias. No caso, ainda há transações bilaterais, circulação de mercadorias e uma reciprocidade entre parentes, mesmo considerando os que ficarem estarem em idade avançada na sua grande maioria. A matéria prima para confecção dos artesanatos vem por meio desse mecanismo de circulação, favorecido com as novas tecnologias. Ao analisar o caso dos samoanos e tonganeses, Sahlins afirma:

Não se trata apenas de saudade. Enquanto indivíduos, famílias e comunidades de ultramar, os emigrantes são parte de uma sociedade transcultural dispersa, mas centrada na terra natal e unida por uma contínua circulação de pessoas, ideias, objetos e dinheiro. Destacando-se entre polos culturais estrangeiros e indígenas, adaptando-se àqueles enquanto mantêm seu compromisso com estes, os tonganeses, samoanos e diversos outros povos como eles são capazes de criar as novas formações que estamos chamando aqui de sociedades transculturais (SAHLINS, 1997: 119).

Tivemos a oportunidade de conversar com uma senhora Warao que fazia seu artesanato e perguntei a ela se a matéria prima dos artesanatos eles conseguiam ali mesmo na cidade de Pacaraima ou redondeza. Ela me respondeu que não, que eles traziam da Venezuela.

Para outras que vendiam artesanatos, perguntamos se pretendiam vir para Boa Vista ou Manaus? Umas responderam que não, outras disseram que sim, que pretendiam seguir viagem pelo Brasil, por isso estavam vendendo seus artesanatos.

Voltando ao relato de Talita, ela informou que era funcionária temporária do SETRABES, que o trabalho ali estava muito difícil, pois não possuem nem mesmo um computador, que não tinha ninguém para realizar a limpeza do local, que agora os próprios indígenas estavam cooperando para isso. Todo trabalho é feito à mão, quando precisam imprimir alguma coisa, recorrem ao prédio do Conselho da Infância que fica ao lado do abrigo. Registrou que no último levantamento realizado, já estavam com a capacidade máxima de 400 (quatrocentos) Warao. Outra informação era que os ônibus do consulado da Venezuela também passaram por lá, e que não sabiam quantos Warao voltaram para o local de origem. Informou-nos que ali no abrigo de Pacaraima eles tiram o CPF, Carteira de Trabalho e Carteira de Vacina e que muitos indígenas estavam apresentando quadro de depressão. Não há como afirmar se a predisposição de não voltar representa a maioria dessa população, mas registramos o caso de um possível traslado promovido pelo Consulado da Venezuela tanto no abrigo de Pacaraima como no de Boa Vista.

Quanto ao funcionamento do abrigo, ela nos disse que eles podem sair durante o dia, mas às 9hs:00mn da noite o portão fechava e ninguém entrava mais. Os homens, geralmente, saem a procura de trabalho e as mulheres e crianças quase não. Muitos chegaram sem nenhum documento e não possuíam nada para comprovar suas idades, outros sim.

A alimentação é fornecida pelo Exército, como arroz, macarrão, peixe, frango e carne e que eles não têm costume de comer feijão nem tomar café.

Figura 4 - Entrada do abrigo



Fonte: Autor (2016)

Figura 5 - Área interna do abrigo de Pacaraima



Fonte: Autor (2016)

Figural 6 - Área interna do abrigo, dormitório.



Fonte: Autor (2016)

Figura 7 - Imagem interna e área de ampliação do abrigo de Pacaraima



Fonte: Autor (2016)

Em seguida veremos uma tabela do número de Warao no abrigo de Pacaraima em 20/10/2018, distribuídos em faixas etárias, sexo, famílias e famílias por Aidamo (cacique).

Tabela 01

Sexo	Faixas Etárias									Totais	Sem data nasc.
	0-3	4-6	7-12	13-17	18-21	22-39	40-59	60-69	>70		
Masculino	26	21	43	27	23	61	16	4	0	221	0
Feminino	24	16	22	30	10	51	20	2	3	178	0
Subtotal	50	37	65	57	33	112	36	6	3	399	0

Tabela 02

Sexo	Menores de idade
Masculino	117
Feminino	92
Total	209

Tabela 03

Aidamo/Cacique	A	B	C	D	E	F	H	Totais
Famílias	11	12	12	11	14	13	18	91
Pessoas	48	55	57	47	62	61	69	399

Optamos em usar letras em substituição ao nome dos Aidamos, pois não pedimos autorização para nomeá-los. Cada letra é um chefe (aidamo/cacique) que coordena X famílias com X pessoas. Isso fortalece a nossa observação inicial de que se trata de vários grupos Warao que, geralmente se agrupam em espaços separados nos próprios abrigos. O gráfico 01 nos permite aduzir que mesmo considerando um processo de migração, tem suas especificidades quando tratamos dos Warao. O fenômeno concreto da diáspora dos Warao não se alinha a outros estudos

que tentam compreender a migração a partir de uma discussão de gênero, como ressalta Silva (2005):

Migrar tem o significado do voo das andorinhas, que partem em busca de sustento para os filhos. Mesmo para as jovens, a ajuda à família aparece como o principal motivo da migração. Portanto, a motivação feminina é subsumida àquela da família, o que representa a reprodução dos valores da dominação masculina. (...) Quando aos homens, migrar possui também o significado de sustentar a família, de não deixar os filhos morrerem de fome, valores que se referem às necessidades de sobrevivência e aos valores pertencentes ao gênero masculino, os quais ratificam positivamente o provedor como um homem honrado, responsável e respeitado socialmente (SILVA, 2005:76).

Os Warao partem do local de origem em grupo familiar; os que ficam para trás são os idosos, pois a tabela nº 01 nos permite inferir assim, afóra o depoimento dos nossos interlocutores. Essa situação nos conduz a pensar no futuro das redes sociais estabelecidas com os familiares que ficaram no local de origem. Também no abrigo de Manaus/AM os Warao são constituídos de diversos grupos familiares. Outro dado relevante é o número de menores que representam em torno de 52% na tabela nº 02. A esse respeito merece atenção um dado trazido pelo Juiz da Vara da Justiça Itinerante do Estado de Roraima, que me reportarei mais a frente, no momento apenas a questão dos menores. Segundo ele, com relação aos processos abertos para firmar contratos de união estável dos Warao, em torno de 40 atendidos, verificou-se que os casais já viviam matrimonialmente há muito tempo e que tiveram, durante esse período, muitos filhos, mas, por sua vez, muitos óbitos, o que se deduz um índice grande de mortalidade infantil, nas palavras do Juiz: “ (...) dois fatos chamaram a atenção e que diferenciou os Warao. Primeiro, todos casais unidos há muito tempo, 22, 24, 25, 24 anos. Segundo fato foi a quantidade de filhos mortos. Pegava-se 23 anos juntos, quantos filhos, sete

filhos quatro mortos, 22 anos juntos, 4 filhos, dois mortos. Há um índice alto de mortalidade entre os jovens. Foi essa impressão que tive”. A fala do juiz remete ao trabalho pericial de Soneghetti realizado em 2017 em Manaus, onde o perito registra um número significativo de óbito de crianças Warao, desidratadas, gripadas, com diarreia, catapora, pneumonia, suspeita de acometimento de tuberculose e até de sífilis. Em verdade, as crianças Warao já vem morrendo desde o seu local de origem.

Voltando às redes migratórias, Castiglione (2009) afirma que entre os vários estudos sobre o tema, muitos preconizam que os “migrantes não devem ser considerados individualmente, mas como integrantes de estruturas sociais mais amplas, cujos atores realizam conjuntamente as várias etapas do empreendimento migratório” (p.48). A decisão de partir não é individual, mas uma estratégia que envolve outros grupos sociais, como a família, ou grupos mais extensos, conclui a autora. Assim, compreendemos a diáspora dos Warao enquanto redes de solidariedade, amizade subjacentes às redes de parentesco e de pertencimento ao local de origem. Assim, eles se fortalecem nessa saga ao longo do território brasileiro.

Quando à possibilidade de se fixarem na terra indígena São Marcos, houve uma proposta do governo do estado de Roraima, levantando a possibilidade dos Warao serem acolhidos pelos indígenas habitantes da TI São Marcos. As lideranças foram unânimes em tratá-los com indiferença e desconfiança, talvez, como já nos reportou, ou como observamos na fala de alguns indígenas da região, por sentirem-se ameaçados de terem que compartilhar seus territórios.

Considerações Finais

Focamos e analisamos o local de entrada dos Warao no território brasileiro, a fronteira da cidade venezuelana de Santa

Elena do Uairen e Pacaraima/ TI São Marcos, onde seguem a rota da BR 174. Realizamos um trabalho de contextualização desses espaços, cidade de Pacaraima e Terra Indígena São Marcos. Na caminhada dos Warao, temporariamente, alguns se fixaram no abrigo instalado na cidade de Pacaraima/RR, enquanto política pública de acolhimento, haja vista a situação em que se encontravam, ou seja, considerados moradores de rua. As lideranças indígenas da TI foram provocadas no sentido de um possível acolhimento pelos índios dentro do seu território, fato que foi imediatamente rechaçado.

Outra análise conclusiva é de que os Warao experimentam um processo de discriminação/preconceito, não só por parte dos brasileiros, mas dos compatriotas venezuelanos não indígenas por eles designados de criollos. Essa xenofobia fez-se sentir também na cidade de Manaus com tentativas de incêndios criminosos nos locais onde os Warao se abrigavam. Em Pacaraima os relatos também se confirmaram nessa direção. Outro elemento conclusivo demonstrado no trabalho é apoiado nos dados quantitativos coletados em relatórios e nos abrigos que é a predominância de menores migrantes Warao. Em todos os documentos a percentagem girava em torno de 50% da população.

Também ficou demonstrada a incidência de doenças e uma falta de assistência à saúde, agravadas pelas condições de vida em que estão submetidas, principalmente voltadas para as crianças Warao. Isso reflete no alto índice de mortalidade infantil. Demonstramos que os órgãos públicos e as entidades não governamentais que gestam as políticas públicas de acolhimento aos migrantes Warao não estavam preparados para lidar com a dinâmica cultural do grupo. E ressaltamos à política de atuação da ACNUR, já criticada por outros pesquisadores e que comprovamos durante o trabalho de campo e as tentativas de acesso aos abrigos. A política da ACNUR é de isolar e tutelar os migrantes venezuelanos. Essa prática já era apontada

por Agier (2006) quando analisava a atuação da entidade com outros refugiados. O autor chega a afirmar que é uma forma obsecada de controle e comprovamos pela dificuldade de acesso aos abrigos enquanto pesquisadores. No caso do Warao é difícil manter esse controle por questões de ordem cultural e isso representa um grande problema para a ACNUR. Enfim, ficou demonstrado que os Warao não abrem mão da dinâmica cultural de ir e vir sem necessariamente, ter que pedir permissão de um órgão “controlador”.

Referências Bibliográficas

AGIER, Michel. *Refugiados na nova ordem mundial*. Tempo Social, 18 (2), 2006, 197-215.

ANDRELLO, Geraldo. Fazenda São Marcos de Próprio Nacional a Terra Indígena. *Roraima: Homem e Ecologia / Organização de Reinaldo Imbrozio e Valdinar Ferreira Melo - Boa Vista: FEMACT, 2010, 644p. p. 67-94.*

ANDRELLO, Geraldo. *Os taurepang: Memória e Profetismo no Século XX*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Estadual de Campinas-SP, Campinas, 1993. Mimeografado.

CASTIGLIONI, Aurélia. Migração: abordagens teóricas. In: ARAGÓN, L. E (org.). *Migração internacional na Pan-Amazônia*. Belém: NAEA/UFPA, 2009.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. *Laudo perícia antropológica no município de Pacaraima e Uiramutã/RR*. Boa Vista, 2002. Processo nº 95.000683-90 (mimeografado).

GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. LTC, 1981.

KOCH-GRÜNBERG, T. DEL RORAIMA AL ORINOCO. *Observaciones de un viaje hecho por Theodor Koch-Grünberg por el Norte de Brasil y Venezuela durante los años 1911 y 1913*. Tomo III - ETNOGRAFIA. 1983.

MORÓN, Eduardo Daniel Lazarte. *As implicações jurídicas e socioambientais na criação de município em terra indígena: caso referência Pacaraima – RR*. 2012, 108p Dissertação de Mestrado em Direito Ambiental. Universidade do Estado do Amazonas: Manaus, 2012.

MOTA, Carolina; GALAFASSI, Bianca. A demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol: processo administrativo e conflitos judiciais. In TRUJILLO et al. (org.) *Makunaima Grita! - Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os Direitos Constitucionais no Brasil*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.p. 73-125.

SAHLINS, Marshall. O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em Via de Extinção (parte II). In: *Mana. Estudos de Antropologia Social*. PPGAS- Museu Nacional/UFRJ, 3(2). 1997, p. 107-150.

SANTOS, Edlamar Oliveira dos. *O processo de produção do espaço fronteiro da Amazônia: O caso de Pacaraima-RR*. Universidade Federal de Roraima, 1998. Monografia de especialização em Relações Fronteiriças, Centro de Ciências Sociais e Geociências, Universidade Federal de Roraima, 1998.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. Contribuições Metodológicas para a Análise das Migrações: In: Demartini, Zeila de Brito F. & Truzzi, Oswaldo M. Serra. *Estudos migratórios: perspectivas metodológicas*. São Carlos: EdUFSar, 2005.

SILVEIRA, Edson Damas da. *Meio ambiente, Terras Indígenas e defesa Nacional: Direitos fundamentais em Tensão nas Fronteiras da Amazônia Brasileira*. Curitiba:Juruá, 2010. 312p.

SONEGHETTI, Pedro Moutinho Costa. *Parecer Técnico acerca da situação dos indígenas das da etnia Warao na cidade de Manaus, provenientes da região do delta do Orinoco, na Venezuela*. Procuradoria Geral da República/ AM, 2017.

VENTURA, Luis. Migração e direitos coletivos: a presença dos Warao no Brasil. In: *Relatório - Violência contra os Povos Indígenas no Brasil*. Conselho Indigenista Missionário – CIMI, 2018.

CAPÍTULO VI

O Povo *Warao* e os Direitos Fundamentais: uma construção teórica das principais legislações nacionais e internacionais no que concerne os direitos humanos

Paulo Luã Oliverira Xavier

Introdução

Este artigo¹ tem por meta destacar as principais legislações nacionais e internacionais acerca do direito dos povos indígenas no que concerne aos direitos humanos; bem como interligá-las, de forma breve, à situação dos indígenas *Warao* que têm se deslocados ao Brasil.

Ademais, a dinâmica de deslocamento desses indígenas muito se relaciona com as questões básicas de sobrevivência. De início, limitado ao território tradicionalmente habitado; o deslocamento ampliou-se para outras regiões da Venezuela. Com o agravamento da crise socioeconômica venezuelana, as fronteiras nacionais foram transpostas.

Quiçá, os *Warao*, que já agrupavam uma minoria marginalizada e discriminada em seu país de origem, com baixo nível de capacitação profissional, pouco adaptados à vida urbana e, em sua maioria, monolíngues, tendem a figurar um quadro de maior vulnerabilidade entre os migrantes.

Embora, a cidade de Boa Vista/RR tenha se constituído em um dos principais destinos, com o incremento de *Warao* em solo brasileiro; esses têm partido para outros estados da federação.

Para além, por serem humanos, indígenas e migrantes, as políticas públicas de acolhimento que envolve tais grupos

¹ O conteúdo aqui exposto deriva do primeiro capítulo Direito Fundamental e Povos Indígenas, da dissertação “Migrantes Indígenas: os *Warao* na cidade de Boa Vista-Roraima e o debate sobre os Direitos Humanos”.

devem estar correlacionadas aos direitos ligados a esses três eixos, independente de nacionalidade.

Inicialmente, as características teóricas e históricas sobre os direitos humanos encontram-se evidenciadas, vão ao encontro das principais legislações internacionais sobre os direitos dos povos indígenas. No plano doméstico, a Constituição da República de 1988 está posta em destaque no que se refere aos direitos humanos, assim como aos direitos dos povos indígenas e dos migrantes.

Pormenorizando os direitos humanos

Ao tomar como referência Flores (2009), corroboramos ao afirmar que os elementos que circundam a temática direitos humanos são resultantes das lutas que os seres humanos colocaram em prática para ter acesso aos bens necessários para a vida. Esses direitos não devem confundir-se com os direitos positivados no âmbito nacional ou internacional. Instrumentos jurídicos não criam direitos humanos; admitir que o direito cria direito significa adentrar na falácia do positivismo mais retrógrado que não sai de seu próprio círculo vicioso.

De acordo com Hahn (2012), direitos humanos são direitos de cada indivíduo. É o indivíduo em todas as suas particularidades que deve ser protegido pelos direitos humanos contra violações de sua individualidade.

Desse modo, os direitos humanos são uma convenção cultural aplicada para introduzir uma tensão entre os direitos reconhecidos e as práticas sociais que buscam tanto seu reconhecimento positivado como outra forma de reconhecimento ou outro procedimento que garanta algo que é exterior e interior a essas normas (FLORES, 2009).

Ademais, tais direitos estão correlacionados às dinâmicas sociais que tendem a construir condições materiais e imateriais

necessárias para conseguir determinados objetivos genéricos que estão fora do direito. Para Flores (2009), ao lutar para ter acesso aos bens, os sujeitos sociais que se comprometem com os direitos humanos colocam em funcionamento práticas sociais dirigidas a dotação de meios e instrumentos que possibilitam construir as condições materiais e imateriais necessárias para a sobrevivência.

Logo, para se ter uma noção mais precisa sobre tais direitos é preciso ir um pouco além, ao distinguir a expressão direitos humanos da expressão direitos fundamentais, sendo que essa também é utilizada para se referir a direitos oriundos da dignidade humana (BARRETTO, 2012).

Portanto, a diferença entre essas duas expressões consiste no plano de positivação dos direitos e, não, no conteúdo dos direitos, que na maioria das vezes são exatamente os mesmos. Conforme Barreto (2012), a denominação “Direitos Humanos” é utilizada para se referir a direitos universalmente aceitos; já a expressão “Direitos Fundamentais” se refere a direitos positivados na ordem interna do Estado.

Segundo Bobbio (2004), ao teorizar sobre a contemporaneidade, afirma que a principal problemática acerca dos direitos do homem não está mais no fato de fundamentá-los, mas, sim, de protegê-los. Com efeito, não se trata de saber quais e quantos são esses direitos, qual é sua natureza e seu fundamento, se são direitos naturais ou históricos, absolutos ou relativos, mas, sim, qual o meio mais seguro de garanti-los, para impedir que, mesmo com as solenes declarações, eles sejam continuamente violados.

Tal afirmativa acima citada encontra-se bastante evidente no que se refere à situação dos indígenas *Warao*, já que muitos dos seus direitos enquanto seres humanos, indígenas e migrantes foram e ainda são constantemente violados; apesar da positivação dos mesmos nas legislações venezuelanas e brasileiras.

Sobre os Warao, Rodríguez (2010) assinala que a etnia tem suas origens ligadas há tempos remotos, provas arqueológicas sugerem que ela povoa o continente americano desde aproximadamente sete ou oito mil anos. Muito antes da chegada dos europeus, esses indígenas habitavam a parte sul das Américas; a tradição oral desse povo registra a chegada ao Delta do Orinoco antes do último período glacial, quando esses territórios estavam unidos.

Dessa forma, a dinâmica de mobilidade desse povo, assim como o encontro com outras etnias caribenhas e com os brancos influenciaram a disposição espacial dos Warao em uma área relativamente estruturada (TRINDADE *et al.*, 2018).

Ao analisar por outro prisma, Etayo (2013) afirma que, nos primórdios, os Warao foram considerados nômades, característica associada aos grupos de economia de coleta; porém tal fato foi rapidamente modificado para um estilo mais sedentário. O ecossistema estável em torno da savana do Delta do Orinoco facilitou a adaptação e o acesso total a suas fontes de subsistência.

Historicamente, conforme Tiapa (2007), os Warao são a etnia mais antiga do Delta do Orinoco, com uma presença de aproximadamente 7000 anos. Durante a época colonial, os estudos apontam uma presença diversificada de populações Caribe e Arawak, originadas de migrações provenientes da Amazônia. Contudo, nos últimos séculos, essa diversidade étnica foi reduzida a presença quase exclusiva dos Warao; os quais mantiveram contatos esporádicos com a sociedade nacional até a década de 30 do século XX.

Aliás, a sociedade Warao constitui-se por grandes famílias que mantêm laços de parentesco, aglomerando-se em subgrupos em que a autoridade da mulher se reflete no matriarcado. As mulheres se casam aos quinze anos, constituindo famílias compostas pelo marido e por filhos, que, quantitativamente, oscilam entre cinco e oito pessoas. Em geral, esses indígenas são monogâmicos, porém alguns anciões e líderes podem ter mais de uma mulher; na maioria dos casos, irmã da primeira (RODRÍGUEZ, 2010).

Outro posicionamento de Trindade *et al.* (2018), constata-se que o padrão de residência *Warao* é idealmente caracterizado como matriarcal, de modo que os homens, logo após o casamento, passam a residir na comunidade da família da esposa. Assim, as mulheres assumem um papel preponderante na composição do grupo, ao responder pela distribuição de recursos e alimentos, já os homens atuam nos espaços públicos de mediação.

Desse modo, há uma significativa heterogeneidade nas “formas de ser *Warao*”, ao traduzir-se em práticas culturais e modos de vida relativamente distintos entre os grupos localizados em diversas regiões do Delta do Orinoco.

Mas voltando a nossa discussão sobre os direitos humanos, Devine (2007) relata que, por clareza, os direitos humanos são interligados, indivisíveis e têm equidade de importância. Além disso, as questões as quais envolvem tais direitos não são delimitadas pela riqueza ou pela topografia de um país; mesmo que o respeito aos direitos humanos oscile de país para país e se modifiquem através do tempo. Esses não podem ser largados ou recuperados em alguma fronteira.

Dessa forma, os constructos que permeiam as questões de tais direitos demonstram a disparidade de fortuna num mundo que destaca a riqueza cultural, social e econômica das vidas de todos os povos. Os direitos dos povos indígenas, a autodeterminação e o direito ao desenvolvimento estão todos ligados à falta de respeito da maioria econômica pelos direitos fundamentais dos povos indígenas e das minorias étnicas e linguísticas (DEVINE, 2007).

Visto isto, Torelly e Yamada² (2018) teorizam que o ideário assimilacionista orientou as ações do Estado brasileiro e abriu caminho para a colonização de terras indígenas, com

2 Os autores foram os responsáveis pela organização do relatório “*Aspectos Jurídicos da Atenção aos Indígenas Migrantes da Venezuela para o Brasil*”, da Organização Internacional para as Migrações (OIM), 2018. O mesmo constitui-se em uma fonte de suma importância no norteamento das políticas que circundam o povo *Warao*. A partir de agora, sempre que se fizer menção a tal obra, os nomes de Torelly e Yamada (2018) serão referenciados.

consequentes massacres de grupos e povos, impregnando de violência e discriminações a relação do Estado e da sociedade nacional com os povos indígenas.

Segundo essa visão assimilacionista, os povos indígenas deveriam ser civilizados para serem integrados à sociedade dominante, ao deixar para trás seus modos de vida, suas línguas, suas tradições, considerados até então como atrasados.

Porquanto, a política indigenista brasileira percorreu algumas fases ao longo da sua história a repercutir nos documentos legais do Brasil colonial, do império e república. Inicialmente, as ações que envolviam os indígenas estavam voltadas à escravidão, a ser notório o fracasso das mesmas, iniciou-se um período de extermínio e aniquilação (CASTRO, 2016).

Aos poucos as políticas indigenistas começaram a migrar para assimilação e a conversão dos indígenas em mão-de-obra para as lavouras. A Constituição de 1934 consolidou definitivamente a abordagem assimilacionista à questão indígena. De acordo com Castro (2016), as constituições posteriores deram continuidade à mesma política. Dentro dessa conjuntura, em 1971, foi promulgado o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001), que traz em seu artigo 1º “Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional”.

Contudo, com a Constituição de 1988, esse patrocínio das políticas de assimilação e integração finaliza-se no campo constitucional; a partir desse momento, o reconhecimento dos bens culturais e o direito à diferença passam ao cerne da questão.

Portanto, conforme Trois Neto (2015), a ordem jurídica deve ser eticamente neutra, na razão de não impor um conceito normativo fechado e universal; da mesma forma não pode fechar os olhos para as diferenças culturais. A mútua complementaridade funcional entre os conceitos de universalidade dos direitos

humanos e de relativismo cultural é a chave para a proteção efetiva de direitos culturais de integrantes de grupos minoritários. A tarefa de compreender uma determinada realidade cultural está inserida no próprio campo da pesquisa antropológica.

Tal qual a Antropologia, assim como o Direito, enfrenta problemas com relação às especificidades das normas que regem os diversos modos de vida em distintas culturas e a universalidade de seu objeto de estudo, o ser humano. Assim, o saber antropológico pode lançar luz sobre a tensão universal *versus* particular, bem como ser iluminada por ela (SOUSA, 2001).

Para Sousa (2001), ao partir do reconhecimento da diferença como constituinte de uma subjetividade inalienável dos sujeitos sociais, a Antropologia pode contribuir para o fomento de contra discursos, contrapostos ao discurso universalista ocidental. Preservar a identidade particular de um povo sem que tal fato se solidifique como legitimação da desigualdade constitui-se em um imperativo ético no pensamento antropológico moderno.

Diante o contexto, reconhecer a existência da diferença cultural é uma importante contribuição do discurso antropológico para idealizar a consolidação de novos direitos humanos; tais como, direitos culturais e de autodeterminação dos povos.

De acordo com a compreensão da universalidade dos direitos humanos frente os desafios das diversidades culturais configuram-se como um dilema de caráter complexo. Apesar da existência de valores que devam ser considerados universais, não se pode fechar os olhos para as diferenças; desse modo, faz-se necessária uma reconstrução acerca do atual paradigma dos direitos humanos (HAHN, 2012).

Segundo Sousa (2001), o surgimento da noção de alteridade, cultural ou de gênero, possibilitou a contestação da homogeneização cultural pretendida pelos que confundiam igualdade e identidade. A crítica de uma razão abstrata tornou necessária a reformulação dos próprios fins de direito, o qual teve

de atentar para a evidência de outras sensibilidades jurídicas, calcadas em outros costumes, gerados de particularidades sócio-históricas e não de ideias abstratas de justiça fomentada por uma razão universal.

Por sua vez, Trois Neto (2015) afirma que apesar de uma atitude etnocêntrica, impregnada de valores e crenças típicas do próprio meio cultural do observador, desvirtue o caráter científico da Antropologia; é importante não confundir as condições de inteligibilidade de culturas diversas com a ausência de qualquer critério de juridicidade de certas práticas culturais. A relatividade cultural, posta de fato em prática, não atenta contra a universalidade dos direitos humanos, mas, sim, integra uma condição essencial para a correta aplicação de tais direitos em determinada cultura.

Ademais, a Antropologia tem assumido um compromisso político com seus objetos de estudo, ao lutar pela consolidação de uma identidade cultural autêntica e um direito de autonomia dos povos os quais a pleiteiam. A categoria da diferença torna-se um dos conceitos mestres para as reivindicações de direitos fundamentais como os direitos humanos. O direito à cultura e à autodeterminação forma um ponto importante de articulação entre a Antropologia e o campo dos direitos humanos (SOUSA, 2001).

Segundo Sousa (2001), o autor afirma que cabe a Antropologia fomentar outros conceitos capazes de auxiliar no reconhecimento da identidade de minorias como um direito inseparável dessas. A ciência antropológica deve esforçar-se por demonstrar que a realização da essência humana só é atualizada em cada modo particular de ser humano.

Na atualidade, há uma transformação na cultura política internacional, impulsionada pelos vários movimentos sociais de minorias crescentemente dispersas pelo globo desde a década de 60. Segundo Gomes (2017), essas mudanças que assolaram o direito internacional referentes às minorias étnicas foram de

fundamental importância para a evolução dos direitos humanos dos povos indígenas no Brasil e na América Latina.

Ao seguir tal perspectiva internacional, a Constituição de 1988, ao lado da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada pelo Brasil em 2004, e da Declaração da ONU sobre os Povos Indígenas, de 2007, afasta de vez qualquer respaldo legal existente com relação às políticas assimilacionistas.

Consoante essas políticas assimilacionistas foram e são extremamente danosas aos povos indígenas em todo o mundo. No caso dos indígenas *Warao*, tanto a cultura quanto seu modo de vida foram fortemente influenciados por essas políticas. Portanto, a imposição do modelo econômico do estado de produção, os megaprojetos e a introdução de mudanças ambientais levaram os *Warao* a verem seus direitos fundamentais desrespeitados.

Enquanto esses instrumentos nacionais e internacionais corroboraram a importância e a necessidade de os Estados nacionais reconhecerem e respeitarem os povos indígenas, suas peculiaridades e sua autonomia na escolha de seus futuros e desenvolvimento.

Quanto à questão dos direitos indígenas nos principais textos constitucionais sul-americanos; observamos que, na contemporaneidade, a maioria dos ordenamentos desse referido continente traz em seu corpo direitos relacionados aos povos indígenas.

No Brasil, conforme Dino (2014), a elaboração da Constituição de 1988 contou com uma intensa mobilização popular; assim, passou a ser notória a participação ativa dos povos indígenas ao longo do processo. Esses, ao passo que passaram a fazer parte inequívoca da comunidade política brasileira que se reconstituía, transbordavam suas próprias subjetividades como conceitos constituintes desse objetivo comunitária.

Ao compreender Araújo *et al.* (2006), o autor relata que os direitos indígenas contidos na Constituição brasileira foram

conquistados e amadurecidos no transcorrer da história, nem sempre benevolente e que se quer permitia aos índios serem ouvidos. Com isso, na contemporaneidade, tal fato vem sendo transformado para dar lugar a um protagonismo executado amplamente pelos povos indígenas e suas organizações.

Conforme Gomes (2017), o ordenamento jurídico brasileiro conferiu a população indígena, durante muito tempo, uma visão que essa constituía um entrave ao desenvolvimento nacional; principalmente, pelo fato de não se encaixarem nos objetivos políticos e econômicos do Estado.

Portanto, a Constituição de 1988 inovou no tratamento da questão indígena, introduzindo a mais moderna noção de igualdade e indicando novos parâmetros para a relação do Estado e da nação brasileira para com os índios. A Carta Magna reconheceu aos povos indígenas direitos permanentes e coletivos e inovou também ao reconhecer a capacidade processual dos índios, garantindo aos mesmos direitos à diferença (ARAÚJO *et al.*, 2006).

Na ótica de Ferreira Filho (2016), o autor destaca que a Constituição de 1988 apresenta algumas variações em relação ao modelo tradicional. Primeiramente, ela enumera os direitos e garantias fundamentais, logo no Título II, ao antecipá-los à estruturação do Estado. Adiante, nesse Título II, o capítulo inicial enuncia o que se denomina de “direitos e deveres individuais e coletivos”, para posteriormente reger as questões referentes à nacionalidade, aos direitos políticos e partidários.

Assim, o Título II da Constituição encontra-se dividido em cinco capítulos: direitos individuais e coletivos; direitos sociais; nacionalidade; direitos políticos e partidos políticos. Dessa forma, o legislador constituinte estabeleceu cinco espécies ao gênero direitos e garantias fundamentais (MORAES, 2007).

Em terceiro lugar, deve-se registrar que noutros pontos da Constituição são apontados direitos fundamentais; por exemplo, a seção relativa às limitações do poder de tributar.

De acordo com Ferreira Filho (2016), no capítulo sobre os direitos e deveres individuais e coletivos se encontram os direitos de primeira geração³ e as garantias; no posterior, os direitos econômicos e sociais, de segunda geração. No que se refere à terceira geração, essa se faz presente pelo solitário direito ao meio ambiente (art. 225).

Essas gerações dos direitos fundamentais contidas na Constituição brasileira são de suma importância tanto para os indígenas como para os não indígenas, sendo que as necessidades específicas dos primeiros devem ser preservadas, bem como suas peculiaridades levadas em consideração.

Devido ao fato da Constituição Federal 1988 ter sido construída em um contexto social e cultural específico, essa possui um capítulo destina aos índios, que só faz sentido na sociedade brasileira, em que a história revela uma relação particular com os povos indígenas, ao reconhecer que mudanças nessas relações são desejáveis (VILLARES, 2009).

Tanto que na Constituição, despontam-se normas sobre direitos indígenas, meio ambiente, organização do Estado, liberdade de iniciativa, saúde e educação. Uma ampla bagatela de suas normas requer, para além da interpretação simplista, atitudes na intenção de transformá-las em realidade.

Por sua vez, Villares (2009) afirma que a Constituição de 1988 inovou ao prescrever a toda a sociedade que se deve reconhecer ao indígena sua forma de organização social, crenças, tradições e terras que originariamente ocupam (art. 231). Ainda, Flores (2009) relata que, apesar de ser uma boa construção pedagógica, deve-se ter cuidado no uso da famosa e corrente teoria das gerações de direitos: 1º geração, direitos individuais; 2º geração, os direitos sociais; 3º geração, os direitos referentes ao meio ambiente; e 4º geração, os direitos culturais. Tal dinâmica pressupõe uma visão sumamente unilateral e evolutiva da história do conceito.

Essa teoria possibilita a visualização pedagógica de como avançou no campo jurídico das lutas pela dignidade. No entanto, tem seus perigos, já que induz a pensar que a atual fase de direitos já superou as fases anteriores; fato errôneo, pois basta observar o mundo atual para perceber que isso não é verdade (FLORES, 2009).

destaca-se o artigo 232 da Constituição, no que se refere à relação da sociedade brasileira com os povos indígenas.

Segundo Baniwa (2012), a Constituição Federal de 1988 rompeu com a perspectiva integracionista, ao estabelecer os seguintes direitos fundamentais: superação da tutela; abandono do pressuposto integracionista; reconhecimento da autonomia societária dos povos indígenas; e reconhecimento a cidadania híbrida.

De acordo com Araújo *et al.* (2006), a Constituição de 88 consagrou direitos que não podem ser ignorados ou contrariados. Isso não significa que aos indígenas se deixa de aplicar as demais garantias e os direitos fundamentais. Ao contrário, o reconhecimento de tais direitos a eles atribuídos com exclusividade deve solidificar o exercício dos demais parâmetros constitucionais.

Ao consolidar o pensamento de Gomes (2017), apesar de todo o avanço em termos de formulação de direito à cidadania étnica plena aos povos indígenas, os direitos consignados na Constituição Federal em favor desses ainda não estão totalmente executados.

Para além, essas transformações normativas da nação brasileira produziram mudanças significativas na história dos povos indígenas, seja no âmbito normativo e das políticas públicas, seja nas relações cotidianas da vida nas comunidades.

Diante dessa conjuntura de mudanças, não só o ordenamento brasileiro, mas o de diversas nações da América Latina vivenciou uma nova era dos direitos dos povos indígenas, desabrochando diversas Cartas Políticas, especialmente na Bolívia, Equador e Venezuela (SANTOS 2014).

Com relação a esse último país, conforme Souza (2018), somente com a carta constitucional promulgada em 1961 é que os povos indígenas tiveram algum tipo de direito reconhecido na Venezuela; já que a Constituição de 1947 não reconhecia as especificidades de tais povos do país.

Quanto à Constituição venezuelana, Santos (2014) ressalta que, com a chegada ao poder do presidente Hugo Rafael Chávez Frías, a mesma sofreu alterações durante seu governo. O ex-tenente-coronel do exército venezuelano iniciou a organização do “Movimiento da Quinta República” (MVR), pretendendo reformar toda a estrutura do país.

No que tange aos direitos indígenas, a Carta Magna venezuelana, dispõe, além da proteção à propriedade coletiva das terras originárias, a participação no Parlamento e tutela judicial própria, de acordo com os artigos 119 e 125:

Artículo 119. El Estado reconocerá la existencia de los pueblos e comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida. Corresponderá AL Ejecutivo Nacional, con la participación de los pueblos indígenas, demarcar y organizar El derecho de la propiedad colectiva de sus tierras, las cuales serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles de acuerdo con lo establecido en esta Constitución y la ley.

Artículo 125. Los pueblos indígenas tienen derecho a la participación política. El Estado garantizará la representación indígena en la Asamblea Nacional y en los cuerpos deliberantes de las entidades federales y locales con población indígena, conforme a la ley.

Assim, a Constituição da República Bolivariana da Venezuela, calcada nas ideias de Simón Bolívar, inovou com a participação popular e respeito ao meio ambiente, além do ganho significativo de direitos ligados aos povos indígenas.

Segundo Santos (2014), faz-se *mister* destacar que a Constituição brasileira é uma das mais antigas na América do Sul dentre de um espaço cronológico, levando-se em consideração a

boliviana (2007), a venezuelana (2007) e a equatoriana (2008). Tal arquitetura, logicamente, impõe contextualizações diferentes; assim como as alterações da Venezuela, Bolívia e Equador as mesmas foram fomentadas por lutas populares e por esforços de lideranças políticas.

Com isso, as constituições da Bolívia, Equador e Venezuela foram bem mais generosas em relação ao tratamento dos índios e sua participação desde o território ocupado até no exercício entre os poderes executivo, judiciário e legislativo (SANTOS 2014).

Para Gomes (2017), desenvolver e adaptar a justiça e as leis aos anseios dos povos indígenas, além de ampliar o acesso aos novos instrumentos, são tarefas ainda a serem concretizadas nas experiências de cada país e na vontade de cada governo da América Latina.

Dessa forma, embora tenham ocorrido grandes avanços no âmbito internacional em termos de fomento de direito à cidadania étnica plena aos indígenas, os quais seus efeitos mais concretos são as reformas constitucionais na região da América Latina; os desafios que devem ser superados para a conquista de maiores direitos aos povos indígenas ainda persistem enraizados na estrutura dos Estados, não estritamente o brasileiro, mas de todo o continente americano (GOMES, 2017).

Contudo, apesar dos fatos, houve certa dinâmica de empoderamento dos povos indígenas no Brasil, ao acarretar o reconhecimento dos mesmos como sujeitos de direitos na Constituição de 1988. Tal fenômeno vai ao encontro do percurso de lutas desenvolvidas no contexto internacional, especialmente o latino-americano.

As próximas páginas serão dedicadas a um processo de pormenorização dos principais ordenamentos jurídicos internacionais que despontaram dessa conjuntura de luta, movimentação e organização dos povos indígenas e dos atores que advogam a luta dos mesmos.

De acordo com Dino (2014), depois de oito meses da promulgação da nova Constituição brasileira, mediante pressões do movimento indígena internacional, a Organização Internacional do Trabalho (OIT) modificou a Convenção n. 107, de 1957. Com isso, em 1989, a OIT formulou a Convenção 169, referente à proteção e integração das populações tribais e semitribais de países independentes.

Essa foi denominada de “Convenção Sobre os Povos Indígenas e Tribais”. Em seu título já despontam os elementos norteadores do novo ordenamento: a superação das teses de proteção e integração e da existência de um estado temporário de “semi-indígenas” ou “semitribal”, assim como a noção de “povos” no lugar de população (DINO, 2014).

Historicamente, os primeiros estudos efetivados pela OIT foram a respeito do trabalho escravo indígena, fenômeno corriqueiro nos países americanos. Dessa forma, aos Estados era recomendado que combatesse o trabalho escravo, fato não muito exitoso. A Convenção de número 29 da OIT foi a primeira que beneficiou os direitos dos povos indígenas, ao recomendar que os Estados membros impedissem o trabalho escravo em todas as suas formas e práticas forçadas (SOUZA, 2016).

Enquanto em 1936, foi aprovada a Convenção de número 50 sobre o Recrutamento dos Trabalhadores Indígenas que normatizava os constructos que circundam o trabalho indígena, a mesma não possuía muitas inovações. Posteriormente, conforme Souza (2016), a Convenção de número 104 aconselhava os Estados a fomentar políticas integracionistas e graduais com o objetivo de proteger os povos indígenas. Essa recomendação culminou na Convenção de número 107 da OIT.

Assim, essa Convenção evoluiu na questão da proteção dos povos indígenas e a obrigação que os Estados possuíam em fomentar medidas e políticas protetivas dos processos de exploração desses povos não permitindo que ficassem fora

das benesses da legislação nacional dos países que integram (SOUZA, 2016).

Mediante o produto dos processos de assimilação, fomentou entre os indígenas os elementos de que a Convenção teria que ser revista. Transcorrido duas décadas, a revisão parcial da Convenção de número 107 foi feita, fomentando a primeira Convenção de número 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.

Conforme Dino (2014), a Convenção 169 passou a ter como principais parâmetros o respeito aos povos indígenas na qualidade de comunidades de sujeitos políticos, a igualdade de seus direitos perante aos demais membros de um Estado e a proteção de suas práticas culturais, ao incorporar como princípio a garantia de sua participação na formulação de políticas públicas e o direito de consulta prévia concernente a atividades que envolvam os mesmos.

Segundo Baniwa (2012), a Constituição de 1988, reforçada com a ratificação da Convenção 169 da OIT e com a Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas, sinteticamente, reconhece os seguintes direitos aos povos indígenas: sujeitos de direitos e de cidadania plural; reconhecimento e promoção das peculiaridades culturais; direitos originários sobre as terras tradicionais; usufruto das riquezas das terras indígenas; uso de língua materna; denominação de povos; e consentimento prévio e informado.

Em uma perspectiva mais profunda, para Torelly e Yamada (2018), todos os direitos garantidos aos povos indígenas por tratados internacionais recepcionados pelo ordenamento jurídico brasileiro, assim como a própria Constituição e normas infraconstitucionais devem ser estendidos aos migrantes indígenas.

Ademais, as políticas sociais destinadas aos indígenas brasileiros devem também ser estendidas para os migrantes indígenas e em contexto urbano, sempre através de processos informativos e de consulta especializada e específica a esses povos.

Contudo, tanto as instituições públicas quanto as de caráter privado ainda possuem dificuldades em fomentar e implementar políticas públicas aos *Warao*, como também de reconhecer as especificidades desses como indígenas. Tais particularidades são garantidas em parte, como o abrigo destinado somente a indígenas e o respeito a certos elementos culturais.

Ainda segundo os autores supracitados, todos os indivíduos, independentemente de sua situação, fazem jus ao gozo de seus direitos humanos sem discriminação. Assim, aplica-se, sem distinção, ao caso dos venezuelanos, inclusive aos indígenas, os princípios e direitos estabelecidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos, na Convenção 169 da OIT e na Declaração da ONU sobre Direito dos Povos Indígena.

Com relação a essa última, o Brasil votou favoravelmente à aprovação de tal Declaração da ONU, manifestando seu compromisso político com esse importante documento internacional. Embora não seja um tratado internacional, a declaração incorpora vários direitos previstos em tratados internacionais de direitos humanos.

Esse instrumento tem sido usado pelo sistema internacional de direitos humanos para fazer avançar a proteção dos direitos fundamentais para os povos indígenas, aglutinando aspectos coletivos. Destacam-se nessa declaração os artigos que afirmam a garantia ao acesso e gozo de direitos, o reconhecimento das especificidades relacionadas aos modos de vida, às culturas e às tradições.

Tal declaração estende alguns temas já tratados em outros instrumentos, expressivamente em seus artigos II, IX, XVII e XXVI, que estabelecem o respeito ao caráter pluricultural dos povos indígenas, o reconhecimento da personalidade jurídica desses povos, o direito desses povos a manter seus sistemas específicos de família e os direitos das crianças indígenas de desfrutar de suas culturas.

No âmbito das Américas, de acordo com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a Declaração Americana sobre Direitos dos Povos Indígenas (DADPI), aprovada pela Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos (OEA), constitui-se no primeiro documento histórico da OEA que trata da proteção e garante os direitos dos povos indígenas de tal continente.

Enquanto a elaboração dessa Declaração levou 17 anos. Nesse tempo, a delegação brasileira trabalhou para que os dispositivos da DADPI fossem compatíveis com a legislação e as políticas correlacionadas aos povos indígenas no território brasileiro. Adiante, a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas trata de quatro temas novos, não contemplados pela ONU ou pela Convenção 169 da OIT. Esses novos temas estão nos artigos II, IX, XVII e XXVI, a serem essas novas proposições respaldadas no ordenamento do Brasil (FUNAI, 2016).

O artigo II trata do reconhecimento e o respeito dos Estados ao pluriculturalismo e multilíngüístico dos povos indígenas, como parte de tais sociedades. Já o artigo IX trata do reconhecimento da personalidade jurídica dos povos indígenas, assim como suas formas de organizações. O direito aos povos indígenas de manter e promover seus próprios sistemas de família está protegido pelo artigo XVII. Por fim, o artigo XXVI garante aos povos indígenas em isolamento voluntário que permaneçam como tais.

Mediante os fatos, tendo por base a situação do povo *Warao* na capital do estado de Roraima, o arcabouço teórico-legislativo acima discutido é de suma relevância para analisar, compreender e garantir que os direitos de tal etnia sejam respeitados e implementados.

De certo, esse grande fluxo migratório presenciado nos últimos anos tem provocado mudanças no ordenamento brasileiro. Torelly e Yamada (2018) destacam a Nova Lei de Migração (Lei nº 13445, de 24 de maio de 2017), que atualizou

o estatuto jurídico dos migrantes com base nos tratados internacionais e na Constituição de 1988. Para além, as políticas dirigidas a essa população indígena devem incorporar os princípios estabelecidos no artigo 3^o4 dessa Lei: “I- universalidade, indivisibilidade e interdependência dos direitos humanos [...] VI - acolhida humanitária [...] XXII - repúdio a práticas de expulsão ou de deportação coletivas”.

Dessa forma, ao se partir dos principais instrumentos internacionais de direitos humanos e de direitos humanos dos povos indígenas, nesses localizam-se tratados, convenções e declarações aplicáveis ao Brasil e que balizam a política migratória e indigenista, três conjunto de direitos despontam no trato dos indígenas *Warao* em território brasileiro: os direitos humanos universais, estendidos a todos, sem diferencialmente; os direitos dos migrantes, garantidos a todos os migrantes; e os direitos como indígenas (BENDAZZOLI *et al.*, 2018).

Em suma, os principais direitos para a garantia de dignidade dos migrantes como indivíduos e como coletividade figuram em: o direito à identidade e a ter uma nacionalidade; o direito de atravessar a fronteira; o direito de estar na cidade; o direito à moradia; a relação de todos esses direitos com o direito à autonomia na definição de suas estratégias de vida e planos de futuro; e o direito ao acesso à documentação (BENDAZZOLI *et al.*, 2018).

Considerações finais

O presente artigo expôs as principais legislações nacionais e internacionais acerca do direito dos povos indígenas no que concerne aos direitos humanos; bem como interligá-las,

4 Pela grande extensão do artigo, destaquei apenas os pontos que considerei de maior importância. A Lei pode ser encontrada na íntegra no seguinte endereço: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13445.htm.

de forma breve, à situação dos indígenas *Warao* que têm se deslocados ao Brasil.

Embora, todos os direitos garantidos aos povos indígenas por tratados internacionais recepcionados pelo ordenamento brasileiro e pela Constituição de 88 e normas infraconstitucionais devam ser estendidos aos migrantes indígenas, como afirmam Torelly e Yamada (2018); o que se observou foi que a assertiva não é assegurada em sua plenitude.

Assim, tanto as instituições públicas quanto as de caráter privado apresentam dificuldades em desenvolver e implantar políticas públicas aos *Warao*, bem como reconhecer as especificidades dessa etnia. No entanto, ainda há a garantia de certas particularidades, como abrigo destinado apenas aos indígenas e o respeito a certos elementos culturais.

Com certeza os princípios e direitos estabelecidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos, na Convenção 169 da OIT e na Declaração da ONU sobre Direito dos Povos Indígenas são aplicáveis, sem distinção, ao caso dos indígenas venezuelanos.

Portanto, a Constituição Brasileira de 88 garantiu aos povos indígenas uma educação específica e diferenciada; fato corroborado pela Lei de Diretrizes e Bases (LDB nº 9.394/96). Assim, deve ser garantida uma educação que proporcione o fortalecimento de suas identidades, a valorização de suas línguas e de seus valores culturais.

Logo, como foi destacado dentro do estudo, a experiência brasileira de educação escolar indígena pode ser estendida aos *Warao* sem prejuízos normativos. Desse modo, não caberia apenas a inclusão dos migrantes indígenas na rede regular de ensino; um conjunto de diretrizes e pareceres asseguram o direito a uma educação diferenciada.

No caso dos *Warao*, inferimos que o direito à saúde ainda não é coberto de fato pelas políticas públicas indigenistas. Esse é um direito individual dos povos indígenas que está consagrado

na Constituição brasileira e nos principais instrumentos de direitos humanos.

Enfim, as especificidades que envolvem os povos indígenas justificam e demandam uma ação diferenciada por parte do Estado; independente desses viverem na zona urbana ou em suas terras tradicionais. Os *Warao* apresentam um histórico de descaso quanto ao direito à saúde, assim como outros direitos específicos, desde o país de origem.

Por fim, devido ao ineditismo e a dinâmica do tema em questão, enfatizamos a suma necessidade de pesquisas e trabalhos que envolvam os indígenas da etnia *Warao*. A investigação em questão não tinha por objetivo esgotar todos os constructos que circundam o objeto de estudo. Por conseguinte, esperamos que a mesma sirva de base e auxilie estudos que estão por vir.

Referências bibliográficas

ARAÚJO A. V. *et al.* (Org). *Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”*: o direito à diferença. Brasília: Edições MEC/Unesco, 2006. 208 p.

BANIWA, G. A Conquista da Cidadania Indígena e o Fantasma da Tutela no Brasil Contemporâneo. IN: RAMOS, A. R. (Org.). *Constituições Nacionais e Povos Indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 238 p.

BARRETTO, R. *Direitos Humanos*. 2ª edição, rev., ampl., Salvador: Editora JusPodvim, 2012, p. 25.

BENDAZOLLI, S. *et al.* Humanos, Indígenas e Migrantes: aspectos jurídicos da migração de indígenas da Venezuela ao Brasil. IN: Baeninger, R; Canales, A. (Coor.). *Migrações Fronteiriças*. São Paulo: Núcleo de Estudos de População “Elza Berquó” - Nepo/Unicamp, 2018. 680 p.

BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. 232 p.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais nº 1/1992 a 68/2011, pelo Decreto Legislativo nº 186/2008. Brasília: Senado Federal, Secretaria de Editoração e Publicações, 2014.

_____. *Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973*. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm>. Acessado em: 10 de janeiro de 2020.

_____. *Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017*. Lex: coletânea de legislação: edição federal.

CASTRO, A. de. Fundamentos para uma Crítica do Estatuto do Índio: raça e história de Lévi-Strauss. *Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM, Rio Grande do Sul*, v.11, n. 1, 2016.

DINO, N. A. Entre a Constituição e a Convenção n. 169 da OIT: o direito dos povos indígenas à participação social e à consulta prévia como uma exigência democrática. *Boletim Científico ESMPU, Brasília*, p. 481-520, jan./dez. de 2014.

ETAYO, E. F. *El Warao en el Contexto Antillano: Ensayo Etnohistórico-Lingüístico Arqueológico*. 2013. 163 p. Tesis - Facultad de Arqueología, Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 2013.

FERREIRA FILHO, M. G. *Direitos Humanos Fundamentais*. 15. Ed. São Paulo: Saraiva, 2016.

FLORES, J. H. *A Reinvenção dos Direitos Humanos*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. 232 p.

Fundação Nacional do Índio, *OEA Aprova Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3815-oea>. Acessado em: 05 de junho de 2019.

GOMES, G. G. Um ensaio sobre o Desenvolvimento dos Direitos Humanos para os Povos Indígenas na América Latina. *O Cosmopolítico*, v. 4, n.2, 2017.

HAHN, P. *Interculturalidade e Direitos Humanos*. 2012.

MORAES, A. de. *Direitos Humanos Fundamentais: teoria geral*. São Paulo: Atlas, 2007.

OEA - ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. *Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Washington, DC, 2016.

OIM - Organização Internacional para as Migrações. *Aspectos jurídicos da atenção aos indígenas migrantes da Venezuela para o Brasil*. Editora da Organização Internacional para as Migrações (OIM), 2018. Disponível em: <https://www.refworld.org/es/pdfid/5b2044684.pdf>. Acessado em: 22 de novembro de 2018.

OIT - ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Convenção n° 169 da OIT* (internalizada no ordenamento jurídico brasileiro pelo Decreto n. 5051/2004). Geneva, 1989.

ONU - ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Brasília, DF, 2007.

RODRÍGUEZ, M. V. *Diseño de una ruta turística de interpretación cultural para la promoción y el desarrollo local de la etnia aborigen warao en el estado delta amacuro, Venezuela*. 2010. 186 p. Tesis - Facultad de Turismo, Colegio Universitario de Caracas, 2010.

SANTOS, G. D. dos. *Constitucionalismo Latino-americano: posituação e efetivação do direito indígena nas constituições recentes* / *efetivação do direito indígenas nas constituições recentes da Bolívia, Equador, Venezuela e Brasil*. 2014. Disponível em: <http://publicadireito.com.br/artigos/?cod=e168a388110e8153>. Acessado em: 30 de julho de 2019.

SOUSA, R. S. de. *Direitos Humanos através da História Recente em uma Perspectiva Antropológica*. IN: LIMA, R. K. de; NOVAES, R. R. (Org.). *Antropologia e Direitos Humanos*. Niterói: EdUFF, 2001. 266 p.

SOUZA, J. H. *Janokos Brasileiros: uma análise da imigração dos Warao para o Brasil*. *Boletim Científico ESMPU*, Brasília, a. 17 - p. 71-99, jul./dez. 2018.

TIAPA, F. Las relaciones interétnicas entre los warao de la frontera noroccidental del delta del Orinoco durante la época colonial. *TROCADERO*, Venezuela, p. 215-228, 2007.

TRINDADE *et. al.* PROJETO DE EDUCAÇÃO “KUARIKA NARUKI”. Comissão Interinstitucional – Educação Warao. 2018.

TROIS NETO, P. M. C. O Papel do Direito nas Sociedades Contemporâneas: uma proposta para a conciliação entre Direitos Humanos e multiculturalismo. *Revista Doutrina da 4º Região*, Porto Alegre, n. 64, fev. 2015.

VENEZUELA. *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. Disponível em: <http://www.tsj.gov.ve/legislacion/constitucion1999.htm>. Acesso em 15 jul.2019.

VILLARES, L. F. *Direito e Povos Indígenas*. Curitiba: Juruá, 2009. 350 p.

CAPÍTULO VII

As lógicas *Warao* e “Ocidental” em confronto: a construção de políticas públicas de atenção a refugiados em contexto de interculturalidade no Estado do Maranhão

Helciane de Fátima Abreu Araújo
Pedro Costa Maciel

Introdução

A questão sobre refugiados, bem como o seu conceito, surge pós Segunda Guerra Mundial, com a intenção de atender as pessoas afetadas. É nesse contexto que, em dezembro de 1950, é criado o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados - ACNUR.

A Convenção das Nações Unidas relativa ao Estatuto dos Refugiados foi formalizada em 28 de julho de 1951 para encaminhar soluções para a situação dos refugiados na Europa após a Segunda Guerra. Este acordo global passou a definir o que seria uma pessoa em situação de refúgio e quais seriam seus direitos e deveres em relação ao país que os acolheu.

Seu mandato, inicialmente, de três anos, serviu para assentar pessoas afetadas diretamente pela guerra, famílias que perderam suas residências etc. Anos depois, a partir do Protocolo de 1967, a Convenção de 1951 é reformulada e as ações da ACNUR se expandem para o resto do globo.

O Brasil ratificou a Convenção de 1951, em 1960, e se apresenta até hoje como um país que recebe pessoas de todo mundo. Segundo os dados da ACNUR, divulgados pelo Comitê Nacional para Refugiados - CONARE¹, o Brasil reconheceu,

¹ É um órgão colegiado, vinculado ao Ministério da Justiça e Segurança Pública, que delibera sobre as solicitações de reconhecimento da condição de refugiado no Brasil. Ele também tem como competência orientar e coordenar as ações necessárias à eficácia da proteção, assistência e apoio jurídico aos refugiados. Suas competências e composição estão definidos no art. 12 da Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997.

apenas em 2018, um total de 1.086 pessoas em situação de refúgio de diversas partes do mundo. Dessa forma, soma-se o valor de 11.231 pessoas nesta condição no Brasil².

Desde 2016, o Brasil recebe um fluxo intenso de pessoas solicitando refúgio, fugindo de situações de vulnerabilidade extremas devido a grave crise socioeconômica da Venezuela. Apesar de não ser o primeiro país em número de solicitação, o fluxo de venezuelanos tem aumentado, principalmente no estado fronteiriço, Roraima.

Sendo assim, além de envolver pessoas oriundas da Venezuela, dois pontos se mostram importantes: 1) o processo migratório em questão é situado em contexto de refúgio daqueles que pedem proteção do Estado brasileiro para fugir da grave situação de vulnerabilidade socio econômica; 2) dentre os que cruzam a fronteira Venezuela-Brasil, há a presença de indígenas e não-indígenas, entre os primeiros, estão os Warao.

Segundo o documento *Aspectos jurídicos da atenção aos indígenas migrantes da Venezuela para o Brasil (2018)*, da Organização Internacional de Migração – OIM, apesar da maior luta dos povos indígenas se centralizar em torno da defesa de seus territórios, vários outros povos indígenas enfrentam diversas violações de direitos fundamentais em meio aos seus deslocamentos migratórios em ambiente urbano (OIM, 2018).

Sendo assim, essa migração indígena, podendo ser interna e internacional, pode ser resultado de diversos fatores, como a ausência de acesso aos territórios tradicionais e aos seus recursos naturais necessários para a sobrevivência em um contexto de vida coletiva, de acordo com suas tradições.

As migrações indígenas não envolvem somente conflitos territoriais, mas também devido ao pouco acesso à educação e ao trabalho, como também bens e serviços, aproximando dos centros urbanos, “alguns povos, parcelas de povos indígenas

² Dados sobre refúgio no Brasil. <https://www.acnur.org/portugues/dados-sobre-refugio/dados-sobre-refugio-no-brasil/>. Acesso: 16 de abril de 2020.

ou famílias e indivíduos, num fluxo migratório que não é nem transfronteiriço, na definição mais estrita do termo, nem convencional no sentido de demandar soluções diferenciadas de médio e longo prazo” (OIM, p. 23, 2018)

No contexto migratório internacional e interno que está inserido o Brasil, os indígenas Warao não deixam de manter e exercer a sua identidade étnica, mantendo vínculos com seus territórios e comunidades tradicionais e apresentando a mobilidade, ou não fixação, como característica principal de seu fluxo migratório (OIM, 2018).

Os Warao, a segunda etnia indígena mais populosa da Venezuela, contabilizando 49.000 pessoas³, realizaram processo migratório por vários estados das regiões Norte e Nordeste do Brasil (Roraima, Amazonas, Pará, Maranhão, Piauí, Ceará e Rio Grande do Norte, Bahia), passando por seus municípios pelas suas principais capitais. Desde a presença de grupos étnicos ou não étnicos venezuelanos no estado do Maranhão, criou-se um grupo de trabalho, que mais tarde se ampliaria em formato de Rede Estadual, para atender a situações emergenciais que envolvessem estes povos específicos. Dessa forma, várias medidas foram tomadas envolvendo ações de abordagem, atendimento de saúde, assistência social e, a partir de demanda, oferta de abrigo.

A Secretaria de Estado dos Direitos Humanos e Participação Popular – SEDIHPOP encabeça as ações realizando articulações e envolvendo ainda mais agentes e instituições nas ações que pretende realizar. Por se tratar de povos indígenas, por ser um público diferenciado, sem muitas informações, distanciado linguisticamente e culturalmente, a relação entre agentes do Estado do Maranhão e o povo Warao se constrói com alternância de diálogos e atritos.

³ Informações retiradas de PARECER TÉCNICO Nº 10/2017 – SP/MANAUS/SEAP.

E em meio às relações que variam de momentos amistosos a momentos de atrito, se constrói uma Política Estadual de Atenção a Pessoas em Situação de Refúgio. Dessa forma, com esta pesquisa, tem-se a intenção de entender as tensões e contradições que se evidenciam na relação entre o modo como o Estado Nação organiza suas estratégias de tomadas de decisão e as formas de viver próprias de um povo indígena que, mesmo em trânsito, segue sua lógica não ocidental.

Por se constituírem em espaços de relações interétnicas, necessita-se saber como se desenrolam as possibilidades de estabelecimento de diálogos entre as representações do Estado e indígenas Warao, considerando o fato de que estas estão inseridas em campos semânticos diferentes, gerando *curto-circuitos semânticos* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006), apresentando distorções na comunicação dos que estão a frente nos diálogos. Pretende-se pensar, ainda, se, com a intenção da garantia de acesso aos Direitos Humanos, as ações do Estado do Maranhão, levam em conta as especificidades do povo em questão ou se essa garantia é embasada de forma universalista (SEGATO, 2006)

Das relações interétnicas: dos primeiros contatos às dinâmicas das relações de interlocução

O primeiro contato com o povo Warao se iniciou no mês de abril de 2019. A Secretaria Municipal da Criança e da Assistência Social (SEMCAS) de São Luis, com seu local de referência na rodoviária, detecta um grupo diferenciado de 30 pessoas, aglomerado na localidade, com a presença de número considerável de crianças e com muitos objetos acumulados.

Ao realizar o procedimento padrão de abordagem, os servidores constatam que não se tratava de brasileiros, mas de uma etnia indígena que estava vindo da Venezuela, já passando por vários estados do Brasil em situação de refúgio. Dessa

forma, acionam a SEDIHPOP para, conjuntamente, realizarem as tomadas de providências a respeito.

Na estrutura organizacional das políticas que envolvem as Secretarias de Estado do Maranhão, não há setor que possua responsabilidade sobre esta situação de refúgio. Apesar de não haver um setor, não é uma novidade a presença de pessoas de outros países em situações de vulnerabilidade no Estado, com casos de migração ilegal, em 2018, e a descoberta de passageiros ilegais em navio de carga, em 2019. Ambas situações envolvendo pessoas de origem africana.

Procurando acionar as experiências anteriores para, dessa forma, buscar atender a demanda imediata de grupo encontrado na rodoviária, a SEDIHPOP acionou setores com pautas direcionadas ou aproximadas com a demanda. Sendo assim, para responder as necessidades do grupo vulnerável, os seguintes setores foram selecionados: a Secretaria Adjunta dos Direitos da Criança e do Adolescente, o Núcleo de Assessoria Indígena e Secretaria Adjunta dos Direitos Humanos, com o envolvimento da Superintendência de Promoção e Educação em Direitos Humanos e a Coordenação das Ações para o Combate ao Tráfico de Pessoas e ao Trabalho Escravo.

Os Warao, passando por diversos estados, nas mais diferentes situações, foram atendidos por instituições do poder público e da sociedade civil com os mais diversos serviços. No Maranhão, as ações se baseiam na garantia de atendimentos de saúde, assistência social, atualização e recuperação de documentos, fornecimento de abrigo e alimentação⁴.

4 O Estado do Maranhão não possui estrutura de abrigamento oferecido em estados como Roraima, Manaus, Pará e Piauí. Ocorreu uma parceria com Igreja Universal dos Últimos Dias e a Rede Maranhense de Diálogo sobre Drogas (REMADD) que ofertou sítio para receber o público. Porém, o espaço não possuía capacidade de receber mais que um grupo familiar. Foi disponibilizado, também, em situação emergencial, a estrutura do Estado, de maneira provisória, para abrigar.

Das emergências principais demandadas pelo primeiro grupo encontrado na rodoviária de São Luís, estava a necessidade de abrigo, visto que, dentre as 30 pessoas em estado de vulnerabilidade, se encontravam 16 crianças e uma gestante. Este grupo possuía um mediador principal chamado Rafael Rattia, que se colocava sempre a frente para dialogar. A SEDIHPOP articulou abrigo provisório em uma residência no bairro da Cohab e, juntamente com SEMCAS e Força Estadual de Saúde - FESMA, organizou um cronograma de atendimentos de assistência social e de saúde. Foi também fornecido alimentação pela Secretaria de Estado do Desenvolvimento Social - SEDES, por meio dos Restaurantes Populares. Entre os indígenas Warao e os agentes do Estado, as relações variavam entre acordos e atritos com a finalidade de realizar atendimentos.

Para entender como se dão as relações entre indígenas e os agentes dos órgãos governamentais do Estado do Maranhão, utilizou-se a noção de situação social de Gluckman (1987) para, então, obter as informações necessárias para reunir interpretações sobre o processo. O autor descreve seu estudo de caso na Zululândia, onde buscou compreender as relações entre africanos e brancos do norte da Zululândia e as consequências conflituosas que ocorrem entre estes grupos culturais diferentes.

Esta análise metodológica é pertinente nesta pesquisa, pois as relações agentes de culturas distintas, assim como o caso da situação exposta na Zululândia, são repletas de conflitos. Porém, em uma nova situação encontrada com o intuito de garantir o acesso às políticas públicas, pode-se observar o interesse comum: acesso aos direitos fundamentais e a construção de uma política pública para pessoas em situação de refúgio. Por existirem estes interesses em comum, passam a agir de acordo com certos “costumes de cooperação e comunicação, apesar de dois grupos raciais estarem divididos de acordo com um padrão de estrutura social” (GLUCKMAN, 1987: 260) evidentemente hierarquizada.

Ao comparar com outras situações entre indígenas e Governo do Estado do Maranhão, por indivíduos de culturas diferentes que possuem características que os levam ao confronto, é que se pode delimitar certo equilíbrio da estrutura social, situando em um período e mostrando com uma *unidade funcional*. Além disso, este “equilíbrio”

é afetado pelas relações raciais de conflito e cooperação, de modo que cada um destes grupos une os grupos raciais por um lado, enfatizando, por outro, sua oposição (GLUCKMAN, 1987:260).

Por se tratar da relação entre povos indígenas e não indígenas, uma das formas de analisar foi proposta por Cardoso de Oliveira apresentadas no seu livro *O índio e o mundo dos Brancos* (1964), o autor apresenta as muitas tradições que envolviam a etnologia sobre o estudo das relações entre povos de culturas, assim, algumas se destacam: a britânica, conhecida como *social chance studies*; e a norte-americana, divulgada pelos *acculturation studies*. Essas correntes influenciaram os estudos sobre aculturação no Brasil, principalmente a segunda. Ainda há uma terceira, que é menos conhecida, que envolveu estudos africanistas realizados por etno-sociólogos franceses, denominada de *estudo de situação*.

Cardoso de Oliveira (1964) é influenciado pela terceira corrente teórica, já citada, de estudos africanistas, o que justifica as suas críticas às correntes anteriores e que influenciou nas análises das relações interétnicas no Brasil. A abordagem teórica utilizada para entender os fenômenos interétnicos é a noção de *situação colonial*, tendo como referência Balandier. Essa forma de análise não é realizada em termos das condições muito particulares que a produzem, mas ao conjunto dessas condições.

Segundo Balandier, *situação colonial* pode ser definida como: “o domínio imposto por uma minoria estrangeira, racial (ou etnicamente) e culturalmente diferente em nome de uma superioridade racial (ou étnica) e cultural afirmada de modo

dogmático, a uma maioria, autóctone, materialmente inferior; este domínio provoca o estabelecimento de relações entre civilizações heterogêneas: uma civilização com máquinas, com uma economia poderosa, de ritmo rápido e de origem cristã, se impondo a civilizações sem máquinas, com economia classificada como ‘atrasada’, de ritmo lento e radicalmente não-cristã; o caráter antagônico das relações existentes entre essas duas sociedades que se explica pelo papel de instrumento a que é condenada a sociedade colonizada; a necessidade, para manter esse domínio, de recorrer não só à ‘força’, mas também a um conjunto de pseudojustificações e de comportamentos estereotipados” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964).

A situação colonial deve ser analisada a partir da sua totalidade, o que implica grupos relacionados entre si em termos de dominação e submissão. Dessa forma, a partir de modificação profunda e rápida obriga que seja analisado historicamente, percebendo que nesta relação a sociedade colonizada participa de forma variável, conforme seu tamanho, seu potencial econômico e seu conservadorismo cultural. Para o seu entendimento, é imprescindível ter-se em conta esta dupla dualidade: a colônia ou a sociedade global onde ela se insere, e a situação colonial (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964)

Os Warao, no interior de um Estado-nação, com suas afinidades linguísticas, culturais, históricas e afetivas, passam por um processo de reavaliação das mesmas, em circunstâncias históricas que entram em divergência com o que é direcionado pelos membros de outros grupos, ocasionando atritos e uma reorganização sociocultural.

Desde os primeiros contatos, em 2016, com a entrada dos Warao no Brasil, entende-se que as relações construídas entre esse povo diferente vem se apresentando não totalmente simétricas, visto que estão inseridas dentro da estrutura regulamentada pelo Estado Nação, devendo se adaptar, se modificar e responder às

ações ofertadas para o acesso às políticas públicas. Porém, mesmo em situação hierárquica desigual, ressignificam as práticas, se organizando politicamente para a garantia de seus direitos.

No estado do Maranhão, desde o mês de abril de 2019, em meio aos diálogos entre as partes, os atritos são perceptíveis, visto que as necessidades do povo e o acesso às políticas públicas ofertadas, em meio aos acordos, são influenciados pelas diferenças culturais evidentes.

Assim, o contexto de diversidade cultural, em que estão inseridos os Warao, influencia em como os atendimentos são realizados. Há um padrão a ser apresentado em todos os grupos em situação de refúgio: sempre estão em grandes grupos compostos por vários núcleos familiares; crianças se apresentam, geralmente, em número maior que os adultos e idosos; a maioria fala a própria língua Warao, com poucos dominando o espanhol, passando a se tornar referências e mediadores (não necessariamente compondo cargos tradicionais de chefia);

Nas relações construídas entre o Governo do Maranhão e indígenas Warao, um dos grandes entraves se tratava da comunicação. A experiência com o primeiro grupo demonstrou que a maioria das pessoas falava somente a língua oficial, a Warao, algumas falavam um pouco o espanhol e poucas construíam conversações em português com os representantes do Governo do Estado.

Durante estes contatos alguns indígenas se destacavam perante os outros como referências de “tradutores”, “mediadores” ou “interlocutores”. Estas pessoas, dentro da organização tradicional dos Warao, se destacavam além das lideranças tradicionais, os *aidamo*.

Esta liderança, o *aidamo*, no interior da organização social dos Warao, se apresenta como indivíduo mais velho, papel passado hereditariamente, ligado a figura masculina.

O modo como referem-se a si mesmo indica que formam unidades endogâmicas, com estrutura social relativamente igualitária, sendo a liderança em cada comunidade exercida pelo mais velho, um Aidamo, que é uma posição social hereditária e vitalícia ligada à figura masculina e à chefia de um grupo familiar formador da comunidade (ou seja, o sogro) (BOTELHO, RAMOS & TARRAGÓ, 2017:13).

Dessa forma, apesar de existir tal representação tradicional dos Warao, surgia ali um “novo cargo” necessário para os diálogos e explanação das necessidades básicas e extremas.

Este “novo cargo de chefia” muitas vezes foi acionado pelos agentes do Estado, mesmo havendo o conhecimento e reconhecimento da existência dos *aidamo*, estes sendo reproduzidos por muitos agentes “como se fosse o cacique”. Mesmo havendo esse entendimento de representação, que tem como compreensão a figura do cacique como aquele que “fala por todos” e que possui legitimidade para tomada de decisões, as discussões entre as partes envolvidas acabavam por ocorrer, na maioria das vezes, entre o “mediador” e os agentes do Estado, havendo alguns casos em que os próprios *aidamo* eram também mediadores.

Essa estruturação criada no decorrer das relações entre indígenas e **técnicos do governo do estado** do Maranhão, parte de concepção da cultura ocidental que utiliza a forma de democracia representativa em todas as suas organizações políticas e, assim, exige que todos os que participam das decisões políticas, sigam tal regra, regida pela legitimidade exclusiva do direito do Estado e na democracia ocidental como forma superior e válida universalmente.

A prática da democracia, que surge na Grécia clássica, tem a participação direta dos cidadãos nas decisões políticas, ocorrendo em pequenos territórios e com um número reduzido de pessoas que eram consideradas cidadãs (apenas homens livres e nascidos nas Cidades - Estado). Da restrição do “ser cidadão” presente nesta época, a prática democrática se direciona a uma escala muito

maior do Estado Nacional, o que implicou o surgimento de um conjunto novo de instituições políticas (CABRAL NETO, 1997).

Com esse fenômeno ocorrendo no Ocidente, basicamente nas sociedades industriais que seguiram a democracia como regime político, tornou-se impossível o exercício direto da democracia pelos cidadãos como era realizado nas pequenas cidades-estados gregas, tendo como única forma de democracia possível, a representativa.

Bobbio (2009: 22 apud PEREIRA, 2012), traz elucidações sobre democracia a partir do que intitula de “significado formal da democracia”, segundo ele, tem por definição “um conjunto de regras de procedimento para a formação de decisões coletivas, em que está prevista e facilitada a participação mais ampla possível dos interessados.”

O surgimento da democracia representativa está ligado às ideias liberais, onde passaram a ser garantidas as liberdades individuais, a igualdade jurídica perante a lei, como a participação das decisões políticas. É da impossibilidade de reunir uma população extensa e populosa, características do Estado Moderno, que se mostrou como solução a ideia de representação, onde todos aqueles que possuíam direitos políticos são convocados para escolher seus representantes para tomar as decisões políticas em seu nome.

Bobbio (2009: 56-57 apud PEREIRA, 2012: 56) nos descreve, basicamente, o que seria democracia representativa:

A expressão democracia representativa significa genericamente que as deliberações coletivas, isto é, as deliberações que dizem respeito à coletividade inteira, são tomadas não diretamente por aquele que dela fazem parte, mas por pessoas eleitas para esta finalidade. [...]. Em outras palavras, um Estado representativo é um Estado no qual as principais deliberações políticas são tomadas por representantes eleitos, importando pouco se os órgãos de decisão são o parlamento, o presidente da república, o parlamento mais os conselhos regionais, etc.

Além disso, o Estado aparece como fonte de poder e tal poder deve ser transferido ao indivíduo que é o sujeito universal de direitos. Porém, se trata não de um indivíduo concreto, mas um indivíduo abstrato universal. O Estado se apresenta como mandante e não como mandatário. Assim, afirma Arruda (2003: 37):

Digamos que, fundamentalmente, e omitindo as complexas intermediações, o Estado, de formalmente representante da vontade do povo, realiza-se como àquele ao qual o povo deve obedecer. Em suma, o representante não representa - manda; e o representado não vê sua vontade expressa - é forçado a realizar a vontade do representante.

As sociedades indígenas não costumam/costumavam apresentar instituições exclusivamente políticas, sendo, assim, caracterizadas como sociedades de “poder difuso”, diferentemente das formas de fazer política ocidental, sendo exercidas através de diversas formas de dinamismo associados a determinadas conjunturas do que por meio de instituições voltadas diretamente às funções sociais específicas (ARRUDA, 2003).

Em sua obra *A Sociedade contra do Estado*, Pierre Clastres, faz considerações sobre a organização política da maioria das sociedades indígenas da América. Assim, relata:

Os primeiros viajantes do Brasil e os etnógrafos que os seguiram muitas vezes sublinhavam: a propriedade mais notável do chefe indígena consiste na ausência quase completa de autoridade; nessas populações a função política parece ser muito fracamente diferenciada (CLASTRES, 2003: 46).

Ainda segundo o autor, a falta de estratificação social e de uma autoridade do poder, devem compreender como características da organização política da maioria das sociedades indígenas, podendo algumas delas nem possuir tal cargo de chefia ou representante (CLASTRES, 2003). Assim, não devemos, portanto, tratar como elementos iguais a forma de constituição do

poder e sua forma de operação, o que acarretaria a confusão dos conceitos de *ser* e o *fazer* da chefia, o transcendental e o empírico da instituição. As ações da chefia seriam, portanto, controladas pela opinião pública. Isto é,

Planejador das atividades econômicas e cerimoniais do grupo, o líder não possui qualquer poder decisório; ele nunca será seguro de que suas “ordens” serão executadas: essa fragilidade permanente de um poder sempre contestado dá sua *tonalidade* ao exercício da função: o poder do chefe depende da boa vontade do grupo. Compreende-se então o interesse direto do chefe em manter a paz: a irrupção de uma crise destruidora da harmonia interna pede a intervenção do poder, mas suscita ao mesmo tempo essa *intenção* de contestação que o chefe não tem meios para superar (CLASTRES, 2003: 54).

Porém, as novas necessidades que surgem com o contato regular com a cultura do não indígena, impõe adaptações, novos sistemas de organização e papéis sociais, se sobrepondo às organizações tradicionais indígenas. A exigência do controle de conhecimentos, de técnicas, das novas formas de organização e de mecanismos necessários para a relação com o Estado, exige, conseqüentemente, o surgimento de mediações.

No interior dessas relações interculturais, novas formas, externas à lógica indígena, são impostas, interferindo na lógica interna de organização, como afirma Arruda (2003: 41):

Além da alternância conjuntural da valorização de princípios organizacionais tradicionais, como os das classes de idade, das divisões clânicas, das metades exogâmicas ou das chefias da aldeia, as novas clivagens e outras divisões entram em cena, imbricando-se com as anteriores e obscurecendo hierarquias.

Sendo assim, desde a saída de suas terras, mesmo ainda operando internamente as suas organizações próprias e

tradicionais, os Warao por muitas vezes foram bombardeadas de imposições externas à procura de “um líder” ou “um chefe” para tratar, baseadas na ideia de representação ocidental, “como aquele que fala por todos” ou “por alguém que decide”, o que acaba acarretando em possíveis nomeações de “chefias mediadoras” que muitas vezes não condizem com as autoridades tradicionais, variando de acordo com as relações estabelecidas com os indivíduos não pertencentes a sua lógica.

Diante disso, quando se trata de política que envolvem culturas diferentes, em contato, a simples oferta do serviço do estado, para a garantia dos direitos fundamentais e o cumprimento da Convenção de 1951 da ONU, não garante a eficácia da ação estatal. Dessa forma, um olhar mais sensível ao público alvo das ações, devido ao fato de fazerem parte de lógicas de mundo diferentes, devem ser levadas em conta no cumprimento das obrigações das Secretarias e Órgãos em suas funções. Um olhar meramente “ocidental”, familiar aos agentes do estado, não contempla, totalmente, com a finalidade de garantir direitos para os povos indígenas.

Do atendimento à construção de uma política estadual de atenção a refugiados

Em relação ao Maranhão, os Warao, atualmente, se encontram, principalmente, na ilha de São Luís. Dessa forma, todos os atendimentos foram centralizados e administrados, inicialmente, entre os municípios de São Luís, São Jose de Ribamar e Paço do Lumiar⁵.

Por se apresentar como uma situação nova no estado, não havendo uma política estruturada que realizasse encaminhamentos, as ações se baseavam na resposta de demandas do povo Warao. De acordo com as informações colhidas pela

⁵ O maior número de Warao se encontra na ilha de São Luis, mas há presença, também, nos municípios de Imperatriz, Açailândia e Santa Inês.

abordagem da SEMCAS, as ações eram distribuídas de acordo com as competências dos órgãos para a realização das funções.

Dessa forma, de acordo com determinada demanda ou grande problemática que se apresentasse é que se articulava uma Instituição que a respondesse. Durante esse processo é que foi construída a Rede Estadual de Atendimento às Pessoas em Situação de Refúgio, encabeçada pela SEDIHPOP e SEMCAS.

Esta Rede é composta atualmente de órgãos estaduais, municipais, da União e grupos voluntários: Secretaria de Estado dos Direitos Humanos e Participação Popular – SEDIHPOP, Secretaria de Estado do Desenvolvimento Social – SEDES, Secretaria de Estado da Saúde – SES, Secretaria de Estado da Educação – SEDUC, Secretaria de Estado do Trabalho e da Economia Solidária – SETRES, Secretaria Municipal da Criança e da Assistência Social – SEMCAS, Secretaria Municipal da Saúde – SEMUS, Conselhos Tutelares, Defensoria Pública do Estado – DPE, Defensoria Pública da União – DPU, etc.

Esta Rede não possui, no momento, um calendário de reuniões programadas, se reunindo quando há necessidade de deliberação e encaminhamento de ações, na maioria das vezes convocadas pela SEDIHPOP.

As deliberações e ações realizadas por essa Rede e seus representantes, são caracterizadas de autoridade e poder que são direcionadas aos Warao. Dessa forma, é importante entender como estes “agentes do estado”, ao exercerem seus cargos, são dotados de poder para exercê-las legitimado por “quem os dá a função” ou “por quem eles representam”: o Estado.

Bourdieu, em *Sobre o Estado* (2014), ao tentar apresentar soluções sobre a forma abstrata e de difícil compreensão que se apresenta o conceito, orienta a substituição do “Estado” pelos seus atos, podendo ser chamados de atos de “Estado”. Estes atos seriam ações políticas com intenções de interferirem no mundo social.

Em sua análise, o autor afirma que existe uma política que é entendida como legítima, pois ninguém conhece outra maneira de se fazer e por não ser questionada. Dessa forma, estes “atos” são legitimados devido a crença de uma ideia anterior que os legitima, realizadas “em nome do poder”.

A Rede construída para gerir e executar a política de atenção a pessoas em situação de refúgio é dotada, portanto, de força da ordem social, a força do Estado. Os atos de Estado realizados por ela “são atos autorizados, dotados de autoridade que, gradualmente, por uma série de delegações em cadeia, remete a um lugar último, como o é o deus de Aristóteles: o Estado” (BOURDIEU, 2014).

Essa Rede, ao exercer sua função, que é de direcionar atendimento e políticas públicas aos Warao, observa a realidade apresentada, avalia e constrói seus protocolos, com etapas, horários, procedimentos, baseadas na burocracia inerente ao Estado, nas políticas já existentes e materializa suas ações, exercendo-as, legitimando-as como únicas ou corretas.

Dessa forma, esses atos de “Estado”, ou as ações para o atendimento às pessoas em situação de refúgio, legitimadas pelo Estado, têm-se apresentado de formas variadas nas várias localidades que os Warao transitam, obtendo, também, respostas variadas e, na maioria das vezes, conflituosas. No Maranhão, a partir da Rede construída, tem se apresentado em etapas diferentes, cada uma com um determinado tipo de ação e encaminhamento.

A primeira etapa é a abordagem, que é realizada pela SEMCAS, dotada da expertise, para realização de tal função. A abordagem ocorre, geralmente, nos grandes sinais, onde os Warao se encontram realizando a coleta de dinheiro para seu sustento diário. As abordagens ocorrem com a visualização nos sinais das grandes avenidas pelos agentes do Estado, com informações que chegam pelas redes sociais e grupos de WhatsApp com dados de endereços dos indígenas.

Essa etapa é de suma importância para a efetividade das ações posteriores. Assim, houve, em alguns casos, desde a relutância até recusa inicial de qualquer contato com o poder público estatal, levando a ocorrer entraves para o que se pretendia realizar.

Os Warao se encontram residindo em quitinetes nas cidades onde migram, realizando o pagamento dessas localidades com o dinheiro coletado nos sinais de trânsito. São realizadas visitas nas suas residências, sendo essa a segunda etapa do atendimento, acompanhado, em alguns casos, por servidores da SEDIHPOP. Essas visitas ocorrem sempre com marcação prévia, em diálogo com os indígenas, mas, em várias ocasiões, com os serviços ocorrendo nos locais de residência, muitos não estavam para o recebimento dos serviços, estando nos sinais.

A assistência é responsável pelo encaminhamento de demandas para as secretarias executoras, como por exemplo, as Secretarias da Saúde e do Trabalho. Esta, sendo a terceira etapa, corresponde a inserção, de forma concreta, aos serviços finalísticos, atendendo as demandas cotidianas e emergenciais.

Além dos atendimentos realizados, há ainda a construção de uma Política Estadual de Atendimentos as Pessoas em Situação de Refúgio. Essa proposta envolve secretarias de Estado, sociedade civil e outros órgãos de ordem federal e municipal com a construção inicial de um fluxograma de atendimento com as respectivas funções de cada instituição para o atendimento mais eficaz.

Porém, todos os atendimentos, reuniões e encaminhamentos, apesar da experiência adquirida no cotidiano durante os contatos, foram realizadas sem o conhecimento considerado efetivo sobre o povo Warao. Neste caso, existem algumas problemáticas que prejudicam as tratativas entre os lados que dialogam. O desconhecimento de modos de vida divergentes do que se entende como “ocidental”, criam pré-noções, padrões

de comportamento e de ser, interferindo de alguma forma no entender do “público alvo” dessas políticas públicas.

Além disso, o fato de ser um povo oriundo de outra localidade, enfrenta-se a escassez de informações. Essa problemática se mantém em todas as cidades por onde migram os Warao, havendo diferentes formas de lidar com as situações de atrito. Muitas dessas experiências são repassadas aos demais estados que passam a receber indígenas, como foi o caso do Maranhão.

Porém, quando se trata da política indigenista, no que se refere a estas possibilidades de relações entre indivíduos de culturas diferentes, em contato, em meio a momentos de diálogos e discussões, onde há um enfrentamento de uma parte sobre a outra, Cardoso de Oliveira (2000), afirma que ela deveria “ser capaz de auto-avaliar-se com vistas a atender aos requisitos mínimos de uma ética, antes de pautar-se exclusivamente por motivações políticas, ainda que sejam políticas públicas, conduzidas pelos estados nacionais” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000: 214).

Dessa forma, entende-se que, antes de querer atender uma política democrática, por mais bem-intencionada que seja, tenha que atender imperativos de uma ética discursiva que possa regular as relações entre indígenas e o Estado.

Em meio aos diálogos que são necessários ainda para os povos indígenas garantirem seus direitos específicos, há de se pensar qual o contexto que esses diálogos ocorrem. Cardoso de Oliveira (2006) relata sobre o papel do antropólogo em meio a contextos interétnicos, afirmando que pode se encontrar frente a verdadeiros curto-circuitos semânticos. Dessa forma, “em outras palavras, quando e em que condições sistemas culturais entram em contradição e geram distorção na comunicação” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006: 228).

Esse curto-circuitos geram atritos frequentes nos diálogos entre as partes. O entendimento divergente do que se entende como demandas principais desse povo, tem sido pontos importantes para se analisar de maneira mais crítica as lógicas que se confrontam dos que prestam os serviços e os que recebem os serviços. Sendo assim, o entendimento cultural e as vivências acumuladas pelos indígenas durante anos não correspondem a um entendimento completo de como funciona a “lógica ocidental”, seguindo a ideia de integração a sociedade nacional e vice-versa.

Das demandas dos indígenas, bem como os serviços prestados, como abrigamento, alimentação, atualização de documentos, as que se apresentam em confronto constante envolvem o acesso a serviços de saúde e proteção às crianças (estas nos sinais com as mães e pais).

Em se tratando do estado de saúde dos Warao, é comum que apresentem doenças, principalmente as crianças e os mais idosos. As enfermidades mais frequentes são doenças de pele, desnutrição, tuberculose e pneumonia, chegando a casos de óbito.

Porém, mesmo com a oferta de atenção à saúde, alguns indígenas se mostram reticentes ao atendimento, recusando medicamentos, a realização de exames, deslocamento aos hospitais e saída deles antes de finalizar o atendimento necessário, o que gerava um sentimento de revolta aos funcionários da saúde, com a justificativa de reserva e deslocamento de equipe sem a realização dos procedimentos. Esse contexto apresenta preocupações e olhares divergentes sobre o mesmo ponto, como afirma Santos; Ortolan & Silva (2018: 11)

Enquanto os agentes de saúde estão preocupados com infecções, alcoolismo, drogadição, sarampo e cuidados neonatais, os indígenas oscilam entre a biomedicina e as preocupações com a feitiçaria de seus inimigos.

O que entra em contexto é uma percepção ou cosmovisão própria destes indígenas sobre o mundo e as doenças. Entretanto, essa visão divergente não significa a não procura, pelos Warao, pelos serviços de saúde para doenças que consideram como sendo “dos brancos”.

Essa visão “espiritualizada” em relação à medicalidade não impede, contudo, que eles aceitem os tratamentos biomédicos quando se trata de doenças identificadas como “doenças de branco” (SANTOS; ORTOLAN & SILVA, 2018: 19).

A interação entre os conhecimentos “ocidental” e “indígena” sobre curas e doenças se mostra como possibilidade de os profissionais da saúde problematizarem suas concepções de saúde como única, que desconsideram outras formas de saberes tradicionais, e passando a vivenciar um ambiente de intermedicalidade.

Outro ponto de choque de entendimentos, com a chegada dos Warao ao Brasil, que chamou muita atenção da população e do poder público, foi sua presença constante nos sinais de trânsito das grandes avenidas realizando coleta de dinheiro⁶. Em diálogo com os indígenas e com acesso a informações de outros estados, foi relatado que os Warao consideram esta prática de ir aos sinais como trabalho. É dessa forma que conseguem renda para pagar aluguéis das quitinetes onde moram e a compra de alimentos para subsistência.

O que acaba chamando mais atenção do que a própria presença nos sinais é a presença constante de crianças acompanhando as mães, principalmente, nesta atividade, podendo os pais aparecerem com menos frequência. Foi relatado, também, por outros estados e pelos próprios Warao, que o fato de as crianças estarem presentes junto às mães geram doações em maiores quantidades e valores mais altos.

⁶ Esse termo passou a ser usado também pelos agentes envolvidos na política, pois os Warao não consideram, na sua lógica, esta prática como mendicância.

Porém, é a presença das crianças (entre elas crianças de colo), expostas a temperaturas elevadas por um período considerável, a um trânsito constante entre as calçadas e meios-fios, muitas vezes doentes, sujeitas a aliciamento e rapto que gera confrontos com legislação brasileira de proteção às crianças e adolescentes.

Se o Estatuto da Criança e do Adolescente prevê proteção e impedimento ao que considera situações de vulnerabilidade e perigo, a percepção dos Warao sobre infância se diverge acrescentando, a mais, uma perspectiva de gênero no trabalho e sustento das famílias.

Contudo, foi possível apreender que existe circulação de crianças entre diferentes adultos de uma mesma parentela tendo em vista acompanhar as mulheres em suas atividades de rua. [...] Se, por um lado, este procedimento causa diversos problemas quanto à legislação brasileira de proteção às crianças e adolescentes, por outro, indica que os Warao possuem outro entendimento cultural sobre a infância. Os Warao, mulheres e homens, consideram “trabalho” o ato de sair às ruas para pedir dinheiro. Logo, desde o ponto de vista Warao, são as mulheres, de variadas idades, que trabalham para a sobrevivência de crianças, adultos e idosos (SANTOS; ORTOLAN & SILVA, 2018: 8).

Diante da situação apresentada, os órgãos voltados a proteção da criança e do adolescente, como conselhos tutelares, pautavam a retirada compulsória das crianças de suas famílias, alegando irresponsabilidade, dos pais e mães, ao submeterem as crianças a situação de vulnerabilidade e risco, o que entrava em discordância com os demais Órgãos, como a SEDIHPOP, que em contato com outros estados por onde passaram os Warao e onde esta ação foi feita, não possuíram o êxito desejado, principalmente devido aos indígenas não permitirem a separação.

Estes casos apresentados, bem como as ações que envolvam a garantia de alimentação, alojamento, emprego, etc., vem sendo sempre pautada, pelo Governo do Maranhão, na garantia dos

Direitos Humanos para o povo Warao que se encontra em situação de vulnerabilidade, embasada, portanto, na Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Sendo assim, de acordo com o que foi apresentado referente as ações promovidas pelo governo do estado do Maranhão, por meio de sua Rede, há de se questionar como essa garantia está sendo viabilizada para o povo indígena em questão. Há diversos tratados ratificados por vários países envolvendo diversas temáticas que visam esta finalidade, tendo como a Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), exemplo de normativa internacional.

Segundo Segato (2006), a Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil em 2002, embora direcionem um certo grau de

sensibilidade com relação ao chamado direito “consuetudinário” e aos costumes das sociedades indígenas, esses *outros direitos*, ou *direitos próprios*, tal como às vezes são denominados, não podem ser contraditórios com os direitos definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos (SEGATO, 2006: 2016).

Dessa forma, ainda é necessário que os costumes, as tradições, as cosmovisões dos povos indígenas tenham que dialogar com as leis modernas e os Direitos Humanos, de caráter universal, não atendendo as especificidades dos indígenas.

Há uma dificuldade de entendimento das especificidades, o que faz com que haja um distanciamento entre as partes. Diante disso, há uma situação complexa: de um lado há o entendimento da garantia de acesso aos direitos humanos fundamentais, de outro, há ainda a necessidade de se inserir na lógica dominante a fim de que seus direitos humanos específicos sejam respeitados e atendidos.

Segato (2006) apresenta esta dificuldade encontrada pela Antropologia na empreitada de convivência com o projeto universalizante dos Direitos Humanos. Há um trabalho de se fazer entender as variações culturais realizadas pela Antropologia, mas ela encontra uma barreira que se apresenta com a obrigatoriedade das negociações em locais de decisão dominados pelos Estados Nacionais.

Os casos citados demonstram uma divergência clara e constante, o que gera conflitos entre as partes no que se entende como o melhor para a garantia de direitos. O que se percebe é que permanece um desconhecimento das culturas e modos de viver de ambas as partes, porém ainda sem uma solução para tal problemática.

Porém, mesmo havendo um desconhecimento do outro, o que dificulta o diálogo, e mesmo havendo a tentativa de entender as especificidades e garantir os Direitos Humanos, há de afirmar que as relações entre os Warao e os agentes do estado não são simétricas, portanto, hierarquizadas. Ao mesmo tempo em que o Estado reconhece a especificidade étnica e a garantia de direitos, ainda surgem situações a serem avaliadas: as condições de interlocução entre as partes envolvidas e a imposição das regras de atendimento e acesso à políticas públicas.

Dessa forma, obriga-os, a partir da “lógica ocidental” e dominante, a se inserir numa ao qual não pertencem, garantindo, conseqüentemente, a continuidade do controle desde o atendimento “na ponta” até as decisões políticas. Essa forma de pensamento se reflete nos agentes do Estado, prestadores de serviços, indo de encontro com o entendimento dos indígenas no que consiste o recebimento do que entende ser de direito, levando a situações de desgaste e encaminhamentos diferentes entre as partes. Este se mostra como um dos principais problemas que acompanham desde os primeiros contatos, o que mostra que ainda grandes impasses pelo caminho.

Considerações finais

Este artigo demonstra diversos conflitos presentes em meio ao atendimento e construção de uma política de atenção a pessoas em situação de refúgio do estado do Maranhão. As divergências culturais que envolvem o povo Warao, em refúgio no Maranhão, e o Estado se mostram presentes em todas as etapas.

Essas divergências são ocasionadas devido a um desconhecimento do mundo das partes envolvidas, gerando curto-circuito semânticos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006), ou seja, distorções na comunicação dos que estão frente a frente nos diálogos. Os atritos entre as partes, em meio aos diálogos e momentos de decisão, se mostram como situação permanente, por mais que haja a tentativa de entender o outro lado ou bem intencionadas que sejam as ações direcionadas ao povo em questão.

Além disso, as ações do Governo do Maranhão durante o atendimento “na ponta”, por seus agentes (estes dotados de poder oriundo do Estado), e as deliberações para construção da política, está embasada em uma perspectiva de garantia dos Direitos Humanos para os Warao. Porém, a garantia oferecida pelo Estado tem por caráter a universalidade dos Direitos Humanos, não correspondendo, de maneira concreta, ao que o povo Warao reivindica como direito, levando em conta suas especificidades e modos de vida próprios, levando a obrigatoriedade de se inserir, entender e aceitar as lei e negociações para que possam receber atendimento e ter acesso à políticas públicas.

Dessa forma, ao mesmo tempo que há a aproximação das partes e a existência de uma sensibilidade por parte do Governo do Maranhão, o Estado ainda mantém, como sempre vem mantendo, o controle de todo o processo, incompreensível pela maioria dos indígenas Warao.

Isso demonstra que, onde há o controle por parte do Estado Nação, há ainda relações hierárquicas e desiguais, onde se mantêm formas de dominação e sujeição. Além disso, por fazerem parte de culturas diferentes, suas relações apresentam dificuldades, por muitas vezes de compreensões, seja pela inexistência de conhecimento de como funciona o Estado ou como trabalhar com um olhar mais sensível sem impor a sua forma de entender o mundo nas ações que o Estado deve exercer.

Devem-se pensar alternativas que visam esta garantia de acesso a direitos, mas respeitando minimamente os aspectos culturais desse povo, garantindo a segurança que o Estado Brasileiro tem por obrigação oferecer a este público vulnerável, pelos tratados internacionais ratificados. Garantir políticas que atendam este povo, em situação de refúgio, mas com um adicional étnico diferenciador, que exige uma forma diferente de trabalhar, distante do que se está envolvido, distante da “lógica ocidental”.

Referências bibliográficas:

ARRUDA, Rinaldo. Representação e participação indígena nos processos de gestão do “campo indigenista”: que democracia? In *Encontro de Antropólogos do Norte e Nordeste – ABANNE*, 8, 2003, São Luís. Anais... São Luís, 2003.

YAMADA, Erika & TORELLY, Marcelo (org). *Aspectos jurídicos da atenção aos indígenas migrantes da Venezuela para o Brasil*. Brasília: Organização Internacional para as Migrações (OIM), Agência das Nações Unidas para as Migrações, 2018

BOURDIEU, Pierre. *Curso de 18 de janeiro de 1990 In: Sobre o Estado. Cursos no Collège de France (1989-1992) / Pierre Bourdieu; [edição estabelecida por Patrick Champagne... [et al.] tradução Rosa Freire d’Aguiar – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014.*

CABRAL NETO, Antônio. Democracia: velhas e novas controvérsias. In: *Estudos de Psicologia*, 1997, 2 (2), 287-312.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. A ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico. *ESTUDOS AVANÇADOS* 14 (40), 2000.

_____. *Caminhos da identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15. 2006.

_____. *O índio e o mundo dos brancos: uma representação sociológica da situação dos Tukúna*. 2ª ed. Livraria Pioneira Editora: São Paulo, 1964.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Tradução: Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

GLUCKMAN, Max. "Análise de uma situação social na Zululândia moderna". In: FELDMAN-BIANCO, Bela. *A antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987.

PEREIRA, Antônio Kevan Brandão. *A concepção Democrática de Bobbio: uma Defesa das Regras do Jogo*. REPOL, Campina Grande, vol. 1, nº 1, 2012.

RAMOS, Luciana; BOTELHO, Emília; TARRAGÓ, Eduardo. *Parecer Técnico nº 208/2017 – SEAP/6ª CCR/PFDC*.

SANTOS, Sandro Martins de Almeida; ORTOLAN, Maria Helena; SILVA, Sidney A. da. "Índios imigrantes" ou "imigrantes índios"? *Os Warao no Brasil e a necessidade de políticas migratórias indigenistas*. In: 31º Reunião Brasileira de Antropologia. 2018. Brasília/DF.

SEGATO, Rita L. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana* vol.12 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2006.

CAPÍTULO VIII

Migração Warao e políticas linguísticas: reflexões preliminares

Leandro Durazzo

Introdução

Nos últimos anos, devido à instabilidade sociopolítica observada na Venezuela, um grande contingente populacional de imigrantes daquele país tem transitado por regiões brasileiras em busca de refúgio e melhores condições de vida (HUMAN RIGHTS WATCH, 2016; VAZ, 2017; YAMADA & TORELLY, 2018; SOUZA, 2018). Dentre eles estima-se a presença de aproximadamente 4 mil indígenas, que embora possam ser contabilizados como imigrantes venezuelanos apresentam grande especificidade étnica e cultural e demandam, por isso, acolhimentos também específicos por parte do Estado brasileiro (MPF, 2017b). Em 2019, o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) estimava a presença no Brasil de três etnias entre os migrantes: Warao, representando 68% do total; Pemón Taurepang, 30%, e Eñepa, 2% (ACNUR, 2019: 17).

Pela massiva maioria de migrantes warao em território brasileiro, bem como pelo já elevado histórico de medidas estatais e judiciais concernentes a seu acolhimento e à dirimção de conflitos interétnicos daí derivados (MOREIRA, 2018; DA SILVEIRA & CARNEIRO, 2018), este artigo pretende apontar reflexões preliminares sobre a necessidade de que a acolhida se faça num quadro de constantes elaborações de políticas linguísticas. De uma perspectiva antropológica, em se considerando os Warao, povo de língua materna Warao e para quem o conhecimento linguístico do espanhol varia grandemente a depender dos sujeitos, é fundamental que o esforço por parte do Estado brasileiro e das organizações de assistência aos migrantes

tenha em conta esse tópico linguístico. Isso porque, se é verdade que o processo de acolhida oferece oportunidade de mediar as relações entre indígenas migrantes e Estado brasileiro, também será verdade que a característica não-fronteiriça dos Warao, historicamente, torna-os menos amparados por experiências tradutórias warao/português, posto não haver, até anos recentes, a necessidade de órgãos brasileiros lidarem com demandas warao – povo que, acentuemos, não tinha contato com o português até que os fluxos migratórios viessem se adensar.

Os Warao, habitantes do Delta do rio Orinoco desde períodos pré-coloniais, são um grupo étnico bastante diverso no que tange a suas formas de organização social e costumes, compartilhando uma língua comum, também chamada Warao, e totalizando, atualmente, cerca de 49 mil indivíduos (cf. GARCÍA-CASTRO & HEINEN, 2000; INE, 2015; ROSA, 2018, 2019). No Brasil, há registros de sua presença migratória desde pelo menos 2014 (MPF, 2017b: 9), tendo esta se intensificado em anos recentes. Pela localização geográfica da Venezuela, os primeiros locais de migração para terras brasileiras se deram no Norte do país (Roraima, Amazonas, Pará). Tal fluxo logo se expandiu para outras capitais, já no Nordeste, como as do estado do Maranhão, Piauí e Ceará, e mais recentemente Rio Grande do Norte.

Em Natal/RN, estima-se a presença de mais de 100 indígenas da etnia no primeiro semestre de 2020, que começaram a chegar ao estado em setembro de 2019 (REUNIÃO..., 2019). Por se encontrarem em situação de vulnerabilidade social, têm sido assistidos por órgãos oficiais e também por organizações não-governamentais, além de buscarem estratégias autônomas de sobrevivência em meio à cidade, como a venda de peças de artesanato e o pedido de dinheiro em vias públicas. Ressalte-se a presença warao majoritariamente nos centros urbanos, situação que agrava a já delicada condição dos migrantes pelo fato de estarem expostos, nas grandes cidades, a inúmeras situações de

preconceito e expressões de racismo, intolerância e xenofobia (GARCÍA-CASTRO, 2000, 2018).

Adiante, faremos uso de alguns documentos oficiais (ACNUR, 2018; YAMADA & TORELLY, 2018; MOREIRA & TORELLY, 2020) para refletir sobre a necessidade de políticas linguísticas juntamente ao acompanhamento antropológico no caso em tela. Cabe, entretanto, enfatizar que o foco linguístico que aqui nos interessa pensar é fruto de uma demanda espontânea dos Warao junto ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (DAN/UFRN), que acionaram a instituição e os antropólogos a ela vinculados para que se desenvolvam, conjuntamente, certas ações visando a facilitar seu acolhimento enquanto sujeitos em trânsito. Tais ações pretendem promover um melhor entendimento do público brasileiro quanto à especificidade de ser Warao, seus modos de vida e organização próprios, facilitando-lhes o acesso a serviços básicos como saúde, moradia, alimentação, educação e a preservação de seus direitos invioláveis, como rezam a Constituição brasileira (BRASIL, 1988) e os acordos internacionais dos quais o Brasil é signatário (por exemplo, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, OIT, 1989). Embora o objetivo de tal demanda não tenha sido exclusivamente o desenvolvimento de materiais bi- ou trilingües e políticas linguísticas, mas antes a ampliação do conhecimento público sobre a situação warao e a asseguaração de seus direitos, é sobre a questão linguística que temos nos debruçado com mais detalhe, pensando-a como um instrumento complementar ao acompanhamento antropológico e indigenista. Nesse contexto, as reflexões preliminares que aqui se desenvolvem o fazem no sentido de cooperar com os Warao e com as diversas organizações que lhes assistem (sejam estatais ou não-governamentais), tendo como foco a observância dos Direitos Humanos e da integridade, física e cultural, dos sujeitos

migrantes a partir de nosso contato primeiro com as famílias warao em Natal e no Rio Grande do Norte.

Pela especificidade linguística de origem, bem como pelo trânsito atual por um território oficialmente monolíngue como o é o Brasil, essa demanda dos Warao aponta para o entendimento de que materiais específicos, como cartilhas trilíngues (Warao/português/espanhol), é expediente com o potencial de os auxiliar no percurso de migração, por poder atenuar, graças à difusão das informações aí contidas, as condições de vulnerabilidade e muitas vezes preconceito com as quais se deparam em um novo contexto social – não apenas como migrantes, mas também na condição de indígenas refugiados (cf. GARCÍA-CASTRO, 2018). Cabe-nos, portanto, apresentar mais detidamente esta etnia, bem como o histórico sociopolítico que os coloca primeiramente em movimento migratório para, por fim, concluirmos este texto com indicativos preliminares de ações tradutórias exequíveis, ainda que demandantes de múltiplas negociações e ajustes variáveis em cada caso, localidade e a depender também dos atores em diálogo, indígenas e não-indígenas, bem como de suas competências linguísticas.

Os Warao do Delta do rio Orinoco, Venezuela

Os Warao são, grosso modo, habitantes do Delta do rio Orinoco, na Venezuela, desde antes da invasão europeia a territórios americanos. Embora ocupem tradicionalmente uma extensa região que abarca o estuário do referido rio (no estado venezuelano de Delta Amacuro), também se encontram em estados vizinhos como os de Monagas, Sucre, e Bolívar, além de se espriarem pela região transfronteiriça com a Guiana. Em 2011, segundo censo do Instituto Nacional de Estadística da Venezuela, havia 48.771 Warao no país, 6,73% de sua população indígena total. Já em 2019, segundo estimativa da ACNUR, crê-

se haver cerca de 49 mil Warao, aí computados os em situação de trânsito, migração e/ou refúgio (ACNUR, 2019: 17).

Por sua longa historicidade e territorialidade, os Warao não se apresentam como grupo étnico inteiramente homogêneo. As especificidades, inclusive ambientais, do Delta de onde derivam contribuíram para uma multiplicidade de padrões culturais e técnicas de subsistência (GARCÍA-CASTRO & HEINEN, 2000), não obstante o compartilhamento de uma mesma língua, também chamada Warao e considerada, para a linguística, ora pertencente à família chibcha (MOSONY, 1987), ora um idioma isolado (WILBERT, 1957; VAQUERO, 1965; OSBORN, 1966; ver também GRANADOS, 1991 e ROMERO-FIGEROA, 2003).

De acordo com o parecer antropológico levado a cabo pelo Ministério Público Federal (MPF, 2017a), há indícios pré-coloniais da coexistência de diversos sistemas interétnicos no Delta do Orinoco, lugar primário para a territorialidade warao. Com a chegada dos europeus, sobretudo pelo histórico de missionação que daí derivou, tais sistemas interétnicos foram ainda mais adensados, contrariamente ao que se supõe quando se consideram os processos coloniais apenas como a suplantação de sociedades nativas por aquela do dominador. Ou seja, aos sistemas de socialidade interétnica preexistentes adicionou-se outro, o sistema colonial, que apresentou aos indígenas novas condições de vida e a necessidade de elaborar novas estratégias de existência, resistência e convivência com o sistema de expansão do colonizador. Talvez por características ambientais e culturais, os Warao permaneceram de certo modo distantes das primeiras incursões catequéticas. “A heterogeneidade cultural dos Warao, advinda da multiplicidade de povos no período pré-colonial no Delta do Rio Orinoco e suas adjacências e reunida em torno de uma unidade linguística, são características marcantes deste povo indígena” (YAMADA & TORELLY, 2018: 65).

É nesse movimento iniciado pela expansão colonial espanhola a territórios habitados no que hoje é a Venezuela, portanto, que os Warao passam a ser identificados como um grupo étnico diferenciado (por mais que García-Castro e Heinen, 2000, enfatizem sua não-homogeneidade, como apontado). Tal territorialização derivada da expansão colonial encontra atualizações no século XX, quando os Warao sofrem impactos sociambientais e deslocamentos forçados por grandes empreendimentos.

Primeiro, nos anos de 1960, uma barragem construída no Caño Manamo, afluente do Orinoco, afeta grandemente a territorialidade e a organização social do grupo, levando-os a buscarem alternativas de vida em centros urbanos da região (GARCÍA-CASTRO, HEINEN, 1999). O barramento do rio, que alterou o regime anual de cheias ao qual os Warao estavam secularmente adaptados, potencializou a ocupação não-indígena e agropecuária na região, intensificando os conflitos interétnicos e a violação de direitos dos indígenas, que não haviam sido previamente consultados. Em 1976, uma enchente possivelmente causada pelos impactos ambientais derivados da barragem foi responsável pela morte de milhares de pessoas, muitas das quais Warao. Nos anos de 1990, um surto de cólera atingiu gravemente as comunidades warao, que não contavam com assistência básica de saúde e saneamento (BRIGGS, MANTINI-BRIGGS, 2004). Nos anos 2000, intensificando-se nos últimos anos, houve um aumento nos casos de HIV/AIDS entre os Warao, pela desassistência do governo venezuelano, bem como um descréscimo no acesso a alimentação, saúde, habitação e meios para geração de renda, também pela instabilidade política do país (cf. SOUZA, 2018).

Considerado esse histórico, os Warao seguem praticando suas “estratégias ancestrais em que a chave da sobrevivência está em saber aproveitar a diversidade de recursos que ambos os meios, natural e humano, lhes oferece” (GARCÍA-CASTRO,

2018: 35, tradução nossa). Uma dessas estratégias, a ampliação de um circuito pelo qual transitam, agora tem se expandido para o Brasil, por onde passam a circular em busca, justamente, de acesso a condições de vida, saúde, alimentação e educação, além de condições mais favoráveis para a manutenção de seus modos de vida, organização social e costumes.

A condição migrante dos Warao no Brasil

A partir da entrada dos Warao no Brasil e de sua estada em grandes centros urbanos (inicialmente no Norte, estendendo-se mais recentemente ao Nordeste), é possível observar alguns dos modos pelos quais tentam garantir sustento para si e para seus familiares, sejam os que já estão em situação de trânsito no Brasil, sejam aqueles que permaneceram na Venezuela, aguardando a remessa de dinheiro, mantimentos, remédios ou o retorno dos que vieram (ROSA, 2018, 2019). Segundo levantamentos junto a diversos Warao (cf. MPF, 2017b, por exemplo), a perspectiva recorrente é a de que os indígenas vindos ao Brasil sejam capazes de garantir o mínimo de condições de existência (saúde, alimentação, moradia, alguma renda etc) antes de regressar a seus territórios tradicionais ou cidades de origem na Venezuela. E o fazem, segundo os relatos, tanto para retomar as vidas deixadas para trás quanto para buscar seus parentes que lá ficaram, posto que as condições de retorno definitivo ainda não se mostram asseguradas devido à crise humanitária no país vizinho (YAMADA & TORELLY, 2018: 57).

A crise recente na Venezuela, em grande medida motivada pela queda nos preços do petróleo, pela baixa produção econômica, desemprego galopante, desvalorização da moeda venezuelana e hiperinflação, deflagrou uma deterioração dos programas sociais daquele país, com isso também reduzindo as possibilidades de acesso a alimentos e saúde àquelas parcelas da

população mais desassistida, dentre as quais os Warao. “Na atual conjuntura econômica venezuelana, o deslocamento de indígenas Warao para as cidades brasileiras é motivado fundamentalmente pela busca de alimentos, trabalho fixo ou temporário e dinheiro, além do acesso à saúde” (MPF 2017b: 8).

A agência da ONU para os refugiados compartilha da visão acima descrita, observando que o fluxo migratório atrás de melhores condições de vida é, por vezes, ele próprio motivador de enfermidades e novas vulnerabilidades. “Muitos venezuelanos buscam tratamento de saúde no Brasil, ou acabam contraindo doenças ou enfermidades durante o deslocamento, em razão da dificuldade de acesso a serviços básicos de saúde no país de origem” (ACNUR, 2019: 10).

No Brasil, procuram assistência social junto aos órgãos oficiais e não-governamentais, buscando também se inserir no mercado de trabalho informal, vendendo o artesanato feito pelas mulheres e, muitas vezes, dedicando-se a pedir dinheiro nas ruas dos centros urbanos. Segundo García-Castro (2000, 2018), “pedir dinheiro” é uma resposta institucional dos indígenas quando estes se veem em novos contextos de urbanização, algo que remonta aos primeiros deslocamentos massivos dos Warao para as cidades venezuelanas, em meados do século XX. Tornando-se “pedintes”, os Warao em situação urbana instauram um processo econômico e de subsistência naquilo que o autor denomina “setor mendicante”, isto é, “um setor marginal indigente, no qual se encontram cientes de suas limitações, mas também conscientes de seus direitos” (GARCÍA-CASTRO, 2000: 83, tradução nossa). Esse apelo aos direitos que lhe são devidos se soma ao apelo à sociedade não-indígena (tanto na Venezuela quanto, atualmente, no Brasil) a quem direcionam seus pedidos de assistência e apoio.

Júlia Souza (2018) observa que a migração warao para o Brasil, diferentemente daquela empreendida pelos venezuelanos

não-indígenas, aciona elementos específicos para se justificar. Enquanto os não-indígenas mencionam motivações econômicas e laborais para ratificar sua necessidade de migração, os Warao citam a fome e a escassez de alimentos como principais fatores (cf. também MPF, 2017a; SIMÕES, 2017). O MPF (2017b), em parecer técnico, sublinha a continuidade entre motivações migratórias e estratégias de sobrevivência observadas na história dos Warao, tanto nos períodos de urbanização venezuelana quanto nas recentes ondas migratórias para o Brasil. Essa observação converge com a de García-Castro, em artigo recente (2018).

Tal mobilidade entre territórios indígenas e cidades, inicialmente restritas à Venezuela e atualmente transnacional, corresponde ao que poderíamos chamar de experiências históricas de uma territorialidade indígena (cf. VIEIRA, AMOROSO, VIEGAS, 2015). Tais experiências mobilizam múltiplos sentidos espaciais, temporais, de trânsito e fixação, expandindo os processos socio-históricos estatais (como a fronteira de expansão colonial conducente a processos como os de territorialização, por exemplo, cf. Pacheco de Oliveira, 1993, 1998) a uma nova gama de possibilidades e estratégias dos atores em situação de vulnerabilidade social, como é hoje a condição dos Warao migrantes. A mendicância, a poupança e a busca de fontes de renda e acesso a alimentos e medicamentos compõem essa experiência histórica de uma territorialidade, por dinamizarem formas tipicamente warao de agência e estratégia em circuitos (cf. MAGNANI, 2014) cada vez mais múltiplos e extensos. A isso se soma a especificidade linguística dos Warao, falantes de seu próprio idioma e, em menor medida, do espanhol - e do português em medida ainda mais restrita. Se a migração e o acionamento do Estado brasileiro para a asseguarção de políticas sociais aos indígenas venezuelanos já oferece um tensionamento específico no interior deste mesmo Estado, que tem de lidar com tais demandas, a especificidade

linguística e o pouco ou nenhum histórico de prática indigenista na mediação com o idioma warao torna tal tensionamento ainda mais significativo. A isso retornaremos.

Ainda com García-Castro (2000), temos que a ação de pedir dinheiro em contexto urbano, exercida sobretudo por mulheres e crianças warao, seria prática análoga àquela desempenhada pelos mesmos sujeitos quando, em contextos florestais, realizam incursões para a coleta de frutos e pequenos animais. Segundo o autor, o pedido de esmola aos transeuntes das cidades corresponderia à obtenção daqueles víveres coletados em seu habitat de origem.

Tal suposição se vê confirmada tanto por testemunhos dos próprios indígenas quanto pelo detalhe de que os Warao, diferentemente de outras etnias, não costumam acorrer aos centros urbanos para comerciar artesanato, posto não serem tradicionalmente uma cultura comerciante, mas sim coletora e pescadora. (GARCÍA-CASTRO, 2000: 85, tradução nossa).

Contudo, “o ato de ‘pedir dinheiro’, embora não possa ser alinhado ao conceito de mendicância perante a percepção dos próprios Warao, não pode ser banalizado e equiparado a uma atividade tradicional” (TARRAGÓ, 2017: 9). Já o MPF, em parecer técnico, se manifesta no entendimento de que a “prática do ‘pedir’, portanto, se destaca como uma estratégia elaborada de forma autônoma pelos próprios Warao para garantir sua sobrevivência no contexto urbano, e não como ‘oportunismo’, tal qual reforça, equivocadamente, o discurso do senso comum” (MPF, 2017b: 23).

A observação do MPF torna-se ainda mais relevante ao observarmos que, desde 2014, inúmeras situações de judicialização e intervenção securitária por parte do Estado brasileiro (em seus diversos níveis) ocorreram para tentar “resolver” a questão da migração warao (MPF, 2017b: 9). Em dezembro de 2016, por

exemplo, “por volta de 450 Warao foram recolhidos das ruas, feiras e rodoviárias [de Boa Vista/RR] para serem devolvidos à Venezuela em ônibus que os aguardavam no pátio da Polícia Federal” (MOREIRA & CAMARGO, 2017, p. 52-53). Entretanto, uma liminar concedida pela Justiça Federal por solicitação da Defensoria Pública da União (DPU) interrompeu a deportação e o grupo warao se manteve no Brasil, naquele momento.

Essa resposta securitária do Estado brasileiro ocorre num momento de instabilidade política também no Brasil, quando ao processo de impeachment da ex-presidenta Dilma Rousseff, em 2016, se segue um período de governo do ex-presidente Michel Temer, responsável, entre outras ações, pela chamada Nova Lei da Migração (Lei nº 13.445/2017, cf. BRASIL, 2017) e pela Medida Provisória nº 820/2018, que “[dispõe] sobre medidas de assistência emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária” (BRASIL, 2018a), decretando na sequência o reconhecimento da “situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório para o Estado de Roraima, provocado pela crise humanitária na República Bolivariana da Venezuela” (Decreto nº 9285/2018, cf. BRASIL, 2018b).

Tal caráter securitário, com o uso ostensivo de forças policiais, fica evidente “ao se analisar o reforço na presença da Polícia Federal na fronteira e a decisão da Presidência da República de passar para a Casa Civil a competência de tomada de decisões pertinentes a essa crise migratória” (SOUZA, 2018: 90). Ao analisar a Nova Lei da Migração, Souza observa:

Ao vetar o § 2º do art. 1º da lei, que garantia a proteção dos “direitos originários dos povos indígenas [...], em especial o direito à livre circulação em terras tradicionalmente ocupadas” [...], o presidente Temer impediu que fosse criado um importante meio de proteção para povos indígenas migrantes, o que contribui para um esforço desse governo de assimilação desses grupos. (SOUZA, 2018: 91).

As medidas de policiamento e judicialização da migração warao se tornam ainda mais flagrantes quando observamos que a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão indigenista oficial do Estado brasileiro, em 2017 reconhecia o desafio de lidar com um povo indígena cujo território tradicional não se enquadra nas zonas transfronteiriças entre Brasil e Venezuela (cf. Souza, 2018: 92; Santos et al, 2018). Como já antecipado, tal dificuldade caracteriza hoje um desafio ainda mais específico pela razão dos idiomas manejados por migrantes e corpo administrativo estatal (agentes da FUNAI, de diferentes órgãos federais, estaduais e municipais) nem sempre se encontrarem num campo de inteligibilidade linguística mútua.

Essa dificuldade inicial em delimitar competências representa uma dupla questão: por um lado, tensiona o ordenamento jurídico e os mecanismos institucionais brasileiros até o limite de sua exequibilidade, posto oferecer novas problemáticas até então não consideradas pela política indigenista nacional; por outro lado, protela o atendimento sistemático aos grupos indígenas imigrantes, potencializando as situações de vulnerabilidade social em que se encontram.

Há, nessa questão potencialmente problemática, um campo aberto para a contribuição antropológica. Ainda que diversos órgãos oficiais e mecanismos legais existam para acolher imigrantes e refugiados, a especificidade indígena do caso warao aciona distintos entendimentos, oriundos de áreas também distintas de conhecimento e atuação profissional (Direito, Serviço Social, entre outras). As respostas inicialmente judicializantes e securitárias correspondem a um viés de entendimento, que confunde as estratégias de “pedir dinheiro” com a simples mendicância, e sobrepõem expectativas institucionais brasileiras às formas de organização e aos modos de vida específicos e diferenciados desse povo indígena.

Não obstante, inúmeras ações de acolhimento e assistência social têm sido desenvolvidas para garantir condições básicas de moradia, alimentação, saúde e educação aos Warao nos centros urbanos ao redor do Brasil. Como referido, grupos dessa etnia têm se estabelecido, de modo sempre transitório, em cidades do Norte e Nordeste do país. Desde finais de 2019, grupos warao se encontram também no Rio Grande do Norte, na capital e na cidade de Mossoró/RN. Como encerramento desta introdução, deitaremos atenção a tal presença warao em solo potiguar.

Os Warao no Rio Grande do Norte

Por ser extremamente recente, a presença warao no estado do Rio Grande do Norte pode ser apenas tentativamente descrita nas dimensões deste texto. Sabe-se, entretanto, que os fluxos migratórios desde o Delta do Orinoco para os centros urbanos venezuelanos, expandidos posteriormente para cidades brasileiras, corresponde a certos padrões de mobilidade, idas e retornos, procura por condições satisfatórias de vida etc. Será possível pensar, portanto, que sua presença em Natal e no RN como um todo, para além de eventuais expansões a outros lugares do Nordeste, acompanhará algo de tais padrões recentemente observados.

Instalando-se principalmente nas periferias de centros urbanos brasileiros, como já mencionado, os Warao parecem seguir uma prática que principiaram pelo menos nos anos 1960, ainda na Venezuela. Aqui:

Sua afluência massiva, bem como a persistência da crise [venezuelana] a curto e médio prazo, fazem-nos pensar que estamos diante de um fenômeno já conhecido na Venezuela: a formação de “bairros” Warao permanentes nas periferias das cidades. Por suas condições particulares de *minoría étnica monolíngue*, discriminada pela sociedade nacional

moderna, estes indígenas estão propensos a sofrer vexações, exploração e carência alimentar e sanitária. É absolutamente indispensável levar em conta as características particulares deste fenômeno e considerar tais grupos não como simples imigrantes, mas como refugiados necessitados de assistência e *compreensão*. (GARCÍA-CASTRO, 2018: 33, tradução nossa, grifos nossos).

Observemos, desde já, duas particularidades fundamentais: a condição linguística dos Warao e a necessidade, conforme García-Castro, de sua compreensão. Começamos pela última: como visto pouco acima, o trato com fluxos migratórios deve variar de acordo com os sujeitos em trânsito, denotando uma atenção às especificidades culturais e étnicas dos grupos humanos em questão (ACNUR, 2019). Por se tratarem de grupos indígenas, os coletivos migrantes formados pelos Warao demandam, imediatamente, uma mediação – quando não uma verdadeira tradução, linguística e cultural – por parte de antropólogos e tradutores com a devida formação e treinamento para tais situações interculturais. Daí a necessidade de compreensão, isto é, de tradução em termos de inteligibilidade para o público-alvo, seja a sociedade não-indígena, seja o próprio Estado brasileiro, com seu edifício de mecanismos e dispositivos legais próprios.

Quanto à condição de minoria étnica monolíngue, caberá mencionar que embora seja um dado bastante plausível pela dimensão populacional da etnia, os diversos trabalhos de campo já realizados junto a migrantes warao têm apontado para diferentes níveis de proficiência linguística em espanhol e, em menor medida, português (MPF, 2017b; YAMADA & TORELLY, 2018). Em Natal, segundo relatos dos próprios Warao e do corpo docente da UFRN, alguns Warao têm competência linguística em espanhol, e pelo menos um deles, que ocorreu aos antropólogos da instituição, apresenta certo domínio da língua portuguesa.

Portanto, a minoria étnica Warao pode ser descrita, para nossos interesses, como majoritariamente monolíngue, mas com graus variados de proficiência bi- e trilingue – trilinguismo, claro está, intensificado pelas necessidades do fluxo migratório pelo Brasil.

Em Natal, no primeiro trimestre de 2020, registrou-se a presença de grupos Warao estabelecidos em dois bairros da periferia da cidade: Cidade da Esperança e Planalto. Quando da submissão deste texto, as famílias warao se encontravam no processo de mudança para um abrigo provisório providenciado junto aos órgãos públicos da prefeitura de Natal e do governo do estado potiguar. Tal abrigo é fruto de uma articulação do Comitê Estadual Intersetorial de Atenção aos Refugiados, Apátridas e Migrantes do Rio Grande do Norte (CERAM/RN), e prevê a acolhida de outros grupos migrantes e refugiados, como sírios, ganenses e colombianos. Assim, torna-se evidente que as políticas linguísticas voltadas para os fluxos migratórios se justificam não apenas pela oportunidade que conferem aos migrantes warao no sentido de buscarem sua autonomia em território brasileiro, mas também pela dimensão multicultural e plurilinguística que caracteriza as ações de acolhida a migrantes desde seus primeiros momentos – como a perspectiva de um abrigo para diferentes grupos étnicos e nacionais deixa entrever.

Reportou-se ainda a presença de outro grupo warao na cidade de Mossoró, distante 295 km da capital do estado. Ao que tudo indica, os primeiros Warao chegaram à capital potiguar por volta de setembro de 2019 (BARBOSA, 2018), em número de 19, e atualmente são aproximadamente 50 pessoas (REUNIÃO..., 2019). Pelos dados prévios que obtivemos junto a funcionários do Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS) da Secretaria Municipal de Trabalho e Assistência Social de Natal (SEMTAS), tem havido um afluxo de imigrantes venezuelanos nas repartições do órgão, responsável pelo cadastramento social de famílias em situação de vulnerabilidade.

De acordo com uma assistente social lotada na unidade do CREAS responsável pela região da Cidade da Esperança, imigrantes venezuelanos haviam sido atendidos por aquela unidade, tendo nossa interlocutora ressaltado as dificuldades de acolhimento de suas demandas e expectativas em razão das constantes dificuldades em operar uma tradução cultural no âmbito dos mecanismos institucionais do Estado brasileiro, para além da dificuldade linguística. Contudo, informou-nos terem realizado o cadastramento de alguns desses imigrantes, incluindo-os no sistema de assistência social e buscando torná-los elegíveis para as políticas públicas voltadas a famílias em situação de vulnerabilidade (como o registro civil, Bolsa Família, cestas básicas etc).

Segundo o antropólogo José Glebson Vieira (comunicação pessoal), o grupo então hospedado em casas de aluguel na Cidade da Esperança procurou a UFRN para requisitar auxílio à instituição, buscando nos antropólogos da casa uma mediação com diversos setores da sociedade potiguar e das organizações oficiais responsáveis pela acolhida de demandas como as suas (MPF, por exemplo). Nossa própria aproximação do tema se deve à demanda – que já apontamos ser espontânea dos próprios Warao – por uma facilitação do diálogo entre indígenas e sociedade brasileira, e também à ampla divulgação da situação warao no Rio Grande do Norte, com vistas a sanar suas demandas emergenciais.

Como em outros contextos locais, os Warao em Natal buscam a asseguaração de direitos básicos, como os direitos sociais que a Constituição brasileira estabelece para as pessoas em seu território. Segundo o artigo 6º de nossa Carta Magna: “São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados” (BRASIL, 1988). Clara Mantini-Briggs (2018), refletindo sobre

as primeiras migrações warao para o Brasil, ainda no estado de Roraima, vê nelas uma estratégia indígena de solicitar, junto ao Estado brasileiro, seu direito à vida e à saúde, condições dignas de vida que o Brasil, signatário de acordos internacionais como a Convenção 169 da OIT, desde 1993 ratifica.

Dessa compreensão, cremos, decorre a aproximação dos grupos warao à UFRN e a seu corpo de antropólogos profissionais. Considerando o exposto até aqui, quer-nos parecer que os Warao em Natal acionam um diálogo com a UFRN e com os demais órgãos estatais e não-governamentais de modo estratégico, a fim de estimular uma rede de apoio e assistência em seu sentido forte, quer dizer, que abarque a assistência social e a asseguaração básica de serviços (saúde, alimentação, moradia etc), mas também se amplie em um circuito interétnico capaz de traduzir para o Estado brasileiro e para a sociedade não-indígena suas demandas, anseios e perspectivas específicas de vida, territorialidade e mobilidade.

Ressalte-se a especificidade dos Warao no Rio Grande do Norte e, no limite, em toda a região Nordeste do país: se já apontamos a relativa falta de histórico indigenista brasileiro no trato com os Warao, por não serem estes um povo transfronteiriço, ao chegarem no Nordeste - sobretudo o Nordeste oriental, Rio Grande do Norte, Pernambuco, Paraíba - esses indígenas se afastam progressivamente das fronteiras onde o uso de certo bilinguismo oficial, português/espanhol, se apresenta. Ou seja, de modo preliminar, julgamos relevante observar que as medidas a serem adotadas no trato com os indígenas de países hispanófonos também parecem variar conforme estes se distanciam das fronteiras brasileiras, posto o virtual monolinguismo da região Nordeste. As políticas públicas aqui desenvolvidas deverão ter tal problemática em conta, a fim de oferecer não apenas um acompanhamento antropológico

adequado, mas também linguisticamente flexível e orientado para interpretações e traduções o mais precisas possível.

Ao procurarem a UFRN, os Warao buscam um apoio institucional e especializado – posto se tratarem, neste caso, primariamente de antropólogos envolvidos – para mediar sua situação de migrantes em busca de refúgio e também mediar suas relações com o poder público, as políticas sociais e as inúmeras instâncias do Estado brasileiro responsáveis por sua acolhida. Cabe ressaltar, entretanto, que a UFRN – e nosso próprio trabalho corrente, como antropólogo e tradutor – não se coloca como primeira organização a estabelecer acompanhamento aos Warao na cidade, tendo estes já algum histórico de relações com a FUNAI, a Cáritas Arquidiocesana de Natal e o Comitê Estadual Intersetorial de Atenção aos Refugiados, Apátridas e Migrantes do Rio Grande do Norte (CERAM/RN), este criado pelo Decreto nº 29.418, de 27 de dezembro de 2019, como medida de acompanhamento dos fluxos migratórios no estado.

À guisa de conclusão: apontamentos tradutórios

Sendo os Warao majoritariamente monolíngues, com graus variados de competência linguística em outros idiomas, a demanda junto à UFRN, a partir da qual nosso trabalho começa a se configurar, diz respeito à produção de material informativo em idiomas acessíveis tanto aos migrantes warao quanto à sociedade nacional como um todo. Por sua atual condição de trânsito, a proposta de uma cartilha trilingue elaborada juntamente aos Warao (e não apenas para os Warao, ou sobre eles) configura um passo importante para o avanço das relações interculturais entre as comunidades warao e a sociedade brasileira. Vejamos uma das recomendações do MPF, em seu relatório concernente à presença warao no Norte do Brasil:

Que sejam fomentadas ações de esclarecimento social sobre a situação dos Warao no Brasil, com a participação dos próprios indígenas e de pesquisadores, no sentido de desconstruir o discurso preconceituoso que tem sido divulgado pelo senso comum e por parte da mídia. Sugere-se a realização de mais oficinas voltadas para representantes de órgãos públicos e também para jornalistas; e a elaboração de cartilhas explicativas sobre as especificidades socioculturais dos Warao, sua vinda para o Brasil e seus direitos enquanto indígenas e imigrantes. (MPF, 2017b: 45, grifos nossos).

Ademais, a demanda por uma produção trilingue, e não bilíngue Warao/português, evidencia o entendimento indígena de que seus fluxos, percursos e circuitos já extensos devem ser compreendidos como tais, o que justifica a necessidade do espanhol como uma das línguas da produção. Afinal, além dos Warao no Brasil (em Natal ou em outras regiões), há aqueles Warao em fluxo por outros países de língua espanhola, que podem se beneficiar desse tipo de diálogo intercultural mediado; e, também, a versão castelhana do material permitirá o acesso a seu conteúdo a um maior número de Warao que estejam em território brasileiro, posto ser a segunda língua mais observada junto a esse grupo étnico (MPF, 2017b: 6; ACNUR, 2019: 19).

O MPF, em seu relatório técnico sobre a migração warao, assim se pronunciou sobre o tema, a modo de sugestão de procedimentos:

Que o poder público garanta a tradução e comunicação efetiva com os indígenas Warao em todos os diálogos, consultas e, sobretudo, na prestação de serviços públicos. Deve-se considerar que eles têm como primeira língua o Warao e como segunda língua o espanhol, sendo poucos aqueles que compreendem bem o português. Sugere-se, a curto prazo, que sejam firmados acordos com universidades para o acompanhamento de alunos e profissionais com experiência em tradução do espanhol." (MPF, 2017b: 44).

Sabe-se que a língua é ponto fulcral para a afirmação etnicitária dos povos indígenas, tanto mais quanto mais estes estiverem em situações de vulnerabilidade. No caso dos Warao, o espanhol e o português servem-lhes como línguas de mediação, enquanto o idioma warao se configura como aquele que permite aos grupos em busca de refúgio uma autoafirmação étnica das mais importantes. A demanda por uma cartilha trilingue, a nosso ver, corresponde a esse entendimento. Some-se a isso o pouco domínio de línguas não-warao que se observa entre pessoas mais velhas e muitas das mulheres da etnia (cf. ACNUR, 2019: 19) e logo se compreende que a incorporação do idioma warao – e de expedientes tradutórios e de ensino de idiomas, português e espanhol – nas políticas públicas é procedimento dos mais urgentes para a garantia de participação ativa dos Warao nos processos de consulta e diálogo, bem como de sua consulta para consentimento livre e informado das medidas que se lhes propõe o Estado brasileiro (cf. por exemplo MOREIRA & TORELLY, 2020).

O caso warao, com sua demanda tradutória, imediatamente nos alerta para processos de ênfase étnica e asseguarção de direitos (direito à organização social, costumes, modos de vida e educação, pelo menos) que complementam grandemente, a nosso ver, a busca pelo acesso a direitos básicos como saúde, moradia, alimentação e demais direitos sociais, todos amparados nacional e internacionalmente por diversos instrumentos jurídicos (YAMADA & TORELLY, 2018: 33-ss).

Ressalte-se ainda a necessidade de pensarmos, com os Warao, na inter-relação entre esse processo tradutório de confecção de cartilhas e materiais bi- ou trilingues com outros programas delineados para oportunizar tal empreendimento, quais sejam, oficinas plurilingues com os Warao interessados em colaborar com a confecção dos textos, mas também cursos regulares ou esporádicos de ensino de português para estrangeiros (de acordo, inclusive, com as sugestões técnicas do MPF, 2017b: 46).

Estrangeiros, neste caso, culturalmente marcados pela dimensão de sua indianidade, da qual o Estado brasileiro e as diversas organizações que os acompanham devem dar conta.

Ainda no plano internacional, e considerando a barreira linguística e cultural que frequentemente é colocada no tratamento aos indígenas, é importante ressaltar a existência, desde 1992, da Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas.⁷² Esse instrumento, aprovado no âmbito da Assembleia Geral da ONU, afirma a obrigatoriedade dos Estados em não discriminar esses grupos, elaborando políticas adequadas e com participação destes, resguardando-se o direito à autodeterminação. (YAMADA & TORELLY, 2018: 89).

Para finalizar nossas considerações preliminares, cabe apontar que diversos estados, inclusive no Nordeste, têm logrado produzir materiais, senão bilíngues, ao menos cuidados no sentido de oferecer múltiplas versões dos mesmos textos. Assim se deu recentemente, por exemplo, com a *Cartilha Indígenas Warao: vamos nos proteger do Coronavírus* (UFPI, 2020a), produzida pela Ação de Extensão: Prevenção e proteção dos Warao no contexto de pandemia” vinculada ao Projeto de Extensão “Em busca de extensionistas para o enfrentamento do coronavírus”, da Universidade Federal do Piauí (UFPI), coordenada pelas professoras Carmen Lúcia Silva Lima (UFPI) e Maria Sueli Rodrigues de Sousa (UFPI). Além de sua versão portuguesa, a cartilha também se apresenta naquela intitulada *Cartilha Ori yoroki waba coronavíru ka wanaka tamiaro* (UFPI, 2020b), em língua warao, traduzida pelos Warao Aníbal Perez Cardona, Ignacio Perez, Yovini Eulálio Torres Blanco e Maritza Perez Mendoza.

Outra produção de destaque é o texto *Warao: tecendo um diálogo de igualdade* (CARDONA, 2020), elaborado em espanhol por Aníbal Perez Cardona, atualmente residente em Natal/RN, e que foi traduzido ao português por uma rede colaborativa

com quem Aníbal mantém contato desde Fortaleza/CE. A importância de tal texto, também em formato cartilha, torna-se evidente não apenas pelos procedimentos linguísticos e sociais que aciona – escrito por um Warao residente no Rio Grande do Norte, em versão também espanhola, traduzido ao português por colaboradores brasileiros no estado do Ceará – mas pela síntese que apresenta. Dividido em tópicos, nele Aníbal oferece ao público leitor uma série de informações fulcrais para o entendimento da realidade warao, tanto mais necessários quanto mais pensamos em sua condição de migrantes, refugiados e à procura de boas relações com a sociedade brasileira. O autor nos mostra “o que é ser Warao”, “onde vivem os/as Warao na Venezuela”, “como vive o Povo Warao na Venezuela”, “por que as famílias Warao se refugiaram no Brasil”, “Como os/as Warao vieram para o Brasil”, “como os/as Warao sobrevivem no Brasil” e “como os/as Warao querem viver no Brasil” (CARDONA, 2020).¹

Em razão da centralidade do protagonismo warao para as ações que aqui apontamos como necessárias, quais sejam, aquelas que tomem a especificidade linguística da migração warao como perspectiva para as políticas públicas – emergenciais e futuras – encerraremos este texto não com nossa própria conclusão – sempre interpretativa – mas com aquela que Aníbal Perez Cardona, ao tecer um diálogo de igualdade, já nos indica. Nela se verá que o tópico linguístico a que aqui chamamos atenção haverá de se desdobrar, forçosamente, em tópicos múltiplos e seguramente delicados: além de uma questão linguística e tradutória, também uma questão de interculturalidade, educação formal e, por isso, educação intercultural que carrega consigo seus próprios dilemas (cf. TASSINARI, 2001; GALLOIS, 2014; FIORI, 2018; DURAZZO, 2019). Por isso nossa conclusão há de ser aberta: porque os Warao

1 Uma versão deste texto se encontra publicado no *site* da Revista Humanitas Unisinos: no endereço <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598788-o-exodo-do-povo-indigena-venezuelano-warao-para-o-brasil-edicao>.

que hoje migram para o Brasil nos oferecem, à sociedade e ao Estado brasileiros que conformamos, novas situações para que se compreenda o próprio Brasil, e sua possibilidade.

Diante disso, nós, que estamos no Brasil, gostaríamos de ser acolhidos/as como cidadãos/ãs e como humanos/as para formarmos uma comunidade Warao no país. Por sermos um outro povo indígena dentro do Brasil, queremos ter contato e comunicação com os povos e as organizações indígenas que existem aqui.

Também queremos, no futuro, que possamos continuar com a nossa vida tradicional, com as nossas práticas, os nossos usos e os nossos costumes – queremos seguir sendo Warao.

Queremos sobreviver organizados/as. Para isso, necessitamos de apoio de diferentes atores sociais que entendam os direitos específicos dos/as indígenas e que conheçam as leis, os tratados e os acordos internacionais que defendem tais direitos no mundo.

Queremos, do mesmo modo, o apoio das organizações não governamentais, na perspectiva de que contribuam com orientação e assessoria, porque, como todos os seres humanos, não nascemos sabendo. Queremos continuar aprendendo e ter acesso a formações para o trabalho - junto com os/as aliados/as não-indígenas, como as universidades públicas, as universidades privadas e outras organizações. Queremos que nos acompanhem e que caminhemos juntos/as para a construção de uma vida digna no Brasil.

Queremos contar, ainda, com nossa própria escola intercultural bilíngue, na qual nossos/as filhos/as possam seguir aprendendo dos conhecimentos ancestrais de nosso povo, continuem estudando com a nossa língua materna e incorporem o sistema formal de educação para que, no futuro, sejam grandes profissionais e permaneçam com a nossa luta, porque a luta dos povos indígenas nunca termina. (CARDONA, 2020: 8).

Referências bibliográficas:

ACNUR, Alto Comissariado da ONU para os Refugiados. *Nota informativa para municípios sobre chegadas espontâneas de população venezuelana, incluindo indígenas*. Brasília: ACNUR/Ministério da Cidadania, 2019.

BARBOSA, Catarina. “Migrante cidadão: a sobrevivência dos Warao em Belém e Santarém”. *Amazônia Real*, Belém, 14 mar. 2018. Disponível em: <http://www.amazoniareal.com.br/migrante-cidadaosobrevivencia-dos-warao-em-belem-e-santarem>. Acesso em: 08 mar. 2020.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal/Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. *Lei nº 13.445*, de 24 de maio de 2017. Institui a Lei de Migração. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13445.htm. Acesso em: 08 mar. 2020.

BRASIL. *Medida Provisória nº 820*, de 15 de fevereiro de 2018. Dispõe sobre medidas de assistência emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária. Brasília: Presidência da República, 2018a. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2018/Mpv/mpv820.htm. Acesso em: 08 mar. 2020.

BRASIL. *Decreto nº 9.285*, de 15 de fevereiro de 2018. Reconhece a situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária na República Bolivariana da Venezuela. Brasília: Presidência da República: 2018b. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2018/Decreto/D9285.htm. Acesso: 08 mar. 2020.

BRIGGS, Charles; MANTINI-BRIGGS, Clara. *Las historias en los tiempos del cólera*. Caracas: Ed. Nueva Sociedad, 2004.

CARDONA, Aníbal Perez. *Warao: tecendo um diálogo de igualdade*. Tradução colaborativa. Natal: 2020.

DA SILVEIRA, Marina de Campos Pinheiro; CARNEIRO, Cynthia

Soares. “A declaração das nações unidas sobre os direitos dos povos indígenas e os impactos da nova lei de migração brasileira sobre o direito de livre circulação do povo warao”. *Périplos*, GT CLACSO – Fronteiras internacionais e migração indígena na América do Sul, vol 2, nº 2, p. 69-94, 2018.

DURAZZO, Leandro. *Cosmopolíticas Tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2019.

FIORI, Ana Letícia de. *Conexões da interculturalidade: cidades, educação, política e festas entre Sateré-Mawé do Baixo Amazonas*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

GALLOIS, Dominique Tilkin. “A escola como problema: algumas posições”. In: CARNEIRO DA

CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (org.). *Políticas culturais e povos indígenas*.

São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 509-517.

GARCÍA-CASTRO, Alvaro. “Mendicidad Indígena: Los Warao Urbanos”. *Boletín Antropológico* nº 48. Enero-Abril. Centro de Investigaciones Etnológicas – Museo Arqueológico – Universidade de Los Andes. Mérida, 2000.

_____. “Los Warao en Brasil son refugiados, no inmigrantes. Cuestiones etnológicas y etnohistóricas”. *Périplos*, GT CLACSO – Fronteiras internacionais e migração indígena na América do Sul, vol 2, nº 2, p. 32-58, 2018.

_____. HEINEN, H. Dieter. “Planificando el desastre ecológico: Impacto del cierre del caño Manamo para las comunidades indígenas y criollas del Delta Occidental (Delta del Orinoco, Venezuela)”. *ANTROPOLÓGICA*, 91, p. 31-56. Caracas, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 1999.

_____. HEINEN, H. Dieter. "Las Cuatro Culturas Warao". *Tierra Firme*. Revista arbitrada de Historia y Ciencias Sociales. Caracas, n° 71, tercer trimestre (Julio-septiembre), 2000.

GRANADOS, Hector. *Fonemas consonanticos del Warao de Arawaimujo* (Delta Amacuro). Tesis (Maestria en Linguistica), Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, 1991.

HUMAN RIGHTS WATCH. *Relatório mundial 2016: Venezuela*. Eventos de 2015. Nova York: HRW, jan. 2016. Disponível em: https://www.hrw.org/sites/default/files/venezuela_0.pdf. Acesso em: 08 mar. 2020.

INE, Instituto Nacional de Estadística. *Censo Nacional de Población y Vivienda 2011: Empadronamiento de la Población Indígena*. Caracas: INE, 2015.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. "O Circuito: proposta de delimitação da categoria". *Ponto Urbe* [Online], 15, 2014. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/2041>. Acesso em: 08 mar. 2020.

MANTINI-BRIGGS, Clara. Cuando el derecho a la salud del pueblo Warao depende de la migración y desplazamientos como acto de resistencia a la imposibilidad cultural crónica. *Périplos*, GT CLACSO – Fronteiras internacionais e migração indígena na América do Sul, vol 2, n° 2, p. 95-111, 2018.

MOREIRA, Elaine. "Os Warao no Brasil em cenas: 'o estrangeiro...'"'. *Périplos*, GT CLACSO – Fronteiras internacionais e migração indígena na América do Sul, vol 2, n° 2, p. 56-68, 2018.

MOREIRA, Elaine; CAMARGO, Júlia. "Capítulo 3 Pesquisa Qualitativa". In: Gustavo da Frota Simões (org.). *Perfil sociodemográfico e laboral da imigração venezuelana no Brasil*. Curitiba: CVR, 2017, p. 49-81.

_____. TORELLY, Marcelo (org.). *Soluções duradouras para indígenas migrantes e refugiados no contexto do fluxo venezuelano no Brasil*. Brasília: Organização Internacional para as Migrações (OIM), 2020.

MOSONY, Jorge. “Las lenguas indígenas de Venezuela”. Boletín de Lingüística, Publicación del Departamento de Lingüística de la Escuela de Antropología, y de la Sección de Lingüística del Instituto de Investigación, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, UCV, Caracas, 1987.

MPF, Ministério Público Federal. *Parecer técnico Seap/6aCCR/PFDC n. 208*, sobre a situação dos indígenas da etnia Warao, da região do delta do Orinoco, nas cidades de Boa Vista e Pacaraima. 2017a.

MPF, Ministério Público Federal. *Parecer técnico n.10/2017*. Manaus: MPF, 2017b. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/am/sala-de-imprensa/docs/parecer-tecnico-warao>.

OIT, Organização Internacional do Trabalho. *Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes* [Convenção 169]. 27 jun. 1989.

OSBORN, Henry. “Warao I: Phonology and morphonemics”. *International Journal of American Linguistics* (IJAL), vol. 32, p. 108-123, 1966.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. “As Sociedades Indígenas e seus Processos de Territorialização”. Conferência realizada na 3a Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. ABA/UFGA, Belém, Pará, 1 de junho, 1993.

_____. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, Abr. 1998. Disponível em: <http://ref.scielo.org/ck3mc8>. Acesso em: 12 de abr. de 2018.

REUNIÃO discute situação de venezuelanos indígenas. Arquidiocese de Natal, Destaques, Notícias gerais, 02/10/2019. Disponível em: <https://arquidiocesedenatal.org.br/reuniao-discute-situacao-de-venezuelanos-indigenas.html>. Acesso em: 08 mar. 2020.

ROMERO-FIGEROA, Andrés. *A reference grammar of Warao*. Munchen: LINCOM, 2003.

ROSA, Marlise. “Los viajeros: notas sobre a mobilidade Warao no Brasil”. In: 20 anos depois: a contemporaneidade do pensamento de Abdelmalek Sayad. *Anais* [...]. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2018.

_____. *A mobilidade Warao e os desafios para a gestão de uma população em trânsito*. Qualificação (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2019.

SANTOS, Sandro Martins de Almeida; ORTOLAN, Maria Helena; SILVA, Sidney Antônio da. “‘Índios imigrantes’ ou ‘imigrantes índios’? Os Warao no Brasil e a necessidade de políticas migratórias indigenistas”. In: 31ª Reunião Brasileira de Antropologia. *Anais* [...]. Brasília: ABA, 2018.

SIMÕES, Gustavo (org.). *Perfil sociodemográfico e laboral da imigração venezuelana no Brasil*. Curitiba: Editora CRV, 2017.

SOUZA, Júlia Henriques. “Janokos brasileiros: uma análise da imigração dos Warao para o Brasil”. *Boletim Científico ESMPU*, Brasília, a. 17 – n. 52, p. 71-99, jul./dez. 2018.

TARRAGÓ, E. Peça Pericial n.º 01.2017/Antropologia/PR-RR/SP-BV/CRP-4. Ministério Público Federal (MPF), 2017.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. “Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação”. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (org.). *Antropologia, História e Educação: a questão indígena e a escola*. São Paulo: Global, 2001, p. 44-70.

UFPI, Universidade Federal do Piauí. *Cartilha Indígenas Warao: vamos nos proteger do Coronavírus*. Teresina: 2020.

UFPI, Universidade Federal do Piauí. *Cartilha Ori yoroki waba coronavíru ka wanaka tamiaro*. Tradução de Warao Aníbal Perez Cardona, Ignacio Perez, Yovini Eulálio Torres Blanco e Maritza Perez Mendoza. Teresina: 2020.

VAQUERO, Antonio. *Idioma Warao: Morfología, Sintaxis y Literatura*. Caracas: Editorial Sucre, 1965

VAZ, Alcides Costa. “A crise venezuelana como fator de instabilidade regional: perspectivas sobre seu transbordamento nos espaços fronteiriços”. *Centro de Estudos Estratégicos do Exército: Análise Estratégica*, s. 1, v. 3, n. 3, p. 1-7, 2017.

VIEIRA, José Glebson; AMOROSO, Marta; VIEGAS, Susana de Matos. “Apresentação: Dossiê Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil)”. *Revista de Antropologia/USP*, vol. 58, n. 1, p. 9-29, 2015.

WILBERT, Johannes. “Prólogo”. In: BARRAL, Basilio de. *Diccionario Warao-Español Español-Warao*. Caracas: Editorial Sucre, 1957.

YAMADA, Erika; TORELLY, Marcelo (org.). *Aspectos jurídicos da atenção aos indígenas migrantes da Venezuela para o Brasil*. Brasília: Organização Internacional para as Migrações (OIM), Agência das Nações Unidas para as Migrações, 2018.

CAPÍTULO IX

“Aqui, tá bom amigo”: uma reflexão sobre fluxos migratórios e estratégias de sobrevivência dos Warao em contexto urbano na cidade de João Pessoa (PB)

Jamerson Bezerra Lucena

Introdução

A partir de maio de 2020, passei a fazer parte de uma rede de atuação composta pelo Ministério Público Federal (MPF), Fundação Nacional do Índio (Funai), Ação Social Arquidiocesana (ASA) da Paraíba, Serviço da Pastoral dos Migrantes (SPM), Governo do Estado da Paraíba, Prefeitura de João Pessoa, Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Rede Povos da Terra e outros parceiros, num esforço conjunto e humanitário, no intuito de garantir melhores condições de vida, proteção e integração social aos indígenas Warao. Vale destacar que alguns grupos desta coletividade já estavam sob a responsabilidade da ASA e outros ainda necessitavam de maiores cuidados e proteção social.

A experiência que adquiri ao longo do tempo em contato com os povos indígenas da Paraíba, especificamente os Potiguara e os Tabajara, desde os anos de 2010-2011, trabalhando na Funai de João Pessoa, além do histórico de atuação no campo, credenciou-me para fazer parte dessa rede de parceiros. Cabe ressaltar que desde meados de 2019 começo a entrar em contato com duas interlocutoras via grupo de whatsapp, cuja temática é “Indígenas em contexto urbano”, que foram voluntárias em abrigos dos Warao em Pacaraima/RR e São Luís/MA e, por coincidência, M.C.P. e M. L. S. são indígenas brasileiras das etnias – Makuxi e Tupinambá, respectivamente. Ao longo do ano passado, trocamos experiências sobre os indígenas do Nordeste e os Warao.

De acordo com o ACNUR (2020), os Warao são considerados o principal contingente de *refugiados e migrantes indígenas*, que chegaram da Venezuela ao Brasil, desde os anos de 2014. Além dos deles, os Eñepá, Kariña, Pemón e Wayuu, em menor número, migraram para o Brasil.

Aqui em João Pessoa, os Warao estão em vários abrigos (casas), cuja população atualmente gira em torno de 230 indígenas. Muitos estão sob a responsabilidade da ASA, ocupando 4 (quatro) abrigos (casas) no centro da cidade. Ainda assim, existem mais dois abrigos, um sob a responsabilidade da prefeitura, situado na zona sudeste e o último se resume a um conjunto de pequenas casas acomodadas numa vila, mais conhecida como “Vila do Lula”, numa localização periférica da capital. Este lugar é bastante conhecido pelos primeiros indígenas que chegaram aqui no ano passado, sendo assim, apesar de ser considerado um território estigmatizado, é ponto de referência para os Warao que chegam à cidade e buscam fixar-se, provisoriamente. Segundo a ASA, mesmo esses outros dois abrigos não estando diretamente sob sua responsabilidade eles recebem assistência social e alimentícia. Vale ressaltar que a ASA mantém um convênio com o governo do Estado da Paraíba, onde buscam num esforço conjunto mitigar a situação de risco social dos warao que vivem em situação de vulnerabilidade e, assim, prestar uma melhor assistência a esses indígenas.

A configuração espacial desses grupos Warao acaba demonstrando diferenças no espaço social baseadas na etnia, cultura e situação econômica. Acomodados nos quatro abrigos (casas) gerenciados pela ASA, eles só estão numa localização espacial privilegiada por forças externas que conduziram a dinâmica dessa situação, pois se fosse mediante a organização da sociedade, esta distribuição seria pautada “pela exclusão mútua (ou a distinção) das posições sociais, [...] nele se manifesta, nos contextos mais diversos, sob a forma de oposições espaciais” (BOURDIEU, 2012:160).

Sendo assim, é possível perceber que a sociedade produz uma organização baseada em campos no espaço social. Há localizações consideradas nobres para quem possui poder aquisitivo e áreas marginalizadas, periféricas, onde estão acomodadas as populações de baixa renda, estigmatizadas pela sociedade como as favelas e, assim, configurando territórios de segregação.

O que todos Warao têm em comum é a busca por um espaço, uma casa para morar, pois sabem que o abrigo é provisório e, diante dessa situação, querem um “Janokoida”, que significa uma “casa grande” em Warao.

Segundo Bourdieu (2012), a busca por um espaço, moradia, é resultado de lutas, reivindicação que adquirem posições fundamentais, podendo ser individuais ou coletivas. Numa escala menor essas lutas se tornam individuais, onde os sujeitos passam a ocupar um ponto fixo, endereço. Já as lutas Coletivas, produzem uma escala maior, em que se configuram políticas habitacionais com o propósito de construir moradias sociais, segundo padrões determinados pelo Estado. O sonho dos Warao é que sua parentela possa viver próxima, juntos uns dos outros, pois a segregação acaba enfraquecendo o núcleo familiar. “Meus pais estão vindo pra cá porque siempre fue meu desejo que ellos quedassem por aqui, cercano de nosotros, poi” (Maurício, João Pessoa, 20/08/2020), relata o jovem warao sobre seus pais que viviam em Goiânia/GO e, agora, durante àquela tarde chegavam a capital paraibana.

A segregação ou distanciamento do grupo étnico provoca mobilidades intensas, insegurança na cidade. O ato de segregar é considerado desumano, pois muitas vezes é visto como estratégia de enfraquecimento do grupo, afetando o sistema psicológico, afetivo; enfim, de segurança do coletivo. Era assim, por exemplo, que alguns grupos se sentiam quando estavam em quarentena por causa da Covid-19. O deslocamento para “outra casa”, neste caso, Centro de Acolhimento e Isolamento Social (CAIS), provocava

o não pertencimento, alterando sua localização, cumprindo sua função para distanciar e isolar pessoas (FOUCAULT, 2013).

Fluxos migratórios e Etnicidade

Quando pensamos no fluxo de pessoas, fronteiras e deslocamentos transnacionais, estamos fazendo relação à circulação de migrantes, refugiados e apátridas que acabam desembocando em diferentes processos de mobilidades e, conseqüentemente, a produção de desigualdades sociais, aonde a situação dos venezuelanos, neste caso, principalmente os indígenas Warao e de outras etnias se torna mais crítica por questões que perpassam as barreiras linguísticas, culminando, muitas vezes, num processo de discriminação xenofóbica e racial.

Dentro dessa perspectiva, desembocamos numa bagagem simbólica repleta de signos e capitais (BOURDIEU, 1989), que estão relacionados aos desdobramentos, conseqüências de uma crise político-econômica e as práticas translocais. Diante dessa pluralidade de sentidos, onde muitos atores migrantes relatam, atribuindo essas vicissitudes à experiência migratória e a partir de um olhar antropológico somos capazes de problematizar as categorias - exilados, refugiados, migrantes, estrangeiros - que mobilizam para dar sentido à trajetória de migração. A partir dessa problematização devemos questionar em que medida essas categorias, que são acionadas (pensando nos Warao, por exemplo) pelos migrantes para definir o próprio deslocamento, encontram-se associadas às condições de reconhecimento jurídico no país de destino.

Nisso também está relacionado a língua, que exprime uma forma de interação no intuito de construir e manter relações sociais harmônicas no país para onde o grupo migrou. Na migração, a unidade e a coerência entre os eventos do ciclo de vida e os significados percebidos e atribuídos ao longo de sua experiência

(de indivíduos e grupos sociais) devem-se àquilo que Sayad (2000) chamou de “retorno”, o elemento constitutivo da condição do migrante. No entanto, como mostra Sayad, o retorno implica um paradoxo inerente à constituição do fenômeno migratório, pois a noção mesma de retorno “está intrinsecamente circunscrita à denominação e à ideia de emigração e imigração. Não existe imigração em um lugar sem que tenha havido emigração a partir de outro lugar; não existe presença em qualquer lugar que não tenha a contrapartida de uma ausência alhures” (SAYAD, 2000: 11).

Dentro dessa perspectiva, diante da situação na Venezuela que se agrava cada vez mais, além disso é impossível imigrar por causa do fechamento da fronteira e, tampouco se pensa em retornar agora, pois as condições de sobrevivência em sua terra natal são totalmente desfavoráveis e o que muitos pensam agora é ajudar de alguma forma os seus parentes que estão por lá e, quiçá, num outro momento talvez regressem. Refiro-me a uma possibilidade porque novas relações sociais, laços afetivos, conjugais estão sendo construídos por aqui, além do pertencimento étnico que vem se fortalecendo e da possibilidade cada vez mais concreta de ingressarem no mundo do trabalho. Com o tempo isso acaba criando uma sensação ambígua no migrante, a de “(...) ser ignorada enquanto provisória, ao mesmo tempo, não se confessar enquanto transplante definitivo” (SAYAD, 1998: 46).

Posto isso, percebemos que essas sensações engendradas no fenômeno migratório envolve no seu âmago uma dicotomia bastante significativa - presença/ausência, que são faces de uma mesma moeda e que não apenas unificam elementos opostos em um mesmo processo (regiões expulsoras e receptoras), mas também se inscreve numa realidade política, econômica, social e historicamente distinta (BOURDIEU & WACQUANT, 2000).

Ao migrar o indivíduo ou grupo está deixando para trás uma vida, irrompendo um tecido social e, concomitantemente,

está tentando construir uma outra vida mesmo tendo que carregar marcas profundas dessas alterações sociais, pois, agora, está diante de uma nova configuração social. Para Sayad (2000), esse deslocamento físico é também um deslocamento de poder, o poder de significação do evento na estrutura social – ou seja, o poder simbólico constitutivo do ato de migrar.

Afinal,

[...] não se deixa sua terra impunemente, pois o tempo age sobre todos os seus pares. Não se prescinde impunemente do grupo e de sua ação cotidianamente presente, [...] bem como de seus mecanismos de inserção social, mecanismos que são ao mesmo tempo prescritivos e normativos e, enfim, largamente performativos (SAYAD, 2000: 14).

Sendo assim, podemos concluir que tal duplicidade de ausência/presença representa uma profunda ruptura na ordem do tecido social, disparada por processos populacionais reguladores.

Aqui, em João Pessoa, o que tenho observa durante o trabalho de campo é também uma construção da etnicidade, onde os Warao buscam, de certa forma, se desvencilhar dessa discriminação racial acionando sua identidade nacional. Em contato com alguns taxistas e vizinhos foi possível compreender em seus relatos orais, que ao entrar em contato com essas pessoas os Warao se identificavam ou eram previamente identificados, como venezuelanos. Essas relações interétnicas, embora ocasionais, foram sendo construídas, produzindo uma maior interação entre os indivíduos, desembocando numa sociabilidade, onde ambos (warao e taxista) satisfaziam seus interesses, contudo formando também laços indissociáveis (SIMMEL, 1996). “Os venezuelanos? Sim, conheço demais! Desde quando chegaram por aqui no ano passado. Sempre pegam corrida comigo. Estão sempre juntos”, relatou o taxista O. C. S. (João Pessoa, 14/08/20).

Em contato com uma vizinha no bairro do Roger, esta relata que “Eu vi na TV! Esses são os venezuelanos, né?! Sofrem demais, coitados! Dá pena, sabia?! Eu fico observando essas mulheres

carregando as crianças pra lá pra cá (nas ruas)...eu fico pensando como será o futuro dessa gente, né?!". O relato de "Dona Maria" traz também um discurso reproduzido pela mídia televisiva, que omite a identidade étnica dos Warao, associado ao sentimento de compaixão e preocupação com o bem-estar daquelas pessoas que ela conhece apenas como venezuelanos. Vale ressaltar que alguns taxistas sabem que esses venezuelanos são indígenas, contudo, muitos reproduzem o discurso da sociedade civil, onde estes são tratados como venezuelanos.

Comentando sobre uma situação embaraçosa que tinha vivido ano passado na periferia da capital paraibana, "Nicacio" relatou que "*Tiene que saber convivir con los demás...tiene que haber un equilibrio de cosas, pôi*" (Nicacio, João Pessoa, 13/10/20).

O conceito de *etnicidade* apresenta-se aqui de modo bastante oportuno e eficaz para esse caso quando ele refere-se que "*tiene que saber convivir con los demás*", ou seja, moldar-se socialmente e procurar manter relações sociais numa estrutura organizacional distinta da que eles estavam acostumados a viver e mesmo assim não perder a sua identidade étnica, o elo parental com a sua rede de relações étnicas e práticas culturais afirmadas desde a sua infância no seu território étnico. Neste contexto, "etnicidade provou ser um conceito muito útil, uma vez que sugere uma situação dinâmica da variável de contato, conflito e competição, mas também acomodação mútua entre os grupos" (ERIKSEN, 2010:13).

Nesse sentido, podemos perceber que no espaço urbano existe um leque abrangente de relações sociais, onde muitas vezes presenciamos uma convivência multiétnica, como por exemplo, judeus, muçulmanos, indígenas, ciganos etc. em que a identidade étnica pode ser ativada a partir do momento que o indivíduo sinta necessidade. A partir daí ele de forma individual ou junto com seu grupo étnico poderá reivindicar seus direitos que são recorrentes de sua identidade étnica indígena. Eriksen (2010:14), ainda reforça expressando que "o conceito de *etnicidade* pode ser

dito para unir duas lacunas importantes na antropologia social: ela implica um foco na dinâmica ao invés de estática, e relativiza as fronteiras entre ‘nós’ e ‘eles’, entre os modernos e tribais”.

Então, nesse caso, como demonstra Eriksen (2010: 16-17), a “*Etnicidade* é um aspecto da relação social entre pessoas que se consideram como essencialmente distintas dos membros de outros grupos dos quais eles estão conscientes e com o qual eles entram em relacionamentos”. Neste sentido, o indivíduo sabe a que grupo étnico ele pertence, mas para poder entrar em contato, por exemplo, com outras pessoas, vizinhos, taxistas e comerciantes, deverá manter uma interação social, respeitando os aspectos políticos, econômicos, culturais daquela sociedade, porém sem perder a sua identidade étnica. Desta forma, o indígena vive num jogo identitário, mantendo relações num contato interétnico, interagindo, estabelecendo redes de relações sociais para que possa dar sustentação a sua identidade nacional (venezuelana) naquele ambiente citadino, por exemplo. A construção de rede de amigos com a vizinhança, taxistas, rede social de amigos voluntários, evangélicos e católicos, grupo de amigos do trabalho, são alguns exemplos significativos que muitos indivíduos que pertence a um grupo étnico poderia utilizar. Então, quando a relação social tem um “diferencial étnico”, como um elemento diferenciador, é porque a identidade étnica foi acionada numa situação específica, onde surgiu a necessidade de ativar. Sendo assim, “o conceito de *etnicidade* não só pode nos ensinar algo sobre similaridade, mas sobre as diferenças” (ERIKSEN, 2010:18).

Nestes casos a etnicidade tem sido bastante acionada nesses processos migratórios, buscando atenuar a situação dos indígenas em contexto urbano. Sendo assim, a etnicidade pode ser vista como uma construção social, estratégia de sobrevivência ativada sempre que necessário, principalmente, para evitar situações de conflito e discriminação racial. Segundo Cohen (1974) a

etnicidade é construída em contextos relacionais, onde é possível observar e realizar registros etnográficos, principalmente nos espaços urbanos (mas não só!). Este tipo de estratégia é bastante utilizada por grupos migrantes, pois este fenômeno é acionado de forma intensa nas cidades, onde a luta por sobrevivência está associada ingresso no mundo do trabalho e a busca por recursos. Abner Cohen (1974: ix) ainda afirma que a etnicidade “a) é uma coletividade que partilha certos modelos normativos de comportamento; b) fazem parte de um grupo populacional e relacionam-se com povos pertencentes a outras coletividades na estrutura do sistema social”.

No caso dos indígenas em contexto urbano, é que a identidade torna-se situacional, pois em um determinado momento ele pode reivindicar os seus direitos como indígena e refugiado, amparado pela Constituição Federal (CF) de 1988, onde está registrado as leis internacionais sobre os direitos dos migrantes, refugiados e apátridas em que o estado brasileiro é signatário. Contudo, mesmo assim, em outra situação ele poderá, de forma estratégica, omitir sua identidade étnica e acionar sua identidade nacional para restabelecer outro contato envolvendo demandas e interações com outros atores externos, por exemplo, Polícia Federal, MPF e sociedade civil: taxistas, vizinhança e etc. Desse modo, cria-se um jogo identitário provocado por diferentes circunstâncias sociais no intuito de alcançar certos objetivos e direitos estabelecidos por lei. E em outro momento, sua identidade étnica é destacada entre órgãos mais específicos, buscando apoio da Funai, SPM, UFPB e outros parceiros.

Sendo assim, a identidade étnica apenas é acionada ou se torna visível em casos relacionados aos órgãos públicos específicos que predispõe desse conhecimento, pois ao contrário isso poderá causar-lhes constrangimentos advindos de um processo discriminatório sofrido por cidadãos da capital, por exemplo. De acordo com Maybury-Lewis (2003:14), “a identidade

étnica não é uma condição estável, mas uma relação negociada entre um grupo e outros, entre estes grupos e o Estado”.

Seguindo o rastro do pensamento de Barth (1995: 2), sobre identidade social, “ser uma pessoa indígena não significa carregar uma cultura indígena em separado. Ao contrário, isso significa que, provavelmente, em certas ocasiões você diz ‘essa é minha identidade étnica, esse é o grupo ao qual eu pertencço”.

Sob os enleios das redes sociais

As redes sociais (BARNES, 2010) estabelecidas pelos Warao proporcionam, de forma segura, a vinda gradativa e segura de familiares para se juntar aos grupos estabelecidos; com estrutura adequadas (abrigo) e alimentos. O processo de “coleta” nas ruas da capital acabou tendo uma queda significativa, mesmo assim, ainda permanecem fazendo a coleta, arrecadando dinheiro quase todos os dias, contudo, também é possível identificar algumas estratégias de mobilidade, como expedições esporádicas, para outras cidades próximas no intuito de buscar uma “coleta” maior. Essas estratégias são produzidas pela comunicação com outros Warao que vivem, por exemplo, em Recife/PE ou por experiências de algum outro grupo daqui de João Pessoa/PB.

Essas redes de relações sociais são revestidas de “laços pessoais de parentesco e amizade” (BARNES, 2010: 173). Sendo assim, os enleios dessas redes estão relacionados ao seu tecido social e parentela, cujas peculiaridades constituem uma forma específica e dinâmica desenvolvidas nesse espaço urbano, dando continuidade as estratégias de ação produzidas em outros cenários (centros urbanos) aqui, no Brasil, e provavelmente na Venezuela, pois de acordo Lafée-Wilbert & Wilbert (2008), muitas mulheres Warao já realizavam “coletas urbanas” naquela região, principalmente na cidade de Tucupita, capital do estado - Delta Amacuro.

Segundo J. A. Barnes (2010: 175), “A noção de rede social está sendo desenvolvida na Antropologia Social tendo em vista a análise e a descrição dos processos sociais que envolvem conexões que transpassam os limites de grupos e categorias”. Neste sentido, a rede de relações sociais não pode ser vista como constituída apenas por relações de parentesco, pois muitos dos contatos desses Warao têm algumas “amarras” construídas por ciclos de reciprocidade com taxistas e alguns vizinhos na cidade, como demonstra um jovem Warao que vive num abrigo em Jaguaribe e conta com a ajuda de uma vizinha para entrar em contato com um Posto de Saúde ou Distrito Sanitário, pois os problemas de saúde durante um bom tempo afetaram bastante a vida deles em seu território étnico, como demonstrou Charles L. Briggs et al (2005, 2015), além de auxiliar sob como salvar contatos no *smartphone* e alertá-lo sobre a presença de ladrões pelo bairro, como pude presenciar em algumas visitas a esse abrigo.

De acordo com Barnes (2010:177), “Uma vez dado um conjunto de fatos sobre pessoas reais e suas relações entre si, tentamos compreender esses fatos construindo um modelo que contenha pessoas, algumas das quais estão em relacionamentos sociais com algumas outras”. É o que podemos constatar nessa rede de parentela e de amizade construída ao longo desse tempo no espaço urbano por muitos Warao aqui em João Pessoa.

Na cidade, essa rede de relações sociais produzida pelos Warao, a princípio, liderada por parentes mais experientes, conhecedores do espaço e que estão aqui há um bom tempo, dão apoio moral e passam informações, transmitem conhecimentos relevantes aos grupos novos que chegam em busca de moradia, mas sobretudo para trabalhar nas ruas no intuito de que eles se mantenham ativos na “coleta” e, conseqüentemente, alimentar um ciclo de reciprocidade, pensando também em ajudar a parentela que ficou na Venezuela. Neste ínterim, os Warao vão mapeando os lugares públicos e a partir de um cotidiano urbano

é possível restituir o *espaço* vivido nas ruas, pois é a atividade que qualifica o espaço e como disse Michel de Certeau (1990: 173), “o espaço é um lugar praticado” e a lógica dessa frase está relacionada a ação que ele realiza e tem todo um significado pra ele, ou seja, não é apenas um espaço de passagem é também um lugar de “coleta”.

A impressão que tenho quando observo os Warao nos semáforos de ruas, com bastante fluxo de carros e transeuntes ou quando estou com eles à pé, num percurso de poucos quilômetros em busca de lojas específicas de material (linhas, cordões etc) para confeccionar redes etc, por exemplo, ou em trajetos realizados à carro de aplicativo por ruas desconhecidas e com fluxo intenso, onde eles observam os prédios, as paisagens, os semáforos, quiçá, tentando memorizar esses espaços e ficam querendo saber o nome dessas ruas, possivelmente, para passar a informação para os taxistas e, conseqüentemente, montar estratégias de “coleta” naquele novo espaço urbano, ou seja, criando outro “circuito” (MAGNANI, 2012). É também esse jogo de memória e estratégias de ação que são repassadas para outros parentes e, assim, cria-se um novo circuito para eles trabalharem.

De acordo com Certeau (1998) em “A invenção do cotidiano”, onde é possível mapear, interpretar as ruas como uma espécie de linguagem apreendida através das práticas vivenciadas por aqueles Warao que estão por aqui há mais tempo como “Nicacio”, que consegue identificar percursos no centro da cidade a partir de suas experiências particulares, onde o sujeito conhece as ruas com total domínio, como se fosse sua língua, sua forma de se comunicar, contudo, baseado numa situação social específica centrada em sua cultura, através de tomadas de decisão que estão arraigadas a um contexto histórico vivenciado pelas práticas sociais. Ou seja, é levado em consideração uma história de vida quanto, para Certeau (1998:81-88), as ações desenvolvidas em circunstâncias particulares de tempo, de lugar e competição.

Relatos de campo de alguns abrigos Warao

Desde o período que estou em campo, apesar de manter o distanciamento social e o uso de EPI's sob orientação das normas da OMS, somente nesse ano de 2020, já nasceram em João Pessoa 8 bebês Warao, além disso existem várias gestantes; a equipe da ASA contabilizou na casa de acolhimento de “Doralícia” 80 indígenas e 35 famílias. Na casa de acolhimento de “Aderbal” 35 Warao, distribuídos em 7 (sete) famílias. O que chama a atenção é que contabilizando o número de crianças em todos os abrigos, chega-se a um total de 101 indígenas, a grande maioria numa faixa de 0 a 12 anos. A faixa adulta se concentra entre os 19 e 45 anos. O número de idosos também deve ser considerado, muito embora apresente um número bem inferior. Os anciãos que estão por aqui, em sua maioria, são os pais ou sogros dos líderes/caciques, contudo, existem grupos em que apresentam idosos sem parentesco ou sem muita aproximação com o grupo, como é o caso do grupo Warao, cujo líder é o “Angel”, situado na cidade de Campina Grande/PB. Neste grupo, existem 5 anciãos que, segundo a interlocutora, “Lucinda”, não tem vínculo com as famílias por lá.

A ideia que passa é que uma parte da parentela desses indígenas Warao que estão por aqui ficaram no lugar de origem, Venezuela, e isso acaba produzindo a formação de redes sociais muito ativas, fortalecendo o sentimento de pertencimento étnico e vínculo com a terra, mesmo sabendo que a esperança de regressar ainda esteja muito longínqua. Os dados também reforçam o alto índice de crianças Warao em situação de vulnerabilidade, assim como em Recife/PE, Natal e Mossoró/RN, Teresina/PI e São Luís/MA, por exemplo, cidades onde mantenho contato com interlocutores indígenas Warao e informantes voluntários de abrigos, além de alguns professores de universidades públicas.

Apesar de terem saído da situação de rua, os indígenas ainda continuam numa situação de emergência, a contar os riscos à saúde física, psicológica, provocadas pelo banzo e as condições precárias em que muitos vivem em decorrência dos contextos de imigração, deslocamento forçado, refúgio, enfim, situação de extrema vulnerabilidade social. Com relação aos conflitos mais comuns estão os intrafamiliares, acusações de feitiçaria, ciúmes, intrigas, agressões a mulheres, mas nunca denunciadas pelas vítimas e, por último, o alcoolismo. Este se torna o mais complexo em alguns abrigos.

Quando estava saindo de um supermercado, no centro da capital, avistei logo próximo à entrada desse estabelecimento uma mulher com três filhos pequenos, pedindo alguma ajuda e depois aproximou um jovem, demonstrando ser o chefe daquele grupo doméstico, que chamarei de Juan. Ele informou que estavam ali no supermercado há pelo menos duas horas e que vieram venezuelanos vindos de Roraima, passando por Manaus/AM, Belém/PA até entrar no Nordeste, chegando em João Pessoa. Ainda informou que deixou parentes em Boa Vista/RR e que também tem familiares em Teresina/PI. Ele relatou que passou pouco tempo em Belém e daí em diante entraram na região do Nordeste, tendo o estado do Maranhão, como porta de entrada para essa região. Segundo uma interlocutora, M.L.S., que chegou a ser voluntária de um dos abrigos em São Luís/MA, muitos grupos ficaram por cerca de um ano naquela cidade e seguiram para outros estados do Nordeste, tais como Piauí, Bahia, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Paraíba. Na maioria das vezes, fixando sua estada nas capitais, contudo, há registros também em cidades próximas e às vezes nem tão próximas das capitais, porém, são cidades de referência, por exemplo, Santarém/PA, Mossoró/RN e Campina Grande/PB.

“Rony” é outro Warao que cheguei a conhecer num semáforo com uma placa de papelão, pedindo ajuda, na orla de

João Pessoa, com sua esposa e filhos e disse que era o cacique do grupo, mas que tem outros grupos com caciques espalhados pela cidade. Ao todo, são em torno de 40 indígenas vivendo nesse abrigo. Segundo ele não pretendem voltar para a Venezuela e que gostou daqui. “Aqui, tá bom amigo”.

Seu pai, estava no abrigo e veio com ele num segundo ciclo migratório, pois a primeira vez que se deslocou para o Brasil, veio com sua esposa, filhos e os sogros, em 2015. Após uns dois anos por aqui, trabalhando e tentando organizar as finanças para poder regressar e buscar seus pais, ele conseguiu. Em 2018, voltou para a Venezuela e trouxe seus pais e, desta vez, alterou a rota migratória e adentrou à região Nordeste, no ano de 2019.

O cacique relatou que precisava de alimentos, frango, peixe e leite para as crianças. Estava preocupado porque, segundo ele, a feira que chegava não era suficiente para o grupo. Diante daquela situação perguntou se eu poderia ajudá-lo de alguma forma. Ofereci alguns alimentos e combinei de entrar em contato com o pessoal da assistência social para auxiliá-los. Aproveitamos e salvamos os nossos contatos.

Em outro dia recebi uma ligação de um colega da Funai, que relatou que iria visitar a família do Sr. Edvânio – cacique Warao, como gosta de ser chamado, usando um cocar muito bonito, multicolorido, estilizado com fibras vegetais e miçangas. Quando levamos em consideração o caso dos Warao, é perceptível que eles tentam reafirmar sua própria *indianidade* no território brasileiro a partir do *contato interétnico* com outras etnias. Está ocorrendo uma troca de experiências, onde é possível haver uma apropriação de objetos simbólicos e concretos, enfim, sinais diacríticos que fazem parte, agora, da reafirmação de sua *indianidade*. Esta categoria pode ser definida como uma identificação de amparo promovido por um sistema interétnico. Desta forma, Souza Lima (1995) salienta que a *indianidade* é um fato de natureza política, produto e componente de uma relação e não deve ser confundido com qualidades essenciais a certos povos.

Logo de início, ele [Edvânio] mostrou algumas peças artesanais e relatou que não tinha mais material para fazer os artesanatos e por aqui era difícil encontrar um buritizeiro. O servidor da Funai falou que iria ver se encontrava uma fibra similar à do buriti. Ele então ficou satisfeito e acredita que dependendo do material, é possível reproduzi algo parecido com os artesanatos que faz com a sua parentela. Relatou-nos também que os alimentos que chegam não dão para uma semana. Constatamos que existem diferenças de quantidade de pessoas nos abrigos e, muitas vezes, essa lógica não é compreendida pelo pessoal que oferece a assistência, pois existe um processo de visitação entre parentes que estão em Campina Grande/PB ou no Recife/PE, por exemplo.

A partir de agora, o enfoque central será sobre as políticas públicas e os direitos dos migrantes, refugiados e apátridas no território brasileiro. Esse processo envolvendo o cadastro, agendamento e, posteriormente, a emissão de protocolos de refugiados para que os Warao possam a partir daí retirar sua documentação básica (CPF) e, assim, poder ter acesso às políticas públicas. Vale destacar que a maioria da comunicação entre nós (pesquisador e pesquisados) se realiza via *Whatsapp*, quase diariamente, contudo, algumas vezes, é necessário a presença física, mantendo o distanciamento social.

As políticas públicas e os direitos dos refugiados

A real situação desses indígenas da etnia Warao, assim como outros indígenas considerados refugiados devido ao deslocamento forçado, ocasionado pela instabilidade política e econômica decorrente da crise na Venezuela, instalada desde os anos de 2013, onde muitas pessoas migraram para o Brasil no ano de 2014, em busca de melhores condições de vida e a proteção da dignidade humana. Esta situação tornou-se mais complexa a partir de 2020,

com a pandemia da Covid-19, porque ainda existe uma demanda muito elevada de indígenas que não têm a documentação básica (CPF), o que inviabiliza o acesso às políticas públicas de proteção e integração, ratificadas sob as leis internacionais em que o Estado brasileiro é signatário. O Programa Bolsa Família, por exemplo, é um benefício utilizado como instrumento de inserção social e econômica, oferecendo o mínimo de estabilidade para a família em situação de vulnerabilidade.

No entanto, o maior desafio nesses tempos de pandemia é a garantia dos direitos sociais apregoados na CF de 1988, nas leis internacionais e no princípio da dignidade da pessoa humana pelos órgãos públicos federais, estaduais e municipais que são conscientes e conhecedores de todo esse arcabouço legal no ordenamento jurídico brasileiro que permeia a administração pública e que são inerentes ao próprio funcionamento da coisa pública, onde deveria seguir os princípios do administrativo, a saber: Legalidade, Impessoalidade, Moralidade, Publicidade e Eficiência.

Sob o condão de conferir obrigações jurídicas aos Estados membros, eclodiu o documento internacional regido pela Convenção das Nações Unidas sobre o Estatuto dos Refugiados de 1951, corroborada pelo Brasil. Contudo, essa Convenção somente foi implementada de fato em nosso país muitos anos depois, com a edição da Lei nº 9.474/97, onde destacamos, a princípio, os seguintes tópicos, a saber:

2. O refúgio é reconhecido nas hipóteses em que a pessoa é obrigada a abandonar seu país por algum dos motivos elencados na Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados de 1957 e cessa no momento em que aquelas circunstâncias deixam de existir. Exegese dos arts. 1º, III, e 38, V, da Lei 9.474/97.

5. Em casos que envolvem políticas públicas de migração e relações exteriores, mostra-se inadequado ao Judiciário, tirante situações

excepcionais, adentrar as razões que motivam o ato de admissão de estrangeiros no território nacional, mormente quando o Estado deu ensejo à ampla defesa, ao contraditório e ao devido processo legal a estrangeiro cujo pedido foi regularmente apreciado por órgão formado por representantes do Departamento de Polícia Federal; do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (Acnur) e dos Ministérios da Justiça, das Relações Exteriores, do Trabalho, da Saúde, da Educação e do Desporto, nos termos do art. 14 da Lei 9.474/1997. Precedentes do STJ e do STF.

Posto isso, percebemos que o que vai dá sustentação lógica para acionar este regime de refugiado é o fato de que as pessoas em situação de refúgio carecem de proteção em situações específicas e, assim, salvaguardas adicionais. Diante disso, o Artigo 14 da Declaração Universal dos Direitos Humanos afirma o direito de toda e qualquer pessoa procurar e se beneficiar de refúgio.

Outro fato, é que quando pensamos nesse processo migratório, aqui no Brasil, temos que levar em conta a Lei de Migração (n.13.445/2017), que está voltado para os direitos humanos, incluindo a regulamentação dos vistos e residência por motivos humanitários e a descriminalização da participação dos imigrantes em eventos políticos. Diante do exposto, os indígenas venezuelanos são refugiados.

Além disso, o estado brasileiro é signatário de todos os acordos internacionais que asseguram de forma direta ou indireta dos direitos humanos, tais como a Convenção nº 169 da OIT, que desde 2004, está apregoada na Constituição Federal (CF) de 1988.

A Convenção nº 169 da OIT, em seu Art. 2, afirma que - os governos devem promover a plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, e as suas instituições. Além dos direitos plenos aos povos indígenas, bem como realização de cooperação entre governos para contatos e cooperação entre povos indígenas nas fronteiras (art. 2º e 32º).

Outro marco histórico é a Declaração Universal dos Direitos do Homem, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948; além de outras leis internacionais que podem gerar efeitos positivos na ordem jurídica interna do país e, assim, dar garantias para que se possa viver com dignidade da pessoa humana, da qual está alçada a princípio fundamental pela CF de 1988.

Considerações finais

Esse estudo (em andamento) teve como tema a reflexão sobre o fluxo migratório e a construção da etnicidade no contexto urbano, demonstrando as estratégias de sobrevivência e circulação dos indígenas Warao, considerados “gente da canoa”, pois existe um vínculo muito estreito entre eles e as *curiara*, canoas monóxilas, utilizadas para pesca, transporte de alimentos e viagens pelas comunidades rurais, onde estão localizados seus lugares de origem (LAFÉE-WILBERT, C. A.; WILBERT, 2012), incrustados pelos *caños* no Delta do Orinoco, estado do Delta Amacuro, Venezuela. Dali, muitos seguiram uma rota migratória, muitas vezes, com roteiro pré-definido até chegar ao território brasileiro.

A porta de entrada dos refugiados venezuelanos é a cidade de Pacaraima/Roraima. Ao adentrarem passam pela fiscalização da superintendência da Polícia Rodoviária Federal e dos agentes da Polícia Federal, que atuam na checagem dos documentos, entrevistas e emissão de “protocolos de refugiados”. Permanecem temporariamente em Pacaraima; contudo, como o contingente de refugiados migrantes, de uns tempos pra cá, tem se tornado muito intenso nessa cidade, muitos seguem com destino às capitais da região Norte: Boa Vista, Manaus/AM e Belém/PA, dependendo de onde se encontram os grupos familiares já existentes por aqui.

Demonstramos também o esforço em conjunto através de uma rede de atuação composta pelo MPF, Funai, ASA, SPM, UFPB, Rede Povos da Terra, Governo do Estado da Paraíba e Prefeitura de João Pessoa, além de outros parceiros, no intuito de garantir o bem-estar e segurança social desse grupo étnico. Além disso, percebemos a importância da comunicação, da formação de redes de relações sociais produzidas por eles/elas, buscando estratégias de sobrevivência, novas alternativas para garantir a reaproximação da parentela.

Possivelmente a situação tende a se agravar quando abrirem novamente a fronteira, pois a situação na Venezuela está desesperadora. Ao que tudo indica, novos grupos adentrarão ao território brasileiro; muitos já aguardam ansiosamente a abertura da fronteira, para poderem se comunicar com seus parentes e, assim, iniciar um novo fluxo migratório com destino ao Nordeste (mas não só!), para as cidades que já fazem parte da rota de migração nessa região, ou seja, seguindo por São Luís/MA, Teresina/PI, Fortaleza/CE, Recife/PE, Natal e Mossoró/RN, Campina Grande e João Pessoa/PB, Salvador/BA; mas não necessariamente seguindo essa lógica. As dinâmicas territoriais, aqui analisadas, demonstram também a consequência de um processo de espoliação de suas terras. Desde o início do século XX, eles sofrem vários impactos ambientais, que afetam e modificam consideravelmente o “ecossistema dos buritizais” (HEINEN, 1990) de suas terras de origem. Além disso, houve as epidemias, Cólera e AIDS, que assolaram as comunidades, fustigando os Warao em direção às cidades, marcando-os como *outsiders* da sociedade por causa da propagação dessas doenças, criando um estigma na história dos Warao. Diante desse quadro, é necessário que o Estado brasileiro reconheça os direitos consagrados na Convenção 169 da OIT, além de outros tratados internacionais e, assim, assegure a integridade das práticas sociais e das instituições deste povo.

Referências bibliográficas:

BARNES, J. A. Redes sociais e processo político. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global Universitária, 2010 [1969]. p. 171-204.

BARTH, T. F. W. *Ethnicity and concept of culture*. Paper, Harvard: 1995.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

_____. Pierre & WACQUANT, Loïc. "The organic ethnologist of Algerian migration". *Ethnography*, 1 (2): 173-182, 2000.

_____. *A miséria do mundo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BRIGGS, Charles L.; MANTINI-BRIGGS, Clara. *Las historias en los tiempos del cólera*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 2005.

BRIGGS, Charles L., GÓMEZ, Norvelys, GÓMEZ, Tirso., MANTINI-BRIGGS, Clara., MORALEDA IZCO, Conrado., and MORALEDA IZCO, Enrique. *Una efermedad monstruo: Indígenas derribando el cerco de la discriminación en salud*. Buenos Aires, Argentina: Lugar Editorial, 2015.

CERTEAU, Michel de. *Récits d'espace. L'invention du quotidien, op. cit.*, 1990.

_____. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

COHEN, Abner. The Lesson of Ethnicity. In: SOLLORS, Werner (ed.). *Theories of ethnicity: a classical reader*. New York: New York University Press, 1996 [1974]. p. 370-384.

_____. The lesson of ethnicity (Introduction). In: COHEN, Abner (ed.) *Urban Ethnicity*. London: Tavistock Pub, 1974.

ERIKSEN, T. H. *Ethnicity and Nationalism*. Third Edition. London, Pluto Press, 2010.

FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as heterotopias*. Posfácio de Daniel Defert. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

HEINEN, H. Dieter, LIZARRALDE, Roberto e GÓMEZ, Tirso. El abandono de um ecossistema: *el caso de los Morichales del Delta del Orinoco*. *World Academic Conference on Human Ecology, Jablonna, Polonia*, Agosto de 1990. Disponível em: <http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/Ant%201994-1996%20No%2081%20p%203-36.pdf>

LAFÉE-WILBERT, C. A.; WILBERT, Werner. *Gente de la Curiara: los Warao: un pueblo indígena de caños y humedales*. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, 2012.

_____.; WILBERT, W. *La mujer warao: De recolectora deltana a recolectora urbana*. Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología, 2008.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Da periferia ao centro, cá e lá: seguindo trajetos, construindo circuitos. *Revista Anuário Antropológico/2012*, Brasília, UnB, 2013, v. 38 n.2: 53-72.

MAYBURY-LEWIS, David. Identidade Étnica em Estados Pluriculturais. In: SCOTT, Parry & ZARUR, George (org.) *Identidade, Fragmentação e Diversidade na América Latina*. Recife: Ed. Universitária, 2003.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo, Edusp, 1998.

_____. "O retorno: elemento constitutivo da condição do migrante". *Travessia*, 13 (número especial): 7-32, jan., 2000.

SIMMEL, Georg. Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal. In: MORAES FILHO, E. (Org.). *Simmel*. São Paulo: Ática, 1996. p. 165-181.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. *Um Grande Cerco de Paz*. São Paulo/Petrópolis: Anpocs/vozes, 1995.

Sobre os autores:

Carlos Alberto Marinho Cirino

Doutor em Ciências Sociais - Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professor titular do Instituto de Antropologia da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Coordenador Operacional do Doutorado Interinstitucional em Antropologia, parceria entre a UFRR/UFPE. É Coordenador do Mestrado em Antropologia Social da UFRR.

Carmen Lúcia Silva Lima

Doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Pernambuco. Professora Associado I do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Piauí. Professora do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFPI. Líder do Grupo de Pesquisas sobre Identidades Coletivas, Conhecimentos Tradicionais e Processos de Territorialização da UFPI. Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE) da UFPE e do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA).

Eduardo Tarragó

Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Ecologia pela Universidade de São Paulo (USP). Antropólogo perito do Ministério Público Federal (MPF). Conselheiro junto ao Conselho Regional de Economia da 27.^a região.

Fernando Guevara Herrera

Doutorando em Educación pela Universidad Pedagógica Experimental Libertador da Venezuela. Profesor da Universidad José Antonio Páez, Venezuela. Abogado pela Universidad de Carabobo. Atualmente cursa especialização em Docencia na Universidad José Antonio Páez. Especialista em Marco Jurídico de Cooperación Cultural Iberoamericana (Universitat de Barcelona, España). Professor de Derecho Mercantil e Introducción al Derecho na Universidad José Antonio Páez, Derecho de los pueblos indígenas (UBV).

Helciane de Fátima Abreu Araújo

Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação Cartografia Social e Política da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Coordenadora do curso de Ciências Sociais do Programa de Formação de Professores Ensinar. Pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA).

Jamerson Bezerra Lucena

Mestre em Antropologia Social na área de etnologia indígena pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Membro do Grupo de Estudos Território e Identidade (GETI) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB.

Jenny González Muñoz

Doutora em Cultura e Arte para a América Latina e do Caribe - IPC/UPEL. Professora Visitante da Escola de Belas

Artes da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.
Pesquisadora do Grupo de Pesquisa sobre Identidades Coletivas,
Conhecimentos Tradicionais e Processos de Territorialização e do
Grupo de Estudo e Pesquisa Formação, Trabalho, Desigualdade
Social e Políticas Públicas da UFPI

José Raimundo Torres dos Santos

Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-
graduação em Antropologia Social da UFRR/PPGANTS.
Bacharel em Antropologia pela UFRR.

Josiah Asa Okal K’Okal

Mestrando em Investigación en Antropología pela
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) –
Quito, Ecuador.

Pedro José Gregorio Rivas Gómez

Antropólogo. Director do Instituto Caribe de Antropología
y Sociología de la Fundación La Salle de Ciencias Naturales.

Leandro Durazzo

Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS/Universidade
Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Pós-doutorando
no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGAS/UFRN).
Membro dos grupos de pesquisa Macondo: Artes, Culturas
Contemporâneas e outras Epistemologias da Universidade
Federal Rural de Pernambuco (UFPE) e Opará: Centro de
Pesquisas em Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação da
Universidade do Estado da Bahia (UNEB).

Paulo Luã Oliverira Xavier

Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/UFRR. Especialista em Psicologia Jurídica pela Faculdade Única.

Pedro Costa Maciel

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia pela Universidade Estadual do Maranhão.

Renato Monteiro Athias

Doutorado em Etnologia pela Université de Paris X, Nanterre, Paris X. Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. Professor do Master Interuniversitário de Antropologia Iberoamericana da Universidade de Salamanca, na Espanha. Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE) da UFPE. Membro do Laboratório de Antropologia Visual do Núcleo Imagem e Som & Ciências Humanas da UFPE; do Conselho Curador do Museu do Estado de Pernambuco. Vice coordenador da Comissão de Museus e Patrimônio Cultural da União Internacional das Ciências Antropológicas e Etnológicas (IUAES).

Este livro deve ser apreciado como o esforço preliminar de diálogo entre pesquisadores da Venezuela e do Brasil sobre o caso dos Warao. Os textos aqui reunidos revelam olhares multidisciplinares diversos sobre a situação dos Warao. Situados em espaço geográficos distintos, os autores e autoras oferecem a possibilidade de entender o fascinante universo desta coletividade que vem demonstrando uma capacidade extraordinária de se deslocar e estabelecer relações. Apesar das adversidades enfrentadas, os Warao são dotados de uma resiliência que constringe as instituições que tentam dominá-los, isolá-los aos moldes tradicionais de campos de refugiados, ou seja, enquadrá-los em suas ações sem considerar que se trata de um povo culturalmente diferenciado. A resistência histórica milenar protagonizada por este povo nos faz acreditar que eles saberão construir estratégias de superação das adversidades do presente. Esta obra é uma amostra do que esse povo admirável nos permite em termos de construção do conhecimento. Desejamos uma boa leitura! Que os saberes aqui compartilhados nos ajudem a acolher verdadeiramente aos Warao em sua especificidade e com suas necessidades atuais.

