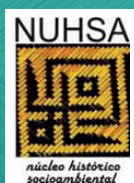


# Os Warao no Brasil: diáspora, políticas e direitos indígenas



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





Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

**Reitora**

Cicília Raquel Maia Leite

**Vice-Reitor**

Francisco Dantas de Medeiros Neto

**Diretora de Sistema Integrado de Bibliotecas**

Jocelânia Marinho Maia de Oliveira

**Chefe da Editora Universitária - EDUERN**

Francisco Fabiano de Freitas Mendes



**Conselho Editorial das Edições UERN**

José Elesbão de Almeida

Isabela Pinheiro Cavalcanti Lima

Kalidia Felipe de Lima Costa

Regina Célia Pereira Marques

Maria José Costa Fernandes

José Cezinaldo Rocha Bessa

Catálogo da Publicação na Fonte.  
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

Os Warao no Brasil [recurso eletrônico]: diáspora, políticas e direitos indígenas . / Organizadores Carlos Alberto Marinho Cirino, Carmen Lúcia Silva Lima e Jenny González Muñoz. - Mossoró, RN: Edições UERN, 2022.

298 p.

ISBN: 978-85-7621-380-2

1. Etnologia Indígena. 2. Warao - Brasil. 3. Políticas e direitos indígenas . I. Cirino, Carlos Alberto Marinho. II. Lima, Carmem Lúcia Silva. III. Muñoz, Jenny González. IV. Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. V. Título.

UERN/BC

CDD 305

Bibliotecário: Jocelania Marinho Maia de Oliveira CRB 15 / 319



# Os Warao no Brasil: diáspora, políticas e direitos indígenas

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



**Revisão Ortográfica**

Glaúbio Batista

**Projeto Gráfico, Diagramação**

Aline dos Santos Rodrigues

**Capa**

Organizadores

**Foto da Capa**

Carlos Alberto Marinho Cirino

### **Dedicamos essa obra aos Warao**

“La cultura *warao* es todo, nuestra forma de socializarnos, no únicamente con el hermano *warao* sino con el *jotarao* también, nuestra forma de caminar, de respirar, de ser yo, o sea, ese respeto hacia los demás, la cooperación, el saber compartir.

Yo crecí en ese mundo warao donde había ese respeto, donde había mucha cooperación, donde no existía la envidia”

Carmen Medrano



Figura 1: Cidade de Pacaraima/RR.



Fonte: Carlos Cirino.

Figura 2: Cidade de Teresina/PI.



Fonte: Carmen Lúcia Lima.

Figura 3: Cidade de Teresina/PI.



Fonte: Carmen Lúcia Lima.

Figura 4: Belo Horizonte/MG.



Foto: Jenny González Muñoz.



Figura 5: João Pessoa/PB.



Foto Raoni Barbosa.

Figura 6: Voltado da coleta, João Pessoa/PB



Foto: Jamerson Lucena.



Figura 7: Comunidade Warao em Outeiro (Itaiteua), Belém-PA.



Foto: Karla P. Reveles.

Figura 8: Cidade de Mossoró/RN.



Foto: Eliane Anselmo.

# SUMÁRIO

Presentación al libro “Los Warao en Brasil: Diáspora, Políticas y Derechos Indígenas” .....	12
Introdução .....	26
Introducción .....	31
CAPÍTULO I	
Os Warao em Mossoró: experiências de refúgio e estratégias de integração e pertença .....	36
Eliane Anselmo da Silva, Raoni Borges Barbosa	
CAPÍTULO II	
Alimentação como prática de cuidado na transitoriedade dos Warao em Belém, Pará .....	64
Karla Pamela Reveles Martínez	
CAPÍTULO III	
Os Warao: vulnerabilização imposta e violação de direitos; em defesa da interculturalidade nas relações .....	89
Carmen Lúcia Silva Lima	
CAPÍTULO IV	
Circulação e conexões Warao na Amazônia Ocidental .....	115
Daniel Belik	

## CAPÍTULO V

Um povo em trânsito no Brasil: Subsídios para  
entender os processos de transformações  
sociais dos Warao no Brasil ..... 137  
Renato Athias

## CAPÍTULO VI

“Estamos buscando”: mobilidade, reciprocidade  
e territorialidade a partir de um grupo Warao ..... 171  
Jamerson Bezerra Lucena

## CAPÍTULO VII

O processo de alcoolização entre os Warao  
como luto migratório ..... 218  
Fernando Augusto Fileno

## CAPÍTULO VIII

Comprendiendo la problemática indígena:  
la mujer Warao en tiempos contemporâneos ..... 247  
Jenny González Muñoz

## CAPÍTULO IX

Crianças indígenas Warao institucionalizadas:  
violações de direitos ..... 268  
Carlos Alberto Marinho Cirino, Carmen Lúcia Silva Lima

Sobre os autores ..... 295



# PRESENTACIÓN AL LIBRO “LOS WARAO EN BRASIL: DIÁSPORA, POLÍTICAS Y DERECHOS INDÍGENAS”

Dr. Ronny Velásquez

El capítulo que da inicio a esta excelente compilación nos muestra profundas reflexiones en relación a la dinámica migratoria desde el punto de vista económico y sociopolítico, pero, además, cotidiano, del pueblo indígena warao, de origen venezolano, que llegó a la ciudad de Mossoró en 2019. Los autores afirman que los miembros del pueblo warao que llegaron arrastraban consigo una problemática política de relación entre Venezuela y Brasil, como países vecinos. Sin embargo, ellos, entre otros investigadores, entendieron humanamente la necesidad de realizar una investigación antropológica, ya que se producían contradicciones socioculturales en unas relaciones que no contrastaban entre un pueblo étnico, ubicado ahora en una gran ciudad, y los miembros de una etnia que, además, era migrante del país vecino, quienes, a la vez, ya habían llegado desde 2014, en grupos significativos a otras ciudades de Brasil, como João Pessoa, Natal, variados espacios del Norte colindantes con Venezuela y aún más al sur del gran territorio brasileño. Los autores, con todo respeto y profesionalismo, describen su nueva vida en Rio Grande do Norte, pues han entrado en una sociedad que los apoya. Actos que se lograron-con ayuda y buena voluntad, de sus ciudadanos-, además de los esfuerzos de instituciones, universidades, sociedad civil y apoyo de los pobladores locales que se han hecho solidarios con estos migrantes debido a su vulnerabilidad, por su nueva adaptación a una gran ciudad que ellos nunca imaginaron, pero también es “río grande”, que alude a sus conceptos arquetípicos de un pasado muy remoto, aunque sólo sea un concepto figurado, pero que insinúa su concepción cosmogónica de su “Río Padre”, aunque allá no exista (perdón por la digresión poética, pero literariamente válido como símil

imaginario). Allí, además se les ha incluido desde el punto de vista social, servicios, públicos, alimentación, salud, educación, asistencia jurídica, conservando, asimismo, a su *aidamo arotu*, jefe tribal de antaño (“el más mayor”).

El capítulo siguiente, destaca las maravillas de la biodiversidad de los ecosistemas en los cuales han vivido los warao en el Delta del río Orinoco, pero a la vez, describe barrios y grandes ciudades a los que han tenido que migrar, tanto en diversos estados colindantes de sus áreas nacionales, así como también, a otros países del área, motivados por la crisis humanitaria que padece Venezuela, extendida por varios años. De esta manera, califica la autora, en condición adecuada, que estos hechos, corresponden a “una migración forzada”, definida por el Derecho Internacional y destaca la denominación de “refugiados”, vicisitudes reales que deben ser atendidas por un sistema de protección internacional.

Por su parte, la estimada Maestra Silva Lima, aborda el estudio de los warao en base a diversas situaciones complejas y a los innumerables desafíos a los cuales se enfrentan en Teresina a partir de su llegada en el año 2019. Describe sus dificultades, falta de atención, descuido y no respeto a los acuerdos nacionales ni internacionales que respaldan a los pueblos indígenas y originarios, como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos Internacionales hacia los pueblos indígenas. En una parte incisiva la Maestra se muestra muy dolida cuando nos informa: “Cabe mencionar que el protocolo de consulta debe ser una obligación en todos los lugares donde permanecen los warao”. Recomienda que a partir de las reflexiones expresadas en su texto, sería pertinente pensar en abortar las categorías de migrante y refugiado, para pensar a los warao solo como constitutivos de un pueblo indígena original, como han sido todos nuestros indígenas de Abya Yala, primeros pobladores de este continente que “apenas” (entre comillas) fue poblado por la conquista y colonización y, asimismo, nos dividieron en lo que ellos llamaron países, por lo

tanto, son nuestros antecesores, no son migrantes ni refugiados sino nuestros contemporáneos originarios, de manera que todas estas clasificaciones son al final inapropiadas. Pero, lamentablemente, hoy solo se imponen expresiones del poder del Estado-Nación que, de manera muy enfática, la Maestra califica de un exacerbado etnocentrismo que busca imponer fronteras a los pueblos indígenas.

Belik, como un extraordinario narrador, acucioso lector, gran historiador, hace descripciones exactas en su artículo, detalles de pueblos, datos, ciudades, lugares lejanos y cercanos, nombres de caseríos indígenas del Delta del Orinoco; hace elocuencia de una cantidad de vocabularios warao de significación, que aluden a la cosmovisión de esta extraordinaria cultura de pueblos, aldeas y lugares tan remotos de Brasil. Afirma que prácticamente, ya no hay lugares extraños para el pueblo warao, ya sea de Venezuela o Brasil, y esto significa que los warao en su largo peregrinar, han recorrido miles y miles de kilómetros, por lo tanto, como su exordio lo expresa, citando a Benjamin, el warao está ahora acostumbrado a reinterpretar las imágenes de pueblos, caños, ríos, ciudades y fronteras de todas partes, debido a sus constantes andanzas. Pero, además, han establecido una gran red de comunicación con familias que poseen asentamientos en todo Brasil, así como también en Venezuela, donde se establece su cultura junto a su Padre Río, el gran Orinoco, lugar de sus recuerdos, ansiedades, su memoria colectiva, sus añoranzas, su vida, pero al final de todo, quizás ya no volverán. Su diáspora se ha extendido y ha sido ésta una conquista enorme que solo podría ser comparada, -para nosotros los analistas- del gran pueblo warao, como si fueran los primeros habitantes que entraron a este continente en la época de las grandes glaciaciones, cuando no había fronteras ni categorías para la clasificación de personas, ni barreras que impidieran el tránsito libre de sus deseos y necesidades.

En Athías vemos muy relevantes las palabras del sabio Alexander von Humboldt, para señalar con las primeras



denuncias sobre las visiones colonialistas que se esgrimían en Europa, cuando reafirma que “ni los humanos ni la naturaleza pueden entenderse aisladamente”. Para él, “la naturaleza nunca fue sólo un telón de fondo, sino que jugó un papel esencial en el desarrollo de las sociedades humanas”. Y este es un principio importante para entender los procesos migratorios de los warao contemporáneamente. El autor destaca que estos estudios son actuales, vale decir, que solo pertenecen en esta veintena de años del siglo XXI, y de esta manera, los warao merecen estudios antropológicos comprometidos, hurgar en la comprensión del contexto histórico en el que se encuentran en territorio brasileño e intentar el agrupamiento de saber cuáles son los elementos importantes para poder caracterizar su tradición, sus territorios originales, herencia cultural y su etnohistoria, para tener evidencias contundentes sobre los contextos sociales y políticos que puedan sustentar y comprender mejor la manera compleja de su vida en la actualidad y la situación en la que se encuentran principalmente en los contextos urbanos de las principales ciudades, tanto de Venezuela como en casi todas de las regiones Norte y Nordeste del Brasil, entre otras localizaciones que ya han sido mencionadas y descritas por los demás autores que estudian a los warao, y en especial el presente libro.

Bezerra, pone todo su esfuerzo para dar a conocer con gran lujo y detalles, todos los movimientos que se realizan entre los warao de Venezuela en una gran cantidad de ciudades y pueblos establecidos en diversos estados del Brasil, escudriñando todas las referencias, problemas, conflictos, viajes, urgencias, necesidades, enfrentamientos por la sobrevivencia, sitios de ocupación, alquileres subvencionados por personas, entidades gubernamentales o por organizaciones sociales, políticas públicas, entidades religiosas, o al final, alquileres sustentados por los propios warao con el producto de “su trabajo”, cuya concepción es recolectar dinero en las calles, semáforos, puntos de taxi, o en cualquier lugar. Es necesario que, aunque sea con desprecio y exclusión, a estos “indios venezuelanos” los “dejen trabajar”;

por cierto, concepto tan particular que autores que analizan y estudian a los warao en Brasil han creado para designar que “estar trabajando” es recolectar dinero con una visión social de mantenerse, dar de comer a sus familiares, mandar remesas de dinero a Venezuela para sostener a su familia extendida, ayudar a otros warao a quienes estimulan a realizar ese viaje intenso y difícil en pos de una temporalidad muy prometedora dada la situación actual de los warao que se han quedado en Venezuela y con quienes, además, poseen una comunicación constante a partir de un celular que han logrado adquirir a través de su arduo trabajo de recolección de dinero o trabajando en diversos oficios en los cuales hayan podido establecerse como obreros. Para concluir planteamientos sobre la territorialidad, Bezerra dice que es necesario, además de ser fundamental y de gran importancia, buscar la comprensión de la categoría de dinámica territorial. Citando a Mura afirma que ésta es el resultado de acciones y consecuencias de diversos procesos que se producen en un determinado espacio geográfico, llevando a grupos étnicos y sociales a buscar otra forma de organizarse en el territorio y, así, se percibe que este dinamismo está en continuo movimiento. Este ensayo es realmente un estudio profundo sobre todas las vicisitudes que padecen y viven los indígenas warao en Brasil.

Fileño destaca que el acto de consumir bebidas embriagantes existe desde tiempos inmemoriales. Utilizado en pueblos originarios el contexto festivo y ceremonial de América indígena. Detalla las diversas formas y maneras de elaborar los diversos tipos de chicha y, además, el *kasiri* que elaboran los warao, bebida típica fermentada producida, a la vez, por numerosas poblaciones amerindias que habitan toda la región de las Guayanas, entre Brasil y Venezuela, la misma que (aunque sea diferente y se llame de maneras distintas) es elaborada en base a la yuca fermentada con jugo de caña. También describe que se usa en el *nobojo*, bebida embriagante propiamente de los warao, elaborada de la pulpa de la palma del *buriti*, que es, para los warao, el árbol de la vida, conocido con el nombre de moriche. El *nobojo* es menos

preparado, pues su cocimiento se ha restringido a la memoria de los ancianos, ya que se han reemplazando estas prácticas tradicionales por otras de subsistencia como la agricultura tipo campesina y, asimismo, hoy son pocas las comunidades que elaboran bebidas fermentadas para sus ceremonias a través de los procesos tradicionales, han sido sustituidas por bebidas destiladas que ofrece la cultura nacional en sus comercios. El autor informa que, en este contexto, beben hombres y mujeres entre los cuales surgen distintos perfiles, orientaciones y subjetividades que son allanados por la condición de embriaguez y que se abre un pasaje para acceder al bienestar que sólo en ese estado, que él llama "privilegiado"-, solo en ese estado, se es posible fundar la desinhibición que normalmente debe causar, para lo cual, es necesario beber una sustancia embriagante. Se sabe que en sus contextos de vida los warao, y sus bebidas se fundamentan en los afectos y significados que manifiestan en sus rituales, justificándose en el potencial de construcción de su sociedad que todos comparten. Y también lo hacen en el desarrollo de los ritos funerarios que es un hecho etnográfico que necesitaría una descripción de ese tipo de luto por muerte que ellos padecen y valoran en su propia cosmovisión.

El autor expresa de manera tajante que desde antes de la presencia masiva de los warao en los grandes centros urbanos venezolanos, en la segunda mitad del siglo XX, la bebida ya formaba parte de la vida cotidiana de las comunidades de los caños o brazos del Gran Delta del río Orinoco. También describe la alcoholización de los warao "bajo la condición de refugio y albergue" y recomienda, que para entender este fenómeno, necesario es realizar estudios de gran complejidad, con un abordaje multidisciplinario para lograrlo concebir, ya que debe ser comprendido como un problema relacionado con el cuerpo y la mente y, sin embargo, cualquier análisis sobre el alcoholismo solo se percibe bajo el ámbito de la moral y las "malas" costumbres, como conducta inadecuada o como enfermedad, sin considerar lo psicológico, entre otros aspectos sociales de sus vidas en el exilio

y manera de subsistir. Afirma que entre los warao, el consumo del alcohol sin dosis es un arma de doble filo, un catalizador que impulsa dos efectos distintos y opuestos: por un lado, activa la memoria pasada de los que ya no están o están lejos, estados que se asocian por la distancia, ya sea física o temporal. Por otra parte, suprime el peso de recuerdos dolorosos que sacan a la luz un vínculo roto por la inevitabilidad de la vida, ayudando al que consume alcohol a superar el eterno retorno de este drama. Dos caras de la experiencia de la embriaguez que se evidencian en el ámbito colectivo e individual, como incentivo, en el primer caso a la estrategia del olvido, como en contextos funerarios, y a la vez, es un incentivo en el segundo caso al uso de la memoria, una realidad compartida por innumerables relatos personales. ¡Excelente análisis!

La colega Jenny González, conocedora del Gran Delta del Río Orinoco, Padre de las aguas para este gran y extraordinario pueblo warao, y los cientos de “caños” o brazos del río que toman diferentes direcciones antes de llegar al mar, espacios en los cuales vivían de manera armoniosa con la naturaleza, lugares que poco a poco han ido perdiendo, no sólo sus zonas de vida, sus *janoko*, su alimentación, sus plantas medicinales, sino, además, su cultura, su idioma, sus chamanes, sus formas de vida y hasta sus Dioses. Trata a la mujer y su papel fundamental para la sociedad de dicho pueblo, pero destacando cuál es la problemática de las mujeres en la sociedad contemporánea. Sin embargo, no deja de lado el rol primordial que ocupa en las narraciones, en la enseñanza, en la educación de sus hijos y su papel en la “recolección” de los frutos del moriche, o en la recolección moderna del dinero para adquirir el sustento de sus hijos y de su familia cercana o extendida, o de su familia lejana que ha dejado en los caños del Delta, y en este caso, su trabajo remoto, lo asume de una u otra manera, con abundante responsabilidad, entereza y compromiso. La investigadora asume una posición de esperanza de esta diáspora warao, dice que de manera inseparable, este proceso de huida, está unida a sus propios elementos culturales

y aunque de todas maneras está signada por transformaciones en relación a los pueblos indígenas, no se puede afirmar que se trata sólo de destacar la pérdida de cultura o de una aculturación total y definitiva de otra cultura, sino, que es un proceso de intercambio, en diversas acciones que son ofrecidas o puestas a la orden por dinámicas de transculturación, en las cuales se produce un diálogo que tiene por objetivo establecer una serie de mecanismos de retroalimentación de saberes, lo que podría apuntar a una horizontalidad, y hasta transversalidad con respeto a las identidades y diversidades culturales existentes, tanto en el mismo como en otro espacio geográfico.

De acuerdo con las palabras y descripciones de Ayala y Wilbert, en el Delta la mujer salía con sus crías a buscar gusanos en los moriches, el nombre de los gusanos del moriche en warao es *ojiru a joka*, a hacer la labor en ese "Árbol de la Vida del warao" va a transformar su médula en yuruma (especie de harina). También a extraer la fibra retorcida del moriche para hacer hamacas para dormir y para vender, hacer cestas para guardar productos, utilizarlas en diversos usos, también para regalar, intercambiar y comercializar, extraer de la misma palma el aceite para untar en el cuerpo adolorido y masajear para conseguir la sanación, entre otros usos, además de cocinar sus frutos color amarillo o rojo intenso. Pero, es a la vez, la misma u otra mujer quien sale también a las calles de varios lugares de Brasil para recolectar dinero, entre morichales ausentes en calles ajenas llenas de carros y gente que, aunque en un mundo del siglo XXI donde se conocen las diversidades, aún existen muchos prejuicios ante las culturas de nuestros grandes pueblos indígenas. Necesario es destacar que para un primer trabajo de investigación, para su tesis doctoral, igual que ahora, González realizó abundantes entrevistas que estuvieron focalizadas y cuyo tema central fue la importancia del mito como memoria etnohistórica de este pueblo indígena cuya cultura es plasmada primordialmente a través de la literatura oral, cuya necesidad de salvaguarda es de gran urgencia para seguir manteniendo su cultura. Relatos que están

presentes en su vida diaria, pues, dentro de la categorización de sus tradiciones, poseen gran valor los personajes importantes como son el “viejo warao” que relata cuentos, conocido como “dueño del cuento viejo”, y se simboliza en el concepto *denobo arotu* o relator de mitos, es decir, son los encargados de conservar sus memorias de origen, porque para ellos esa es su filosofía de vida, su comportamiento ético y sus enseñanzas a través de estos conocimientos ancestrales, comprobados por intermedio de la experiencia de vida y de miles y miles de acciones reales y comportamientos morales y éticos, que exigen la no corrupción de su propia naturaleza, lo cual demuestran con mantener una relación armónica con ella y esta filosofía de vida está presente en esos cuentos, mitos, relatos o cantos, durante todos los días. Podemos afirmar que el pueblo indígena más parecido, desde este punto de vista, sólo podemos compararlo con la sociedad kuna de Panamá que nosotros conozcamos, sin embargo, los warao se vienen desmembrando desde hace muchos años por la intromisión de la cultura dominante, lo que no pasa con los kuna de Panamá, que han defendido sus tradiciones inclusive desde el Congreso de la República y, en este caso, son respetados, pues estas viejas historias y relatos, cantados todos los días, conforman una especie de hermenéutica de sus culturas y por eso son respetados, pues encierran las etno-historias de un pasado muy remoto, como es caso del origen del mundo, de los elementos, de sus animales, de sus plantas, de sus animales míticos y todo lo que experimentan en su vida y mundo de relación.

González destaca que para hacer un trabajo de interpretación cultural no basta con que una persona hable y domine el idioma warao, sino que sepa interpretar hermenéuticamente, desde el conocimiento hacia esa cultura lo que está expresando la persona hablante, que es el caso concreto, o el rol que ocupó Carmen Medrano, homenajeadada en su ensayo, como mujer intérprete del idioma y de la propia cultura warao, pero también fue crucial para poder entender los mitos y canciones de origen que fueron recopilados, además del sentir de quienes les preguntamos sobre

la sobrevivencia de relatos desde la tradición oral warao, en estos momentos tan complicados donde la globalización, en manos de las culturas hegemónicas que llega a los sitios más remotos de nuestros ríos, selvas y montañas, es la que se impone. En este caso, necesario es destacar algunas palabras del sacerdote capuchino Fray Basilio del Barral, quien ya en 1964, había publicado en España un extraordinario libro sobre los warao, editado por el Consejo de Investigaciones Científicas, cuyo texto, no tiene ni siquiera un ápice de desperdicio ni hoy ni cuando el padre Barral lo publicó. En este curioso e inencontrable libro que es realmente fascinante sobre la vida del pueblo warao se puede entender todo ese mundo que describimos. Cuando terminó este libro ya tenía 33 años viviendo como misionero entre los warao del Delta del gran Río Orinoco, siendo hablante perfecto de su idioma e interpretador de sus símbolos, pues al ser también músico (de iglesia), pudo llegar a mayor profundidad. Barral fue uno de los primeros fundadores de las Misiones de los Capuchinos del siglo XX; en la década del 20 llega al Delta donde se asienta en Tucupita desde 1925. Por supuesto que ya se habían hecho antes varios intentos queriendo retener a los warao en pueblos de Misión (1728, 1734, 1754, 1760, 1761, 1785, 1810, 1817), y no fue posible lograrlo de manera definitiva, pues, como los misioneros afirmaban que no es fácil mantener a los “Guaraúnos” en las poblaciones que ellos fundaban, porque ellos, aunque eran llevados a los pueblos de misión, algunos iban por curiosidad a establecerse en las misiones, pero luego se fugaban de los poblados con simplemente tomar sus embarcaciones y devolverse a sus caños. Muchas de las apreciaciones que leemos sobre los warao de parte de los misioneros, ya fueran capuchinos aragoneses o catalanes, es su afirmación que los warao “son inconstantes y que no tienen amor al trabajo” (porque no aceptaban el trabajo impuesto). Barral afirmaba que si alguna vez se lograba reunir a un grupo de 200 personas, por ejemplo, para la “conquista de sus almas”, pronto, de noche, se marchaban y que no se sometían a los objetivos que estos misioneros tenían (que trabajaran para ellos),



pero la misión de los misioneros, era cumplir con el dominarlos en pensamiento (de hombres, mujeres y niños) para llevar a cabo la Reducción y la evangelización de los indios *guaraúnos*, en su “obra civilizadora”. Todos estos avatares los padecieron tanto los misioneros como los warao, así, y solo hasta 1919 es que se logra la instalación definitiva del Vicariato de Tucupita (capital del Territorio Federal Delta Amacuro, hoy estado Delta Amacuro). Igualmente, se elabora la casa residencial y, sobre la iglesia parroquial, se inicia su construcción en 1928. Desde su arribo al Delta, el Padre Barral se dedica a estudiar el idioma warao para catequizar a los indígenas, luego se da cuenta de la riqueza de la lengua y de la musicalidad y, además, de la calidad poética que poseen.

Con relación al libro que comentamos del Padre Barral, se ocupa minuciosamente de estudiar la música teúrgico-mágica, los cantos a la naturaleza, al parto, a los cantos funerarios, y de estos cantos, ha colocado en su libro unos 500 ejemplos. Y es como él dice, un tratado a fondo de las motivaciones de esta especie de música y cantos que realizan de manera constante los indígenas warao. Luego incluye el análisis de su sistema religioso natural, como la magia, aspectos chamánicos, conceptos sobre la muerte, supervivencia del alma, andanzas, viajes y diversas otras actividades que se manifiestan de su vida privada, etc. Pero además, estudia y transcribe de ellos, 100 cantos sobre las festividades del *Naha Namu*, que son fiestas para su Dios *Kanobo* en relación a su vida alimenticia, a la naturaleza, transcribe musicalmente y coloca en partituras, todos estos cantos y a todos los va dividiendo en bloques de 100. También le da gran importancia y no descuida las conmemoraciones del *Nowara*, todas referidas al chamanismo warao ejercida por el wisi-datu quien da gracias a la naturaleza por la abundancia del moriche, su alimentación de poder, que unido con el pescado les da a los warao toda la energía para vivir, lo que ocurre asimismo, con los alimentos que ofrecen en sus rituales a los *jebu*, los espíritus guardianes de las aguas y de la naturaleza en general. Por fin



alcanza a colocar en su libro un total de 468 cantos con todas estas temáticas y realiza una dedicación conclusiva que se refiere al destino de las almas de los muertos. Y en todas esas actividades, la mujer warao tiene un rol extremadamente preponderante.

El libro del padre Barral, difunde entonces, casi 500 partituras de canciones, acciones chamánicas, danzas, juegos infantiles, alocuciones a los espíritus de la naturaleza, etc., de manera que, como ya lo explica González, no podemos separar la literatura warao de los demás hechos culturales de este pueblo que –al parecer– por miles de años lo han hecho a través de sus mitos y relatos y de ellos, hay mujeres destacadas que lo hacen como es el caso de la Sra. Feliza Medrano, reconocida con el Premio al Patrimonio Cultural Inmaterial, como también fue reconocida su hija, Carmen Medrano, tristemente fallecida de un cáncer terminal en 2021. Así, para este nuevo trabajo de investigación, es que González recurrió a una especie de *Nobu Arutu*, “relatora mujer” (*tida*) que es Carmen Medrano, sabiendo de la importancia de los mitos y relatos y que eran conocidos por quien ya había recibido varios reconocimientos de parte del Ministerio de Cultura de Venezuela y de otras fuentes, o como educadora, como intérprete profesional y por ser muy conocida como defensora de los derechos de la mujer warao. Era la profesional perfecta en los aspectos conocidos sobre la literatura oral warao, conocedora profunda de su cultura material e inmaterial, una gran artesana y tejedora de sueños de su propio pueblo. Como expresamos antes, su familia ha sido siempre destacada, como lo es, su madre, doña Feliza de Medrano, *wisi-datu* (mujer) y patrimonio cultural inmaterial de quien aprendió la importancia de continuar con la tradición de conservar y relatar mitos, de hablar warao, de enseñar y aprender su idioma originario, hermoso y poético. Su padre un hombre respetado y conocido en el Delta, y su hermana, Yordana Medrano, una poeta, literata y principal actriz de una hermosa película llamada *Dauna. El río que nos une*, filmada toda sobre las aguas del gran Río Orinoco y hablada totalmente en idioma warao; además de

ser una película feminista, es la primera obra de cine filmada en el gran río.

El warao es un pueblo extraordinario, totalmente orgulloso de su vida, de su cultura, que ama su origen y sufre considerablemente tener que abandonarlo por causas externas, asfixiantes y sin que haya conciencia ni suficiente ni la necesaria, para no invadir sus espacios que, para ellos, son sagrados con todos sus elementos y fundamentalmente, el gran río Orinoco, su padre y madre ancestral. Su ética está basada en sus relatos míticos que lo usan de manera ritual para salvaguardar sus memorias y como lo asevera González, en su ensayo, existen problemáticas que ha venido experimentando el pueblo warao a lo largo del llamado “tiempo contemporáneo”, que lo ha obligado al exilio, los destructivos planes de los gobiernos de todo el siglo pasado y lo que va del actual. La infinidad de calamidades que laceran al pueblo warao y que destruyen su ubicación y sus áreas sociales, en la salud, la alimentación, su sistema educativo, su territorialidad, las constantes invasiones y, en fin, como dice la autora, en su vida misma.

Los Maestros Carlos Alberto Marinho Cirino y Carmen Lucia Silva Lima con gran sabiduría y conocimientos de las leyes nacionales del Brasil y de las leyes internacionales que corresponden a los pueblos indígenas del mundo, explican con lujo de detalles diversos casos que conciernen a los warao y a otros pueblos indígenas que han tenido que pasar infinidad de problemáticas por el hecho real de sus migraciones desde Venezuela hasta Brasil. Exponen, además, los grandes conflictos que han padecido con respecto a leyes nacionales que se les han aplicado, sin considerar ni las formas culturales y ni de vida de relación de estos pueblos, pero muy específicamente de los warao que se han desplazado por causa de diversos problemas, para numerosas ciudades y lugares del Brasil, en este caso específicamente a la ciudad de Teresina, Piauí. Se ponen en la palestra otros ejemplos de aplicación inadecuada de leyes del

mismo Brasil para casos de indígenas Macuxi, un área de trabajo en la cual se ha especializado el Maestro Cirino; pueblo cuyo idioma pertenece a la gran familia lingüística caribe, mientras que el idioma warao, hasta ahora, es independiente, es decir, sin filiación lingüística definida. Lo que indica a la vez, la antigüedad de varios pueblos indígenas en este continente, como es el caso de la gran familia yanomami, separada, desde el nacimiento de las Repúblicas, por “dos selvas”, la selva amazónica de Venezuela y la selva amazónica del Brasil. El ensayo que presentan estos especialistas, es la relación de un dictamen antropológico exigido por la Defensoría Pública del Estado de Piauí, que, a su vez, constituye un elemento indispensable dentro de un proceso judicial, como instrumento capaz de evaluar la realidad cultural del indígena sometido a enjuiciamiento criminal. Podemos concluir que es un excelente ensayo de dos investigadores brasileños con mucho compromiso antropológico del Brasil y de varias otras regiones de América Indígena.

¡Le deseamos una buena lectura! Que los conocimientos aquí compartidos nos ayuden a acoger verdaderamente a los warao en su especificidad y con sus necesidades actuales. Afirmamos que así debe ser y así será. Ahora se ha creado la conciencia suficiente y necesaria y contamos con todo un universo de profesionales del mundo que nos están ayudando.

Tegucigalpa, Honduras, 27 de marzo, 2022.

## Introdução

O livro *Os Warao no Brasil: diáspora, políticas e direitos indígenas*, é uma coletânea que tem a pretensão de dar continuidade às reflexões apresentadas na publicação *Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao*, publicado pela Editora da Universidade Federal de Pernambuco/UFPE, através do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE) da UFPE, em 2020. São iniciativas possíveis, graças ao diálogo e a parceria entre pesquisadores/as, que estão situados nos diversos estados brasileiros onde os Warao se encontram, no momento. Multidisciplinar e interinstitucional, esta obra contempla a situação dos Warao a partir de diversos olhares que evidenciam a importância da troca e compartilhamento de informações e saberes.

Os Warao têm construído um processo migratório bastante particular no território brasileiro, a partir do ano 2015, ocasião em que adentraram pelo estado de Roraima, fronteira com a República Bolivariana da Venezuela. Ao longo desses cinco anos, eles evidenciam a particularidade dos deslocamento que tem sido vista como um desafio para as instituições governamentais e não governamentais.

De um modo geral, nos locais onde se encontram, eles têm experimentado problemas comuns, mas também específicos. Diante da inexistência de uma política para indígenas refugiados no Brasil, as ações governamentais e não governamentais implementadas apresentam variações nos municípios ou estados, pois cada organização age a partir de suas especificidades, interesses e possibilidades. Considerando a complexidade desse panorama, esta obra é de suma relevância por demonstrar as diferentes situações vivenciadas pelo grupo, ou seja, cenário político, social, cultural e econômico de cada estado. Essas experiências diferenciadas se evidenciam através das políticas

de acolhimento, assistência na área de educação e saúde, atuação dos agentes do poder judiciário, afora o preconceito e discriminação social.

O capítulo inicial da obra é *Os Warao em Mossoró: experiências de refúgio e estratégias de integração e pertença*, de autoria de Eliane Anselmo da Silva e Raoni Borges Barbosa. É um o registro dos primeiros encontros e estranhamentos que os moradores de Mossoró/RN manifestaram diante da presença dos indígenas venezuelanos Warao, quando chegaram à cidade no ano de 2019, na condição de refugiados. Os autores reportam os esforços institucionais mobilizados por universidades, grupos privados de apoio a populações em situações de vulnerabilidade social e órgãos públicos de assistência e de prestação de serviços jurídicos para acomodação do grupo no urbano mossoroense. A situação observada evidencia que os Warao formam unidades político-econômicas que compõem aldeamentos urbanos constituídos de famílias aparentadas. O *Aidamo* é a figura que representa politicamente o aldeamento urbano e articula os contatos imediatos com os grupos Warao localizados em cidades do entorno e com os parentes situados em locais mais distantes.

A pesquisadora Karla Pamela Reveles Martínez, autora de *Alimentação como prática de cuidado na transitoriedade dos Warao em Belém*, foca sua discussão sobre as práticas de saúde, procurando demonstrar a importância da alimentação como estratégia para assegurar à saúde e evitar doenças. Ela enfatiza o panorama geral das condições pré-migratórias deste grupo para o Brasil, enfatizando a marginalização que sofrem ao acessarem o sistema de saúde no seu país. Após essa exposição, ela adverte que para os Warao é indispensável o acesso a uma boa alimentação, liberdade de deslocamento e aquisição de dinheiro por meio do trabalho. Ao considerar que a inclusão no mercado de trabalho é um desafio e a falta de oportunidades gera desânimo, ela defende que a atenção à saúde Warao em Belém deve ser articulada com o planejamento de estratégias de inserção laboral.

O texto de Carmen Lúcia Silva Lima, *Os Warao: vulnerabilização imposta e violação de direitos, em defesa da interculturalidade nas relações*, por sua vez, analisa a situação dos Warao, que chegaram a Teresina, capital do Piauí, em maio de 2019. A pesquisadora analisa as ações assistenciais que vêm sendo desenvolvidas pelo poder público e agências não governamentais e os casos de violação dos direitos indígenas, que evidenciam a existência de uma estrutura de vulnerabilização imposta. As categorias classificatórias migrantes e refugiados são examinadas. O uso predominante dessa classificação produz, por vezes, o ofuscamento da indianidade desse povo, favorecendo a implementação de ações que não consideram a especificidade da cultura Warao. Os conflitos existentes nos abrigos mostram a ausência do princípio da interculturalidade nas relações estabelecidas.

Daniel Belik, no seu artigo *Circulação e conexões Warao na Amazônia Ocidental*, enfatiza as características de mobilidade dos Warao pela Amazônia Ocidental, focando especialmente as conexões que alguns grupos familiares Warao, que estão em Porto Velho/RO e Rio Branco/AC, mantêm nessas cidades à medida que chegam e partem. As andanças, encontros e desencontros pelo Brasil, seriam, nesse sentido, parte constituinte do modo Warao de conhecer e se fazer conhecer.

Renato Athias ilustra essa coletânea com um estudo antropológico preliminar denominado de: *Um povo em trânsito no Brasil: subsídios para entender os processos de transformações sociais dos Warao no Brasil*. Utilizando a técnica de análise documental, o objetivo do texto é subsidiar as discussões, ações e políticas de acolhimento desenvolvidas por instituições governamentais e não governamentais com os Warao em território brasileiro. Athias defende que os Warao devem ser considerados a partir de uma legislação específica delimitada para indígenas na Constituição de 1988.



Jamerson Bezerra Lucena, por sua vez, com o texto *Estamos buscando: mobilidade, reciprocidade e territorialidade a partir de um grupo Warao*, procura compreender a trajetória migratória, as dificuldades no acolhimento, os entraves burocráticos das políticas públicas e a formação de redes sociais, através das narrativas de um grupo Warao denominado “Grupo Ruiz”. Esse núcleo viveu na cidade de Teresina/PI, em um abrigo localizado no bairro Poti Velho e se deslocou para João Pessoa, capital da Paraíba, onde o pesquisador realizou sua pesquisa. A análise teórica de Lucena contempla concepções tais como mobilidade, reciprocidade, territorialidade, dominação, conflito e configuração social. Para finalizar, ele mostra que os deslocamentos realizados por essa coletividade é uma busca por novos espaços e malhas; é uma procura por novas oportunidades de coleta, no sentido amplo, que vai além da coleta nos sinais, pois é uma forma de acionar, por exemplo, as instituições públicas e redes de voluntários.

O trabalho de Fernando Fileno, *O processo de alcoolização entre os Warao como luto migratório*, por seu turno, nos ajuda a compreender como a população indígena refugiada Warao concebe as bebidas alcólicas e o seu consumo. Essa compreensão, segundo o autor, nos coloca o desafio de construir espaços sociais seguros para abordagem do problema, igualmente, espaços políticos para articulação e promoção das práticas locais, que tenham influência sobre essa realidade a partir das demandas locais.

O trabalho *Comprendiendo la problemática indígena: la mujer Warao en tiempos contemporâneos*, autoria da pesquisadora Jenny González Muñoz, é focado num estudo da oralidade, a partir do relato vivencial em homenagem à memória da artesã, gestora cultural e docente warao Carmen Medrano, que trabalhou de forma incansável em prol da conservação e proteção da cultura tradicional de seu povo.

E, finalmente, o artigo *Crianças indígenas Warao institucionalizadas: violações de direitos*, de Carmen Lúcia Silva Lima e Carlos Alberto Marinho Cirino, foi escrito a partir de um

parecer antropológico demandado pela Defensoria Pública do Estado do Piauí. Traz a análise de um caso concreto em que quatro crianças Warao foram retiradas de um abrigo de acolhimento para um abrigo institucional, sem que os direitos constitucionais, infraconstitucionais e acordos internacionais a elas asseguradas fossem respeitados. O grupo de Warao abrigado e seus parceiros, a partir daí, iniciam uma disputa judicial para reverter o ato do poder judicial considerado desproporcional e ilegal. A análise aborda discussões situadas no campo da etnologia indígena, particularmente, a organização social dos Warao, estabelecendo relação com a Antropologia do Direito.

Encerramos agradecemos aos pesquisadores e pesquisadoras que compartilharam os conhecimentos que possibilitaram a publicação dessa obra. O momento atual é de grandes desafios para os Warao no Brasil, pois a pandemia intensificou os conflitos já existentes e acentuou o processo de vulnerabilização a eles impostos. A gravidade das situações relatadas mostra que temos um longo caminho a percorrer para que este povo tenha assegurado os seus direitos. Essa publicação deve ser vista como um esforço coletivo em favor desta coletividade e de uma sociedade democrática, inclusiva e solidária. Esperamos que este livro nos ajude a caminhar nesta direção.

Boa Vista (RR), Teresina (PI) e  
Belo Horizonte (MG), fevereiro de 2022.  
Carlos Alberto Marinho Cirino  
Carmen Lúcia Silva Lima  
Jenny González Muñoz

## Introducción

El libro *Los warao en Brasil: diáspora, políticas y derechos indígenas*, es un colección de artículos que pretende continuar las reflexiones desarrolladas en la publicación *Yakera Kaubanoko: el dinamismo de la etnicidad warao*, editada por la Universidad Federal de Pernambuco (NEPE) en 2020. Iniciativa posible gracias al diálogo y compañerismo entre investigadoras/res ubicados en distintos estados de Brasil donde los warao se encuentran, realizada a partir de diversas perspectivas que ponen en evidencia la importancia del intercambio de informaciones, conocimientos y saberes.

Los warao han venido construyendo un proceso migratorio bastante particular en el territorio brasileño a partir del año 2015, iniciando en el estado de Roraima, frontera con la República Bolivariana de Venezuela. A lo largo de esos años se ha ido evidenciando una particularidad de los grupos en relación a su constante movimiento, lo cual ha sido observado como un desafío para las instituciones tanto gubernamentales como no gubernamentales.

De modo general, en los locales donde se encuentran, han experimentado problemáticas similares y también específicas, pues frente a una inexistente política enfocada a indígenas refugiados en Brasil, las acciones gubernamentales y no gubernamentales implementadas han presentado variantes tanto en municipios como en los estados, ya que cada organización actúa de acuerdo a sus especificidades, intereses y posibilidades. Considerando la complejidad de dicho panorama, el presente libro es de suma relevancia porque muestra las diferentes situaciones vividas por los grupos, es decir, muestra escenarios políticos, sociales, culturales y económicos de cada estado. Las

distintas experiencias se ponen de manifiesto a través de políticas de acogida, asistencia en el área de educación y salud, actuación de los agentes de poder judicial, fuera de los juicios de valor y discriminación social.

El capítulo inicial de la obra intitulado “Los warao en Mossoró: experiencias de refugio y estrategias de integración y pertenencia”, con autoría de Eliane Anselmo da Silva y Raoni Borges Barbosa, es un registro de los primeros encuentros y desencuentros que los habitantes de Mossoró/RN manifestaron frente a la presencia de los indígenas venezolanos warao cuando llegaron a la ciudad en 2019 en condición de refugiados. Los autores señalan los esfuerzos institucionales realizados por universidades, grupos privados de apoyo a poblaciones en situación de vulnerabilidad social y órganos públicos de asistencia y prestación de servicios jurídicos para acoger los grupos en el Mossoró urbano. La situación observada evidencia que los warao forman unidades político-económicas que componen aldeas urbanas constituidas por familias emparentadas. El *aidamo* es la figura que representa políticamente esa condición urbana y quien articula los grupos warao localizados en ciudades del entorno con los parientes situados en locales más distantes.

La investigadora Karla Pamela Reveles Martínez, autora de “Alimentación como práctica de cuidado en la transitoriedad de los warao en Belén”, enfoca su discusión en la salud, procurando demostrar la importancia de la alimentación como estrategia para asegurarla y evitar enfermedades. Enfatiza el panorama general de las condiciones pre-migratorias de los grupos para Brasil, resaltando la marginalización en relación al acceso a los sistemas de salud en su país. Luego de esta exposición, la investigadora advierte que para los warao es indispensable el acceso a una buena alimentación, libertad de tránsito y adquisición de dinero devenido de su trabajo. Considerando que la inclusión en el mercado de trabajo es un desafío y la falta de oportunidades ha generado un gran desánimo, la autora asevera, además, que la

atención de salubridad warao en Belén debe ser articulada por medio de estrategias planificadas de inserción laboral.

El texto de Carmen Lúcia Silva Lima “Los warao: vulnerabilidad impuesta y violación de derechos en defensa de la interculturalidad en sus relaciones”, analiza la situación de los warao que llegaron a Teresina, capital de Piauí, en mayo de 2019. La investigadora analiza las acciones asistenciales que han venido siendo desarrolladas por el poder público y agencias no gubernamentales y, los casos de violación de los derechos indígenas que evidencian la existencia de una impuesta estructura de alta vulnerabilidad. Asimismo, las categorías clasificatorias de migrantes y refugiados son examinadas, pues el uso preponderante de dichas clasificaciones produce, en ocasiones, una suerte de invisibilidad de la indianidad de dicho pueblo favoreciendo así la implementación de acciones que no toman en cuenta las especificidades de la cultura warao. Los conflictos existentes en los albergos muestran la ausencia del principio de interculturalidad en las relaciones establecidas.

Daniel Belik, en su artículo “Circulación y conexiones warao en la Amazonía Occidental” devela las características de movilidad de dichos grupos por la región, deteniéndose especialmente en las conexiones que algunos familiares warao que están el Porto Velho/RO y en Rio Branco/AC mantienen en dichas ciudades a medida que van llegando y se van yendo. Las andanzas, encuentros y desencuentros por Brasil, serían, en este sentido, parte constitutiva del modo warao de conocer y hacerse conocer.

Renato Athias enriquece la colección con un estudio antropológico preliminar denominado “Un pueblo en tránsito en Brasil: Subsídios para entender los procesos de transformaciones sociales de los warao en Brasil”. Utilizando la técnica de análisis documental, el objetivo de este texto es promover discusiones, acciones y políticas de acogida desarrolladas por instituciones

gubernamentales y no gubernamentales con los warao en territorio brasileño. Athias defiende la posición de que estos grupos deben ser considerados a partir de una legislación específica delimitada para indígenas en la Constitución de 1988.

Por su parte, Jamerson Bezerra Lucena, en su texto “Estamos buscando: movilidad, reciprocidad y territorialidad a partir de un grupo warao”, procura comprender la trayectoria migratoria, dificultades en acogimiento, trámites burocráticos de las políticas públicas y la formación de redes sociales, por medio de las narrativas de un núcleo warao denominado “Grupo Ruíz”, que vivió en la ciudad Teresina/PI en un abrigo localizado en el barrio Poti Velho y que se trasladó a João Pessoa, capital de Paraíba, donde el investigador realiza su pesquisa. El análisis teórico de Lucena contempla concepciones tales como la movilidad, reciprocidad, territorialidad, dominación, conflicto y configuración social. Para finalizar, Lucena muestra que los tránsitos realizados por dicho colectivo son una búsqueda por nuevos espacios, una procura de nuevas oportunidades de recolección en amplio sentido, pues va más allá de la realizada en los semáforos, siendo una forma de accionar, por ejemplo, frente a instituciones públicas y redes de voluntarios.

El trabajo de Fernando Fileno “El proceso de alcoholismo entre los warao como luto migratorio” no ayuda a comprender cómo esta población indígena refugiada concibe las bebidas alcohólicas y su consumo. Dicha comprensión, según el autor, nos coloca frente a un gran desafío, el de construir espacios sociales seguros para el abordaje del problema y, de igual manera, lugares políticos para la articulación y promoción de prácticas locales que tengan influencia sobre la realidad desde las demandas sociales.

El artículo “Comprendiendo la problemática indígena: la mujer warao en tiempos contemporáneos” de Jenny González Muñoz, está enfocado en un estudio de la oralidad a partir del relato vivencial en homenaje a la memoria de la artesana, gestora



cultural y docente warao Carmen Medrano, quien trabajó de forma incansable en pro de la conservación y protección de la cultura tradicional de su pueblo.

Y finalmente, presentamos el texto “Infantes indígenas warao institucionalizados: violaciones de derechos”, de Carmen Lúcia Silva Lima e Carlos Alberto Marinho Cirino, concebido desde una posición antropológica solicitada por la Defensoría Pública del Estado de Piauí. Dicho artículo trae a tono el análisis de un caso concreto en que cuatro niños warao fueron retirados de un abrigo de acogida para ser trasladados a uno institucional sin que los derechos constitucionales, infraconstitucionales y acuerdos internacionales fuesen respetados. El grupo warao abrigado y sus compañeros, desde ese momento inician una disputa judicial para revertir el hecho del poder judicial, considerado desproporcionado e ilegal. El análisis aborda discusiones situadas en el campo de la Etnología indígena, particularmente la organización social warao, estableciendo relación con la Antropología del Derecho.

Concluimos agradeciendo a las y los investigadoras e investigadores que han compartido aquí sus conocimientos, haciendo posible la publicación de esta obra. El momento actual es de grandes desafíos para los warao en Brasil, pues la pandemia ha intensificado los conflictos ya existentes acentuando, asimismo, el proceso de vulneración a ellos impuesto. La gravedad de las situaciones relatadas muestra que tenemos un largo camino por recorrer para que este pueblo tenga asegurados sus derechos. La presente publicación debe ser vista como un esfuerzo colectivo en favor de esa colectividad y de una sociedad democrática, inclusiva y solidaria. Esperamos que este libro nos ayude a caminar en esa dirección.

Boa Vista (RR), Teresina (PI) y  
Belo Horizonte (MG), febrero de 2022.  
Carlos Alberto Marinho Cirino  
Carmen Lúcia Silva Lima  
Jenny González Muñoz

# CAPÍTULO I

## Os Warao em Mossoró: experiências de refúgio e estratégias de integração e pertença

Eliane Anselmo da Silva  
Raoni Borges Barbosa

### Introdução

Estas notas etnográficas registram os primeiros encontros e estranhamentos com os indígenas venezuelanos Warao que chegaram à cidade de Mossoró/RN no ano de 2019, na condição de refugiados. O contexto nacional brasileiro de pandemia da Covid-19 e de tensão sociopolítica generalizada, bem como a condição de minoria étnica refugiada dos Warao, demandou enormes esforços institucionais mobilizados por universidades, grupos privados de apoio a populações em situações de vulnerabilidade social e órgãos públicos de assistência e de prestação de serviços jurídicos para a acomodação dos Warao no urbano mossoroense. Por mais problemáticas e precárias que tenham sido as possibilidades de acolhida das famílias Warao, uma vez que estas aportavam na cena mossoroense como alteridades radicais indígenas, refugiados, venezuelanos e imersa nesse momento de crise social e de enormes polarizações culturais a nível local, nacional e internacional, os Warao arrastam consigo a atual problemática relação entre Brasil e Venezuela. A pesquisa<sup>1</sup> antropológica, em curso, sobre os Warao em Mossoró buscou primeiramente questionar as suas especificidades socioculturais em uma relação de contrastividades étnicas na cidade.

---

1 Institucionalizada na UERN - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte como Projeto de Pesquisa **Os Warao em Mossoró: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19**, esta pesquisa em curso conta com a participação dos pesquisadores Lucas Sullivam Marques Leite, Elusiano da Silva Melo Junior e Mateus Alexandre Pereira da Conceição.

Isso a partir da análise da dinâmica migratória, econômica e de aldeamento<sup>2</sup> das famílias acolhidas, bem como das

---

2 O termo aldeamento, - apesar de dar margem a uma leitura dos processos de fricção interétnica que remetem ao passado colonizador brasileiro, quando populações indígenas de diferentes povos eram misturadas entre si e mesmo com populações brancas no sentido de forçar a assimilação à sociedade envolvente, bem como no de acelerar a apropriação de terras indígenas por agências colonizadoras, - é utilizado aqui de forma matizada. Pois remete ambigualmente não somente às políticas públicas emergenciais de gestão dos Warao em situação de refúgio, - tal como pudemos etnografar ao acompanhar a forma como a prefeitura de Mossoró - RN abordou os Warao que aportavam na cidade, - como também chama atenção para as estratégias de integração e pertença esboçadas pelos próprios Warao, sempre ciosos em *morar juntos, trabalhar juntos*, e cotidianamente elaborar soluções coletivas para os desafios da vida do grupo no Brasil. Com efeito, a pesquisa em tela, que se nutre do encontro etnográfico em marcha com os Warao em Mossoró e outras cidades próximas (Natal-RN, João Pessoa-PB) desde fins de 2019, tem registrado o interesse dos Warao em formas coletivas duradouras e produtivas de habitar o urbano e mesmo espaços mais ruralizados, com a condição de que sejam minimamente conectados às rotas urbanas da *plata* (da coleta de recursos econômicos). O fato de indígenas potiguara da fronteira litorânea entre Rio Grande do Norte e da Paraíba referirem-se aos seus conglomerados territoriais, moral-emotivos e tradicionais como *aldeia* parece ter também influenciado um projeto Warao (sonho timidamente vocalizado por algumas lideranças) de organização de aldeamentos, - urbanos ou rurais, - no sentido da gestão coletiva da vida. O termo aldeamento, portanto, deve ser matizado para esta leitura ambígua que integra tanto a carga negativa colonizadora, - que de fato é ainda presente, - quanto a carga positiva e êmica de confronto com a sociedade envolvente mediante o uso estratégico de uma tecnologia social por ela inventada, mas em parte ressignificada pelos indígenas. Nessa reflexão, recuperamos a título de provocação o pensamento de Almeida (2001), quando destaca, - em relação aos *índios alçados* que historicamente foram conduzidos à situação de subalternidade no processo colonizador brasileiro, - o quanto as populações indígenas debatiam-se em uma relação ambígua (entre *privilégios* e *imposições*) com a sociedade envolvente: eram, de certa forma, protegidas em parcelas reduzidas de terra e obrigadas ao trabalho compulsório enquanto súditos cristãos, mas não eram escravizadas e tinham de abdicar de suas crenças e costumes. Temos, aqui, um ponto de inflexão importante e reiteradamente experimentado no encontro etnográfico com os Warao aldeados no urbano de Mossoró-RN: por um lado, eles gozam de serviços de assistência social, jurídica e médico-sanitária que *faz inveja* aos brasileiros pobres da vizinhança (principalmente no que diz respeito às cestas básicas quinzenalmente entregues pela FUNAI, CERAM e ações da UERN); por outro lado, os Warao são pressionados, com base na situação subalterna do aldeamento urbano, à observância do padrões socioculturais da sociedade envolvente (tais como matricular as crianças na escola do bairro, tomar vacina administrada pela prefeitura e reconhecer procedimentos de

micropolíticas morais e emocionais em torno de estratégias de integração e pertença delas ao urbano mossoroense e potiguar. Conectadas em redes hemofílicas translocais densas que contemplam aspectos da construção cotidiana do Trabalho, da Autoridade e da Reciprocidade, essas famílias Warao aldeadas no urbano mossoroense chamam a atenção pela intensa convivialidade enquanto comunidade turneriana de sofrimento (2008 e 2013). Verificamos, assim, uma cultura emotiva e moral marcada pela experiência de estrangeirice, em termos simmelianos (SIMMEL, 1998, 1998a, 1998b, 1998c), de estigma e de medos no ainda atual cenário pandêmico mossoroense, mas também de orgulho e de afirmação de si enquanto coletividade diferenciada na cidade de Mossoró e entre os próprios Warao tomados etnicamente.

A realização dessa pesquisa, também, se orienta teoricamente a partir de leituras de estudos sobre a etnia Warao, principalmente Muñoz (2009), Velásquez (2020), Cirino (2020) e Lima (2020), e pareceres e laudos antropológicos elaborados no Brasil sobre a situação dos Warao no país. Nas estratégias metodológicas dessa pesquisa, estão sendo priorizadas técnicas de coletas de dados através da inserção dos pesquisadores nos locais onde estão abrigados o grupo, a partir das conversas informais, através do acesso a documentos disponibilizados pelos órgãos públicos que os acompanham, bem como cedidos pelos próprios indígenas, no sentido de contabilização do quantitativo de pessoas na cidade, devido o fluxo migratório específico dos Warao. Entrevistas, a partir de roteiro, serão realizadas com as lideranças e membros específicos; a fotografia está sendo utilizada para registro visual, e tradicional diário de campo utilizado enquanto ferramenta fundamental para o

---

higienização espacial e corporal indicados pela igreja católica). Nesse sentido, insistimos que o caso etnografado não se resume a uma experiência de *abrigo* ou de *passagem* do agrupamento Warao, mas de estratégias de integração (por parte do poder público) e de pertença (por parte dos indígenas) em um modo experimental de aldeamento urbano.



registro das impressões do campo. Todas as informações estão sendo sistematizadas para análise e catalogação, para compor um banco de dados e, a partir deste, produzir um diagnóstico sociocultural dos indígenas Warao na cidade.

Nesse processo de construção do encontro etnográfico, não raramente o papel do pesquisador se confundiu com o papel do mediador e porta-voz dos direitos de refugiados e de uma minoria étnica, tal qual os Warao se apresentaram em Mossoró-RN. Nesse choque de linguagens, identidades e performances sociais, as atribuições e limitações do burocrata vinculado à instituição universitária, do cientista social imbuído do princípio da neutralidade axiológica e do cidadão engajado em causas sociais, passaram também a ser objeto de reflexão.

Esse breve ensaio reflexivo a partir de notas etnográficas produzidas desde 2020 com os Warao em Mossoró, - e ainda a título de organização de ideias, - divide-se em três momentos: a) Os Warao: indígenas, estrangeiros, refugiados, venezuelanos...; b) Os Warao em Mossoró/RN: breves notas e apontamentos de micropolíticas morais e emocionais de integração e pertença ao urbano mossoroense; c) Registro em imagens do encontro etnográfico com os Warao em Mossoró/RN. Ao longo desse relato etnográfico, apresentamos o percurso teórico-metodológico da nossa pesquisa, - muitas vezes, também, trabalho assistencial, - e suas descobertas e discussões em torno da identidade Warao e suas estratégias de convivialidade familiar no aldeamento urbano e de integração relacional e pertença simbólica em Mossoró.

### **Os Warao: indígenas, estrangeiros, refugiados, venezuelanos...**

Os Warao são um povo indígena originário da Venezuela que vive, em sua maioria, na região do delta do rio Orinoco, localizado nas imediações do Caribe venezuelano. Distribuídos entre comunidades rurais, ribeirinhas e litorâneas

e cidades do entorno, compondo os estados de Delta Amacuro, Monagas e Sucre. Constituem, assim, o segundo maior povo indígena da Venezuela em termos populacionais, totalizando aproximadamente 49.000 pessoas, como já apresentou um parecer sobre a situação dos Warao nas cidades de Boa Vista e Pacaraima, no estado brasileiro de Roraima<sup>3</sup>. Os estudos antropológicos e arqueológicos apontam que esse território é ocupado pelos Warao há pelo menos 8.000 anos, com indícios de que, em períodos pré-coloniais, sua territorialidade e mobilidade alcançassem as Antilhas, e atualmente existindo ainda na Guiana e no Suriname. O delta do Orinoco se caracteriza pela presença de terras alagadiças e ilhas fluviais, o que dificultou a ocupação colonial, - mas não a impediu, - assim como a presença de missionários na região. As dinâmicas Warao de mobilidade, bem como o encontro com os colonizadores europeus e com as populações locais explicariam a fixação em uma área geográfica mais definida ao longo dos últimos séculos (BOTELHO, RAMOS e TARRAGÓ, 2017, p. 06).

O povo Warao fala uma língua comum a seus diversos grupos, sendo o espanhol uma língua secundária para uma considerável parte desse povo, com variados graus de fluência. Segundo Muñoz (2009, p. 116-117), a preservação da língua é uma das características mais fortes da cultura Warao. A língua Warao é uma das que mais se estendem pelo território venezuelano. E tal como outras línguas indígenas venezuelanas, originalmente não é uma língua escrita, pois, tal como todas as suas manifestações culturais, apoia-se fundamentalmente na oralidade. De acordo com Muñoz (2009, p. 117):

De manera que aquí es donde entra lo significativo que es el idioma propio de cada cultura originaria,

---

3 Parecer Técnico N° 208/2017/SEAP/6ªCCR/PFD, elaborado por Luciana Ramos, Emília Botelho e Eduardo Tarragó, peritos em antropologia do Ministério Público Federal (MPF). Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/am/sala-de-imprensa/docs/parecer-tecnico-warao>.

pues por medio de él expresan su visión del mundo ancestral y contemporáneo, sus normativas, concepción sobre los valores, filosofía de vida, religión, cosmovisión, temporalidad.

Quanto à organização social, os Warao formam “[...] unidades endogâmicas, com estrutura social relativamente igualitária, sendo a liderança em cada comunidade exercida pelo mais velho, um Aidamo” (MUÑOZ, 2009, p. 117). O padrão de residência é matrilocal, em que os homens passam a morar na casa ou na comunidade da família da esposa logo após o casamento. As mulheres habitualmente têm a responsabilidade de distribuir e redistribuir os recursos e alimentos para o grupo familiar, enquanto os homens atuam prioritariamente nos contextos públicos de mediação e interação com a sociedade envolvente (BOTELHO; RAMOS; TARRAGÓ, 2017, p. 13). É preciso também ressaltar que existe uma diversidade entre os próprios Waraos, que se traduz em suas práticas culturais e modos de vida distintos, de acordo com os grupos nas diferentes regiões do delta do Orinoco. E isso obviamente, se reflete também nas diferenças entre os grupos que migraram para o Brasil. Mas, ainda assim, é possível afirmar que os Warao “[...] se constituem em uma unidade étnica diferenciada, verificável nos planos linguísticos e das relações sociais intra e interétnicas, formando uma unidade sociológica mais ampla” (ibid., p. 28).

Muñoz (2009) descreve o povo Warao como hábeis navegadores e pescadores, construtores de canoas, que domesticaram o rio para seu próprio benefício, até mesmo na construção de suas moradias, os *janokas*, levantadas a partir de troncos extraídos de árvores locais e colocadas sobre as águas, como uma espécie de palafitas. As navegações feitas por meio das canoas, meio de transporte por excelência da etnia Warao, possibilitou assim um grande conhecimento sobre a pesca tradicional local (idem 2019, p. 03). Percebe-se, - mesmo em regime

de aldeamento urbano estrangeiro, - a estreita relação do povo Warao com a água, visto que este é um elemento constante do território onde vivem tradicionalmente. Tamanha é a influência da água para o povo Warao que sua própria denominação tem origem nas palavras wa (canoas) - também chamadas de curiara - e arao (“donos de” ou ainda “gente”). Logo, a palavra warao pode ser interpretada como “donos de canoas/curiara” ou “gente da água” (idem 2019, p. 04). É ainda a partir de sua relação com a água ou da interferência na qualidade deste importante elemento do qual depende grande parte de suas tradições, que o povo Warao a se afastar de seu território tradicional:

La hidrografía del terreno se comenzó a ver afectada produciendo consecuencias contradictorias no usuales, lo cual conllevó a la inundación de terrenos cosechables y la sequía de los no aptos. Por su parte, el caño Manamo se redujo en un 80%, disminuyendo ampliamente la salida de las aguas dulces, provocando la salinización de los suelos y, por consiguiente, un cambio sustancial tanto en la flora como en la fauna. Muchos animales murieron. Los otros emigraron. Decenas de plantas desaparecieron para siempre. Miles de warao se vieron en la necesidad de abandonar sus tierras emigrando a lugares y realidades inciertas. Aquellos de menos suerte, murieron al quedar atrapados en “islas” imposibles de abandonar por causa de la sequedad de las aguas lo cual imposibilitó la navegación. Y por si fuera poco, el estancamiento y empantanamiento de las aguas trajo consigo una serie de enfermedades cutáneas, respiratorias y demás, que en la mayoría de los casos concluía con la muerte de los indígenas. Esta situación actualmente (año 2009) sigue trayendo consecuencias como las acotadas: los indígenas habitantes de los caños menores, al ver cada día más disminuidas sus posibilidades alimenticias y de salubridad, emigran a la ciudad de Tucupita, donde se pueden ver a orillas del caño *Manamo*, junto al malecón, aprovechando estas aguas que no están aptas para su consumo; otros *warao* se han dirigido a diversas zonas del país, dejando atrás su hábitat natural, su modo de vida originario, sólo logrando

vivir en mendicidad y una terrible pobreza, como ocurre en San Félix, Ciudad Bolívar y aun Caracas (IDEM, 2017, p. 98).

No entender de Muñoz, o crescimento de atitudes discriminatórias em relação a esse povo ancestral o forçou a empreender uma espécie de diáspora interna e externa em busca de novas alternativas de vida. As ações desenvolvimentistas realizadas pelo estado venezuelano a partir de meados do século XX, impactaram diretamente nos espaços e nas dinâmicas socioculturais do povo Warao, bem como em sua mobilidade, empurrando famílias inteiras para fora da região do delta do Rio Orinoco. Foram, assim, obrigados a criar alternativas nos contextos urbanos da região e, posteriormente, também em outros países, como é o caso do Brasil. O território tradicional desta população indígena começou a ser ameaçado de forma mais intensa entre as décadas de 1920 e 1940, quando o cultivo do *ocumo chino* (cará) foi introduzido em regiões onde existia o extrativismo do *moriche* (buriti). Depois, pelo empreendimento que afetou sobremaneira o modo de vida dos Warao, na década de 1960: a construção de um “dique-estrada”, uma barragem no rio Manamo com o objetivo de construir um acesso rodoviário para a cidade de Tucupita e fomentar a expansão das atividades agropecuárias na região (BOTELHO; RAMOS; TARRAGÓ, 2017, p. 10).

Dentre os impactos negativos dessa construção para os Warao podemos citar principalmente os efeitos sobre a água: a salinização do rio na estação seca, afetando diretamente a atividade pesqueira; a acidificação dos solos, dificultando as práticas agrícolas; o aumento do nível da água, provocando alagamentos; o desmatamento, a poluição e o surgimento de doenças em regiões de água parada. Assim, conforme Parecer Técnico elaborado por Botelho, Ramos e Tarragó (2017, p. 10), o barramento do rio Manamo “[...] gerou de imediato a remoção

forçada de parcialidades da etnia e o impedimento de acesso às áreas anteriormente em uso, além de passar suas áreas para populações não indígenas, incentivando estas a empreender em agricultura familiar ou empresa agrícola”. E finalmente, nos anos 1990, os empreendimentos do setor petrolífero instalados na região do delta do Rio Orinoco acarretou um novo fluxo migratório dos Warao para as cidades. A necessidade de complementação de renda das famílias indígenas da região do delta foi e ainda é a principal motivação dos seus deslocamentos, visto que a subsistência não é mais plenamente atingida com os recursos naturais do seu território tradicional. Além da busca pelo alimento, o meio urbano é visto também como o mais propício para se obter medicamentos e atendimentos à saúde. É sob tais circunstâncias que o povo Warao desenvolveu meios específicos para garantir sua sobrevivência, incluindo a “prática do pedir”, estigmatizada como “mendicância”.

Assim, a crise econômica na Venezuela, que se intensificou ao longo dos últimos anos, potencializou os fluxos migratórios dos Warao para zonas urbanas, incluindo os países vizinhos, como o Brasil. Podemos afirmar, a priori, que a vinda dos Warao para as cidades brasileiras é motivada principalmente pelas necessidades básicas de sobrevivência, pela busca do alimento, do trabalho e do dinheiro. Essa prática migrante é conforme os estudiosos uma característica da mobilidade deste povo. E isso acarreta a oscilação no número de indígenas em cada localidade em que eles passam.

Os primeiros registros da presença do povo Warao em território brasileiro remetem ao ano de 2014, quando começaram a ingressar por terra no estado de Roraima. E, a partir de meados de 2016, se iniciaram novos deslocamentos, os levando de Pacaraima (RR) e Boa Vista (RR) para Manaus (AM), Santarém (PA) e Belém (PA). Finalmente, no primeiro semestre de 2019, os Warao passaram a se deslocar para capitais e cidades de médio



porte da região Nordeste, havendo registros de sua presença em São Luís, Imperatriz e Açailândia, no Maranhão; Campo Maior e Floriano, no Piauí; Fortaleza, Caucaia, Itarema e Sobral, no Ceará; Natal e Mossoró, no Rio Grande Norte; Recife e Caruaru, em Pernambuco; João Pessoa, Campina Grande e Guarabira, na Paraíba; Aracaju, em Sergipe; Maceió, em Alagoas; Salvador e Feira de Santana, na Bahia (SANTOS, SONEGHETTI & TARRAGÓ, 2018).

É nesse contexto de fluxo migratório, do ano de 2019, que Warao chegaram à cidade de Mossoró, no Rio Grande do Norte. É nessa perspectiva de pensar as emergências contemporâneas relacionadas a crises político-sociais que levaram o povo Warao à condição atual de estrangeirice estigmatizada no Brasil, que nossas reflexões, partindo do contexto urbano local mossoroense, enquadram os Warao como *indígenas*, como *estrangeiros*, como *refugiados*, como *venezuelanos*, como *coletividade homofílica vulnerabilizada* e como *agência sociocultural criativa e ousada na persecução de projetos de vida próprios* e quase nunca revelados ao observador externo.

### **Os Warao em Mossoró/RN: breves notas e apontamentos de micropolíticas morais e emocionais de integração e pertença ao urbano mossoroense**

Os indígenas Warao, - um conjunto de 48 pessoas organizadas em 13 famílias (número variável devido ao constante fluxo migratório entre Mossoró/RN, Caicó/RN, João Pessoa/PB, Recife/PE e Teresina/PI), - vivem em Mossoró<sup>4</sup> desde o final de 2019, e tem se estabelecido nos bairros Barrocas e Ouro Negro, com breve passagem pelo bairro Santa Delmira. Assim como outros venezuelanos em situação de refúgio, eles vieram

---

4 A cidade de Mossoró está localizada no Rio Grande do Norte, estado do Nordeste brasileiro. Com uma área territorial de 2.099,3 km<sup>2</sup>, possui segundo o último censo demográfico 297.378.000 habitantes Ver: <https://www.cidade-brasil.com.br/municipio-mossoro.html>.

para a cidade através das ações de apoio e gestão de espaços de acolhida da Agência da ONU para Refugiados (ACNUR).

Os Warao contam em Mossoró com a parceria do Lar da Criança Pobre: Instituição Filantrópica sob a direção da conhecida Irmã Ellen Scherzinger que presta benefícios à população local carente. Logo que se tomou conhecimento dos Warao na cidade, - por estarem nas ruas com as crianças, principalmente no contexto da pandemia da Covid19, - a Prefeitura Municipal de Mossoró, por meio do Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS), passou a fazer, assim que acionada, em janeiro de 2020, o acompanhamento do grupo. O intuito foi o de garantir o acesso do grupo aos Programas Sociais, - como o Auxílio Emergencial disponibilizado pelo Governo Federal através dos cadastros no CadÚnico e Bolsa Família, - bem como à assistência médica, à documentação regulamentada, dentre outros. Com a mesma perspectiva de acompanhamento e garantia de direitos, o CERAM<sup>5</sup> - Comitê Estadual Intersectorial de Atenção aos Refugiados, Apátridas e Migrantes do Rio Grande do Norte, passa atuar junto aos Warao em Mossoró.

Em uma perspectiva de viabilização do contato com os Warao, da compreensão da sua cultura e da conscientização da população local do porquê estavam nas ruas, o então CREAS, ainda no ano de 2020, solicitou o apoio da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN, que se deu através do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas - NEABI. O NEABI imediatamente buscou parcerias, através da Universidade Federal do Piauí - UFPI, que vem acompanhando o grupo Warao no estado, realizando atividades em conjunto com a Universidade Federal de Roraima - UFRR e com a Universidade Federal de

---

<sup>5</sup> O CERAM foi instituído pelo decreto nº 29.418, assinado pela governadora do Estado do Rio Grande do Norte, no dia 27 de dezembro de 2019, com o objetivo de apoiar e monitorar as políticas públicas destinadas aos migrantes, refugiados e apátridas que estejam vivendo no estado, centrado na política de Direitos Humanos.

Minas Gerais – UFMG<sup>6</sup>. O CREAS/Mossoró, assessorado pelas pesquisadoras Muñoz e Lima das universidades supracitadas e sob a coordenação da pesquisadora Silva, da UERN<sup>7</sup>, logo buscou informar e conscientizar a população mossoroense sobre a presença dos Warao na cidade naquele momento. Realizou-se, então, uma campanha pedagógica e assistencial de apoio aos Warao, e, logo em seguida, foi realizada uma atividade de formação para os profissionais que trabalhavam diretamente com os indígenas Warao em Mossoró: profissionais da saúde, vigilância sanitária e CREAS. Ao longo destas atividades, entre encontros e estranhamentos, um importante material sobre os Warao vem sendo produzido e publicado.

Em relação às micropolíticas morais e emocionais de integração e pertença ao urbano mossoroense e potiguar elaboradas pelos Warao desde 2019, destacamos um conjunto de estratégias coletivas articuladas pelas famílias do aldeamento urbano no bairro Barrocas. Estamos explorando na pesquisa etnográfica em curso sob as rubricas *Trabalho*, *Autoridade* e *Reciprocidade*, a partir das quais buscaremos teorizar o cotidiano de reprodução econômica, política e afetiva da vida coletiva Warao no urbano mossoroense. Assim, teremos:

***Trabalho:*** a coleta de valores nas ruas de Mossoró; as rotas dos viajantes do Buriti; a coleta de Murumuru e a produção de

---

6 A UERN, a UFPI, a UFRR e a UFMG estão em constante diálogo com pesquisadores de universidades da Venezuela a partir das pesquisadoras Muñoz, Lima e Anselmo e do pesquisador Cirino, que atualmente se esforçam na construção de uma rede de pesquisadores sobre os Warao no Brasil.

7 Cabe ressaltar, ainda, os primeiros contatos mediados pela UERN através da atuação desta pesquisa, feitos com o Warao: a Ação solidária PET Solidário, promovido pelo Programa de Educação Tutorial em Ciências Sociais (PETCIS) e Associação dos Docentes da UERN (ADUERN), que recolheu doações em dinheiro, leite, fraldas descartáveis e alimentos, distribuindo entre o grupo; o Convite para o NEAB compor o CERAM, como membro representante da UERN; a Reunião com a irmã Ellen sobre a situação dos “abrigamentos/alojamentos” dos Warao na cidade, com o CERAM, CREAS/Mossoró e UERN; e a reunião com a Reitoria da UERN com o CERAM, para viabilizar propostas de ações em prol dos indígenas Warao na cidade e no estado, via campi da universidade.

artesanato; a feira de artesanato em Mossoró; a busca pelo emprego para o grupo; a captação de recursos estatais; agricultores, artesãos e pescadores em busca de novas oportunidades: luta pela terra, contatos com os *parentes* brasileiros, o projeto tilápia.

**Autoridade:** o Aidamo e os pastores; o grupo de homens e o grupo de mulheres; espaços coletivos e egocentrados: o grupo, a família e o indivíduo no aldeamento urbano.

**Reciprocidade:** O cuidado das crianças; a produção dos alimentos; as festividades ordinárias; a vida religiosa do grupo; o enfrentamento da Covid -19; o confronto com os estranhamentos da população local.

Um pouco desse cotidiano de reprodução econômica, política e afetiva da vida coletiva Warao no urbano mossoroense, serão apresentadas a seguir, a partir do registro de imagens coletadas no campo.

### **Registro em imagens do encontro etnográfico com os Warao em Mossoró/RN**

O ensaio fotográfico a seguir – um apanhado circunstancial dos resultados do Projeto de Pesquisa “*Os Warao em Mossoró: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19*” (SILVA e BARBOSA, 2020/2021), - registra brevemente a etnografia (GEERTZ, 1978) que está sendo realizada com os indígenas venezuelanos da etnia Warao que vivem na cidade de Mossoró/RN. O contexto nacional da pandemia da Covid-19, bem com a condição de minoria étnica refugiada dos Warao, implicou em esforços institucionais de grupos de apoio a populações em situações de vulnerabilidade social e Órgãos Públicos de assistência social para a acomodação dos Warao no urbano mossoroense.

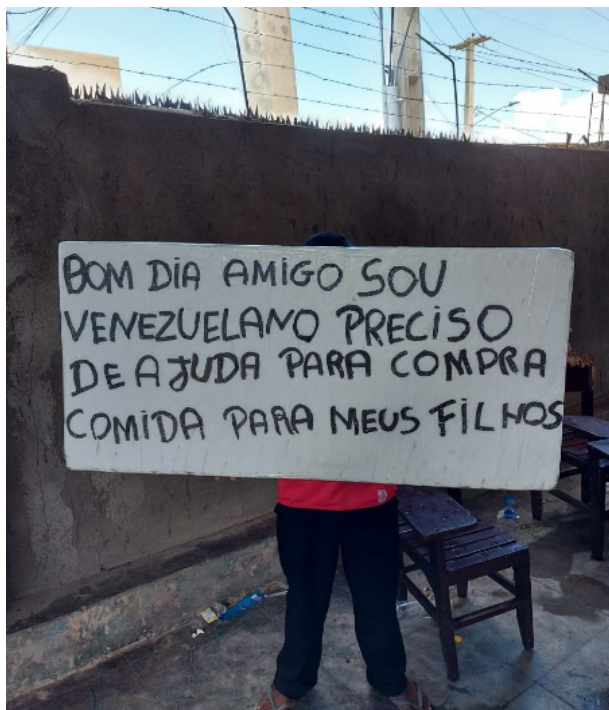
Considerando a especificidade da dinâmica migratória do povo Warao, elencamos aspectos de seu cotidiano, de suas

experiências na cidade de Mossoró, a partir de suas principais demandas, tais como o acompanhamento e a assistência pelos Órgãos Governamentais e, com isso, o direito à moradia, à saúde, à educação, à alimentação, e demais estratégias de integração dos Warao em seu atual aldeamento urbano. As famílias Warao parecem priorizar uma forma de organização coletiva pautada em aldeamentos urbanos, lugares geralmente periféricos, relativamente afastados do burburinho urbano, e, portanto, discretos, em que o trabalho conjunto das famílias, o monitoramento moral e emocional continuado de seus membros e a reciprocidade econômica coletiva se fazem imprescindíveis enquanto dispositivos de preservação da sua contrastividade étnica. O aldeamento urbano, politicamente representado pela figura de lideranças, semelhante ao *Aidamo* - Cacique, em língua Warao - articula os contatos imediatos com os grupos Warao acomodados nas cidades adjacentes e, também, com os familiares situados em longínquas distâncias territoriais. E que também está à frente de todas as negociações referentes ao grupo.

No enquadramento moral e emocional da situação (GOFFMAN, 2012) de confronto interétnico com os Warao, a perspectiva da nossa pesquisa acadêmica sobre suas especificidades socioculturais e contrastividades étnicas ganhou paulatinamente dimensões mais amplas, de engajamento social e político pela dignidade dos Warao. A UERN - Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, nesse sentido, tem desempenhado um papel fundamental na articulação da garantia de seus direitos. O conjunto de 14 imagens que compõe esse ensaio fotográfico apenas introduz o leitor em uma narrativa visual e urbana da intrepidez Warao, - *los mayores navegantes del mundo*, “*donos de canoas*”, “*gente da água*”, como reza o mito de origem deste povo umbilicalmente ligado à água, - em território brasileiro. Destacou-se, com efeito, o processo de construção por parte do grupo Warao do primevo sentimento de pertença

à cidade de Mossoró/RN e de uma ligeira confiança, - sempre tênue e cheia de melindres, - creditada às instituições brasileiras que souberam ensaiar movimentos de aproximação às demandas Warao, tais como a Prefeitura do Município de Mossoró na figura de algumas de suas secretarias, a UERN, o Governo do Estado do Rio Grande do Norte na figura do CERAM Comitê Estadual Intersetorial de Atenção aos Refugiados, Apátridas e Migrantes, entre outras.

Figura 1: A imagem mostra o principal meio de inserção dos Warao na cidade, bem como acontece nas demais regiões do Brasil, que é quando vão às ruas pedir ajuda para se manterem.



Fonte: Acervo da pesquisa “Os Warao em Mossoró: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19”.



Figura 2: Visita do CERAM para acompanhamento dos Warao em Mossoró. O CERAM - Comitê Estadual Intersectorial de Atenção aos Refugiados, Apátridas e Migrantes do Rio Grande do Norte, é um órgão colegiado criado em dezembro de 2019 pela governadora Fátima Bezerra, responsável por planejar, articular e executar ações junto ao poder executivo estadual em prol dessa população no território potiguar.



Fonte: Acervo da pesquisa “Os Warao em Mossoró: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19”.

Figura 3: Donativos da campanha PET Solidário doados aos Warao. O PET Solidário é uma ação realizada pelo Programa de Educação Tutorial em Ciências Sociais da UERN, que nesta ocasião, teve a parceria da ADUERN – Associação dos Docentes da UERN.



Fonte: Acervo da pesquisa “Os Warao em Mossoró: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19”.

Figura 4: Reunião das lideranças Warao em Mossoró com a Secretária Municipal do Desenvolvimento Social e Juventude, pautando as demandas da alimentação e da inclusão das crianças na rede básica de ensino.



Fonte: Acervo da pesquisa “Os Warao em Mossoró: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19”.

Figura 5: Abertura da II Semana do Migrante do RN, onde no ensejo, aconteceu o lançamento do Plano Estadual de Atenção aos refugiados, Apátridas e Migrantes do Rio Grande do Norte, pela governadora Fátima Bezerra.



Fonte: Acervo da pesquisa “Os Warao em Mossoró: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19”.

Figura 6: Acompanhamento da equipe do CRAS – Centro de Referência de Assistência Social, no abrigo Warao no bairro das Barrocas.



Fonte: Acervo da pesquisa “Os Warao em Mossoró: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19”.



Figura 7: Diálogo com as lideranças Warao em Mossoró, em uma das incursões no campo de pesquisa.



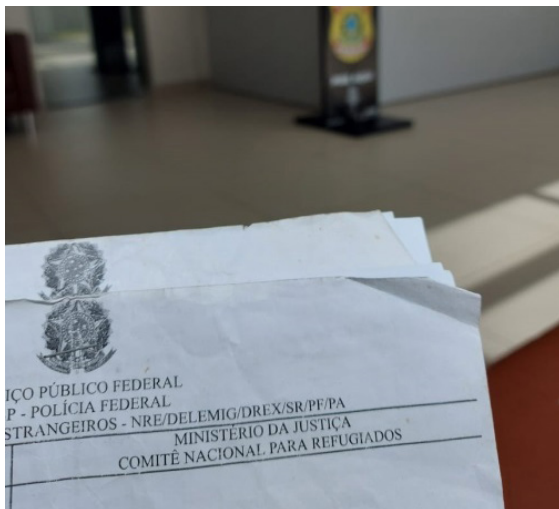
Fonte: Acervo da pesquisa “Os Warao em Mossoró: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19”.

Figura 8: Cadastramento das famílias Warao no Programa Restaurante Popular, do Governo do Estado do RN, através da Secretaria de Estado do Trabalho, da Habitação e da Assistência Social – SETHAS/RN, por intermédio do CERAM.



Fonte: Acervo da pesquisa “Os Warao em Mossoró: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19”.

Figura 9: Regularização da situação documental dos Warao que estão no país em situação de refúgio junto a Polícia Federal.



Fonte: Acervo da pesquisa “Os Warao em Mossoró: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19”.

Figura 10: Entrega de cestas básicas pela FUNAI aos povos indígenas do Rio Grande do Norte.



Fonte: Acervo da pesquisa “Os Warao em Mossoró: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19”.

Figura 11: Entrega de cestas básicas pela FUNAI aos povos indígenas do Rio Grande do Norte.



Fonte: Acervo da pesquisa “Os Warao em Mossoró: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19”.

Figura 12: Visita de acompanhamento da Equipe Saúde da Família no abrigo das Barrocas, para cadastramento de nova família.



Fonte: Acervo da pesquisa “Os Warao em Mossoró: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19”.



Figura 13: Vacinação dos Warao contra a Covid-19, como parte do Plano Estadual de Imunização voltada às populações em situações de vulnerabilidade social. A ação atende a Recomendação N° 04/2021, do CERAM/RN, junto aos órgãos estadual e municipais de saúde, que inclui os indígenas Warao como grupo prioritário, por se encontrarem também em situação de maior vulnerabilidade em relação a transmissão do vírus. O início da vacinação que ocorre no dia 19 de abril, marca a data dedicada aos povos indígenas e suas lutas.



Fonte: Acervo da pesquisa “Os Warao em Mossoró: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19”.

Figura 14: Entrevista cedida às mídias locais sobre o momento da vacinação dos Warao na cidade de Mossoró.



Fonte: Acervo da pesquisa “Os Warao em Mossoró: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19”.

### **Considerações finais**

A proposta de pesquisa sobre os Warao em Mossoró-RN culminará com a produção de uma etnografia robusta e um diagnóstico sociocultural do grupo, colaborando com uma rede de pesquisas e estudos sobre os Warao no Brasil<sup>8</sup>, desenvolvidas desde o início do processo migratório identificado no país. A nível local, a pesquisa já apresenta dados e informações importantes e constantemente procuradas e acessadas pelas instâncias públicas que acompanham os Warao, como a própria Prefeitura Municipal de Mossoró e o CERAM – Comitê Estadual Intersetorial de Atenção aos Refugiados, Apátridas e Migrantes. E como prévia dos resultados e importância desta pesquisa com

---

<sup>8</sup> Esta rede de pesquisadores sobre os Warao no Brasil conta com a liderança das pesquisadoras Muñoz, Lima e Silva e do pesquisador Cirino.

o grupo Warao em Mossoró-RN, podemos apresentar algumas de nossas considerações analíticas que serão posteriormente aprofundadas em relação à dinâmica migratória, à dinâmica econômica e à dinâmica sociopolítica cotidiana destes indígenas.

Pode-se perceber que os indígenas Warao se apresentam como grupo em trânsito bastante experiente em relação a estratégias de percorrer enormes distâncias territoriais e de atravessar fronteiras internacionais. A dinâmica migratória Warao parece ocorrer a partir da articulação de projetos do grupo maior com as famílias que os compõem. Com efeito, percebe-se que as famílias gozam de relativa autonomia para estabelecer seus interesses particulares quanto a itinerários e pertencas ao grupo maior. As noções de lealdade e de pertença a um Estado-Nação, como a Venezuela, precisam ser ainda investigadas.

As famílias Warao chegadas à cidade de Mossoró/RN logo iniciaram atividades de coleta de alimentos e de valores nos semáforos das principais avenidas, gerando enorme apreensão por parte da população local que estranhava aquelas práticas de *mendicância* e de exposição de crianças, adolescentes e adultos às ameaças da Covid-19. A reação da população mossoroense foi de acionar o Estado (inclusive com a tentativa de retirada de recém-nascidos de suas mães Warao em situação de mendicância), de proporcionar assistência alimentar (o que causou certo mal-estar em relação à recusa dos Warao em assumir a dieta local que lhes era oferecida) e mesmo de oferta de terrenos para que as famílias Warao pudessem conjuntamente desenvolver projetos de agricultura. É importante investigar, nesse sentido, como a cultura Warao classifica possíveis situações econômicas de pobreza, de dependência, de satisfação e de sucesso. A dinâmica econômica Warao, por exemplo, mostra-se vinculada a estratégias urbanas informais e oficiosas de produção de valores, seja com a coleta de recursos em pontos estratégicos da cidade, seja acionando o Estado para a percepção de auxílios circunstanciais. O discurso

dos Warao aponta para possibilidades de o grupo voltar-se de forma mais sistemática para atividades agrícolas de subsistência, bem como na área urbana, para atividades e trabalhos braçais.

Outro aspecto dessa dinâmica econômica se dá a partir de uma das habilidades do povo Warao, que é a confecção de artesanato, tanto para uso próprio quanto para a comercialização, como complemento da renda familiar. A principal matéria-prima utilizada na produção do artesanato é a fibra do Buriti (*moriche*), no Brasil, produzida e adquirida apenas na região norte do país, o que dificulta a aquisição pelas famílias Warao que estão em outras regiões. Na cidade de Mossoró, os Warao também utilizam o caule do Murumuru, planta conhecida popularmente como Aguapé, planta aquática bem afluyente no rio Mossoró, coletada pelos Warao para confecção de artesanato. Um interessante processo de readaptação local, na relação do povo Warao com a água, com o rio, característica tradicional de sua cultura. Em relação à dinâmica sociopolítica cotidiana, as famílias Warao parecem priorizar uma forma de organização coletiva pautada em *aldeamentos urbanos*, isto é, lugares relativamente afastados burburinho urbano e, portanto, discretos, em que o trabalho conjunto das famílias, o monitoramento moral e emocional continuado de seus membros e a reciprocidade econômica coletiva se fazem imprescindíveis enquanto dispositivos de preservação da sua contrastividade étnica. O aldeamento urbano, politicamente representado pela figura do *Aidamo*, ou cacique, articula os contatos imediatos com os grupos Warao acomodados nas cidades adjacentes e, também, com os familiares situados em longínquas distâncias territoriais.

Cabe aqui uma investigação teórica mais pormenorizada sobre a forma como os Warao se organizam enquanto sociedade translocal, cujas unidades político-econômicas seriam os aldeamentos urbanos agregadores de famílias aparentadas. Estas breves considerações para um esboço analítico, ao centrar três focos de problematização da normalidade normativa da

cultura Warao, - a dinâmica migratória, a dinâmica econômica e a dinâmica sociopolítica cotidiana, - aponta para uma série de questões e hipóteses de nossa pesquisa acadêmica em curso.

Dentre estes, os seguintes se destacam como direcionamentos para o trabalho etnográfico sobre as especificidades socioculturais Warao: os usos da língua Warao e de variações crioula; a preservação da alimentação e do vestuário étnico Warao; a organização do cotidiano de tarefas públicas e privadas do grupo Warao local; os discursos e práticas de religiosidades, sacralidades e ancestralidades Warao; o lugar da mulher e da criança no grupo; a organização política do grupo centrada na autoridade do *Aidamo*; a articulação de moralidades de fachada e de bastidores (GOFFMAN, 2012); os projetos Warao de permanecer no Brasil; as estratégias econômicas de sobrevivência em curto, médio e longo prazo; os modos Warao de interferência no urbano; a relação Warao com o Estado e com a cultura e sociedade acolhedora; as rotas migratórias mediadas pelo parentesco; as elaborações identitárias Warao no confronto com a cultura e sociedade mossoroense. Esse amplo leque temático permite, em linhas gerais, a articulação de perspectivas teórico-metodológicas clássicas e contemporâneas em antropologia para a organização de um estudo diagnóstico sobre os Warao em Mossoró/RN. E, como já mencionamos, colabora efetivamente com uma rede de pesquisadores interessados nos estudos sobre os Warao no Brasil.

## Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios aldeados: histórias e identidades em construção. *TEMPO*, v.1, n.6, p. 51-71, 2001.

BOTELHO, Emília; RAMOS, Luciana; TARRAGÓ, Eduardo. **Parecer Técnico N° 208/2017/SEAP/6ªCCR/PFDC**. Ministério Público Federal (MPF), 2017.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. Indígenas, imigrantes e refugiados: os Warao e a proteção jurídica do Estado brasileiro. **EntreRios. Revista do PPGANT/UFPI**, Teresina, v. 3, n. 2, 2020.

GARCÍA-CASTRO, Álvaro. Los warao como desplazados urbanos en Venezuela y Brasil. **EntreRios. Revista do PPGANT/UFPI**, Teresina, Vol. 3, n. 2, 2020.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GOFFMAN, Erving. **Os quadros da experiência social: Uma perspectiva de análise**. Petrópolis: Vozes, 2012.

LIMA, Carmen Lúcia Silva. Interculturalidade e os desafios da inclusão dos Warao. **EntreRios. Revista do PPGANT/UFPI**, Teresina, Vol. 3, n. 2, 2020.

MUÑOZ, Jenny Gregoria González. El camino es arduo y está sembrado de peligros: los warao del Delta del Orinoco. **EntreRios. Revista do PPGANT/UFPI**, Teresina, Vol. 3, n. 2, 2020.

MUÑOZ, Jenny Gregoria González. Etnia indígena Warao: visibilidad de los prejuicios occidentales contemporáneos hacia la ancestralidad. **Revista Serviço Social & Saúde**. Campinas, SP, v. 18, p. 1-27, 2019.

MUÑOZ, Jenny Gregoria González. **La Oralidad como Instrumento Esencial para la Reconstrucción de la Memoria Etnohistórica del Pueblo Warao**. Tesis Doctoral en el Doctorado en Cultura y Arte: América Latina y El Caribe aprobada en nombre de la Universidad Pedagógica Experimental Libertador por el siguiente Jurado, Noviembre, 2009.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir e escrever. **O trabalho do Antropólogo**. 2ª ed. São Paulo/UNESP: Paralelo 15, 1998.

SANTOS, Marcio; SONEGHETTI, Pedro Moutinho Costa; TARRAGÓ, Eduardo. **Parecer Técnico N° 328/2018 - DPA/SPPEA/PGR**. Ministério Público Federal (MPF), 2018.



SILVA, Eliane Anselmo da; BARBOSA, Raoni Borges. Os Warao em Mossoró: Notas etnográficas dos primeiros contatos e estranhamentos. **Revista Turismo Estudos e Práticas**. GEPLAT: Caderno Suplementar, N° 5, Dezembro, 2020.

SILVA, Eliane Anselmo da; BARBOSA, Raoni Borges. **Projeto de Pesquisa: Os Warao em Mossoró: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19**. 2020/2021.

SIMMEL, Georg. O dinheiro na cultura moderna, In: Jessé de Souza; Berthold J. Oëlze (Orgs.). **Simmel e a modernidade**. Brasília: Editora UnB, p. 41-76, 1998.

SIMMEL, Georg. A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva, In: S Jessé de Souza; Berthold J. Oëlze (Orgs.). **Simmel e a modernidade**. Brasília: Editora UnB, p. 23-40, 1998a.

SIMMEL, Georg. O conceito e a tragédia da cultura, In: S Jessé de Souza; Berthold J. Oëlze (Orgs.). **Simmel e a modernidade**. Brasília: Editora UnB, p. 790108, 1998b.

SIMMEL, Georg. O indivíduo e a liberdade, In: S Jessé de Souza; Berthold J. Oëlze (Orgs.). **Simmel e a modernidade**. Brasília: Editora UnB, p. 109-117, 1999c.

TURNER, Victor W. **Dramas, campos e metáforas - ação simbólica na sociedade humana**. Niterói: EdUFF, 2008.

TURNER, Victor W. **O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 2013.

VELÁSQUEZ, Ronny. Notas acerca de los indígenas Warao migrantes en Brasil. **EntreRios. Revista do PPGANT/UFPI**, Teresina, Vol. 3, n. 2, 2020.

## CAPÍTULO II

### **Alimentação como prática de saúde na transitividade dos Warao em Belém, Pará**

Karla Pamela Reveles Martínez

#### **Introdução**

Warao é um grupo indígena da Venezuela, que fala o idioma Warao e em grande medida também o espanhol. As comunidades Warao estão principalmente no estado Delta Amacuro, localizado no delta do rio Orinoco, um lugar incrível devido a seus ecossistemas e biodiversidade. Eles também têm comunidades localizadas em Monagas e Sucre. Porém, vivem em outros “bairros indígenas” em regiões mais urbanizadas em Monagas e Bolívar, que se formaram por processos de deslocamentos internos (MAYO, 2007; GARCÍA, 2017). Conforme o recente fluxo migratório pela crise humanitária na Venezuela, centenas de famílias, hoje em dia, estão entre Trinidad e Tobago, Guiana e Brasil, com um fluxo mais pronunciado neste último (TILLET, 2018). Numa consulta ao Sistema Nacional de Cadastro de Imigração (Sismigra) em 2019, observou-se que não era cadastrado quem, dentre os migrantes que entravam, era indígena, porém informavam os lugares de procedência, e pesquisando um pouco mais nesses locais, sabe-se da alta procedência da região da Guiana que abrange a amazônia venezuelana nos estados Amazonas, Bolívar e Delta Amacuro, sendo essa região o local de maior origem das pessoas que entraram no país, incluídas as famílias Warao, embora também sejam procedentes de Monagas (REVELES, 2021).

A recente crise venezuelana trouxe incertezas sobre o nível de vida futura como não ocorriam nas décadas anteriores no país; na opinião de Anita Freitez, todas as esferas da vida

cidadã e do espectro social foram fragilizadas. Com tudo isso, foi violado o direito de não migrar e manter uma sobrevivência digna atraindo a migração forçada da população dentro e fora do país. Assim, a migração venezuelana é uma migração forçada, no entanto, o povo venezuelano não é reconhecido como “migrante forçado” porque não é uma categoria legal definida pelo direito internacional como é o conceito de refugiado (FREITEZ, 2019). Caio A. Capelari Anselmo explica que o sistema de proteção internacional não atende de forma adequada a combinação de motivos que fazem as pessoas saírem do país em crise, como na Venezuela, o autor concorda com a ideia de reforçar a categoria de migração forçada, pois hoje ela reflete e tornam complexos os padrões migratórios onde é notória que a perseguição e a exclusão socioeconômica se conjugam, e isso ao mesmo tempo contextualiza o refúgio dentro dos processos migratórios de transformações sociais transnacionais (ANSELMO, 2021).

A Declaração de Cartagena de 1984, no âmbito da Organização dos Estados Americanos (OEA), contribuiu para ampliar a definição da Lei no. 9.474/97 sobre refúgio no Brasil, que considera conflitos internos, violação massiva de direitos humanos e grave perturbação da ordem pública. Assim, foi somente em 2019 que o conceito mais amplo de refúgio começou a ser formalmente adotado no Brasil, presumindo-se que todo venezuelano solicitante de asilo recebesse a condição de refugiado como principal opção de regularização temporária (ANSELMO, 2021). Antes, tinha sido decretada a nova Lei de imigração nº 13.445, de 24 de maio de 2017 substituindo o Estatuto do Estrangeiro, Lei nº 6.815/1980, na qual se permite aos imigrantes todos os direitos que qualquer cidadão brasileiro se seu status é regular (ZAPATA e CUERVO, 2019). Enquanto o Comitê Nacional de Refugiados (CONARE) analisa os pedidos de condição de refugiado, os migrantes obtêm um Protocolo Provisório de Refúgio, e o requerente goza de regularidade,

autorização para trabalhar e documento de identificação que garante os atos ordinários da vida civil (ROSA, 2021). Situação que muitos venezuelanos não encontraram em outros países da região como Chile, Equador e Trinidad e Tobago (ANSELMO, 2021). Porém, Charleene Cortez-Sosa (2014) questiona que esses procedimentos de documentação e renovação oferecidos colocam os migrantes em um ciclo de rupturas que os leva a enfrentar outras migrações na ausência de políticas de integração e de oportunidades (CORTEZ-SOSA, 2014).

Situação dessa índole se torna visível com o deslocamento dos Warao no Brasil que vem sendo organizado de forma autônoma e protagonizada por esses grupos. As motivações para o deslocamento interno ficaram mais evidentes com a permanência deles no país. Em um perfil migratório realizado nos municípios de Pacaraima (RR), Boa Vista (RR), Manaus (AM), Santarém (PA) e Belém (PA) sobre as condições de abrigo em cada localidade, Parecer técnico N° 328/2018-DPA/SPPEA/PGR, constata-se que existem diversos problemas que contribuem para que as famílias saiam dos abrigos e se desloquem para outros estados, entre os quais podemos citar: alimentos insuficientes e inadequados, conflitos internos com outras famílias ou grupos warao, reunião com familiares, brigas no momento da divisão de doações, conflitos com brasileiros em situação de rua, espaço limitado nos abrigos, falta de privacidade, dificuldades para conseguir trabalho, falta de educação para as crianças e insegurança. Até agosto de 2020 foi cadastrada a presença de grupos warao pelo menos em 75 cidades de 23 estados do Brasil e o Distrito Federal (ROSA, 2021).

### **Condições pré-migratórias e chegada dos Warao no Brasil**

Diversas nuances estão envolvidas nas motivações dos fluxos migratórios forçados (ANSELMO, 2021). A propósito, Carmela Sofía García Ganoza reconhece que a crise do sistema de

saúde junto com a fome e a ausência de outros serviços públicos motivaram a migração de venezuelanos no recente êxodo. De acordo com os dados encontrados pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) em 2017, a carência e escassez de medicamentos e insumos haviam chegado a 90%, e a infraestrutura hospitalar havia desabado para 80% dos serviços de diagnóstico sem utilidade. O maior impacto da crise no sistema de saúde afetou, particularmente, grupos historicamente discriminados e excluídos na Venezuela, como povos indígenas, afrodescendentes, pessoas com deficiência, pessoas que vivem na pobreza e pessoas com doenças específicas como HIV-AIDS (GARCÍA-GANOZA, 2019). O abandono sanitário das comunidades Warao, especialmente nos canais do delta do rio Orinoco, é uma situação que tem causado o deslocamento dos Warao para as cidades (MANTINI-BRIGGS, 2018). A rede de estabelecimentos de saúde para as numerosas comunidades do delta é insuficiente, a implementação de programas de prevenção, promoção e saúde é limitada, uma mostra disso é a menor cobertura vacinal em todo o país, e as cifras epidemiológicas dos Warao são ocultadas pelo governo (ARAUJO-GARCÍA et al., 2020). O Delta Amacuro é uma região onde não existem políticas de saúde que garantam os planos de vacinação, o controle de doenças imunopreveníveis e a entrega de medicamentos antirretrovirais (CIDH, 2019). Todas essas situações fazem parte dos mecanismos de exclusão que mantêm os Warao marginalizados do sistema de saúde (ARAUJO-GARCÍA et al., 2020). As altas taxas de desnutrição e mortes por desnutrição, assim como a situação de insegurança alimentar e fome, a falta de assistência médica e o número de mortes obrigaram centenas de famílias Warao a migrar para o Brasil (PARELLADA, 2019; ARAUJO-GARCÍA et al., 2020).

Wickramage et al. (2018), na sua perspectiva multiescalar das migrações, enfatizam que estas não podem ser compreendidas sem articulação com as dinâmicas globais,

regionais e locais que impactam de imediato, mas também a longo prazo, na saúde das pessoas em trânsito migratório nas suas diferentes fases (WICKRAMAGE et al., 2018). Essa perspectiva permite incluir historicidade e conflito no que diz respeito às condições pré-migratórias, no movimento ou saída, na fase de integração e chegada de migrantes nos países de acolhimento, o possível retorno, inclusive se apresentam novos fluxos migratórios internos e internacionais, assim como a permanência (ANSELMO, 2021).

Diante dessas abordagens, deve-se perceber que para identificar as condições pré-migratórias do fluxo internacional dos Warao é necessário separar momentaneamente as condições que são recentes das que se acumularam desde o século passado. O povo Warao é um dos grupos indígenas venezuelanos mais marginalizados que têm sido continuamente despejados de seus territórios tradicionais devido à política econômica de desenvolvimento (MAYO, 2007; TERÁN, 2016; VITTI, 2018). Desde o século passado, as mudanças socioeconômicas, pela intervenção industrial, impactaram o modo de vida e os ecossistemas de seus territórios, e junto com a desassistência sanitária e a marginalização social, são fontes de diversos deslocamentos internos para as cidades para viver em condições de extrema pobreza em bairros indígenas periféricos, e alguns grupos adotaram a estratégia econômica de pedir dinheiro nas ruas (HEINEN e GARCÍA-CASTRO 2002; MAYO, 2007; WILBERT e LAFÉE-WILBERT, 2007; GARCÍA, 2017, MANTINI-BRIGGS, 2018). Esses aspetos atuam de maneira contínua no tempo presente (ACEVEDO e FERREIRA, 2018), expressam-se junto à crise humanitária na Venezuela, influenciada pelo padrão energético global dos hidrocarbonetos, e a imposição do megaprojeto Arco Mineiro do Orinoco pelo governo de Nicolás Maduro que atenta contra os Warao, outros povos indígenas e seus territórios (TERÁN, 2016). Toda essa conflitividade



conforma as condições pré-migratórias da recente migração internacional para o Brasil de famílias Warao.

A presença da migração venezuelana no Brasil levou a reajustes que depois se transformaram em leis e decretos, principalmente sobre a migração indígena. Porém, a inserção dos Warao em programas sociais e serviços públicos são atravessados pela falta de coordenação institucional para facilitar a autonomia e a transitoriedade deles na cidade, uma vez que eles constantemente não usufruem efetivamente dos decretos e leis por dificuldades linguísticas e tecnológicas, pois os requerimentos burocráticos institucionais e dificuldades econômicas são para eles um desafio porque são um grupo sem inserção laboral nem educativa. Os Warao no Brasil, como imigrantes estrangeiros, colocam-se fora da articulação e coordenação das políticas adotadas para os grupos indígenas brasileiros onde a Fundação Nacional do Índio atua na proteção dos direitos dos povos originários brasileiros, indígenas ou transfronteiriços, Decreto nº 9.010/2017 (OIM, 2018). Este é o panorama básico para entender a posição dos Warao no Brasil e na Região Metropolitana de Belém (RMB), que faz parte da capital do Pará, um estado do norte do Brasil e parte da amazônia brasileira. Reconhece-se que eles são indígenas, mas como outros nativos brasileiros, são migrantes indígenas no contexto urbano sem articulações institucionais específicas para atenção especializada para esses grupos.

A política de saúde para os povos indígenas no Brasil é problemática; até hoje continua sendo um desafio organizar as redes de atendimento do Sistema Único de Saúde (SUS) para implementar a prevenção, promoção e recuperação da saúde voltada para populações tradicionais (indígenas, quilombolas, ciganos, entre outras) nas quais existe demanda específica e diferenciada (SILVA et al., 2020). A assistência à saúde dos povos indígenas brasileiros é realizada através da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), com atendimento diferenciado que

considera as características de cada grupo “aldeado”, incluindo acompanhamento em caso de necessidade de assistência médica especializada na rede pública das cidades. No entanto, os indígenas Warao não são residentes de terras indígenas, por esse motivo o SESAI não atua pela saúde desse grupo que não está incluído no censo da população indígena do país (OIM, 2018). Embora a SESAI tenha intervindo por um período de seis meses em 2017 em Belém, a OIM acredita que esse órgão deve colaborar no cuidado intercultural para atender às necessidades desse grupo, embora no Brasil ainda há “falta de orientação e entendimento de instituições públicas com relação à presença de povos indígenas migrantes no contexto urbano” (OIM, 2018: 27). Essas são as condições de integração e chegada (WICKAMAGE et al., 2018) que ocorrem nos abrigos e no trânsito dos Warao nas cidades por onde passam. Constata-se que não há data nem condições de retorno para a Venezuela, pelo contrário, uma possível fase de retorno se transforma em movimentação constante para outros estados. Isso envolve outros movimentos de entrada e até de permanência, o que reflete a transmutação das motivações que determinam o grau de liberdade e escolha ao longo do fluxo (ANSELMO, 2021). Ao mesmo tempo, mostra que as políticas assistencialistas e migratórias não têm sido suficientes no sistema de refúgio implementadas pelo Estado, uma vez que os Warao em seu deslocamento interno expressam diferentes níveis de conflito em sua condição de refugiado, ao mesmo tempo em que mostram resistência na maneira em que eles se organizam e atuam apesar da burocracia, desemprego, fome, conflitos interpessoais, exposição a riscos, entre outras situações (ACEVEDO e FERREIRA, 2020).

## **Os Warao em Belém e atenção à saúde**

Dezenas de famílias Warao chegaram a Belém entre agosto e setembro de 2017, aproximadamente 60 pessoas viviam em situação de rua perto do Mercado Ver-o-Peso e 30

delas já alugavam um local para morar (AR, 2018; ROSA, 2021), embora houve acolhimento pelo governo municipal, muitas famílias chegaram na cidade planejando morar fora dos abrigos governamentais.

O município disponibilizou assistência médica para a população Warao por meio do Programa Estratégia Consultório na Rua (ECR). Esse programa trabalha com equipes de Consultório na Rua (CnaR) que atuam em colaboração com outros pontos de atenção da rede de saúde da Atenção Primária à Saúde para pessoas em situação de rua, pessoas com transtornos mentais, usuários de crack, álcool e outras drogas (Portaria No 3.088, de 23 de dezembro de 2011). No mesmo ano foi sugerida a construção da rede de atendimento e apoio a imigrantes no Estado do Pará com relação ao abrigamento, alimentação e assistência humanitária (Recomendação nº 041/2017 de 27 de setembro). No que se refere à articulação institucional, foi implementado o Plano para o atendimento intersetorial de natureza socioassistencial emergencial no município de Belém (Decreto nº 91.614, de 17 de julho de 2018 ratificado no Decreto nº 93.205-PMB, de 27 de fevereiro de 2019). Foram construídos grupos de trabalho para o atendimento à saúde, educação, documentação e abrigamento, além de sustentabilidade econômico-financeira (Decreto nº 9.970, de 14 de agosto de 2019 que dispõe sobre o Comitê Federal de Assistência Emergencial). Assim, por acordo municipal, a Estratégia de Consultório na Rua e a SESMA foram responsabilizadas para a atenção à saúde nos abrigos monitorados pela prefeitura no município e nos espaços em que moraria fora dos abrigos.

O CnaR estimou que até 2020 havia cerca de 700 indígenas Warao na Região Metropolitana de Belém. No entanto, em maio de 2020, quando em Belém haviam diversas restrições por causa da pandemia, foi iniciado o plano para a realocação daqueles que previamente residiam nos abrigos instalados progressivamente

desde 2017 pelos governos municipal e estadual. Assim, foi inaugurado o espaço de acolhimento de Tapanã para juntar aproximadamente 500 pessoas, com a coordenação do Núcleo de Atendimento ao Migrante e Refugiado (NAMR), equipe formada em 2019 pelo Plano de ação emergencial de atendimento ao migrante e refugiado da Fundação Papa João Paulo XIII. No mesmo ano, fortaleceu-se a resposta humanitária no estado com a intervenção da Agência da ONU para os Refugiados em apoio técnico nas áreas de coordenação, documentação e abrigamento. O Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) constantemente faz entrega de kits de higiene. Também participam instituições da sociedade civil, como a Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais (ADRA) e Aldeias Infantis SOS Brasil, que participam das atividades de educação, oficinas, entrega de cestas básicas, entre outras. Estas atividades são implementadas com força principal nos abrigos, sendo que as famílias que vivem em casas alugadas também são apoiadas, embora de forma muito menos regular. Com respeito à pandemia, o CnaR desempenha o Plano de contingência da Covid-19 para os refugiados Warao. A equipe promoveu atividades de prevenção usando materiais no idioma warao, atividades básicas como lavar as mãos e falas informativas e até hoje fazem exame para os pacientes sintomáticos e de recente ingresso na cidade.

Cabe reconhecer que existem nuances na atenção médica dada pelo CnaR para a população Warao. As famílias que presenciamos no Brasil vêm de um processo de marginalização dos serviços de saúde no seu país. Nos últimos anos, as pessoas enfrentaram epidemias de sarampo, HIV, tuberculose, desnutrição e doenças gastrointestinais (ARAUJO-GARCÍA et al., 2020). Quando chegaram a Belém, há avaliações médicas que revelam tratamentos interrompidos ou são diagnosticados com doenças avançadas (SILVA et al., 2020). Por outro lado, a

relação com os serviços de saúde às vezes é polêmica porque a noção de saúde e doença é particular neste grupo (WILBERT e LAFÉE-WILBERT, 2007). A diversidade de grupos é evidente, assim como há grupos que na Venezuela já viviam em áreas urbanizadas, também vieram grupos que saíram diretamente dos canais do delta do Orinoco, isso envolve uma diferença no domínio da língua espanhola. Portanto, em Belém tem grupos que falam apenas o idioma warao. Deve-se notar que, apesar da atenção médica que recebem, não se deve perde-los de foco, pois eles não são atendidos com nenhum programa de saúde para a população indígena do Brasil. Nesse sentido, devem-se problematizar ainda mais como ocorrem as ações públicas de atenção à saúde indígena em contexto urbano, porque é uma situação ainda não esclarecida no país, e indígenas brasileiros experimentam a atenção de profissionais de saúde que, na maioria das vezes, não possuem a suficiente preparação para atender populações vulnerabilizadas e agem com discriminação e racismo (SILVA et al., 2020).

No presente trabalho, dialoga-se com as propostas do antropólogo da medicina Eduardo L. Menéndez sobre os modelos de atenção à saúde. Segundo ele, os modelos de cuidado são todas as ações ou práticas que os sujeitos de uma sociedade realizam com o intuito de prevenir, tratar, aliviar e / ou curar um padecimento determinado, embora também constituam ações em torno de vários sentidos da vida diária além da doença. Porém, importa reconhecer o processo relacional das práticas na atenção à saúde na sua articulação com a estrutura social e cultural específica dos grupos (MENÉNDEZ, 2003).

Se a alimentação se tornou um motor de busca e deslocamentos, qual a importância dos alimentos preferidos por essas famílias? Algumas indicações foram obtidas em uma pequena estadia dentro da enfermaria fixa do CnaR que fica dentro do abrigo Tapanã. Inicialmente, a relação não era

suficientemente clara, porém, investigando um pouco mais com as famílias que moravam fora dos abrigos essas pistas tomaram a forma de respostas.

Minha aproximação com o trabalho do CnaR, ao mesmo tempo que ajudava na tradução para o espanhol e para o português quando necessário, me permitiu reconhecer a relevância da alimentação na manutenção da saúde dos pacientes Warao, pois era um tema constantemente presente na enfermaria. No mês em que acompanhei a enfermeira do CnaR, percebi uma reação que já havia observado nas atividades de assistência social realizadas em outros abrigos de Belém, por parte da prefeitura municipal. Os responsáveis por essas atividades não podiam evitar fazer algumas reações faciais de surpresa ou estranheza quando as pessoas diziam que estavam com fome, apesar de receberem comida diariamente. Durante o mês em que acompanhei a enfermeira no período da tarde foram atendidas 13 famílias do Delta Amacuro, mas também de Monagas e Bolivar. Alguns sintomas que indicavam na enfermaria se associavam à alimentação inadequada, principalmente diarreia e dores de estômago nas crianças, devido à carne e por comerem ovo constantemente, embora as enfermeiras comentaram que o consumo de refrigerante à temperatura ambiente é alto e isso podia ser um incentivo. As crianças são constantemente levadas à enfermaria por causa de dores de dente, para isso elas recebem um analgésico e as enfermeiras comentam aos pais que: “mais tarde ... (vão ter atendimento odontológico)”. Durante minha estada, a gripe foi mais comum em bebês e crianças pequenas, e infecções respiratórias foram relatadas em crianças mais velhas. No caso dos adultos, as dores de cabeça foram mais frequentes, embora muitos reconheçam que a dor se deve ao tempo que passam ao sol enquanto pedem dinheiro na rua.

Durante o período de observação e participação na enfermaria, observei a administração e fornecimento de diversos



medicamentos, alguns deles com o respectivo uso pediátrico. A enfermaria fixa do abrigo, juntamente com a equipe de monitoramento, se encarrega de contribuir com os tratamentos, principalmente de pacientes especiais, pois indicaram que os Warao não dão continuidade aos tratamentos no que diz respeito às dosagens ou aos horários. Por outro lado, quando obtêm receita do médico do CnaR indicam que às vezes não podem comprar os medicamentos e se há farmácias onde podem conseguir com desconto, não sabem como chegar. Nenhuma das famílias atendidas na enfermaria tinha planos de sair do abrigo, apesar de todas mencionarem não gostar da comida e dos conflitos intergrupais e com os responsáveis pelo abrigo. Deve-se ressaltar que no abrigo Tapanã, além da superlotação e da impossibilidade de “distanciamento social”, existem diversos conflitos pelo uso abusivo do álcool. Todas essas situações são agravadas pela falta de inserção social e laboral e pelas doenças crônicas ou infecciosas que as pessoas sofrem.

Algumas observações específicas dizem respeito ao acompanhamento dos tratamentos e à aceitação ou rejeição de técnicas de atendimento médico. Muitas famílias geralmente não bebem o soro ou não dão às crianças, embora seja recomendado pelas enfermeiras. Em outra ocasião, no consultório, um jovem se aproximou com um ferimento sangrando no pé, e a enfermeira só queria lavar o ferimento com soro fisiológico, mas ele não quis. Essas situações nos convidam a vincular a relação que os Warao têm com o sangue, pois segundo Wilbert e Lafée-Wilbert (2007), sangue fraco é sinal de doença; portanto, não é estranho que algumas práticas médicas, como a aplicação de injeções e a administração de soro, não sejam aceitas para evitar o risco da dissolução do sangue. Um aspecto muito comentado pelas enfermeiras é que desde os primeiros abrigos onde elas estiveram já havia mulheres que tinham preferência para o parto domiciliar nos abrigos e não nos hospitais. Embora algumas

mulheres tenham mencionado não ter feito uso de nenhum método anticoncepcional, elas se interessaram por algum quando questionadas pela enfermeira. Isso reforça a importância de atender aos interesses dessas mulheres no que diz respeito à saúde da mulher e à saúde reprodutiva no trânsito migratório. A procura pela cura xamânica warao fora dos abrigos reflete quanto o xamã é importante no tratamento de doenças. Especialmente mencionam o Wisiratu, uma autoridade warao que protege dos maus espíritos, é quem extrai os maus espíritos das árvores, dos animais e da água que entram no corpo humano e fazem adoecer às pessoas (CROES et al., 2004: 130).

Todas as gestantes eram devidamente acompanhadas no abrigo e encaminhadas para o hospital, e todos aqueles que foram para a enfermaria foram auxiliados com medicamentos farmacêuticos, dando-se a atenção nas feridas, e os pacientes eram encaminhados a outras áreas da atenção da rede de saúde básica. Porém, é importante distinguir que nos abrigos não têm acesso a ofertas terapêuticas porque não estão no seu país e porque existem limites comportamentais e terapêuticos nos abrigos. Nos abrigos, o CnaR e os tratamentos biomédicos são a principal fonte de assistência à saúde, porém, as pessoas procuram alimentos e outras terapias fora dos abrigos como parte dos seus tratamentos e bem-estar. Por esse motivo, a aproximação com famílias que moram em Belém fora do abrigo único de Tapanã me permitiu conhecer a relação da alimentação com a rejeição de técnicas de atendimento médico mencionadas acima. Esses aspectos foram abordados mediante entrevistas semiestruturadas com oito famílias da RMB (Belém, Tapanã, Outeiro e Ananindeua) com as quais conversei desde agosto de 2020 até março de 2021.

### **Alimentação e força do sangue**

Na cozinha de uma casa na Rua Campos Sales, em Belém, sempre havia gente preparando comida; cada família ficava

responsável por sua alimentação, e neste espaço ficavam apenas os produtos ou alimentos que eram coletivos ou que usariam no momento. A cozinha seria a primeira referência de distinção no que diz respeito a um abrigo, pois é um espaço criado para a realização de uma das atividades que levaram as famílias a deixarem os abrigos, a comida. O calor dos ebulientes, os aromas e a cor dos sacos de fruta espalhados pelo chão davam-lhes a sensação de estar numa casa cujo espaço era seu.

Para essas famílias, após viverem até quatro anos em diferentes abrigos, morar neles deixou de ser uma opção e, de acordo com várias experiências, decidiram não viver sob a supervisão e tutela desses espaços de acolhimento. Apesar de ter chegado a Belém há pouco tempo, e ter pouco tempo morando fora de um abrigo, essas famílias tinham certeza sobre os alimentos que não gostavam e o que gostariam de comer. O que cada uma dessas famílias come no dia depende do dinheiro arrecadado. Para isso, cada família vai à rua para pedir dinheiro, pois desta forma complementam as suas despesas diárias com alimentação, aluguel e poupança. Na cidade surge uma nova vida, talvez novas oportunidades, mas certamente outras dificuldades. Porém, essas pessoas passaram a se confrontar, e de certa forma, a tentar mudar os aspectos que afetavam sua qualidade de vida dentro dos abrigos. Nesse sentido, as práticas cotidianas de cuidado no nível individual e social revelariam a importância delas, segundo Ulises A. Rincón, no movimento os migrantes encontram os caminhos que lhes permite dar sentido ao novo referente de significados nos quais podem compreender e ser compreendidos a respeito de como atuaram em seu próprio mundo, e a partir disso reconstróem uma nova experiência pessoal nos lugares por onde transitam (RINCÓN, 2020). Nessa transitividade, explica Jones Dari Goettert, os migrantes interagem com os lugares onde criam novas condições e colocam elementos de diferentes tempos e espaços. Essa passagem por

diferentes modos de ser e de estar é expressa e percebida na fala e na maneira de fazer as coisas (GOETTERT, 2019).

A experiência de encontrar comida do seu gosto em Belém os levou a perceber que em Manaus a comida era mais barata e tinha a possibilidade de encontrar um dos seus alimentos preferidos, o fruto do buritizeiro (*Mauritia flexuosa*) chamado de moriche na Venezuela, que era vendido em sacolinhas. Em Manaus, quando não queriam comer a comida do abrigo, comiam essa fruta junto com pão, mais a respectiva Coca-Cola, que relata Neybis (Warao de 27 anos, Winikina), também era mais barata. À medida que fui conhecendo as trajetórias do trânsito migratório, constantemente apareceram elementos que ancoram os alimentos, as doenças e o sagrado. É assim quando falamos de alimentos, a yuruma ojidu aru (amido do tronco da palmeira do buritizeiro consumido na forma de pão) é sempre mencionada, mesmo quando é cada vez menos consumida pelos Warao na Venezuela. No Brasil e principalmente em Belém, alguns acham agradável a “yuruma de yuca” (goma de mandioca). Em Belém, quando falam de yuruma, mencionam-se as danças e cantos sagrados Najanamu e Jabisanuku, oferendas ao grande Deus Jebu Kanobo para ajudar a comunidade e afastar as doenças (CROES et al., 2004: 183). A relação dos Warao com os elementos cerimoniais e a presença do Wisiratu realizam-se da forma mais correta possível. Por isso, em Belém não são vistos executando danças e cantos sagrados.

Para Evelio (Warao de 43 anos, Arawabisi), comer a goma de mandioca, a mandioca e peixe assemelha-se à comida dos canais do delta. Ele e a sua família só percebem a ausência do ocumo. O ocumo chino okoma arau (*Colocasia esculenta*) é um tubérculo que faz parte da dieta básica dos Warao na Venezuela. Na história da alimentação dos Warao, o ocumo passou a ser a base da sua dieta ao incluí-lo desde a década de 1930, quando passaram a cultivá-lo em áreas ribeirinhas de solos pantanosos no delta (HEINEN et al., 1994-1996). O ocumo não foi a única mudança: ao invés da

coleta de frutos silvestres, no sudeste do delta desenvolveu-se a horticultura indígena promovida por missionários e crioulos. Jotarao tem sido cultivado nos conucos familiares: ají (pimenta), milho, ocumo, batata-doce, inhame, cana-de-açúcar, mandioca doce e amarga e variedades de bananas e abacaxis (VAQUERO 2000; CROES et al. 2004). No Brasil, o ocumo chino é chamado de “taro”, mas em Belém é difícil encontrá-lo no mercado, aspecto que Evelio percebeu desde que chegou ao Brasil. No entanto, durante as investigações, levei para Evelio e sua esposa o tubérculo chamado “cará” e eles o reconheceram como o “ocumo branco” (*Xanthosoma sagittifolium*) que também é consumido pelos Warao. Evelio não o tinha visto e ficou interessado em saber onde vendem o tubérculo, e no dia seguinte cozinharam o ocumo branco em sopa com frango.

Jeremias (Warao de 40 años, Arawabisi) mencionou que também comem arepa, uma massa circular e achatada de Harina PAN, uma das marcas de farinha de milho comercializada na Venezuela com a qual preparam outros pratos como “bollo cocido”, “mazamorra” e “hallaca”. Essa farinha foi encontrada em Manaus, mas não comprou porque custava vinte reais. Assim como na Venezuela, em Belém a família de Jeremías gosta muito de comer arepa de trigo frita. Porém, outras famílias warao em Belém mencionam o nome de domplina, como também é conhecido no delta do Orinoco ao pão achatado de farinha de trigo que pode ser assado ou frito (NAVA, 2012). De todo modo, o consumo de farinha de trigo em Belém é alto e prefere-se com fermento incorporado na hora de receber doações.

Essas famílias encontram no Brasil os peixes que comiam na Venezuela e comem eles fritos, ensopados ou assados: usibu morocoto ou chachaman blanca (*Piaractus brachypomus*), pirapitinga no Brasil; obi timbiquí (*Colossoma macropomum*); wasi guaraguara (*Hypostomus* sp.), acari no Brasil; oru dorado (*Brachyplatystoma rousseauxii*), dourada no Brasil; joroboto

blanco pobre (*Pirinampu pirinampus*), piramutaba no Brasil; e naji curvinata (*Plagioscion* sp.), corvina ou pescada no Brasil. Desses peixes, o morocoto e o blanco pobre são dois dos cinco peixes mais importantes com respeito a 80% das capturas de uma pesca que se concentra em aproximadamente 22 espécies na Venezuela (WILBERT e LAFÉE-WILBERT, 2007). A mandioca Aru jebujo, o caranguejo je e a farinha de trigo são alimentos que se assemelham à dieta do delta. As frutas que mais consomem são banana, manga, laranja, tangerina e goiaba; às vezes maçã e açaí, estes dois últimos apenas quando podem comprá-los. Estas famílias consomem carne bovina, mortadela e salsicha. Outros alimentos muito consumidos em Belém são pão, macarrão, arroz, frango, ovo, batata-doce, batata, abóbora, macaxeira, urucum, tomate e cebola apenas cozidos, e abacate quando podem comprá-lo. Outro insumo muito frequente e pouco mencionado por eles é o alto consumo de refrigerantes, especialmente coca-cola.

As famílias das localidades observadas apresentam uma alimentação correspondente ao modo de vida em que os Warao aprenderam a consumir os alimentos dos “criolos” (venezuelanos não indígenas). Embora algumas famílias estejam no país há mais de cinco anos, não se interessaram em experimentar ou não priorizaram o conhecimento da comida local. As pessoas dão preferência a alimentos que mais se assemelham a sua alimentação na Venezuela e indicam que não experimentaram frutas ou vegetais locais. Entre as coincidências está que os insumos que consideram básicos na alimentação e que não consomem por falta de recursos econômicos ou pela dificuldade em encontrá-los são: buriti, peixe, ocumo chino, ocumo branco e caranguejo. O consumo desses alimentos básicos depende do dinheiro que eles podem destinar para a sua alimentação.

A busca pela alimentação adequada é uma prática de autoatenção no sentido coletivo e doméstico para essas famílias



que as motiva constantemente a transitar na cidade, tanto nos abrigos como fora deles, onde geram novos aprendizados em seu movimento em torno do que comer, o preço a pagar, as distâncias a percorrer para procurá-los, e isso de certa forma também faz parte das decisões que os levam constantemente a decidir se querem ou não permanecer no mesmo lugar. Essa prática de cuidado mostra a capacidade de ação dos Warao em encontrar soluções diante das adversidades nos abrigos, e segundo Menéndez, esses são os mecanismos de micropoder e validação de seus próprios saberes (MENÉNDEZ, 2003).

A importância que os Warao dão à alimentação é um exemplo de como esses grupos entendem a saúde e evitam as doenças. A pesquisa de Wilbert e Lafée-Wilbert mostra que, para os Warao, o alimento contribui para a qualidade e quantidade do sangue de uma pessoa. Manter o sangue forte joto tarefa depende de uma dieta adequada que chamam de najorowitu, o “alimento verdadeiro”, que consiste na yuruma, o buriti, ocumo chino, a larva de besouro (*Rhynchophorus palmarum*) e o peixe pulmão joku (*Erythrinus erythrinus*), embora também aproveitem a grande variedade de peixes, pássaros, vegetais e, em menor grau, roedores e outros mamíferos, répteis e crustáceos (WILBERT e LAFÉE-WILBERT, 2011). A força física, a resistência e a capacidade reprodutiva dependem da qualidade do sangue do indivíduo a partir de uma alimentação adequada. Desta forma, o bem-estar deve ser cuidado com a alimentação para que a pessoa se mantenha saudável bajuka e exale um odor neutro e não seja invadido por um odor fétido que gere doenças. No entanto, esse bem-estar está intimamente relacionado ao bem-estar mental da pessoa, condição que se manifesta nas quatro almas que residem em cada pessoa (WILBERT e LAFÉE-WILBERT, 2011).

No que se refere às observações na enfermaria do CnaR, foi possível abordar os motivos da rejeição do soro de reidratação oral ou de seu uso para a limpeza de feridas com sangramentos,

bem como a extração de sangue. De acordo com o que Wilbert e Lafée-Wilbert explicam, é possível que devido à estreita relação entre saúde, alimentação e qualidade do sangue, no Brasil muitos Warao resistem à extração do sangue ou qualquer outro procedimento onde haja a possibilidade de que seu sangue seja afetado. Na Venezuela, a morte de pacientes Warao por dissolução de seu sangue com água era uma acusação frequente de familiares para médicos ou enfermeiras (WILBERT e LAFÉE-WILBERT, 2007). Evelio considera que às vezes os Warao não entendem que a extração do sangue é uma forma de os médicos descobrirem a doença dos pacientes, pois são procedimentos diferentes daqueles realizados pelos xamãs warao. Justamente por isso, em Belém há quem dê prioridade ao Wisiratu para que seja ele quem avalie e decida entre a doença natural e a espiritual. Em relação ao consumo do soro de reidratação oral, Evelio comenta que talvez haja algumas pessoas que conheçam mais o seu consumo, mas outras prefeririam o fruto do temiche nakoro (*Manicaria saccifera*) como remédio em vez de beber o soro. Por esse motivo, ele comenta que deve haver algum Warao para explicar aos demais esse tipo de intervenção em hospitais ou centros de saúde.

Os autores consideram que a aplicação de soro fisiológico injetável e o medo das vacinas são aspectos que se superam nas localidades que estudaram, embora não tenha sido o caso na área de ginecologia e obstetrícia, hoje “a grande maioria das mulheres sente-se extremamente desconfortável durante uma revisão médica realizada por um crioulo” (WILBERT e LAFÉE-WILBERT, 2007: 370). Nesse sentido, estudos específicos sobre saúde reprodutiva e saúde de mulheres Warao em trânsito migratório seriam importantes.

Ressalte-se que, de acordo com o que se observa nas famílias Warao em Belém, há aspectos que mostram que as diferenças ainda se expressam na assistência médica, embora a

biomedicina seja cada vez menos polêmica para elas. Ao mesmo tempo, são aspectos que mostram que a atenção à saúde para os Warao não foi planejada para ser diferenciada e está baseada na biomedicina como única linha terapêutica de serviço de saúde para esse grupo indígena em um contexto migratório e urbano. Há falta de diálogo em relação a esses eventos que, embora não sejam recorrentes em todas as famílias Warao, os profissionais de saúde podem estar cientes dos motivos pelos quais os pacientes rejeitam procedimentos de atenção médica, assim, ter a capacidade de dialogar com eles.

### **Considerações finais**

De acordo com as experiências colhidas nessa pesquisa, encontram-se aspectos polêmicos em relação ao bem-estar das pessoas refugiadas. Os abrigos tornaram-se os espaços onde, em linhas gerais, através de avaliações médicas, é exibida uma população com múltiplas doenças não tratadas e agravadas durante o trânsito. Esta situação é agravada por novas mudanças: comida, idioma, documentação, superlotação, processos de luto e as preocupações que constantemente vinculam essas pessoas à Venezuela, mas também em relação ao futuro em um novo país. As polêmicas surgem quando as pessoas se deparam com a monotonia e a incerteza nesses espaços de acolhimento que com o passar dos anos continuam funcionando da mesma forma. No entanto, para muitas famílias a superlotação nos abrigos tornou-se imprópria para morar, devido à alimentação inadequada e por não disporem de um espaço ideal para descanso e privacidade sexual.

Considera-se que a busca por alimentos é uma prática de cuidado que motiva constantemente a transitoriedade das famílias Warao nas diferentes cidades por onde passam. Dessa forma, as estratégias implementadas nos planos da prefeitura de Belém poderiam sugerir maior intervenção para que essa

população tenha maior acesso aos insumos que considera básicos em sua alimentação e que não consomem por falta de recursos econômicos ou por causa da dificuldade para encontrá-los. Por outro lado, parte dessas estratégias poderia ser ensinada às famílias, a variedade de frutas e verduras da região, uma vez que elas indicam que não as conhecem e não sabem como comê-las.

Para os Warao a visita do CnaR não é suficiente para a sua atenção à saúde, a procura de alimentação de qualidade é parte da própria atenção à saúde desta população em Belém. Para eles, uma boa alimentação, liberdade para ir aonde eles quiserem e a obtenção de dinheiro com o trabalho é indispensável. O desânimo devido ao desemprego surge tanto nos abrigos como na vida independente, pois a maioria das pessoas expressa desejo de trabalhar e reconhece que não encontrou oportunidades, ou se as encontrou, eram temporárias ou receberam tratamento discriminatório. Nesse sentido, as estratégias de atenção à saúde Warao em Belém devem partir da articulação institucional da prefeitura para que seja efetivado o planejamento das estratégias de inserção laboral de mulheres e homens, muitos dos quais decidiram permanecer em Belém. Dessa forma, será possível contribuir para que essas famílias não construam seu futuro em um ambiente de estigma, rejeição e exclusão. Se aspectos como esse não mostram estabilidade, os direitos de que são credores estão longe de ser exercidos.

## **Referências Bibliográficas**

ACEVEDO, MRE; FERREIRA A. J. Migrantes, “refugiados venezuelanos”: conflitos e políticas de estado, in SIQUEIRA T.; MONTEIRO, C.; PAVONNE, M.; ALVES, A. (org). **Coleção história do tempo presente**. 2020 pp. 224-252.

ANSELMO, C. A. C. Migração forçada e categorização: Entre a ampliação da proteção e a exclusão. **Périplos: Revista De Estudos Sobre Migrações**, v.5, n.2, p. 131-156. 2021.

APA -Agência Pará. **Governo garante novo abrigo para índios venezuelanos refugiados em Belém** Disponível em: <https://agenciapara.com.br/noticia/550/>. Acesso em: 11 jul. 2020.

AR-Amazônia Real. **Migrante cidadão: a sobrevivência dos Warao em Belém e Santarém.** Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/migrante-cidadao-sobrevivencia-dos-warao-em-belem-e-santarem/>. Acesso em: 12 ago. 2019

ARAUJO-GARCÍA, Z.; TILLET, A.; WAARD J.H.D.; Tuberculosis: enfermedad endémica y desatendida entre los indígenas warao del delta venezolano. **EntreRios**, v.3, n.2, p. 50-71. 2020.

BRASIL. **Operação Acolhida.** Disponível em: <https://www.gov.br/acolhida/base-legal/>. Acesso em: 5 de jul. 2020.

CIDH -Comisión interamericana de derechos humanos. 2019. Situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas y tribales de la Panamazonía. **OAS**, V, 2, p.208. 2019.

CROES, G. E. **Guía Pedagógica Warao para la Educación Intercultural Bilingüe.** Caracas: Ministerio de educación y deportes, 2004. 230 p.

HEINEN, D.; GARCÍA C. Adaptación de recolectores indígenas a la mendicidad urbana: el caso de los Warao del Delta del Orinoco”, ponencia presentada en **VII Congreso Internacional de Antropología Iberoamericana: emigración e integración cultural**, Salamanca. 2002.

HEINEN, D.; LIZARRALDE, R.; GÓMEZ, T. El abandono de un ecosistema: el caso de los Morichales del Delta del Orinoco. **Antropológica**, n.81, p. 3-36. 1994-1996.

FREITEZ, A. Crisis humanitaria y migración forzada desde Venezuela. In: GANDINI, I.; LOZANO, F. A.; PRIETO, V. (org.). **Crisis y migración de población venezolana. Entre la desprotección y la seguridad jurídica en Latinoamérica.** 2019. p. 33-58.

GARCÍA-CASTRO, A. A. Los Warao en Brasil son refugiados, no inmigrantes. Cuestiones etnológicas y etnohistóricas. **Périplos: Revista De Estudos Sobre Migrações**, v.2, n.2, p. 32-55. 2018.

GARCÍA-GANOZA, C. S. El derecho a la salud de las personas migrantes: un análisis a partir de los derechos humanos. In: BLOUIN, C. (org.). **El derecho a la salud de las personas migrantes: un análisis a partir de los derechos humanos**. Pontificia Universidad Católica del Perú, 2019. p. 151-167.

GOETTERT, J. D. Gentes, migração e transitividade migratória. **Espaço Plural** 10(20):53-62. 2009.

NAVA, D. J. **Del morichal a la ribera: dinámicas de cambio cultural y entramados subjetivos entre los warao del delta bajo central**. Tesis de Doctorado em Ciências (Antropologia). I.V.I.C: Altos de Pipe. pp. 356. 2012

MANTINI-BRIGGS, C. 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: Revista de Estudos sobre Migrações**, v.2, n.2. 2018

MAYO, R. Reconstrucción etnohistórica de Mosu, pueblo Warao del Estado Monagas: propuesta para su revitalización cultural. In: MENESES, P. L.; GORDONÉS, C.; CLARA, J. B. **Lecturas Antropológicas de Venezuela**. Caracas, 2007. P. 127-138.

MENÉNDEZ, E. L. Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 8, n.1, p.185-217, 2003.

OIM. **Aspectos jurídicos da atenção aos indígenas migrantes da Venezuela para o Brasil**. Brasília: Organização Internacional para as Migrações-Brasil. 2018.

PARELLADA, A. Venezuela. In: BERGER, D. N. (org.). **El mundo Indígena**. Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), 2019. p. 232-239.

REVELES, MKP. Desplazamiento, frontera y refugio: aspectos intersectoriales para comprender el proceso migratorio del pueblo Warao desde Venezuela a Brasil. In: PARRA, G. V. (org.). **Políticas públicas en defensa de la inclusión, la diversidad y el género III**,



**migraciones y derechos humanos.** Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2021. p. 91-102.

SILVA, H.P.; MIRANDA, J. C.T.; LIMA, V.N. Desafios às políticas de saúde para populações tradicionais em áreas urbanas: O caso dos indígenas Warao em Belém do Pará. In: **A saúde indígena no Brasil: Diálogos, interculturalidade e cuidado.** Rio de Janeiro: RedeUnida, 2020.

SNAS-Secretaria Nacional de Assistência Social. **O papel da assistência social no atendimento aos migrantes.** Brasília: Ministério de desenvolvimento Social e Agrário. Disponível:[http://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia\\_social/Guia/guia\\_migrantes.pdf](http://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia_social/Guia/guia_migrantes.pdf). Acesso em: 20 mai. 2020.

ROCHA, L. G. V.; VILAR, P. R. N. Fluxo migratório venezuelano no Brasil: análise e estratégias. **Revista Jurídica da Presidência**, v.20, n.22, p.541-563. 2019.

ROSA, M. et al. **Os Warao No Brasil: contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes.** ACNUR. 2021.

TERÁN, E. Las nuevas fronteras de las commodities en Venezuela: extractivismo, crisis histórica y disputas territoriales. **Ciencia Política**, v.11, n.21, p.251-285. 2016.

TILLET, A. **Condiciones de salud y alimentación de la población indígena Warao del estado Delta Amacuro.** Programa Venezolana de Educacion-Accion en Derechos Humanos, PROVEA, 2018.

VAQUERO, RAE. **Los Warao y la cultura del moriche: identificación etnohistórica y elementos culturales.** Caracas: Universidad Catolica Andres Bello. 2000.

VITTI, M. **Una mirada estructural del megaproyecto Arco Minero del Orinoco (I).** Disponível em: <http://www.revistasic.gumilla.org/2018/una-mirada-estructural-del-megaproyecto-arco-minero-del-orinoco-i/>. Acesso em: 22 jun 2021.

WICKRAMAGE, K.; VEAREY, J.; ZWI, A. B.; ROBINSON, C.; KNIPPER, M. Migration and health: a global public health research priority. **BMC Public Health**, 18:987. 2018.

WILBERT, W.; LAFÉE-WILBERT, C. A. Los Warao. In: FREIRE, G.; TILLET, A. (org.). **Salud Indígena en Venezuela**. Vol. II. Caracas: Editorial Arte, 2007. p. 335-395.

\_\_\_\_. Fitoterapia warao: fundamentos teóricos. In: FREIRE, G. (org.). **Perspectivas en salud indígena. Cosmovisión, enfermedad y políticas públicas**. Quito: Universidad Politécnica Salesiana Abya-Yala. 2011. p. 207-326.

ZAPATA, G. P.; CUERVO, S. M. De la frontera a la metrópoli: la experiencia migratoria de venezolanos en Brasil. In: GANDINI, L.; LOZANO, F.; PRIETO, V. (org.). **Crisis y migración de población venezolana. Entre la desprotección y la seguridad jurídica en Latinoamérica**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2019. p. 95-124.

RINCÓN, ZUR. Fenomenología de la inmigración: frontera, territorialización, desplazamiento y sentido de pertenencia. **REMHU, Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.** 29(61): 241-256. 2020.

## CAPÍTULO III

### Os Warao: vulnerabilização imposta e violação de direitos; em defesa da interculturalidade nas relações

Carmen Lúcia Silva Lima

#### Introdução

Os Warao chegaram à Teresina, capital do Piauí, em maio de 2019. Desde então venho acompanhando a situação desta coletividade e observando as ações desenvolvidas pelo poder público e agência não governamentais que a eles dão assistência. Na medida em que fui dialogando e conhecendo o processo diaspórico que eles estavam vivenciando, fui estabelecendo uma relação que certamente não se limita apenas a interesse de pesquisa.

A atual diáspora de indígenas Warao para o Brasil é registrada desde o ano de 2012, quando se deslocaram da Venezuela devido à situação econômica e política que vem assolando o país nas últimas décadas (GARCIA-CASTRO, 2020; VELÁSQUEZ, 2020). Em decorrência dessa conjuntura, de acordo com a Plataforma R4V, o Brasil recebeu mais de 261 mil venezuelanos, dos quais mais 101 mil ingressaram no território brasileiro como refugiados. Do contingente mencionado, cerca de 5.799 mil são indígenas Warao, Pemón, Eñepa, Kariña e Wayúu, sendo que 69% desta população é de Warao (ACNUR, 2021). Enquanto os demais povos permanecem predominantemente na região norte, os Warao vêm demonstrando uma agilidade bastante significativa para deslocamento no território brasileiro, o que nos permite afirmar, a partir de diálogos com pesquisadores/as, que eles já se encontram em todas as regiões do país.

“Gente da canoa” é o significado do vocábulo Warao, que designa o grupo étnico abordado nesta produção. Originários

dos canais do Delta Orinoco e áreas próximas da Guayana Esequiba, estados Bolívar, Monagas y Sucre, que estão situadas na região oriental da Venezuela. Trata-se de um grupo bastante pesquisado na Venezuela, o que resultou na constituição de uma significativa bibliografia, tais como García Castro & Heinen (1999 e 2000); Heinen (1980); Wilbert (1995 e 1999); García Castro, (2000a e 2000b); Mosonyi (1984 e 2008), Suárez (1968); Vaquero Rojo (2000) e González Muñoz (2010).

De acordo com a cosmologia indígenas, o território ancestral é a morada do Kanobo, o Deus Supremo, assim como outras divindades, xamãs e mestres de oratória. É um espaço geográfico que detêm recursos naturais “para viver e sobreviver, para se desenvolver, determinar suas aptidões e mostrar suas capacidades; crescer como seres humanos, morrer e ser “enterrados” conforme suas tradições, com os cantos litúrgicos de seus xamãs” (VELASQUEZ, 2020, p. 102).

Embora o território tenha esse significado profundo e, seja uma fonte de riquezas físicas e culturais, ao longo dos anos, os Warao foram sendo impactados por projetos e intervenções externas que inviabilizaram a permanência de todos neste lugar. Em decorrência, partes do grupo passaram a viver em cidades da Venezuela e, nos últimos anos, adotaram um movimento diaspórico para o Brasil, obrigadas pela referida conjuntura.

A diáspora que eles empreendem não se enquadra na política pública de interiorização, oficialmente promovida pelo poder público. Embora em condições adversas, eles manifestam autonomia nos deslocamentos feitos sempre em grupo, que são orientados pela lógica indígena, sendo o parentesco um dos elementos norteadores para a constituição dos agrupamentos. De acordo com Cirino (2020), a imigração se processa por meio de grupos familiares extensivos, uma modalidade distinta da realizada pelos criollos (venezuelanos não-indígenas), que fazem o deslocamento em grupo de duas ou três pessoas.

Como afirmei, os Warao chegaram em Teresina no mês de maio de 2019. Inicialmente ficaram em uma praça da cidade e foram designados genericamente de “venezuelanos”, categoria utilizada de forma pejorativa por muitos. A partir de agora vou abordar a situação deles nesta cidade e mostrarei os inúmeros desafios por eles enfrentados.

## **Os Warao em Teresina**

O primeiro grupo de famílias Warao que aqui chegaram, rapidamente despertaram a atenção dos munícipes e meios de comunicação. Diversas narrativas passaram a ser divulgadas, algumas delas bastante equivocadas. Foi dito, por exemplo, que eles eram nômades e que estavam apenas de passagem pela cidade. A população deveria ficar tranquila, pois no prazo máximo de seis meses, o grupo iria embora. Foram muitas manifestações de preconceito, discriminação e xenofobia, mas houve também ações de solidariedade. Inicialmente, receberam muitas doações nas ruas da cidade. O dinheiro coletado possibilitou rapidamente a vinda dos parentes que haviam deixado no Maranhão e no Pará.

Dias depois chegou um grupo constituído exclusivamente de mulheres e crianças, o que foi motivo de muitas interrogações. Visitei esse grupo quando ele se encontrava ainda em uma casa no bairro Mocambinho, disponibilizada graças à mediação de padre João Paulo, coordenador da Pastoral do Povo de Rua, em Teresina. Em uma das visitas, escutei que as mulheres vinham na frente com as crianças, pois isso sensibilizava a população e resultava em um número maior de doações. Era, portanto, uma estratégia adotada no deslocamento. Confidenciaram que estavam juntando dinheiro para custear a vinda dos maridos e os filhos maiores. Relataram que em outras cidades por onde passaram houve experiências de maus tratos. Em vez de doações,

ao saírem pelas ruas, os homens receberam xingamentos e com recorrência, os moradores locais mandavam trabalharem.

Os Warao que estão em Teresina são predominantemente falantes da língua warao, alguns falam o espanhol e poucos o português, com dificuldade. Contudo, as barreiras linguísticas não são um obstáculo para os deslocamentos constantes. Eles têm uma grande agilidade na comunicação entre eles mesmos e com os pesquisadores/as e as organizações vistas como aliadas. Rapidamente compartilham informações das situações vivenciados nos locais onde vivem e dos parentes que estão na Venezuela.

Atualmente, há três espaços de abrigamento em Teresina: o Clube Social Piratinga, no bairro Poti Velho; o Centro Social Urbano, no bairro Buenos Aires e o Centro de Formação da EMATER, na Br 343. De acordo com a Cáritas da Arquidiocese de Teresina, eles somam um contingente de 310 Warao, distribuídos em grupos de 65, 108 e 137 pessoas, respectivamente. Vale ressaltar, que há uma mobilidade muito grande e que esse número sofre oscilação constantemente. Alguns permanecem no abrigo, mas são recorrentes as viagens de membros dos núcleos familiares para outras cidades, onde vão realizar a coleta, também designada por eles de trabalho. Assim que conseguem recursos de doações nas ruas, retornam para compartilhar com os que permanecem em Teresina.

Estas idas e voltas geram reclamação por parte dos gestores dos abrigos. Para eles, o planejamento das ações é dificultado pela inconstância do número de abrigados. Outro problema é que ao viajarem, deixam os parentes cuidando do espaço que ocupam no abrigo, para garantir que ao retornarem, eles terão onde ficar. No abrigo do bairro Poti Velho, houve conflito, pois o *aidamo* do grupo foi para Mossoró, Rio Grande do Norte, e deixou uma parente com a responsabilidade de liderar o grupo e guardar seu lugar. Quando ele retornou, ficou descontente



com a coordenadora do abrigo, pois havia colocados outros Warao, que tinham chegado durante sua ausência, no quarto em que ele ficava. Como os novos abrigados eram de outro núcleo familiar, lamentou que eles não respeitavam a indígena que ele tinha deixado como líder do grupo.

Na capital piauiense, o acolhimento dos Warao foi pactuado. Ao Governo do Estado do Piauí coube a cessão de prédios para os abrigos e a reforma destas edificações; à Prefeitura de Teresina ficou responsável pela gestão, fornecimento de alimentação e de materiais de limpeza e higiene. No final de 2019, a Prefeitura passou a receber recursos do Governo Federal para custear as despesas dos abrigos. Apesar da pactuação e dos recursos recebidos, são recorrentes as reclamações de falta de alimentos. Para satisfazer as necessidades que não são supridas pelo poder público, eles saem para as ruas em busca de doações. Os recursos conseguidos servem também para ajudar os parentes que estão na Venezuela.

Quando questionada sobre falta de alimentos e outros itens, a Prefeitura argumenta que os recursos que dispõem são insuficientes e, para agravar o quadro, tem havido atraso e redução nas verbas federais. Para sanar as carências, os indígenas apelam para as organizações não governamentais e pessoas amigas, que fazem campanhas e buscam recursos para contornar essa situação.

Visando aprimorar a assistência aos Warao, realizamos o Seminário Indígenas Warao: Direitos e Práticas de Acolhimento e Proteção, nos dias 10 a 13 de setembro de 2019, no Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí. Coordenei essa atividade<sup>1</sup>, que foi muito positiva por ter

---

<sup>1</sup> Na organização do evento participaram representantes da Universidade Federal do Piauí (UFPI); Fundação Nacional do Índio (Funai); Alto Comissariado das Nações Unidas para os(as) Refugiados(as) (ACNUR/ONU); Defensoria Pública da União (DPU); Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME); Instituto Federal do Piauí/Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI);

evidenciado os Warao como sujeitos portadores de direitos e pelo esforço de incluir o princípio da interculturalidade na preparação e realização do evento. Atingimos um público de 337 pessoas, dentre as quais 80 Warao e 2 pesquisadoras venezuelanas<sup>2</sup>. Houve uma participação expressiva da comunidade universitária, organizações governamentais, pastorais, movimentos sociais e outros segmentos da sociedade civil.

Adotamos uma metodologia que priorizou a construção de um plano de ação. Em decorrência, ao final do seminário construímos um documento denominado de **Propostas de Acolhimento e Proteção ao Povo Warao**, constituído de ações emergenciais, em curto, médio e logo prazo, que visavam a efetivação dos direitos, a cooperação entre os povos, o combate ao racismo, o respeito à diversidade e a promoção da dignidade humana. Além de elencar as atividades, definimos os responsáveis pela execução. Lamentavelmente, não conseguimos avançar em muitos pontos e questões básicas como assegurar a alimentação e acesso aos benefícios sociais, pois continuam sendo um grande desafio.

Em decorrência do seminário, foi criado Grupo de Trabalho Interinstitucional (GT) de Promoção e Proteção de Direitos dos (as) Indígenas Warao, no dia 23 de outubro de 2019, em reunião realizada no Núcleo de Direitos Humanos e Tutela Coletiva da Defensoria Pública do Estado do Piauí. Constituído por representantes da Prefeitura de Teresina, Governo do Estado, Defensoria Pública do Estado, Defensoria Pública da União, a FUNAI, a UFPI e a CÁRITAS. Integro o GT como representante

---

Secretaria de Estado da Assistência Social, Trabalho e Direitos Humanos (SASC); Superintendência das Relações Sociais do Governo do Estado do Piauí (SUPRES); Secretaria Municipal de Cidadania, Assistência Social e Políticas Integradas da Prefeitura de Teresina (SEMCASPI); Núcleo de Direitos Humanos da Defensoria Pública do Estado do Piauí e Cáritas Arquidiocesana de Teresina.

2 Rosa Elizabeth Acevedo Marin (UFPA) e Jenny González Muñoz (UFMG), as duas conhecem os Warao há décadas.

da UFPI. Idealmente ele tem a finalidade de monitorar as ações desenvolvidas com os Warao, a expectativa era que cuidássemos da execução do plano construído no seminário.

Na prática, o GT enfrenta muitos desafios, o que inclui a atribuição das responsabilidades, a definição da coordenação, a periodicidade, a pauta e o registro das reuniões. Além de tudo isso, o mais grave é a falta de inclusão efetiva dos indígenas Warao. Venho insistindo nesse ponto, evocando em minha argumentação o princípio da interculturalidade, à autonomia indígena e o direito de consulta prévia, estabelecido na Convenção 169.

Os Warao sabedores da existência do GT, têm apelado com recorrência para alguns de seus integrantes para apresentar as denúncias e relatar os problemas existentes. A alimentação é um ponto sempre recorrente. Os indígenas relatam a insuficiência de gêneros alimentícios, algo muitas vezes rebatido pela gestão dos abrigos. Para resolver essa contenda, foi solicitada uma perícia nutricional à UFPI, no mês de junho de 2020. Embora uma docente doutora em Nutrição tenha se disponibilizado a fazer o trabalho voluntariamente, isso não ocorreu por falta de algumas das informações que foram solicitadas à SEMCASPI.

A pandemia acentuou os problemas nos abrigos. Até o momento, já tivemos 5 óbitos de Warao em Teresina: 1) Em junho de 2020, faleceu um senhor 58 anos de Covid-19; 2) Em 08 de junho de 2021, faleceu uma criança de um mês com sintomas infecção intestinal; 3) Em 22 de julho de 2021, faleceu uma criança de um ano e sete meses, com meningoencefalite hepática, broncopneumonia e desnutrição<sup>3</sup>, 4) Em 16 de outubro de 2021, faleceu uma criança de 1 ano e 2 meses com sintomas de pneumonia e 5) Em 22 de setembro de 2021, faleceu um homem de 44 anos, com covid-19.

No dia 28 de junho de 2020, em parceria com as lideranças indígenas, passamos a produzir o **Boletim Covid-19 Povos**

---

3 Ver <https://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2021/07/22/crianca-indigena-morre-apos-parada-cardiaca-em-abrigo-de-venezuelanos-de-teresina-segunda-morte-em-menos-de-dois-meses.ghtml>

**Indígenas no Piauí**<sup>4</sup>. Essa atividade evidenciou a gravidade da situação dos Warao. Nessa data, já havia 80 indígenas infectados. Foram realizadas duas testagens, sempre com registros de novos casos. Na **Reunião Interinstitucional sobre a Promoção da Saúde Indígena no Estado do Piauí**, a representante da Fundação Municipal de Saúde afirmou que, em relação aos Warao, não fazia mais sentido falar em testagem, pois todos haviam sido contaminados devido as condições em que vivem.

Outro aspecto preocupante, foi o avanço da criminalização das práticas indígenas no contexto da pandemia. Problemas sociais como alcoolismo e consumo de drogas são tratados como transgressão. A presença da Guarda Municipal nos abrigos foi interpretada pelos Warao como uma ameaça. Houve acirramento na imposição das regras, segundo eles falam, são constantes as ameaças de expulsão, caso não façam o que está sendo determinado.

Outrossim, o processo de criminalização dos Warao foi denunciado pela Cáritas Arquidiocesana de Teresina, Pastoral do Povo de Rua e Movimento Paz na Periferia - MP3, que são organizações da sociedade civil que apoiam os Warao em Teresina. No dia 17 de maio de 2021, através de carta às autoridades<sup>5</sup>, denunciaram a violação de direitos humanos e indígenas e pediram uma investigação sobre as condições desumanas de abrigamento fornecidas pelo Governo do Estado

---

4 Foram produzidos 9 boletins até o dia 19 de março de 2021. Eles estão disponíveis para acesso em: [https://www.youtube.com/channel/UCs\\_CPTDZwT3YPaKs\\_yWUAw/videos](https://www.youtube.com/channel/UCs_CPTDZwT3YPaKs_yWUAw/videos).

5 A CARTA DE DENÚCIA E APOIO AOS INDÍGENAS WARAO RESIDENTES NOS ABRIGOS DE TERESINA - PIAUÍ foi destinada à Agência da ONU para Refugiados - ACNUR, ao Conselho Nacional dos Direitos Humanos - CNDH, ao Ministério Público Federal - MPF, à Defensoria Pública da União - DPU/PI, à Comissão Especial de Defesa dos Direitos dos Povos Indígenas da OAB Nacional, ao Ministério Público do Estado do Piauí - MPE/PI, à Defensoria de Direitos Humanos e Tutela Coletiva da DPE/PI, à Coordenação Regional Nordeste II da Funai e à Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia - ABA. Carta disponível em: <http://novacartografiasocial.com.br/carta-de-denucia-e-apoio-aos-indigenas-warao-residentes-nos-abrigos-de-teresina-piaui/>

do Piauí e Prefeitura Municipal de Teresina. O documento pede a apuração e punição de crimes cometidos pelo coordenador do abrigo CSU do Buenos Aires, que tratava os indígenas de forma desrespeitosa e violenta. De acordo com as organizações, as denúncias já haviam sido relatadas às instâncias locais, que não solucionaram os problemas.

Esta denúncia já foi apresentada nas devidas instâncias locais e lamentavelmente não receberam a atenção necessária. Dificultando ainda mais a situação, os agentes do poder municipal e estadual negam publicamente os problemas citados, desqualificam os Warao e agem no sentido de criminalizar as ações por eles praticadas. Para deslegitimar os relatos indígenas, têm sido apresentadas narrativas que menosprezam a cultura Warao e venezuelana e promovem um processo de criminalização dos indígenas. Parte desse processo, vem sendo adotado crescentemente o expediente de uso da Guarda Municipal e Polícia Militar para intimidar, constranger e violar os direitos dos Warao (CARTA DE DENÚCIA E APOIO AOS INDÍGENAS WARAO RESIDENTES NOS ABRIGOS DE TERESINA – PIAUÍ, 18 de maio de 2021).

A carta segue exemplificando como se manifesta o processo de criminalização.

Exemplo disso, foi o episódio de expulsão de Yovini Torres do abrigo EMATER, no dia 19 de abril de 2021, sem a devida informação, escuta e sem o direito de defesa. Ação igualmente reprovável foi a blitz, denominada de ação educativa, realizada às 4h da madrugada do dia 13 de maio de 2021, que expôs os Warao ao constrangimento público, sem nenhuma informação prévia ou consentimento coletivo. A presença da PM e Guarda Municipal nos episódios citados, além de indevida, representam desvio de função que deve ser apurado à luz dos direitos humanos e indígenas (CARTA DE DENÚCIA E APOIO AOS INDÍGENAS WARAO RESIDENTES NOS ABRIGOS DE TERESINA – PIAUÍ, 18 de maio de 2021).

Yovini Torres é uma liderança de grande expressividade junto às Organizações de Teresina. Ele foi professor na Venezuela, tem o maior domínio da língua portuguesa e já contribuiu em diversas atividades como intérprete, favorecendo a comunicação entre os Warao e as organizações. Ele chegou a ser contratado como supervisor dos abrigos quando chegaram os recursos do Governo Federal. De acordo com os Warao, Yovini passou a ser perseguido por se posicionar em defesas dos parentes em alguns episódios. Ele foi demitido com a alegação de falta de recursos, mas essa justificativa não foi aceita pelo grupo, pois eles dizem que outros funcionários permaneceram em seus cargos. Desde então, foram crescendo os atritos, culminando na expulsão dele do abrigo da Emater.

Sobre a “Ação Educativa” realizada nos abrigos no dia 13 de maio de 2021, às 4 horas da manhã e noticiada na imprensa local como Blitz educativa<sup>6</sup>, foi realizada por integrantes da Guarda Municipal, de Conselho Tutelar e da Vara da Infância e Juventude do Tribunal de Justiça, com a justificativa de orientar sobre a restrição da ida das crianças para as ruas da cidade “pedir esmolos”. A orientação veio acompanhada do alerta de que outras medidas seriam adotadas, tais como notificação e encaminhamento para a promotoria e o juizado.

Os relatos indígenas sobre essa ocorrência mostram que se sentiram constrangidos publicamente. A presença de viaturas da Guarda Municipal e Polícia Militar foi motivo de sofrimento, pois dizem que foram tratados como bandidos. O horário da “blitz” foi inoportuno, pois idosos e criança acordaram apavorados. Como não foram avisados, ficaram aterrorizados e tiveram dificuldade de entender o que estava ocorrendo. Na cidade, devido a essa ocorrência, passou a ser dito que os “venezuelanos” se transformaram em um caso de polícia, o que

---

6 Ver: <https://cidadeverde.com/noticias/346712/prefeitura-realiza-blitz-educativa-em-abrigos-de-venezuelanos>



representa a produção de uma imagem bastante prejudicial para os Warao.

Retornando à carta de denúncia das organizações, foi relatado as restrições impostas aos Warao, visto que atingem também as entidades de apoio, tais como a Cáritas.

No dia 08 de maio de 2021, por exemplo, os agentes da referida organização experimentaram o sentimento de coação quando foram realizar uma pesquisa situacional nas questões de proteção, saneamento, limpeza e acesso à água para subsidiar a escrita de uma proposta de ação da Cáritas Brasileira com os Warao. Embora tenham recebido a autorização da secretária da SEMCASPI, a atuação dos agentes da Cáritas e dos Warao foram limitadas pelos mecanismos de vigilância, que coibiram e prejudicaram o diálogo necessário para a pesquisa proposta. O uso de CACETETES por parte dos agentes de portaria e educadores sociais assustou a equipe, que considera desnecessário e inapropriado o uso dessa arma, uma vez que os indígenas não representam nenhum perigo para os funcionários dos abrigos. Esse procedimento só encontra razão de ser no processo de criminalização empreendido pelo poder público, que vem transformando os abrigos em “casas de detenção” e os indígenas em “infratores” (CARTA DE DENÚCIA E APOIO AOS INDÍGENAS WARAO RESIDENTES NOS ABRIGOS DE TERESINA - PIAUÍ, 18 de maio de 2021).

O relato etnográfico apresentado permite aos leitores constatar que são muitos os problemas que impactam a vida dos Warao em Teresina. Nos casos citados, o uso das categorias indígenas, migrantes e refugiados, em vez promover direitos, produz uma situação de **vulnerabilização imposta**. Em diversos momentos é possível verificar que eles são percebidos como preguiçosos, incapazes, tutelados, deslocados, indigentes e marginais. Estas visões e as práticas delas decorrentes demonstram a ausência do princípio da interculturalidade e a violação dos direitos que eles possuem.

O que ocorre no Piauí se repete em outros locais. Conforme afirmado, tenho acessado informações através do diálogo com os Warao e com pesquisadores que atuam nos locais onde eles se encontram. Embora tenhamos as especificidades de cada lugar, de um modo geral, os problemas se repetem. Vejamos.

### **Vulnerabilidade imposta aos Warao no Brasil**

O I Seminário Internacional Indígenas Warao: Diálogos interdisciplinares entre Brasil e Venezuela, realizado nos dias 2 a 4 de dezembro de 2020, evidenciou a gravidade da situação de violação dos direitos dos Warao. As lideranças indígenas que participaram das atividades do evento tiveram a oportunidade de publicamente manifestar seu descontentamento. Os/as pesquisadores/as em seus relatos corroboraram com as narrativas indígenas e através de casos concretos mostraram os equívocos e os problemas nas ações de acolhimentos praticadas nos diversos municípios onde eles estão. De Norte a Sul do país, os relatos mostram a necessidade de repensar as ações desenvolvidas e até mesmo o imperativo de intervenção judicial em casos de abuso de poder e violação de direitos.

Os problemas no acolhimento relatados se evidenciam de formas diversas. Em muitos locais, eles encontram dificuldades na regularização e expedição de documentos, na inclusão em programas sociais, atendimento de saúde e educação, entre outras. Em termos de moradia, eles vivem de forma bastante inadequada. Existem abrigos estruturados e financiados por grandes organizações governamentais e não-governamentais tais como ACNUR, Exército, Fraternidade Federação Humanitária Internacional, governos estaduais e prefeituras. Nesses locais, embora haja recursos consideráveis, o padrão de abrigo é impróprio para a cultura indígena. Há também casas alugadas com recursos da coleta e ocupação de espaços públicos tais

como praças e rodoviárias, sem nenhuma assistência. Em quase todos os locais em que vivem, as lideranças Warao relataram problemas. Além da inadequação dos locais habitados, tem sido recorrente a falta de entendimento e respeito à cultura Warao.

Nos abrigos, oficialmente estruturados pelo poder público e organizações não-governamentais, as reclamações incluem problemas na alimentação, a forma de abrigamento e a imposição de regras sem consulta prévia e esclarecida. Para permanecer nos abrigos, são obrigados quase sempre a abdicar da forma de organização social e política específica do grupo.

A desestruturação cultural imposta vem gerando muitos conflitos entre os indígenas, os gestores e os agentes das organizações que atuam nesses espaços. Alguns Warao, assim como outros refugiados, não suportam o peso das estruturas e resolvem abandonar voluntariamente os abrigos, para viver de uma forma mais livre e autônoma. Um exemplo disso é o Ka Ubanoko (“nuestro dormitorio”), um abrigo espontâneo constituído em 02 de março 2019, em Roraima (K’OKAL, 2020). Habitado por mais de 500 pessoas, esse abrigo, segundo seus idealizadores, manifesta a capacidade organizativa e de autogestão que eles possuem, mas que vem sendo reprimida pelas grandes organizações. Em vez de diálogos inclusivos, lamentam as relações verticalizadas e a predominância de imposições. Quando descumprem as regras impostas, por falta de entendimento ou discordância, afirmam que são perseguidos, ameaçados e punidos com advertências e, até mesmo, expulsão.

Muitas instalações destinadas ao abrigamento são consideradas culturalmente inapropriadas; são improvisadas e bastante precárias com problemas no fornecimento de água, energia elétrica, banheiros, dormitórios mal adaptados e superlotação. Em sua grande maioria não atendem as necessidades de bem-estar dos seres humanos e, no contexto da pandemia, favoreceram à contaminação com o vírus da

Covid-19. A segurança alimentar não é observada, são muitas reclamações de falta de comida e de alimentação imprópria e em discordância com a tradição alimentar dos Warao. Há, ainda, casos de desnutrição, o que contribui para o adoecimento recorrente, favorecendo a óbitos.

A falta de entendimento da cultura indígena e a xenofobia resultam em manifestações de preconceito, discriminação e violência praticadas por segmentos da população em geral e membros das organizações. Alguns meios de comunicação contribuem para agravar a situação com notícias distorcidas, equivocadas e preconceituosas. Imagens estereotipadas da identidade indígena e venezuelana têm sido divulgadas em alguns contextos, favorecendo à atitude de desrespeito até mesmo pelas organizações que tem a atribuição de dar assistência e proteção.

Os Warao e os pesquisadores/as afirmaram no seminário que as ações desenvolvidas não estão legitimadas por um processo de consulta livre e esclarecida. Inexiste no horizonte de muitos gestores a necessidade de anuência indígena para a construção e efetivação de medidas e atividades que contemplem os Warao. Como foi dito, há casos em que a gestão, de forma absurda, apenas transplanta o modelo e as regras dos abrigos de menores infratores e moradores de rua para os abrigos dos Warao. Nestes casos, os indígenas facilmente passam a ser criminalizados todas as vezes que não se adequam as regras impostas.

Em relação ao direito de consulta livre, prévia e informada, vale dizer que o estado do Pará foi pioneiro ao criar o Protocolo de Consulta Prévia do Povo Warao, no ano de 2020. Embora encontre muitos desafios em sua efetivação, está iniciativa é importante para evidenciar que é um direito estabelecida na Convenção 169, lei reconhecida pelo Estado brasileiro. Desta forma, por meio do diálogo intercultural, os Warao devem ser interrogados adequadamente, por meio de práticas de boa fé e

com respeito sobre as ações que tenham implicações sobre suas vidas e interesses.

É oportuno dizer que o protocolo de consulta deveria ser uma obrigação em todos os locais onde estão os Warao, contudo, a versão construída em Belém foi noticiada como um grande feito muito possivelmente devido à gravidade e as inúmeras violações de direitos impostas aos Warao. Alerto que a violação do direito a Consulta Prévia Livre e Informada afeta e impede a efetivação da autodeterminação indígena.

Além da ausência de consulta, representa uma violação de direitos os mecanismos de intimidação que têm sido implementados, tais como a presença da guarda municipal, conselho tutelar e solicitação da presença da polícia nas mais variadas ocorrências. Práticas e punições totalmente incompreensíveis para a lógica indígena são implementadas, sendo a mais recorrente a expulsão do abrigo de forma totalmente arbitrária, sem o direito de defesa ou contestação. Um exemplo dos absurdos é a notícia de confinamento de indígenas venezuelanos alcoolizados no “canto dos maus-tratos”, também designado de “cantinho da vergonha”. Conforme noticiado em 06 de agosto de 2021, isso ocorreu no abrigo Pintolândia, em Boa Vista, Roraima, que faz parte a Operação Acolhida e se encontra sob a responsabilidade do Exército, que atua em parceria com organizações tais como a ACNUR. A imagem de um indígena deitado no chão dentro de uma área gradeada foi amplamente divulgada, juntamente com a denúncia de tortura e violação dos direitos humanos. A carta de denúncia escrita por servidores da saúde que atuam no abrigo, relatou que um indígena chegou a ficar 18 horas com os braços amarrados. Ainda nessa ordem de absurdos, o Ministério Público Federal e a Defensoria Pública da União realizaram inspeção no dia 9 de agosto do referido ano, três dias após a denúncia, e colheram relatos de agressão física, que inclui a ocorrência de braços,

coxa e costas com marcas de hematomas. Violência psicológica foi outra arbitrariedade relatada.

Nos últimos dois anos, o contexto da pandemia favoreceu ainda mais os mecanismos de vigilância e punição que já vinham sendo adotados em alguns locais. Por meio de diálogo com os Warao, venho recebendo notícias de ocorrência de práticas de confinamento, que mostram que a necessidade de isolamento social foi utilizada pelos gestores para restringir os deslocamentos e saídas dos abrigos, para proibir as práticas dos rituais de cura e o contato com os/as pesquisadores/as e as organizações de apoio, que denunciam os problemas existentes nos abrigos.

Os problemas abordados até o momento são uma síntese da violação dos direitos dos Warao, que nessa análise defino como **situação de vulnerabilização imposta**. Vale ressaltar que eles são um povo indígena admirável, que aprendi a respeitar e valorizar. Eles não são vulneráveis, pois o que o movimento diaspórico que eles empreendem mostra é muita sabedoria e resistência. Contudo, os tratamentos que eles vêm recebendo no Brasil os envolve em um quadro de vulnerabilização, que os fragiliza e coloca em risco a existência física e cultural.

O Estado brasileiro estabelece direitos para indígenas, migrantes e refugiados, que são as atribuições aplicadas aos Warao. Contudo, há inúmeros problemas e muitos desafios que entravam a efetivação dos direitos estabelecidos na legislação nacional e internacional. A violação dos direitos é que produz a **vulnerabilização imposta** que citei. Para entendemos os usos e as implicações destas categorizações, é oportuno apresentar algumas reflexões sobre essa questão. Ao final da minha explanação, ficará evidente a falta de habilidade de muitas agências no trato da questão indígena, assim como a dificuldade de compreender a legitimidade dos direitos dos indígenas, dos refugiados e dos migrantes.



## **Categorias classificatórias em análise**

Iniciarei essa abordagem considerando as categorias migrantes e refugiados, que têm sido usadas predominantemente no Brasil, chegando ao ponto de ofuscar, em alguns momentos, a identidade indígena dos Warao. A categorização desse povo nestas duas classificações tem possibilitado a realização de ações destinadas genericamente às coletividades que nessas são enquadradas, o que inclui a atuação de agências governamentais e não governamentais, nacionais e estrangeiras.

As ações desenvolvidas por algumas agências, em grande parte, têm modelo genérico, que favorece a falta de atenção a especificidade da cultura Warao. Um exemplo disso, são os abrigos estruturados no estado de Roraima, que segundo alguns pesquisadores evidenciam claramente a aplicação de um padrão de atendimento dado pela Organização das Nações Unidas (ONU) aos refugiados, que são contemplados pela atuação da ACNUR em outros países. Em alguns Estados, há uma tendência a criar abrigos seguindo em parte os modelos de abrigo oferecidos a outras coletividades, tais como idosos, moradores de rua e menores infratores. Esse protótipo fica evidente na estrutura, na área de formação dos profissionais contratados e nas regras impostas. A lógica de assistência oferecida ver os Warao apenas como assistidos, vulneráveis e apenas destinatários das ações desenvolvidas.

Ao considerar esse quadro de situações que se constituem a partir do uso das categorias migrantes e refugiados, a meu ver, vale a pena problematizar esse aspecto, para evitar a naturalização das práticas de acolhimento e proteção dos Warao. Outro elemento que torna oportuna essa reflexão, é que as ações e as relações estabelecidas não favorecem ao princípio da interculturalidade e da autonomia indígena.

Marin e Júnior (2020) afirmam que os discursos acerca da crise migratória venezuelana, que ecoam em nosso país, estão

impregnados do senso de ameaça representada pelos migrantes e refugiados, assim com o “regime” político venezuelano. No discurso propagado, é desconsiderado que a crise política, econômica e social não existe apenas na Venezuela, da mesma forma que é desconsiderada a história da fronteira política e os conflitos internos da sociedade local.

O referido contexto favorece a imposição da categoria migrante e dificulta a inclusão dos Warao, na medida em que os transformas em “pessoas deslocadas” (Bourdieu, 1998). Nesta condição, eles são aprisionados em uma posição definida pelas classificações sociais e, dessa forma, é negado a esse povo um lugar apropriado no espaço social. O imigrante é sempre um

Deslocado, no sentido de incongruente e de importuno, ele suscita o embaraço; e a dificuldade que se experimenta em pensá-lo – até na ciência, que muitas vezes adota, sem sabê-lo, os pressupostos ou as omissões da visão oficial – apenas reproduz o embaraço que sua inexistência incômoda cria. Incômodo em todo lugar, e doravante tanto em sua sociedade de origem quanto em sua sociedade receptora, ele obriga a repensar completamente a questão dos fundamentos legítimos da cidadania e da relação ente o Estado e a Nação ou a nacionalidade (BOURDIEU, 1998, p. 11).

Em relação a categoria refugiado, Garcia-Castro (2018) reflete sobre os deslocamentos dos Warao na Venezuela e a situação vivenciada no Brasil nos últimos anos para defender a sua posição. Considerando que a migração atual é ocasionada pela crise socioeconômica venezuelana, ele defende que eles devem ser considerados refugiados.

Es absolutamente indispensable tomar en cuenta las particulares características de este fenómeno y considerar a estos grupos, no como simples inmigrantes, sino como refugiados necesitados de asistencia y comprensión (GARCÍA-CASTRO, 2018, p. 33).

Observando a definição da ACNUR, o autor afirma que

“refugiado una persona que se encuentra fuera del país de donde es originario, o bien donde reside habitualmente, debido a un temor fundamentado de persecución por razones de etnia, religión, nacionalidad, pertenencia a un grupo social u opiniones políticas (GARCIA-CASTRO, 2018, p, 45).

Para ele, essa definição se aplica aos Warao e por esta razão é enfático ao reafirmar que devem ser tratados como refugiados e não migrantes.

Para exemplificar o equívoco no uso das categorizações e suas implicações em termos de direitos, o autor faz referência a deportação de 532 Warao, que chegaram em Boa Vista, em Roraima para demonstrar que neste caso as autoridades brasileiras não consideraram a condição de refugiados e os trataram como imigrantes ilegais. Caso tivessem sido considerados refugiados, a deportação não teria acontecido.

Atualmente, pode-se afirmar que o status de refugiado vem sendo conferido ao Warao cada vez mais em nosso país, o que não significa que deixaram de ser tratados como imigrantes. Se examinarmos os usos destas categorias, há casos que refugiado é utilizada de forma diferenciada, ou seja, como sendo distinto de migrante ou um migrante com particularidades. Mas há também situações em que os termos são usados conjuntamente, um acompanhando o outro, apontando para a compatibilidade ou até mesmo o uso indistinto. Parece significativo mencionar que os Warao, assim como os *criollos*, estão sendo assistidos pela Organização Internacional para Migrações (OIM) e pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR).

Cirino (2020) faz uma análise que evidencia os Warao como portadores dos direitos constitucionais e infraconstitucionais, conferidos no Brasil aos indígenas, migrantes e refugiados. Nessa argumentação, é acrescida a categorização de indígena, que a

meu ver é a mais apropriada para o reconhecimento e respeito à identidade e cultura Warao. O autor lista as normas vigentes no Estado brasileiro para mostrar a proteção jurídica que essa coletividade deveria usufruir.

Em relação à identidade indígena, em muitos lugares a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) manifestou dificuldade de incluir os Warao em sua agenda de trabalho. Em Roraima, por exemplo, houve denúncias de que o órgão indigenista oficial estava se eximindo da responsabilidade de assistir os indígenas venezuelanos. Para resolver o problema, a Justiça Federal de Roraima determinou que a União e a Funai não deveriam fazer distinção entre os indígenas e que teriam de garantir os direitos básicos para os indígenas venezuelanos. De acordo com essa decisão, a eles se estende os direitos à saúde, à educação e aos demais tipos de assistência dada aos indígenas brasileiros.

Pautadas nas categorizações aplicadas aos Warao, diversas organizações estão atuando junto a esse povo, tais como a Fundação Nacional do Índio - FUNAI, o Comitê Nacional para os Refugiados - CONARE, o Conselho Indigenista Missionário - CIMI, a Pastoral dos Migrantes, a Pastoral Indigenista, o Centro de Migração e Direitos Humanos - Diocese de Roraima, a Cáritas, o Instituto Migrações e Direitos Humanos - IMDH, a Operação Acolhida e o Comitê Estadual Intersetorial de Atenção aos Refugiados, Apátridas e Migrantes do Rio Grande do Norte - CERAM/RN. Além destas, há setores de ministérios, secretarias, superintendências e coordenações dos governos municipais, estaduais e federais que tem ações com os Warao. Contudo, vale dizer que os direitos estabelecidos e as ações realizadas pelas organizações não têm sido capazes de solucionar os problemas que afligem esse povo. As situações vivenciadas nos locais onde estão, mostram inúmeras violações dos direitos. Contraditoriamente, há casos em que as infrações são praticadas por agentes que deveriam se ocupar do cuidado e proteção dos Warao. Um agravante para

essa situação é a inexistência de uma política nacional que seja eficaz para o acolhimento de migrantes e refugiados.

Pedro José Gregorio Rivas Gómez (2020) nos apresenta elementos importantes para essa reflexão. Ele mostra a falta de incipiência sobre a história e a cultura Warao. Utilizando uma abordagem histórica, ele mostra como ocorreram as transformações do território indígena e apresenta fontes que registram o parentesco linguístico com povos da região norte do Brasil por volta de 1595. Apropriadamente, o autor faz uma análise de documentos cartográficos e documentos que assinalam o parentesco com indígenas do Amapá, o que permite a Rivas sustentar a possibilidade de conceber os Warao como um povo que integra a extraordinária diversidade cultural brasileira.

A partir das reflexões de Rivas Gómez (2020), seria pertinente pensar no abandono das categorias migrantes e refugiados, para pensar os Warao apenas como indígenas? Migrante e refugiado seriam então classificações impróprias que não reconhecem a liberdade histórica dos deslocamentos indígenas? Elas seriam, então, apenas a expressão do poder do Estado-Nação, que em seu etnocentrismo busca impor fronteiras aos povos indígenas?

### **Para finalizar, o desafio da interculturalidade**

A análise etnográfica feita nesse capítulo mostra o acirramento dos conflitos e evidencia a intolerância e muitas violações dos direitos dos Warao. Os problemas abordados evidenciam que o princípio da interculturalidade<sup>7</sup> (BARTOLOMÉ, 2017; WALSH, 2007a, 2007b, 2008, 2009, 2010, e 2019) não está presente nas relações estabelecidas nos locais de acolhimento aos indígenas Warao. Sem a inclusão deste princípio, as ações permanecerão

---

<sup>7</sup> Lima (2020) faz uma análise da situação dos Warao em Teresina, capital do Piauí, e por meio do relato etnográfico mostra que a interculturalidade precisa ser incorporada como um princípio estruturador das ações de acolhimento e proteção aos indígenas Warao.

sendo ineficazes, o protagonismo e a autodeterminação indígena continuarão sendo desrespeitado e a violação de direitos persistirá. O que defendemos é que o diálogo intercultural seja norteador do planejamento e gestão das atividades desenvolvidas. Em síntese, somente a interculturalidade será capaz de garantir a convivência democrática e inclusiva, que será capaz de garantir a sobrevivência física e cultural do povo Warao no Brasil.

Considerando que os Warao vem sendo assistidos na esfera municipal, estadual e federal, é necessário que se crie uma rede estruturada através do princípio da interculturalidade. Sem desconsiderar as especificidades e competências das organizações, é preciso que os diálogos interinstitucionais e com os Warao sejam norteados pelo respeito e reconhecimento da diversidade, que deve ser considerada sempre um valor. Seguindo nessa direção, as ações desenvolvidas serão aprimoradas e se tornarão mais eficazes, os ruídos e as divergências serão minimizados e os conflitos serão administrados sem desrespeitar a cultura Warao.

Embora eles não sejam vulneráveis como afirmei anteriormente, a concepção equivocada de fragilidade e de incapacidade dos Warao é algo que está impregnado no horizonte de atuação de diversas organizações governamentais e não governamentais. É um discurso tão recorrente, que corremos o risco da sua naturalização, pois a vulnerabilidade é mencionada como se ela fosse um dado integrante da própria existência dos Warao neste momento. Precisamos exercitar o nosso senso crítico para perceber que essa vulnerabilidade está sendo imposta a eles de muitas formas, dentre as quais podemos destacar a percepção equivocada da cultura Warao, o etnocentrismo presente nas ações que lhes são impostas e através violação dos direitos praticada com recorrência. A vulnerabilização imposta aos Warao é uma construção que tem autoria e se efetiva em contextos bastante oportunos para essa produção.

Para finalizar, não existem só problemas. Há pessoas bem-intencionadas, que se esforçam para encontrar saídas e possibilitar



melhores condições de vida para os Warao. Eu mesma tenho feito parcerias com seres humanos de grande valor e profissionais valorosos, portadores de muito saber, criatividade, teimosia e solidariedade. Por parte dos Warao vejo muita sabedoria e resistência. Apesar das inúmeras adversidades, eles nos ensinam o valor da cultura indígena. Através da sua existência e trajetória desde a Venezuela nos motivam para a busca de relações interculturais, pois somente assim construiremos uma sociedade democrática e inclusiva.

### **Referências Bibliográficas:**

ACNUR. **Autonomia e integração local de refugiados (as) e migrantes venezuelanos (as) acolhidos (as) nos abrigos em Boa Vista (RR)**. 2021. Disponível: <https://www.acnur.org/portugues/>. Acesso em: 20 de agosto de 2021.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Las identidades imaginadas: algunos problemas del diálogo intercultural en una sociedad plural. In: MONTARDO, Deise Lucy Oliveira e RUFINO, Márcia Regina Calderipe Farias (Org). **Saberes e ciência plural: diálogos e interculturalidade em Antropologia**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

BOURDIEU, Pierre. “Um analista do inconsciente.” In: SAYAD, A. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo, Edusp, 1998.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. Índios, imigrantes e refugiados: os Warao e a proteção jurídica do Estado brasileiro. **EntreRios**, Teresina, Vol. 3, n. 2, p. 89-101, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/entrierios/article/view/12046/7004>

GARCÍA CASTRO, Álvaro. Mendicidad Indígena: Los warao Urbanos. **Boletín Antropológico** n° 48. Enero-Abril, Centro de Investigaciones Etnológicas - Museo Arqueológico - Universidade de Los Andes. Mérida, 2000a.

\_\_\_\_\_. **Warao Indian Migrations to Urban Centers in Venezuela: Adaptation as a strategy for survival**. Instituto Venezoelano de Investigaciones Científicas (IVIC), Centro de Antropología, Laboratório de Ecología Humana, Caracas, Venezuela, 2000b.

\_\_\_\_\_. “Los Warao en Brasil son refugiados, no inmigrantes. Cuestiones etnográficas y etnohistóricas”. **PÉRIPILOS. Revista de Estudios sobre migrações**. Brasília: Grupo de Trabalho CLACSO. Fronteiras internacionais e migração indígena na América do Sul. Vol 2, N° 2. 2018. Departamento de Estudos Latino-Americanos, Universidade de Brasília, Campus Universitário Darcy Ribeiro, Asa Norte Brasília, DF. p. 32-55, 2018.

\_\_\_\_\_. Los warao como desplazados urbanos en Venezuela y Brasil. **EntreRios**, Teresina, Vol. 3, n. 2, p. 89-101, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/entrierios/article/view/12046/7004>

GARCÍA-CASTRO, Álvaro & HEINEN, Dieter. “Planificando el Desastre Ecológico. El cierre del Caño Manamo en el Delta del Orinoco, Venezuela”. *Antropológica*. Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología (ICAS). Fundación La Salle. 91, (31-56), 1999.

\_\_\_\_\_. & HEINEN, Dieter. Las Cuatro Culturas Warao. **Tierra Firme. Revista Asbitrada de Historia y Ciencias Sociales**. Caracas: N° 71. Tercer trimestre, 2000.

HEINEN, Dieter. **Aportes para una etnografía Warao**. Caracas: ICAS. Instituto Caribe de Sociología y Antropología, 1980.

GONZÁLEZ MUÑOZ, Jenny. **La oralidad como instrumento esencial para la reconstrucción de la memoria etnohistórica del pueblo Warao**. Tesis (Doctorado en Cultura y Arte para América Latina y del Caribe), Instituto Pedagógico de Caracas, Universidad Pedagógica Experimental Libertador, Caracas, 2010.

K’OKAL, Josiah Asa Okal. ¿Por qué hemos llegado aquí? Una mirada histórica del desplazamiento warao desde Brasil. In: LIMA, Carmen Lúcia Silva; CIRINO, Carlos Alberto Marinho e MUÑOZ, Jenny González (org). **Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao**. Recife: Ed. UFPE, 2020.

VELÁSQUEZ, Ronny. Notas acerca de los indígenas warao migrantes en Brasil. **EntreRios**, Teresina, Vol. 3, n. 2, p. 89-101, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/entrierios/article/view/12046/7004>

LIMA, Carmen Lúcia Silva. Interculturalidade e os desafios da inclusão dos Warao. **EntreRios**, Teresina, Vol. 3, n. 2, p. 89-101, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/entrierios/article/view/12046/7004>

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo e JÚNIOR, Amarildo Ferreira. Migrantes, “**refugiados venezuelanos**”: conflitos e políticas de estado. In: REIS, Tiago Siqueira; SOUZA, Carla Monteiro de; OLIVEIRA, Monalisa Pavonne e JÚNIOR, Américo Alves de Lyra (Orgs). Coleção história do tempo presente: volume II. Boa Vista: Editora da UFRR, 2020.

MOSONYI, Esteban Emilio. **El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva**. Editorial El perro y la rana. Venezuela, 2008.

\_\_\_\_\_. **La sexualidad indígena vista a través de las culturas: waraos y guajibos**. Boletín americanista, [en línea], 1984, n.º 34, pp. 179-91.

RIVAS GÓMEZ, Pedro José Gregorio. ¿Inmigrantes o retornados?: la xenofobia hacia los warao em Brasil, una paradoja histórica. In: LIMA, Carmen Lúcia Silva; CIRINO, Carlos Alberto Marinho e MUÑOZ, Jenny González (org). **Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao**. Recife: Ed. UFPE, 2020.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: Edusp, 1998.

SUÁREZ, María Matilde. **Los warao**. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), 1968.

VAQUERO, Antonio. **Manifestaciones religiosas de los warao**. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2001.

VELÁSQUEZ, Ronny. Notas acerca de los indígenas warao migrantes em Brasil. **EntreRios**, Teresina, Vol. 3, n. 2, p. 89-101, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/entrierios/article/view/12046/7004>

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, colonialidade y educación.** **Revista Educación y Pedagogía**, Medellín, Universidade de Antioquia, Facultad de Educación, vol. XIX, núm. 48, p. 25 - 35, Mayo - Agosto, 2007a.

WILBERT, Werner. **Fitoterapia warao.** Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología (ICAS). Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 1995.

\_\_\_\_\_. La Etnobotánica warao en su contexto cultural. En: **Memorias del Instituto de Biología Experimental.** Vol. 2. Caracas. p. 23-26, 1999.

\_\_\_\_\_. "Interculturalidad y colonialidad del poder. Um pensamiento y posicionamento 'otro' desde la diferencia colonial". In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (eds.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007b.

\_\_\_\_\_. **Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial:** apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y revivir. 2009.

\_\_\_\_\_. Catherine. **Interculturalidade, plurinacionalidade e descolonização: as insurgências político-epistêmicas de re-fundar o Estado.** In: Tabula Rasa. Bogotá Colômbia n.º.9. Julho- Dezembro, 2008.

\_\_\_\_\_. **Interculturalidad crítica y educación intercultural.** In: VIAÑA, Jorge; TAPIA, Luis; WALSH, Catherine. **Construyendo Interculturalidad Crítica.** La Paz: Convenio Andrés Bello, Instituto Interamericano de Integración, 2010.

\_\_\_\_\_. Interculturalidade e decolonialidade do Poder um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial: **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas**, V. 05, N. 1, Jan.-Jul., 2019.

## CAPÍTULO IV

### Circulação e conexões Warao na Amazônia Ocidental

Daniel Belik

“Não estaria ele acostumado a reinterpretar a imagem da cidade, por toda parte, em razão de suas constantes andanças?”  
Walter Benjamin, *Passagens*, 2007.

#### Introdução

A expressiva migração dos indígenas Warao da Venezuela para o Brasil a partir de 2016, trouxe à baila a história de mobilidade dos grupos indígenas e seu espalhamento, especialmente, nas regiões fronteiriças e as tentativas de estado em fixar essas populações. A dinâmica de mobilidade Warao, vem se acentuando a partir de 2019, quando os deslocamentos se tornaram mais intensos e se expandiram para além das fronteiras nacionais. A Plataforma de Coordenação Interagencial para Refugiados e Migrantes da Venezuela (R4V), calcula que até o momento as agências humanitárias já prestaram auxílio a mais de 5.000 indígenas das etnias Warao, Eñepa e Pemón, sendo 2.000 deles só no estado de Roraima divididos em dois abrigos (RMRP, 2021). Segundo a antropóloga Elaine Moreira, a rede de fluxos Warao se divide entre os familiares que permanecem na região do Delta e os que fazem o percurso até o Brasil.

“Neste ir e vir, nota-se o acúmulo acurado de doações de roupas, calçados, material escolar e, se possível, remédios e outros bens, que são acumulados aqui e levados à Venezuela. No sentido contrário há o fornecimento de artesanatos com fibras de buriti (cestos e redes) que chegam ao Brasil para serem comercializados. A busca por tratamento de saúde também parece guiar os Warao neste caminhar.” (MOREIRA, 2019: 61).

Esse ir e vir cobre quase mil quilômetros, partindo principalmente dos estados do Delta Amacuro e Monagas passando pelas cidades de San Felix, Puerto Ordaz e Santa Elena do Uairén e entrando no Brasil pelo estado de Roraima.

De acordo com relatório emitido pelo Ministério Público Federal (MPF), a migração Warao pra o Brasil podia, à época, já ser dividida em 14 trechos envolvendo as cidades de Pacaraima, Boa Vista, Manaus, Santarém, Belém e Brasília, em um total de 56 movimentos. O relatório mostra, especificamente, idas e vindas dos Warao entre as cidades de Santarém e Brasília, observando que “no Brasil, os fluxos migratórios dos Warao não são necessariamente lineares, mas implicam idas e vindas por diversas razões” (MPF, 2018: 30). Paul Klee conceituou a linha como um traçado, resultado de um gesto contínuo. A caminhada do Warao, nesse sentido, torna-se um ato de inscrição urbana que não liga os pontos mas reconstrói as formas e movimento.

Em março de 2020, a metodologia de monitoramento de deslocamento da Organização Internacional para as Migrações (OIM), o Displacement Tracking Matrix (DTM), foi aplicado pela primeira vez com uma população indígena, no caso os Warao que estavam no Maranhão (MA), contabilizando 19 famílias na cidade de São Luis e 7 famílias em Imperatriz, em um total de 112 pessoas. Nessa época, 15 famílias, em torno de 66 pessoas estavam vivendo em *kitnets* alugadas no bairro Parque Vitória, na capital. No final de abril, no entanto, um mês depois, novo levantamento neste local identificou apenas 10 famílias vivendo ali. Cinco famílias, miraculosamente, não estavam mais (PREFEITURA SÃO LUIS, 2020a; 2020b). Essa drástica redução do número de pessoas em São Luis (e Imperatriz), de um mês para o outro, “reforça a percepção de que existem dinâmicas de mobilidade muito próprias dos Warao” (OIM, 2020). Além disso, o DTM mostrou que a maioria dos chefes de família entrevistados desejavam trazer outras pessoas de sua família para o Brasil,



reforçando a ideia de que as movimentações Warao se devem aos encontros entre núcleos familiares dispersos. Segundo a antropóloga Marlise Rosa, as ações de abrigamento dos Warao visam “fixá-los nas cidades, desmotivando novas iniciativas de mobilidade” (ROSA, 2020: 248).

Tal qual a liderança<sup>1</sup> Warao e professor indígena Aníbal Cardona, afirmou à época desde Natal/RN, existem “núcleos Warao em Pacaraima, Boa Vista, Manaus, Rio Branco, Santarém, Belém e em outras 18 cidades do Pará. Também há famílias em quase toda a região Nordeste (São Luís, Imperatriz, Teresina, Campina Grande, Natal, Mossoró, João Pessoa, Recife) e em diversas outras cidades do país, como Rio de Janeiro, Campinas, Ribeirão Preto, Belo Horizonte, Brasília, Anápolis e Florianópolis” (CARDONA, 2020). Em agosto de 2020, a Agência da ONU para os Refugiados (ACNUR) já registrava “a presença dessa população em ao menos 75 cidades de 23 estados e no Distrito Federal (ACNUR, 2020: 27). A ONU monitorou os deslocamentos Warao especificamente entre os meses de novembro de 2019 e março de 2021 estabelecendo duas rotas dos grupos Warao, a primeira passando pelo Nordeste até o Sudeste e a segunda indo direto para o Sul vindos de Manaus/AM e Porto Velho/RO (ACNUR, 2021: 8). Nenhuma dessas rotas menciona os Warao no estado do Acre.

Em manifesto realizado na comunidade pluricultural *ka'ubanoko* (lugar para dormir), Boa Vista/RR, com indígenas das três etnias citadas<sup>2</sup>, a experiência de mobilidade é descrita pelo Warao Ramón Rodriguez como “ter um emprego para viver melhor e enviar fundos para a Venezuela é o que nós

---

1 A liderança pode ser um *aidamo* ou seja, um ancião com conhecimento, mas não se restringe a ele.

2 De acordo com dados do Cento de Referência ao Imigrante (CRI), em Boa Vista, entre dezembro de 2018 e dezembro de 2019, o *Ka'ubanoko* contava com um total de 643 pessoas divididas em 6 grupos de 19, 18, 23, 25, 22 e 89 famílias, respectivamente. Desses, 337 eram indígenas Warao, E'ñepa, Pemon e Kariña.

procuramos” (JESUITAS, 2020). Isso significa que a dispersão dos Warao pelo Brasil envolve viagens temporárias não só a cidades brasileiras, mas também à Venezuela, com o intuito de reencontrar ou buscar parentes e compartilhar recursos, além do envio de dinheiro para lá.

### **Desenvolvimento Mobilidade Warao no Delta Amacuro**

Nos primórdios da ocupação colonial do baixo Orinoco, uma variedade de grupos Warao vivia nos diversos canais, golfos e ilhas do rio intercambiando e interagindo com povos de língua Carib (Kari’ña que também se encontram em Roraima) e Arawak, formando aldeias multi-étnicas. A homogeneidade dos Warao do Delta do Orinoco, e estados vizinhos de Monagas e Sucre, bem como na Guayana é apenas aparente, dizem Heinen e García-Castro (2000), tanto ecológica, quanto histórica e cosmológica. De início os Warao poderiam ser divididos em quatro grupos: os caçadores de porcos selvagens, os pescadores, horticultores e habitantes dos pântanos ou *morichaleros*.

Devido, por um lado, à presença de indígenas políglotas e de outro, à existência, de uma “língua de troca”, os cronistas descrevem grande quantidade de indígenas se encontrando, no período da seca, para trocar produtos comerciais; como as *curiaras* fabricadas pelos Siawani (um grupo Warao) ou por ouro extraído da Guiana e tabaco vindo da ilha de Trinidad. As expedições com propósitos comerciais podiam durar vários meses porque implicavam viagens (por rio ou caminhando) para intercambiar produtos e também informação, incluindo serviços rituais. Essa larga rede de trocas chamada de Sistema Interétnico Regional do Orinoco (SIRO) passou, posteriormente, a abarcar os europeus, ocasião em que ferramentas e armas de fogo eram trocadas por prisioneiros de guerra usados como escravos (ARVELO-JIMÉNEZ e BIODR-CASTILLO, 1994).

A região geográfica do rio Orinoco sempre foi marcada pelo alto grau de mobilidade residencial e também pela frequente mudança de lugar de seus assentamentos. Redes de troca conectavam aldeias vizinhas que dependiam uma das outras para realização de rituais e casamentos. Para conceituar práticas de movimento, a antropóloga Lisa Grund (2018) acompanhou Marcia, em suas caminhadas, nas montanhas de Pacaraima, pelas aldeias Makuxi e Patamona, especialmente as mulheres Makushi em suas jornadas tanto para a floresta e cerrado, quanto para áreas urbanas, além de registrar suas narrativas sobre “estar em movimento” a pé ou em veículos. Andar no cerrado é muito diferente de andar na floresta ou nas áreas urbanas. No cerrado, os caminhos são formados pelas andanças, quanto mais uma rota é percorrida, mas visível ela fica e mais usada ela é. “Dependendo do modo de se transportar, as rotas diferem”, diz Lisa,

a pé pode-se pegar diversos atalhos através e subindo e descendo montanhas. Diferentes caminhos são usados para propósitos diferentes. Existem os caminhos para se viajar, o caminho dos caçadores, caminhos usados só pelos animais e os caminhos das fazendas. Nem todos os caminhos continuam sendo usados, alguns desaparecem durante o inverno, ou podem ser danificados pela chuva e aí novos caminhos devem ser percorridos. Só viajantes frequentes sabem como achá-los” (Grund, 2018: 189).

A figura do *Asarîikî*, aquele que anda, envolve “saber como andar”, no sentido de ele absorver inúmeras “etiquetas sociais” dentro da oposição visitante e residente de modo a se “fazer conhecer” como parente nas vilas que se entra e assim estar a vontade e intercambiar bens (GRUND, 2018).

Desde 1965, com o barramento do *caño* Manamo, a salinização e sedimentação de suas águas, a alagação de parte de seu território e contaminações por doenças infecciosas gerou um gradual êxodo de muitos Warao de sua terra de origem como “Osibu Hana, el caño Morocoto, los de caño Dauwaha y

otros, en dirección río arriba, hacia el N de Tucupita y la zona no protegida” (GARCIA-CASTRO, HEINEN, 1999, p. 19). Nessa ocasião, uma das soluções encontradas pelo Estado Venezuelano foi a de “repatriação” dos Warao de volta para seus locais de origem<sup>3</sup>. No entanto, os Warao sempre voltavam em algumas semanas e passaram a ocupar permanentemente as cidades de Maturín, El Tigre, Puerto La Cruz, Barrancas del Orinoco, Maracay, Tucupita, La Horqueta, San Félix e Puerto Ordaz.

Os Warao de La Horqueta, por exemplo, viajavam de barco regularmente para Tucupita e havia sempre a presença de famílias nucleares que vinham dos canais de Capure, Cocuina e Pedernales a visitar por alguns dias trazendo frutas, cestas, pássaros, *chinchorros* e peixe para vender e depois regressar às suas fazendas. Os Warao continuaram a fomentar a “transferência de jovens tradicionais das fazendas de cana para as casas Warao de La Horqueta, em busca de empregos conjuges, ou ambos. Com o tempo, estes novos residentes irão se administrar em um e outros ambientes e o ciclo se repete mais uma vez”. Por outro lado, os Horoquetarao não migram para centros como Puerto Ordaz, Barrancas, Maturín e San Félix, que são territórios de outros grupos Warao de outras unidades parentais (GARCIA-CASTRO, 2020, p. 207-10).

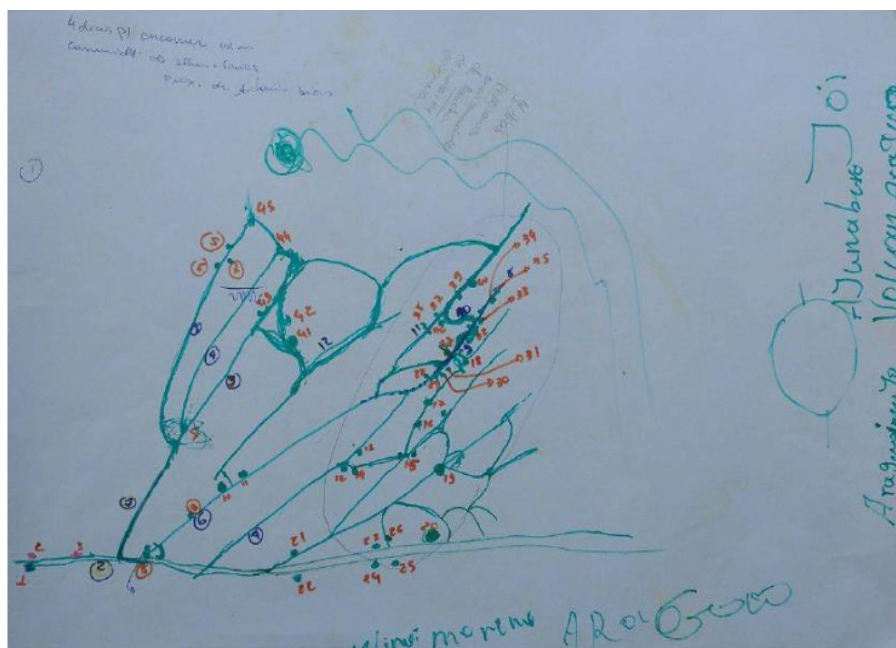
Nesse ponto, empresas palmeiras, madeireiras e de pesca comercial se instalaram nas terras dos Warao, especialmente em Winikina, Boca de Aragua, Curiapo e Hanakohobaro, tal qual pode ser visto no etno-mapa abaixo (Figura 1) . O fechamento da madeireira Nueva Idea-Guiniquina C.A em 1979, gerou migração em massa dos Warao das comunidades de Barranquilla,

---

<sup>3</sup> De acordo com a documentação da presença dos Warao no Brasil, atitudes xenófobas como essa chegaram a acontecer pelo menos em três estados: Santa Catarina, São Paulo e Goiás. No final de 2019, com as quatro famílias Warao que estavam em Itajaí e foram despachados para Florianópolis; em abril de 2020 com a recusa da Prefeitura de Ribeirão Preto em não providenciar acolhimento aos Warao encaminhando-os para Ituverava e em agosto de 2020 quando uma família Warao foi impedida de perambular por Caldas Novas sendo enviada de volta para Goiânia.

Morichito, Kuberuna, Jebuwabanoko e Bamutanoko para a cidade de Barrancas (KOKAL, 2020, p. 98). Enquanto algumas famílias do caño Winikina se estabeleciam em *Barrancos de Fajardo*, na cidade de Barrancas del Orinoco buscando trabalho, dinheiro e consolidando Wirinoko Arao, o êxodo Warao já entrava na “fase Caraqueña”, ocupando as cidades de Valência e Caracas. No final da década de 80, a empresa palmeira Tiquire Flores iniciava suas ocupações no caño Janakojobaro intensificando ainda mais o processo de industrialização das terras tradicionais dos Warao.

Figura 1: Desenho feito por um Sr. Warao de Araguabisi.



Legenda: “Ilhas de Antônio Diaz”.Tucupita. **Caños:** 1. Boca Grande. 2. Orinoco. 3. Macareo. 4barra Cocuiña. 5. Caño Manamo (Rodeia Tucupita). 6. Rio Araguayto. 7. Caño Araguao. 8. Caño Coboyna (pata la Boca Coboyna). 9. Caño Araguabise. 10. Cño Jaruguará. 11. Caño (Grande) Winikina. 12. Caño Joribujo. **Cidades, Bairros e Comunidades:** 1. Los Barrancos. 2. Ciudad Guayana. 3. Barranca del Orinoco. 4 Tucupita – Bairro La Horqueta. 5. Pedermalles.6. Comunidad Sto Domingo. 7. Comunidad Winamorena. 8. El Consejo (Criollos). 9. Cantic. 10. Tortuga – comunidade indígena. 11. Tortuga-comunidad criolla. 12. Cruzero Araguao. 14. Araguaymujo. 15. – 16. Bonoina. 17. Navasanuca (Marias). 18. Jubasojuro. 19. San Francisco de Guayo. 20. Curiapo (capital de Antonio Diaz). 21. Remanso Sacupana. 22. Serro Sacupana. 23. El Toro. 24. Orocoyuna. 25. Manoa. 26. Paloma de Toro. 27. Araguarice. 28. Tacarejoro. 29. Baracaro. 30. Vulcán de Araguao.31. Coboyna.32. Winikina. 33. Cocal. 34. Janakojobaro.35. Ajunaburo. 36. Barranquilla. 37. Morichito. 38. Jojene. 39. Espanha. 40. Cuberuna. 41. Joibitoro (tem una laguna grande). 42. Mariusa. 43. Macareo (barra de Cocuina), 44. Pedermalles.

Fonte: MPF, 2017.

Durante sua estadia em Nabasanuka, o Padre Kokal, missionário da Consolata Venezuela, notou diversas formas de mobilidade dos Warao. Uma delas, era referente as viagens mensais feitas pelos assalariados Warao do Governo que se deslocavam a capital do estado, Tucupita, para receber e usufruir de outros serviços oficiais. Nessas viagens, os Warao demoravam em torno de uma semana e levavam produtos artesanais e *ocumo chino* (*Colocasia esculenta*) para vender. Esse item básico da culinária Warao, introduzido como substituto do buriti, é plantado em setembro e colhido em janeiro, mas pode se manter por nove meses debaixo da terra quando as águas do rio Orinoco se elevam novamente, apodrecendo-os e fazendo escassear também os peixes. Pelo contrário, entre janeiro e março, nos meses mais secos, é a temporada em que os Warao caçam répteis como iguanas e tartarugas. Heinen e García-Castro puderam observar, durante anos, as discussões dos Warao de *Osibu Kahu(a) noko* (Missão de San Francisco de Guayo<sup>4</sup>) sobre passar uma temporada apanhando iguanas nas ilhas do rio grande do Orinoco ou excursionar a San Félix para coletar roupas velhas (HEINEN e GARCIA-CASTRO, 2003, p. 5). A mesma característica móvel pode ser percebida no abrigo de *Yakerá-Karapë* (Pintolândia), em Boa Vista, entre os meses de maio a agosto, época em que os *narunoko*, ou caranguejos são abundantes no território tradicional Warao, fazendo com que se tornasse passagem para famílias que se dirigiam ao litoral Venezuelano “alcançar o tiempo del cangrejo que se aproximava” (FILENO, 2020a, p. 4). Um Warao do abrigo Janokoida, em Pacaraima, dono de uma empresa de transporte, também se ofereceu para fazer transporte de *ocumo chino* dos canais do Delta até Tucupita para ver se facilitava a chegada desse tubérculo para as famílias abrigadas.

A partir do ano 2000, os Warao estabelecem um fluxo sazonal para algumas cidades da Venezuela, como Caracas, onde

---

<sup>4</sup> Fundada em 1942 pelo Capuchinho Basilio María Barral.



levantam acampamentos provisórios em algum parque ou praça. Eles foram visitados pelo Padre Kokal no Parque Carabobo que se impressionou com a organização das famílias em suas barracas, no seu trabalho nas ruas e na sua forma de fazer comida. Na cidade de Tucupita, capital do estado de Delta Amacuro, e seu entorno, persistem povoados Warao urbanos, como o porto Playita de Volcán, Janokosebe, Yakerawitu e Yakariyene e são criados outros, decorrentes da Misión Vivienda que passou a fomentar a ideia de propriedade na cidade.

Para os Warao que vivem no terreno pantanoso do Delta Amacuro, viajar de canoa entre a Venezuela e a Guiana não representa de forma alguma uma divisão entre nações. Eles parecem formar, nas palavras de Olivier Allard, “uma comunidade de identidade, língua e modo de vida, transnacional para a qual a fronteira (no caso Venezuela-Guiana) não é uma divisão essencial” (ALLARD, 2020: 45).

### **Circulações e Conexões Warao pelo Acre e Rondônia**

Os primeiros grupos Warao começaram a se estabelecer nos semáforos da cidade de Porto Velho/RO em julho de 2019, quando foram confundidos, pelas autoridades, com “índigenas de Boca do Acre”. Segundo relatório oficial da Secretaria de Assistência Social (SEMASF), “acreditávamos que os Warao estavam em pequenos grupos familiares e após garantirmos a saída deles da rua, pegamos os endereços onde estavam residindo (...) para nossa surpresa nos deparamos com cerca de 120 pessoas morando em duas vilas de apartamentos, cada apartamento acomodando em média 10 pessoas”<sup>5</sup>. Dois meses depois, 82 pessoas (46 Homens e 36 Mulheres) correspondentes a 18 famílias, foram contabilizados nas ruas do centro da cidade. De Julho de 2019 a Setembro de 2020, 250 Warao passaram por

---

5 Relatório Informativo. SEMASF-CREAS. Porto Velho/RO, 07 de setembro de 2020. 7 pp.



Porto Velho, mas também apareceram em Vilhena<sup>6</sup> e Ji-Paraná, ocasião em que algumas crianças entraram no cadastro da Secretaria Municipal de Educação e Assistência Social dessas cidades. Eles saem de Manaus<sup>7</sup> pela BR-319 buscando melhores condições de vida em Porto Velho para depois continuar ao Acre pela BR-364 para Rio Branco, já tendo chegado até Cruzeiro do Sul (ARAÚJO NETO, 2020: 99)<sup>8</sup>.

Em Setembro de 2020, permaneciam 130 Warao em Porto Velho. Nas residências, no entanto, contabilizavam 9 famílias residindo na Rua Euclides da Cunha, no Centro, enquanto que na Rua Quintino Bocaiuva estavam divididos em três endereços, um com 4 famílias e os outros dois com 5 famílias, somando um total de 104 pessoas<sup>9</sup>. Parte dessas famílias Warao, que estavam em Porto Velho, se mudou para Brasília/DF, Goiânia/GO e Cuiabá/MT no ano seguinte. “Eles (os Warao) permanecem em constante movimentação. Praticamente, todos os dias, chegam novas pessoas dessa etnia em nosso território”, conclui o relatório da SEMASF. O abrigo provisório de Porto Velho foi organizado com capacidade para 30 pessoas, porém em outubro de 2020, só contava com um terço de sua capacidade, levando a Secretaria de Assistência Social a afirmar que “por uma questão cultural, estes indivíduos geralmente não aderem ao acolhimento institucional,

---

6 <https://globoplay.globo.com/v/8086752/>. Esse grupo passou dois dias em Vilhena/RO, ocasião em que foram encaminhados para Cuiabá/MT para continuar a viagem; não sabiam se iam para Brasília/DF, São Paulo/SP ou Florianópolis/SC. Hoje já estão de volta em Manaus/AM.

7 Marlise Rosa, escuto de Alfredo, um de seus interlocutores, que já se falava do Brasil no caño de Araguabisi. Efetivamente, dados do abrigo Alfredo Nascimento, em Manaus, mostram que os principais locais de origem dos Warao que estão ali são: Araguabisi (36), Barrancas (37), Espanha (66), Kuberuna (34), Tucupita (216) e Winikina (58) (ROSA, 2020: 314-5 e GARCÍA-CASTRO, 2020: 94).

8 Um pequeno grupo Warao passou o final de 2020 em uma viagem exploratória por Cruzeiro do Sul, a segunda maior cidade do estado do Acre.

9 “Povo Indígena Warao em Porto Velho”. Cáritas Brasileira. Articulação Noroeste. Porto Velho/RO, 13 de agosto de 2020. 15 pp.

porém quando há desejo, são acolhidos no abrigo provisório da Vila DNIT<sup>10</sup>.

Essa aparente aglomeração dos Warao nas hospedagens urbanas e sua recusa ou indisposição com o abrigo público, pode ser pensada, em paralelo com o que fala o antropólogo norueguês Cristian Sørhaug, para as casas Warao, que estariam incrustadas em redes mais extensas de ajuntamentos que extrapolam o Delta do Orinoco e, inclusive a Venezuela. Ele diz: “os Warao viajam constantemente, pequenas e largas distâncias, para compor o que seja necessário às suas casas. A casa deve ser feita e refeita constantemente” (SØRHAUG, 2016: 142). A incorporação de materiais nos *hanokos*<sup>11</sup>, que é toda conectada por pontes transitáveis, ou *hoisi*, configura-se como uma metáfora, da época áurea petrolífera Venezuelana para o trânsito de motores pelos canais do Orinoco, alimentando relações de intercâmbio entre as casas, especialmente pela manhã, nos ritmos diários dos atos cotidianos, quando se trocavam pescados por carne, tubérculos, dinheiro, vestuário e outras necessidades. Hoje não é mais assim.

Desde Julho de 2020, que a liderança Luis Cardona Moraleda decide deixar o abrigo devido não poder preparar sua própria comida e por ser oferecido com alimentos fora de seu contexto cultural<sup>12</sup>. Esse ambiente Warao de se fazer comida, compartilhado dentro do grupo, foi bem descrito pelos antropólogos da Federação Humanitária Internacional (FFHI), uma das instituições responsáveis pelo cardápio alimentar dentro dos abrigos indígenas *Pintolândia* e *Janokoida*, em Roraima, como uma área em que os “fogões fumegam com brasas os painéis das famílias que utilizam aquele espaço para cozinhar ao ‘modo de uno’, ou seja, ao seu próprio modo” (FILENO, 2020b, p. 8). A

---

10 SEMASF. Ofício nº 1548/2020. Porto Velho, 06 de Outubro de 2020. 2 pp.

11 Hanoko é a casa ou um grupo de casas. É também “o lugar da rede” que não apenas serve para dormir, *ubanoko*, mas também para se sentar.

12 MPF. PR-RO. Sala de Atendimento ao Cidadão. Manifestação 20200158456. 28/07/2020. 3 pp.

matéria prima é adquirida nos pequenos mercados localizados ao redor do abrigo. “Alguns contudo”, diz outro relatório da FFHI, “são conquistados pelos caminhos que eles percorrem, caso de frutas que coletam em pontos específicos da cidade ou de peixes que pescam em grupos em áreas distantes dos abrigos” (FILENO, 2020<sup>a</sup>, p. 7). Diversas tentativas de adequar a alimentação ao contexto dos seus territórios tradicionais foram feitas, nos abrigos Warao no Brasil. A *najorowitu* (comida verdadeira) ou *najoro yakera* (comida boa) dos Warao é a comida “bem cozida”, de consistência mais pastosa. Por ser gente da curiara, os caldos os fazem lembrar de onde vieram.

Luis Cardona é original do Município de Antônio Diaz, Delta Amacuro, e desde 2013 transitava de Tucupita para Caracas em busca de vender seu artesanato. A partir de 2014 ficou sabendo que era bom de vender no Brasil e passou a fazer esse trânsito, porém ilegalmente, sem documento, pelas *trochas*<sup>13</sup>, como se diz. Ficou três meses em Boa Vista e regressou novamente ao Delta Amacuro trazendo de volta, principalmente, roupas e sabão. Ficou lá durante 7 meses para então regressar ao Brasil novamente, onde se instala no recém-criado abrigo de *Janokoida* em Pacaraima. Quando percebe que a situação na Venezuela não iria melhorar tão cedo, convoca toda sua família para vir ao Brasil. Ele passa o ano de 2019 todo em Pacaraima e depois segue para Manaus onde passa 3 meses, ocasião em que uma de suas filhas “tinha se adiantado”, chama-o para vir a Porto Velho, onde ele chega em Dezembro de 2019. Em Porto Velho, ele continua sem obter trabalho e se instala em um alojamento no centro da cidade. Luis Cardona conta ainda que qualquer R\$ 50 que sobram

---

13 Trochas são trilhas existentes na faixa de fronteira fora do controle migratório de entrada da Polícia Federal. «Há pessoas conhecidas como trecheiros que cobram uma taxa de aproximadamente R\$ 300,00 por pessoa para acompanhar os grupos nessas travessias. Entre homens, mulheres e crianças que se arriscam por esse caminhos são recorrentes relatos de extorsão, assalto, violência sexual e ataque de animais selvagens” (ONU Mulheres, 2021: 49).

ele deposita para os que ainda ficaram na Venezuela<sup>14</sup>. No final de 2020, três grupos Warao estavam em Porto Velho, com 60 pessoas no total (COTINGUIBA e PIMENTEL-COTINGUIBA, 2020a: 184; 2020b: 416). Outro grupo de 8 famílias Warao, em um total de 37 pessoas<sup>15</sup>, chegou em Porto Velho em Maio de 2021 e está agora estabelecido no bairro Cai n'Água. Isso não os impede de fazer visitas exploratórias nos arredores, quando, recentemente, três famílias foram para Ariquemes/RO passar uma semana. “O quantitativo de pessoas vivendo nessa área foi verificado através de nossas primeiras abordagens por observação direta”, podemos ler em um relatório de Porto Velho, “porém não podemos deixar de notar um intenso fluxo de idas e vindas”<sup>16</sup>, o que torna a população Warao mais vulnerável. Um bebê de sete meses morreu em Porto Velho no final de 2019.

Em entrevista com esse novo grupo, uma mulher me disse que sua irmã mais velha está em trânsito de Nova Iguaçu, no Rio de Janeiro para outra localidade dentro do estado, o que causará mais uma desagregação familiar e espalhamento pelo Brasil, provavelmente seguindo de volta por algum caminho onde seus familiares ficaram. Desde dezembro de 2020 e Janeiro do ano seguinte, 35 famílias Warao começaram a chegar na capital do Rio de Janeiro, se instalando em Japeri. Logo depois, esses Warao já estavam abrigados no município vizinho, Nova Iguaçu. Ao analisar o histórico de atendimento aos índios Warao produzido pela Prefeitura do Rio de Janeiro, pode-se conhecer os dois grupos que chegaram àquela cidade a partir de meados de Janeiro. O

---

14 [https://www.youtube.com/watch?v=Z-jMaPVZ\\_V0](https://www.youtube.com/watch?v=Z-jMaPVZ_V0) Video editado por Iremar Antonio Ferreira.

15 Liderança Luiz Cardona Moraleda e seu primo Euclides Jesus Moraleda. Euclides, original de Araguabisi, me disse que boa parte da família de sua esposa está agora no Rio de Janeiro/RJ, e sua família está em Manaus e Mato Grosso/MT (Ligação Telefônica, 17/06/2021).

16 SEMASF. UNIR. IFRO. Relatório Técnico Parcial. Pessoas da Etnia Warao na Cidade de Porto Velho e os Desafios para Políticas Públicas. Porto Velho/RO. Fevereiro de 2020. 17 pp.

primeiro grupo já tinha passado por Manaus (AM), Porto Velho (RO) e Brasília (DF) e, como de costume, ficou acampado junto com sua mulher e três filhos próximos a rodoviária Novo Rio para depois ser transferido para o Centro de Acolhimento Maria Teresa Vieira (UMRS Maria Tereza). Quatro dias depois chega na cidade novo grupo familiar composto por quatro adultos dizendo que além do trajeto anterior havia permanecido também um dia em São Paulo. O segundo, foi um grupo de treze pessoas sob a interpretação do liderança de Jerônimo Pocaterra. Esse grupo se recusou a ser abrigado, reclamando da alimentação, talvez devido a ter um histórico de morte na família em um dos abrigos por que passou, permanecendo em situação de rua, deslocando-se, posteriormente, foi para a região de Campinas e Hortolândia (SP). Segundo Relatório Social da Cáritas-RJ, primeira instituição que fez contato com o grupo de Pocaterra: “Contaram que além do grupo de treze pessoas que já está no Rio, hoje chegariam mais oito pessoas, vindas de Brasília, e que no total o grupo conta com quarenta pessoas, as quais pretendem se reunir e permanecer juntos” (CÁRITAS, 2020: 2).

O grupo que chegou no interior de São Paulo vindos do Rio de Janeiro, era composto de 16 pessoas e, em março, já havia sido abrigado pela igreja Congregação Cristão do Brasil no bairro Jardim Nova Europa, em Hortolândia. Segundo um jornal local, o líder desse grupo de quatro casais seria Miguel Antonio Quijada Lorenzano que “percorreu cidades como Manaus, Itacoatiara, Vilhena, Cuiabá, Brasília, São Paulo e Rio de Janeiro”<sup>17</sup>.

Em Campinas, o serviço do imigrante da Prefeitura tinha registrado a presença de 42 indígenas Warao, nessa época. Segundo o Conselho Tutelar de Campinas, os Warao “não nos atendem e não acatam nossas orientações sem a presença da

---

17 [https://correio.rac.com.br/\\_conteudo/2020/03/campinas\\_e\\_rmc/911134-igreja-crista-acolhe-16-indios-warao.html](https://correio.rac.com.br/_conteudo/2020/03/campinas_e_rmc/911134-igreja-crista-acolhe-16-indios-warao.html)

Guarda Municipal”<sup>18</sup>. O trânsito entre Campinas e Hortolândia é frequente. De novo, a capital parece servir como base e enquanto são feitas viagens exploratórias para cidades próximas.

“Muchillón foi embora!”, exclamou surpresa a estagiária da Secretaria de Assistência Social que nos acompanhava em visita ao abrigo Chácara Aliança, local em que 65 pessoas se instalavam desde o final do ano passado, na capital acreana. Restaram apenas 24 pessoas, todos pertencentes a família de Jesus Zapata.

O primeiro grupo de Warao chegou na cidade de Rio Branco, no Acre, em setembro de 2019. “Três semanas depois da chegada de dois casais Warao”, o Conselho Indigenista Missionário escreve, novas famílias Warao passaram a chegar de duas em duas semanas até atingir o número de 70 pessoas ao final de Novembro (CIMI, 2020a). Essas 75 pessoas estavam divididas em 17 famílias e ficaram hospedadas provisoriamente, na escola Campos Pereira, na Cidade do Povo. Por ser um local distante do centro da cidade onde há maior fluxo de pessoas e pela dificuldade de se pegar e pagar transporte para ir e voltar, o grupo acaba de dividindo em dois: uma parte continuou hospedado na escola, enquanto que outras 10 famílias, em torno de 42 pessoas, mudou-se para o bairro Base, mais bem localizado. Logo esse grupo que se mudou se dividiu novamente: um grupo de 6 famílias permaneceu ali, enquanto que as outras 23 pessoas no total, mudou-se para um prédio abandonado nas cercanias (CIMI, 2020a, p 9; 2020b). Entre janeiro e fevereiro, “uma família retornou para Goiânia/GO e um casal chegou da Venezuela com suas três filhas e sus respectivas famílias” (CIMI, 2020a, p. 7).

“Retornou para Goiânia<sup>19</sup>” significa dizer que parte dos Warao que estavam em Rio Branco, no Acre se encontrava com grupos familiares na capital goiana, que também era ponto de

---

18 Conselho Tutelar de Campinas. Requisição de Serviço Público Nº 202000904. Campinas, 18 de março de 2020. 31 fls.

19 CIMI - Regional Amazônia Ocidental. Warao em Rio Branco. Maio/2020. 10 pp.

encontro para os grupos que se fixaram temporariamente nas cidades de Anápolis e Aparecida de Goiânia<sup>20</sup>. Em reunião conjunta da FUNAI em Goiânia, já em meados de 2020, a Pastoral da Terra informou que há outras famílias dispersas por Goiânia totalizando 150 pessoas<sup>21</sup>.

Esse depoimento nos faz lembrar o impasse vivido pelo “Magistrado”, na engenhosa anedota de Coetzee: “houve um afluxo de refugiados à cidade, pescadores dos minúsculos assentamentos pontilhados ao longo do rio e da margem norte do lago, os quais falam uma língua que ninguém entende e trazem suas casas nas costas” (COETZEE, 2006 [1980]).

Em 2021, os Warao estão hospedados na Chácara Aliança, mesmo lugar que recebeu expressiva migração Haitiana em 2010. De acordo com dados do abrigo, eles são 65 pessoas divididas em 15 famílias. 10 pessoas se mudaram para Porto Velho no final do ano passado. Isso é compreensível visto que as famílias Moraleda e Zapata vem do mesmo local; os caños de Araguabisi, España, Morichito e Winikina, no Delta Amacuro.

## **Considerações Finais**

Dados coletados, em formulário online, sobre o “acompanhamento dos indígenas migrantes venezuelanos”, entre as Coordenações Regionais (CRs) da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) indicam que a maior parte do fluxo de indígenas Warao se deu ao longo do ano de 2019 e no início do ano de 2020, ainda que muitos municípios tenham noticiado a chegada desses indígenas no segundo semestre, evidenciando que “mesmo durante a pandemia de Covid-19 permaneceu o deslocamento dos Warao pelo Brasil” (FUNAI, 2020).

---

20 FUNAI-CR ATO. Memorando nº 71/2020. 13 de maio de 2020. 3 pp.

21 Ata Nº 001- Coordenação Técnica Local de Goiânia (CTL), 24 de Agosto de 2020. 1 pp.



Vimos que os Warao que atualmente estão na Amazônia Ocidental, Porto Velho e Acre não podem ser pensados fora do contexto dos seus grupos familiares que estão no Centro-Oeste e Sudeste brasileiro. Estudos preliminares mostram que as famílias Warao em Porto Velho têm relações diretas com os Warao em Brasília/DF, Mato Grosso/MT e Rio de Janeiro/RJ, mas também travam relação com Warao em Belém/PA, Natal/RN e Salvador/BA; enquanto que as famílias Warao em Rio Branco tem relações diretas com os Warao em Goiânia/GO e Boa Vista/RR. Esses exemplos indicam a liberdade de circulação dos Warao. Ao conversar com Warao de diversas comunidades, o etnomusicólogo Venezuelano Héctor Figueroa ficou sabendo de que muitos indígenas tinham ido para o Brasil,

mas que “eles mesmos afirmam que muitos desses líderes Warao atuais não são *aidamo arotu*, como os tradicionais, são mais políticos, como é o caso do Sr. Teobaldo Zapata, da comunidade España, do município Antônio Díaz, que incentiva os Warao para fazer essa viagem e os organizam em ônibus, saindo de San Félix, no estado de Bolívar para migrar se encarregando de toda a organização para a chegada no Brasil” (VELÁSQUEZ, 2020, p. 117).

Segundo apresentação recente de Olivier Allard, parece que as andanças dos Warao e suas relações de parentesco também estão relacionadas com a política eleitoral causando divisões entre os clãs e entre cidades. Para ele, políticos tomam conta de seus eleitores ou seguidores, proporcionando-os bens e dinheiro para comprar comida e insumos que as pessoas então compartilham com seus parentes. Ele notou que os Warao constantemente acusavam uns aos outros de mesquinhez, fazendo com que se mudassem de suas localidades indo viver com outros parentes, e seguindo novas lideranças. Ele notou ainda que as assembleias nas aldeias eram vazias e que os Warao constantemente pareciam sabotar as tentativas dos de fora em organizá-las, concluindo

que as atitudes dos Warao do Baixo Delta revelam que eles não se consideram como formadores de uma comunidade, quem dirá uma nação, que pode expressar um desejo em conjunto, ou possuir interesses comuns ou qualquer coisa que pareça com um “bem comum”<sup>22</sup>.

## Referências Bibliográficas

ACNUR. **Os Warao no Brasil. Contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes.** 2020. 72 pp.

\_\_\_\_\_. **Atuação do Acnur junto às redes locais em apoio à população indígena Warao no sudeste e sul do Brasil: boas práticas e lições aprendidas.** São Paulo: Novembro/2019 a Março/2021. 2021. 14 pp.

ALLARD, Olivier. Fuites frontalières entre le Guyana et le Venezuela: migrations et contrebande dans un village amérindien”. In: **Cahiers des Amériques latines** 2020, n° 93, p. 29-48.

ARAÚJO NETO, Dival Vieira de. **O Estado do Acre como corredor internacional de mobilidade humana: o caso dos indígenas venezuelanos Warao na cidade de rio Branco.** Monografia. Curso de Bacharel em Geografia. UFAC. Rio Branco, Acre. 2020. 114 pp.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly e Horacio Biord Castillo. The Impact of Conquest on Contemporary Indigenous Peoples of the Guiana Shield. The System of Orinoco Regional Interdependence. In: **Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives.** Anna Roosevelt, Tucson: University of Arizona Press. 1994. pp.55-78.

BENJAMIN, Walter. **Passagens.** Belo Horizonte: Editora da UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial. 2007.

CARDONA, Aníbal Perez. **Warao. Tecendo um diálogo de igualdade.** Maio/2020. 10 pp.

---

<sup>22</sup> “A successful lack of organization and achievement: indigenous politics in Delta Amacuro, Venezuela”. Panel 7: Failures of (and in) Indigenous Politics in Melanesia and Amazonia. Society for the Anthropology of Lowland South America (SALSA). XIII Biennial Conference. University of Virginia. July. 2021.

CÁRITAS - RJ. **Relatório Social**. Programa de Atendimento a Refugiados e Solicitantes de Refúgio da Cáritas Arquidiocesana do Rio de Janeiro (PARES). Rio de Janeiro, 14 de Janeiro de 2020. 3 pp.

CIMI - Regional Amazônia Ocidental. **Warao em Rio Branco**. Maio, 2020a. 10 pp.

\_\_\_\_\_. **Indígenas Warao em Rio Branco - Informações Demográficas**. Maio, 2020b. 5 pp.

COETZEE, J.M. **À Esperados Bárbaros**. São Paulo: Companhia das Letras. 2006.

COTINGUIBA, G. C.; PIMENTEL-COTINGUIBA, M. L. Warao, o povo navegante sem canoa que transita pelo asfalto Amazônico". In: **Mobilidade Humana na Pan-Amazônia. Implicações teóricas e experiências empíricas**. 2020a. 179-194.

COTINGUIBA, G. C.; PIMENTEL-COTINGUIBA, M. L.; DIAS, W. N.; SITTA, T.; OLIVEIRA, E. G. Mobilidade e migração em Rondônia em tempos de pandemia da Covid-19. In: **Migrações Internacionais e a pandemia de COVID-19**. BAENINGER, Rosana; VEDOVATO, Luís Renato e NANDY, Shailen (Org.). 1ed.Campinas: Unicamp, 2020b, v. 1, p. 407-416.

FILENO, Fernando. **Relatório Antropológico Mensal** (março/2020). Nº2. Abril, 2020a. 17 pp.

\_\_\_\_\_. **Parecer antropológico sobre a mudança de cardápio dos abrigos indígenas**. Boa Vista, FFHI/RR. Novembro, 2020b. 11 pp.

FUNAI. **Informação Técnica Conjunta nº 2409008/2020/COPE-Cogen/CGPC/DPDS-FUNAI**. 07 de Outubro de 2020. 6 pp.

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

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

GARCÍA-CASTRO, Alvaro Castro. Etnografia de um bairro indígena: Assentamento Warao de La Horqueta, Venezuela. In: Marília Lima Pimentel Cotinguiba, Márcia Maria de Oliveira, Rosana Baeninger, Geraldo Castro Cotinguiba, Francilene dos Santos Rodrigues, Sidney Antonio da Silva, Weidila Nink Dias (Eds.) **A mobilidade humana na região Pan-Amazônica: implicações teóricas e experiências empíricas**. Boa Vista: Editora da UFRR. 2020. pp. 195-220.

GARCIA-CASTRO, Alvaro. Os Warao como deslocados urbanos na Venezuela e no Brasil. **EntreRios**, Teresina, Vol. 3, n. 2. 2020. pp. 89-101.

GRUND, Lisa K. Aasenikon! **Makushi travelogues from the borderlands of Southern Guyana**. Doctoral dissertation, University of St Andrews. 2017.

HEINEN, H. Dieter y GARCÍA-CASTRO, Alvaro. The Multithnic Network of the Lower Orinoco. In: **Early Colonial Times**. Ethnohistory 47: 3-4. 2000.

\_\_\_\_\_. Adaptación de recolectores indígenas a la mendicidad urbana: El caso de los Warao del delta del Orinoco. En: Angel B. Espina Barrio (Ed.). **Emigración e integración cultural. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica**. Salamanca, España: Aquilafuente. Universidad de Salamanca. Colección: AQ, pp. 281-289. 2003.

INGOLD, T. **Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing**. **Journal of the Royal Anthropological Institute** 16, S121-S139. 2010.

JESUITAS BRASIL. **Ka Ubanoko: "Lugar para dormir". Experiências da mobilidade humana, interculturalidade e identidade dos grupos indígenas venezuelanos em Boa Vista (RR)**. UFRR, SJPAM-CPAL. Dezembro, 2020. 6 pp.

K'OKAL, Josiah Asa Okal. Por qué hemos llegado aquí? Una mirada histórica del desplazamiento warao desde Brasil. pp. 86-119. In: LIMA, Carmen Lúcia Silva; CIRINO, Carlos Alberto Marinho e MUÑOZ, Jenny González (Orgs.). **Yakera, Ka Ubanoko - O dinamismo da etnicidade Warao**. Recife: Ed. UFPE, 2020.

MPF. **Parecer Técnico Nº 208/2017 - SEAP/6ªCCR/PFDC**. Brasília, 14 de março de 2017. 38 pp.

\_\_\_\_\_. **Parecer Técnico Nº 328/2018 - DPA/SPPEA/PGR**. Belém/Boa Vista/Manaus, 27 de março de 2018. 62 pp.

MOREIRA, Elaine. Os Warao no Brasil em cenas: o estrangeiro. In: **Périplos: Revista De Estudos Sobre Migrações**, 2(2), 56-69. 2019.

ONU Mulheres. **Boas Práticas e Lições Aprendidas para a igualdade de gênero na resposta humanitária ao fluxo migratório Venezuela/Brasil**. Programa Conjunto LEAP - Liderança, Empoderamento, Acesso e Proteção para mulheres migrantes, solicitantes de refúgio e refugiadas no Brasil. INESC/NUMUR. 2021. 57 pp.

ONU OIM. **DTM Monitoramento do Fluxo da População Warao**. Março/2020. 6 pp.

PREFEITURA DE SÃO LUIS. Secretaria Municipal da Criança e Assistência Social (SEMCAS). **Levantamento da Situação de Imigrantes/ Venezuelanos que buscam Refúgio no Município de São Luis-MA**. 13 de Maio de 2020a. 5 pp.

\_\_\_\_\_. **Quantidade de Famílias e de Pessoas**. 13 de Maio de 2020b. 4 pp.

RMRP. **Para Refugiados y Migrantes de Venezuela**. 2021. 284 pp.

ROSA, Marlise. **A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito: reflexões a partir das experiências de Manaus-AM e de Belém- PA**. Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2020.

SØRHAUG, Christian. The Hold of Life in a Warao Village: An Assemblage Analysis of Householding Practices. I B.I. Bertelsen; S.K. Bendixsen (org.) **Critical Anthropological Engagements in Human Alterity and Difference**. Palgrave Macmillan. 2016. pp. 137-159.

VELÁSQUEZ, Ronny. Notas acerca de los indígenas Warao migrantes en Brasil. **EntreRios**, Teresina, Vol. 3, n. 2. 2020. pp. 102-123.

## CAPÍTULO V

# Um povo em trânsito no Brasil: subsídios para entender os processos de transformações sociais dos Warao no Brasil

Renato Athias

Figura 1: Os Warao no Delta Amacuro, rio Orinoco, Venezuela.



Foto: Josiah K'Okal.

### Preâmbulo

Nos interessa nesse texto<sup>1</sup> transportar para a atualidade, e tendo como pano de fundo os processos sociais em que os Warao estão envolvidos no Brasil atual. Trata-se, portanto, de um estudo antropológico preliminar visando apresentar alguns elementos

---

1 Este texto inicialmente foi apresentado como resposta ao Ofício nº02006.000.001/2020-0023, do Ministério Público Estadual, encaminhado à chefia do Departamento de Antropologia. E, em seguida, designado pelo Departamento de Antropologia e Museologia para elaboração deste estudo.



para subsidiar discussões, ações e políticas de acolhimento por parte de instituições não governamentais e governamentais com o caso específico dos Warao em território brasileiro. Dentro das condições em que todos nós nos encontramos, numa situação de pandemia, em estado de isolamento social, realizamos este estudo em meados de abril finalizando no dia 21 de maio do presente ano. Metodologicamente utilizamos a técnica de análise documental existente sobre os Warao nos mais diversos repositórios acadêmicos disponíveis via internet. Acredita-se que o estudo ajudou a criação de banco de dados que possibilitará a outros pesquisadores a ampliar a análise aqui contida nesse estudo.

As primeiras denúncias sobre um conhecimento eurocêntrico vêm justamente nos relatos de viagem do naturalista Alexander Von Humboldt realizada no território dos Warrau em 1799-1800. (HUMBOLDT, 1831). Importante dizer que de acordo com Laura Walls (2009) , pressuposto fundamental de Humboldt, de acordo é de que “nem os humanos nem a natureza podem ser entendidos isoladamente”. Para ele, “a natureza nunca foi apenas um pano de fundo, mas desempenhou um papel essencial no desenvolvimento das sociedades humanas”. Princípio importante para entender os processos migratórios do Warao na atualidade.

É necessário enfatizar que este estudo antropológico buscou elementos para uma compreensão do contexto histórico em que se encontram os Warao em território brasileiro. Em outras palavras, tenta-se agrupar elementos importantes que caracterizam a tradição e o patrimônio cultural dos Warao. Todas as situações etnográficas relacionadas neste estudo são advindas de um levantamento bibliográfico existente sobre este povo trazendo evidências e contextos sociais e políticos que podem subsidiar e melhor entender a situação em que os Warao se encontram principalmente nos contextos urbanos das principais cidades das regiões Norte e Nordeste do país.

## Caracterização Antropológica e Sociológica

Um aspecto importante que estes subsídios levam em consideração é a complexidade existente no atual contexto social em que grupos sociais que possuem, em seus aspectos culturais, determinados *elementos de mobilidade* passam na atualidade no Brasil. Percebe-se ainda mais neste contexto social e político atual a necessidade de um diálogo entre as políticas de acolhimento, a antropologia e o direito como parâmetro centrais para melhor compreender situações étnicas culturais de populações que se encontram em situações mobilidade através do território nacional, no cenário político atual, ainda mais necessário para compreender as especificidades étnicas destas populações, que estão envolvidas em processos administrativos e judiciais implicando o interesse em buscar subsídios para dar conta da compreensão da complexidade desta relação, devendo ser procurados caminhos que tornem este diálogo interinstitucional o mais profícuo possível, visando a compreensão cultural da presença dos Warao em território nacional.

É importante ressaltar que assimetrias acadêmicas discutidas e presentes entre estas áreas de saber, a Antropologia, o Direito e as Políticas Públicas, necessariamente clamam por estudos desta natureza, que possam identificar elementos e fatores culturais que ajudem a compreender e estabelecer estratégias para políticas públicas culturalmente adequadas para populações originárias que possuem um índice alto de mobilidade e, portanto, etnicamente diferenciadas, criando assim, um encurtamento das distâncias, distorções e incompreensões por parte da máquina administrativa e do judiciário sobre o que é o fazer antropológico e sociológico. O que se faz necessário para uma maior compreensão destas situações no contexto atual.

Vale salientar que este estudo antropológico está em consonância ao que vem sendo produzido no Brasil em

relação às populações originárias. Recentemente, a Associação Brasileira de Antropologia lançou uma coletânea de estudos, intitulada: *Laudos Antropológicos*, baseado em recentes análises sobre estudos antropológicos de acordo com as principais recomendações, de instituições nacionais e internacionais organizado pelos antropólogos, João Pacheco de Oliveira, Fábio Mura e Alexandra Barbosa da Silva<sup>2</sup>. Este livro contempla diversas situações etnográficas em que se encontram os povos indígenas e a sua relação com o estado brasileiro o que esta situação dos Warao poderiam ser também um caso importante pois desafia estes estudos, promovendo assim mais uma situação bem específica de indígenas no contexto urbano.

Este texto busca identificar questões advindas, por exemplo da Portaria 14, do Ministério de Justiça, FUNAI nº 14, de 09 de janeiro de 1996, que estabelece as regras sobre a elaboração de estudos e relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terras Indígenas a que se refere o parágrafo 6º do artigo 2º, do Decreto nº1.775, de 08 de janeiro de 1996, que tem servido base para a maioria de estudos nesse processo de relação dos povos indígenas com o estado brasileiro, que sugere etapas de um estudo antropológicos e, sobretudo, que foi utilizada por muitos antropólogos nestas últimas décadas, não só em relação às questões fundiárias, mas em geral.

Desde 2014 até a presente data vários eventos sobre a situação dos Warao têm sido realizados, nas principais centro urbanos, tais como Boa Vista, Manaus, Santarém, Belém, São Luís, Teresina, João Pessoa e Recife. O argumento aqui neste texto, procura seguir esses eventos com intuito de perceber as diversas categorias em questão a população indígena está sendo “classificada”, e sobretudo, perceber os chamamentos e o interesse em buscar uma melhor condições de vida para

---

2 João Pacheco de Oliveira, Fábio Mura e Alexandra Barbosa da Silva. *Laudos Antropológicos em Perspectiva*; Brasília- DF: ABA, 2015.

esta população. O que me chamou a atenção foi um evento em Belém no dia 17 de julho de 2018 que conseguiu mobilizar um número significativo de autoridades municipais para a questão. Os jornalistas presentes, no comunicado à imprensa, relatam da seguinte forma:

Com o agravamento da situação do município de Belém em decorrência do aumento do número de imigrantes venezuelanos, propício à disseminação de doenças de fácil transmissão e pessoas em situação de mendicância, o prefeito de Belém, Zenaldo Coutinho, assinou, na tarde de terça-feira, 17, o decreto que declara situação de emergência social na capital, e solicita o apoio financeiro ao Ministério do Desenvolvimento Social para o atendimento à população imigrante dos índios Warao.

A medida foi tomada durante reunião no Palácio Antônio Lemos, sede da Prefeitura de Belém, com representantes do Ministério Público Federal (MPF), Ministério Público do Trabalho (MTB), Secretaria de Estado de Educação (Seduc), Secretaria de Estado de Assistência Social, Trabalho, Emprego e Renda (Seaster) e órgãos municipais, como Fundação Papa João XXIII (Funpapa) e Secretarias Municipais de Assuntos Jurídicos (Semaj), de Meio Ambiente (Semma), de Saúde (Sesma) e de Educação (Semec). (Fonte: <https://jornalistasdopara.blogspot.com/2018/07/reuniao-sobre-situacao-dos-indios-warao.html>)

Este decreto assinado neste dia possibilitou os Warao buscarem recursos necessários para uma acomodação em situação melhor que outras capitais. Pelo menos foi o que a nota deu a entender. Interessante que aqui são tratados como “refugiados” venezuelanos tais como se percebe nas entrelinhas da nota dos jornalistas. Com isso queremos dizer que o tratamento dado aos Warao tem uma diversidade de categorias que chamam para condições distintas da presença deles em território tradicional. Em algumas vezes são tratados como refugiados e em outras vezes são tratados como migrantes.

## Pressupostos Iniciais

Acredito ser importante nesse estudo apresentar resumidamente as características culturais que envolvem essa população denominada de Warao, na atualidade, mas que em séculos passados foram denominadas por outros nomes. Portanto, os Warao são uma etnia ameríndia, um povo que tem seu habitat tradicional na região do Delta do Orinoco, no atual território da Venezuela<sup>3</sup>, porém, podem ainda ser encontrados em Trinidad e Tobago, Guiana, Suriname, Colômbia e Brasil. Existe uma quantidade significativa de estudos antropológicos e documentação sobre este povo, entre os quais faço referência estes e com os quais tive acesso nesse período tendo a realização deste estudo entre os quais cito: Paul Kirchhoff (1963), Johannes WILBERT, (1963, 1979 e 1982) Ayala Lafée-Wilbert & Wilbert (2008); Etayo, E. (2013); García Castro (2000; 2006).

A literatura etnológica sobre enfatiza uma cosmovisão dos Warao vinculada a um modelo de circularidade moldada em quatro pontos, que eventualmente poder-se-ia associar aos quatro pontos cardeais onde um herói mitológico (Haburi) que seria na realidade um personagem identificado com um “ser errante” que anda em sua canoa de um lugar específico até um determinado destino. O mito recorda que a “canoa” (Dauaran) está sendo representada como sendo a “Guardiã das Árvores” com relações específicas aos lugares, naquelas quatro direções (WILBERT 1974: 11; 1979: 135-139).

Ainda, o mesmo autor (WILBERT 1982) busca dar uma maior compreensão para as quatro divisões, ou direções, que aparece fortemente nas narrativas orais, que seriam os modelos como os Warao se representam para a sociedade envolvente não-warao. Estes quatro lugares ou quatro pontos cardeais sugerem,

---

<sup>3</sup> Conferir: KIRCHOFF (1963), para uma importante caracterização do povo Warao que serviu de base para muitos outros trabalhos etnográficos.

na realidade, as divisões clânicas, tal como é sugerido pelo referido autor. Outra hipótese, na interpretação do referido autor é que esses lugares representam, certas especialidades clânicas, classes de comida e, um conjunto de representações sobre as práticas de caça, coleta e, bem como, certas práticas agrícolas, tendo a mandioca e o milho como base da alimentação Warao. Essas dinâmicas culturais vinculados aos diversos clãs trata-se de uma especialidade a ser tratada, como por exemplo os segredos de construções de canoas, como já mencionado podendo dar elementos para uma compreensão mais ampla das realidades em que os warao se inserem em contextos nacionais.

A região do Delta do Orinoco seria o lugar onde estas especialidades foram desenvolvidas principalmente o espaço social onde se desenvolveram os conhecimentos relaciona a agricultura, mesmo não sendo o local mais produtivo, como outros autores relacionam (CARROCERA 1979, II:68) a certos lugares específicos, ou que teriam as condições ecológicas que seriam favoráveis a determinados tipos de cultivo. Estas análises, poderiam confirmar a existência de diferentes grupos dentro de um mesmo hábitat que compartilhem uma língua comum, o que explicaria as diferenças que se apresentam entre os atuais habitantes do Delta do Orinoco, portanto estas diferenças poderiam ser apontadas como elementos para se ter uma maior compreensão dos aspectos culturais nos diversos contextos nacionais.

Segundo alguns antropólogos e linguistas, a palavra Warao significa 'gente do barco', como mencionado acima, indicaria a profunda conexão física e cultural dos Warao, outros chegaram a dizer que essa relação com a água é uma marca bem específica de um dos grupos clânicos dos Warao. Pois, segundo algumas descrições, muitas crianças Warao nadam antes de poderem andar. Mais tarde, eles aprendem o ofício de construir bongos, grandes canoas usadas para pesca e para transporte de carga. Para elaborar este texto foram consultados os textos

acima referidos, bem como outros estudos onde os Warao são caracterizados e descritos etnologicamente e etnograficamente (ver nas referências bibliográficas).

Encontramos em várias ocasiões, e em vários textos, no relato da viagem de Humboldt, nesta região, de como ele desafiou as existentes noções europeias sobre um continente americano. Noções estas, que até certo ponto, haviam sido moldadas por pessoas que nunca haviam posto os pés na América do Sul. Humboldt se opôs a uma visão predominante, de que as Américas não tinham conhecimento para falar, pois haviam pessoas que acreditavam que o continente só havia surgido em termos geológicos relativamente recentes e que suas terras eram habitadas por hordas incultas.

Na realidade, Humboldt no início do século XIX já argumentava que o velho e o novo mundo fazem parte da mesma era geológica. Em outras palavras, “mesma sucessão de camadas rochosas” aparece em ambos os hemisférios, escreveu ele. “Os xistos micáceos, ou as diferentes formações de gesso e arenito nas montanhas do Peru, datam dos mesmos períodos que seus equivalentes nos Alpes suíços. O globo inteiro parece ter experimentado as mesmas catástrofes”. Quando Humboldt começou suas explorações, ele enfrentou o que Walls (2009) chamou de “um muro de ignorância na Europa e na América do Norte sobre as realidades mais básicas da América espanhola, seus povos e cidades, não menos que sua geologia, geografia, flora e fauna”. Este pensamento ainda é bastante recorrente em relação aos povos indígenas até o presente. Relato esta atitude aqui, para dizer que os Warao, como povos que vem de fora, ou como alguns ainda dizem, não são como os nossos indígenas (sic) aqui, mantêm fortes preconceitos contra os povos indígenas.

Os elementos enográficos apresentados pretende ampliar o entendimento de informações etnohistóricas e etnográficas utilizadas para se entender as possibilidade de políticas públicas



adequadas culturalmente e dar maior sentido a um atendimento de qualidade a populações etnicamente diferenciadas em contexto de grande mobilidade no Brasil. Evidentemente, muito presente na atualidade referindo-se especificamente ao povo Warao no Brasil, fugidos da Venezuela, desde que a crise se instalou, naquele país, em 2013 e até a presente a população vive problemas sérios de institucionalidade política.

## **Entendendo Contextos e Mobilidades**

Com a chegada ao Brasil de um número significativo de famílias, Warao entre os imigrantes da Venezuela tem constituído um grande desafio em lidar com toda esta questão, tanto para as autoridades como para as organizações não governamentais de cooperação. A presença dos Warao aumentou algumas tensões com as comunidades anfitriãs e grupos étnicos indígenas e até mesmo algumas manifestações de xenofobia. Em Boa Vista, pode-se observar (TARRAGÓ, 2020:118), parte resultado involuntário da ignorância da história e cultura Warao, bem como de seu status de refugiado. Talvez aqui se trate mesmo de falta de clareza sobre as “categorias de migrantes”. Estes elementos aqui apontados poderiam ser propostos em alguma pesquisa no sentido de se ter mais dados etnográficos das relações interétnicas em que este povo encontra como barreiras aqui.

No presente estudo preliminar, aceno um pouco do desenvolvimento histórico e as modificações territoriais vividas por este grupo étnico, que aparentemente teve alguns parentes linguísticos nas zonas úmidas do Nordeste do Brasil pelo menos até o ano de 1595, com afirmam alguns dos trabalhos levantados para este estudo. Daí a facilidade com as quais este povo adapta-se a estes “novos” locais. De acordo com todas as fontes antropológicas, existem evidências que os Warao não são povos originários estrangeiros aos povos indígenas do Brasil,

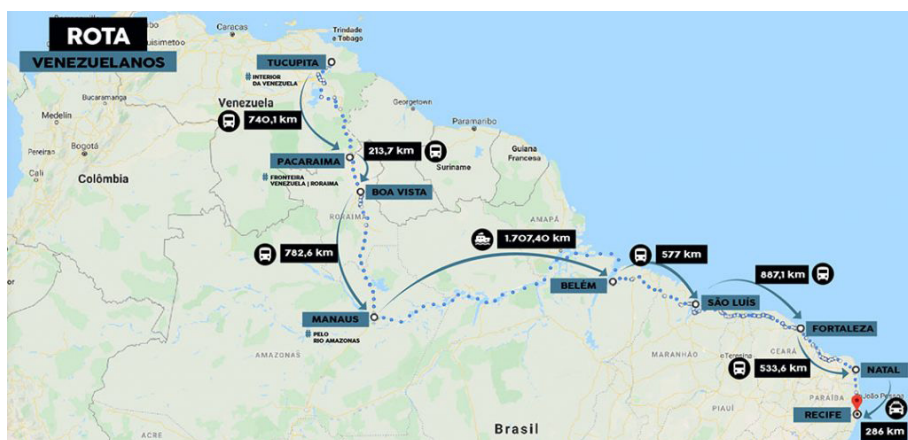
mas talvez já tenham feito parte anteriormente da extraordinária diversidade cultural deste país em um passado recente. (GOMEZ, J. 2020:13).

Nas descrições dos processos atuais de transformações sociais pelas quais os Warao estão passando, em todos esses séculos de colonização ocidental, [percebe-se que as principais destinações dos Warao tem sido realmente cidades brasileiras próximas aos rios e mares. São tantas as pressões que este povo vem sofrendo que no Brasil este povo está sendo chamado de “população em trânsito” (TARRAGÓ, E. 2019; ROSA, M. 2020).

De acordo com os próprios Warao em Boa Vista, durante o governo de Hugo Chávez, eles tinham acesso a projetos de apoio à economia local das comunidades, mas, estes foram sendo gradualmente reduzidos. No atual contexto da crise econômica, percebeu-se pouco apoio ou quase nada de recursos obtidos pelos Warao nas cidades venezuelanas. Esse é um dos fatores importantes que vai propulsar uma mobilidade para lugares mais propícios a obter recursos financeiros para levar a vida. Aqui vale notar que os problemas enfrentados no país de origem destacam-se principalmente pela hiperinflação, baixa produção econômica, altos níveis de desemprego e, sobretudo, escassez de alimentos, que afeta de uma maneira muito forte as comunidades rurais. (SOUZA & KNEIP 2017).

De acordo com informações existentes (TARRAGÓ, 2020:220) haviam famílias na Venezuela que ainda recebem o chamado “sueldo mínimo”, porém o valor é irrisório diante de uma economia hiperinflacionária. Assim, o que outrora podia ser resolvido, e praticado por muitos Warao por meio de mobilidades internas, passou a depender das migrações para o exterior como uma medida de sobrevivência física. As narrativas feitas pelos próprios Warao, estas mudanças de local dos diversos grupos familiares sempre são relatadas como uma experiência traumática de perda e insegurança. Percebe-se nessas narrativas

realizadas pelos Warao que eles mantêm uma 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). Daí uma das questões importantes que este estudo oferece é o de compreender a transitoriedade das situações vividas. Necessidade esta importante para dar conteúdo adequado às diversas situações dos Warao em Recife.



*Principais destinações dos Warao na região Norte e Nordeste, em território brasileiro<sup>4</sup>*

É muito importante notar que nos últimos anos, a crise aguda pela qual a Venezuela está passando, fez com que milhares de venezuelanos migrassem para outros países, mudando significativamente as tendências demográficas na atual Venezuela. Foi observado, nesse processo que dentro do grupo de migrantes, com frequência cada vez maior, a existência de indivíduos e até mesmo grupos familiares completos que se identificam como indígenas, que, no caso do Brasil, que é um dos

<sup>4</sup> Ilustração retirada da reportagem publicada no Jornal Marco Zero com o título: “Falta de políticas públicas expulsa os Warao do Recife” Por Kleber Nunes em 03/03/2021.

países de acolhimento, são em sua maioria membros do povo Warao, chegando a ser estimado entre 3.000 e 6.000 pessoas, bem como houve registros de outras etnias como a dos E'ñepá "Panare" e dos Kari'ña, ambas da família lingüística Caribe. Neste estudo falaremos apenas dos Warao que nos interessa principalmente aqui no Recife.

Os Warao que chegaram no Brasil fazem parte, em geral, de grupos familiares com vínculos específicos da rede de parentesco. 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 uma 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).

Neste texto assumimos a caracterização dos Warao no Brasil, como uma "população em trânsito" por caracterizar exatamente os diferentes contextos que este povo vem passando e, sobretudo nas diversas situações específicas, bastante bem descritas em muitos documentos no Brasil. Desde a entrada dos Warao em território brasileiro, pela fronteira do Estado de Roraima, bem

como a chegada deles na cidade do Recife; onde eu mantive contatos rápidos com alguns deles, nos sinais de trânsito da cidade e em conversas informais em situações de mendicância. E aqui, mesmo contrariando as orientações do ACNUR, por julgar que possa vir a enfraquecer o apoio aos refugiados e ao refúgio institucionalizado, pois preferi caracterizar este grupo étnico de “população em trânsito” do que usar o termo migrante ou migração. Insistindo que esta mobilidade é de um caráter diferenciado e que se precisa atentar para este fato, sobretudo, como falamos acima de um grupo étnico.

Aqui no Recife é muito usado pela às instituições que fazem parte do Serviço Pastoral Migrante, por exemplo, o termo migrante, em geral usado como uma categoria generalista, que abarca tanto migrantes como também os refugiados. E aqui vale a pena notar que enfatizamos a diferença fundamental. Já em outros países, na Europa, por exemplo, surgem outros termos como a categoria “refugiados econômicos”<sup>5</sup> para descrever a situação de mudanças temporárias em que pessoas como os Warao vem passando nesse processo de mobilidade em que estão sendo levados a realizar desde que entraram no Brasil.

## **Os Warao e os diferentes contextos nacionais**

Nesta sessão deste estudo interessa caracterizar as principais situações etnográficas em que se encontram os Warao nos diversos contextos urbanos que estão vivendo e que a produção antropológica tem sido profícua. Tivemos a

---

<sup>5</sup> Eu faço esta distinção em outro estudo, que realizei na Inglaterra com populações que entraram no país provenientes da África, especificamente do Congo, que na ocasião do estudo, o referido país se chamava Zaire. Em 1994 houve uma pressão muito grande para a mudança dos status de refugiados nas leis britânicas, o que veio a acontecer em 1995. Cf. Athias, Renato. “From Persecution to Penury” University of Southampton, 1995. Disponível em: [https://www.academia.edu/5151049/\\_From\\_Persecution\\_to\\_Pernury\\_A\\_Case\\_Study\\_on\\_Participatory\\_Video\\_Production](https://www.academia.edu/5151049/_From_Persecution_to_Pernury_A_Case_Study_on_Participatory_Video_Production)

oportunidade de ler os diversos trabalhos, que nos permitem cada vez mais de identificar essa população como características específicas e os diversos contextos urbanos em que são inseridos moldar uma representação sobre este povo. Este povo assume as representações sociais dos locais onde estão inseridos sobretudo no tocante a busca de um certo apoio e recurso para continuarem o seu processo de trânsitos. Os agentes da sociedade indicam o que estes devem e como buscar em termos de recursos.

O fenômeno da mobilidade Warao está tomando grandes proporções no Brasil, desde 2014, quando se nota as primeiras movimentações em Boa Vista e, atualmente, em solo brasileiro já se passaram seis anos. Vários estudos sobre essa situação já surgiram e vários debates já foram realizados em encontros de antropologia que temos notícias. Acredito ser importante mencionar aqui neste estudo o livro *Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao* (2020) é uma publicação organizada pelos colegas 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 desde Boa Vista em Roraima<sup>6</sup>.

Os dados arqueológicos e históricos, como falamos anteriormente, 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 de mobilidade bem própria dos Warao. O Vale do Orinoco é um dos complexos de ecossistemas ribeirinhos mais importantes

---

<sup>6</sup> *Carmem Lúcia Silva Lima*, Doutora em Antropologia - UFPE e Professora Associada I do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Piauí. Professora do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFPI; *Carlos Alberto Cirino*, Doutor em Ciências Sociais/ Antropologia - PUC de São Paulo e Docente da Universidade Federal de Roraima -UFRR; ; *Jenny González Muñoz*, Doutora em Cultura e Arte para a América Latina e do Caribe - IPC/ UFPEL, Mestre em Memória Social e Patrimônio Cultural-UfPEL e Professora Visitante da Escola de Belas Artes - UFMG.

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). Nestes anos de colonização 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 mesmos iniciem um grande processo de mobilidade em direção a outros lugares, dando origem a um profundo processo de transformação social.

Enfatizamos que a situação econômica na Venezuela, crise acentuada, talvez seja um dos fatores que tem levado os Warao a mudanças nas suas estratégias de sobrevivência física e, a partir de 2015, eles iniciam um grande processo de mobilidade entrando em 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. Interessante notar o parecer técnico, produzido por SONEGHETTI em 2017, sobre a mesma situação em Manaus e o contexto de necessidades apontadas anteriormente, que aparecem em outros contextos urbanos em território nacional.

Os estudos agrupados no livro *Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao* apresentam de fato uma etnografia documentada em várias mãos, que mostram as diversas realidades dos Warao tanto na Venezuela, quanto os processos da relação do estado em 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.

A literatura etnológica apresenta, eu acredito que outros povos viveram esse mesmo processo de grande mobilidade de



pessoas, de famílias e de grupos de parentesco, em anos ainda nos primórdios da colonização espanhola e portuguesa nas Américas. Portanto, não é um processo novo. O que estou inferindo é que esse processo, que tende a ser chamado de migração, que estamos presenciando com os Warao da Amazônia em direção ao litoral brasileiro já foi vivido por outros povos em outras épocas, tal como Souza & KNEIP (2017) apresentam em seus artigos sobre processo migratório no período colonial.

Talvez, nós como antropólogos e pesquisadores não tenhamos ainda como detalhar todos os elementos deste 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. Em outras palavras, escutar (sistemas de audiências públicas e protocolos de escuta) com os Warao nessa situação se faz cada vez mais necessária para se ampliar os conhecimentos antropológicos destes processos de transformações sociais.

Somente trabalhos como estes, dispostos neste livro *Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao*, 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. A documentação etnológica e os textos apresentados levam a um mundo ao mesmo tempo bem próximo e bem longínquo de etnografias sobre processos de grande mobilidade acontecidos no Brasil, com muitas pistas. A título de informação que considero necessário apontamos os conteúdos antropológicos destes textos etnográficos, parafraseando a apresentação do livro, acima citado, que nos dá importantes pistas para realizar uma cartografia social das diversas situações etnográficas, em que os Warao estão vivenciando em território nacional

É importante dizer que os termos *Yakera Ka Ubanoko* são vocábulos do idioma Warao que os organizadores do referido

livro utilizam para evidenciar o protagonismo deste povo. O primeiro termo pode ser interpretado como uma 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 de seu território tradicional, de suas terras ancestrais, mas que também é uma morada, cabe ressaltar, muitas vezes transitória.

Como assinalamos nas páginas iniciais deste estudo, enfatizamos que 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 enfiá-los em porções de terras que não conseguem suprir as suas necessidades.

O processo de colonização que impactou os povos indígenas da América do Sul e do Caribe, asseguramos que os Warao historicamente foram forçados a deixar o seu território ancestral. Neste sentido, a definição do Delta do Amacuro como território ancestral, visto por alguns como o lugar de onde eles não deveriam sair, é resultado do processo de colonização 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 manifesta a imposição do poder do Estado-Nação sobre essas coletividades. Na atualidade, a Antropologia vem debatendo se o ordenamento jurídico brasileiro tem sido capaz de incorporar uma perspectiva antropológica adequada ao reconhecimento concreto da dignidade de povos indígenas. Esta, na realidade,

é uma perspectiva deste estudo que enfatizamos no início deste texto. Por reconhecimento concreto “entendemos todo ato do poder público que observa no horizonte da ação estatal os traços imanentes, próprios, específicos que conformam os povos tradicionais, com suas geografias e historicidades próprias, reconstruindo institucionalidades e refazendo procedimentos em razão” (ASSIS, W. (2015:77)<sup>7</sup>.

O artigo de Pedro José Gregorio Rivas Gómez, *¿Inmigrantes o retornados? la xenofobia hacia los warao en Brasil, una paradoja histórica*, em *Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao*, 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.

Chamo a atenção que Fernando Guevara Herrera, em seu texto “El derecho y justicia indígena en Venezuela” nos apresenta uma visão geral que reflete sobre a questão dos direitos indígenas. As noções de justiça e direito predominantes são problematizadas pelo autor, que evidencia que elas são moldadas por uma perspectiva específica, a lógica Ocidental. Os direitos indígenas presentes na legislação venezuelana são inventariados dentro de um processo que envolve conflitos, o que nos permite a colocar em paralelo com os direitos indígenas

---

<sup>7</sup> Wilson Assis, Procurador da República (MPF), Doutorando e Mestre em Direito Constitucional pela Universidade de Sevilha. Mestre, Especialista e Bacharel em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

no Brasil. 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 e sobretudo entender uma epistemologia Warao com relação às distintas situações etnográficas.

O capítulo, *¿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): Pintolândia 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. Trata-se de uma análise crítica bastante consistente da situação dos Warao. Uma das constatações feitas é que Pintolândia e Ka Ubanoko tornaram-se símbolo da vulnerabilidade histórica imposta aos indígenas pelos projetos ditos de “acolhimento”. 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 em situação de muita dificuldade.

O texto de autoria de Eduardo Tarragó, nesta obra, aborda o que ele denomina de fluxo migratório dos Warao da Venezuela para o Brasil. Antropólogo do Ministério Público Federal de Roraima, Tarragó é, no momento, o que produziu o maior número de laudos sobre o referido grupo. Neste texto, o autor, permite uma discussão sobre a noção de “migração”, que é levada para outros lugares com sendo de fato uma

mobilidade dentro desta perspectiva migratória e não de um povo em trânsito, que é o principal argumento deste estudo. O capítulo apresenta informações sobre a cultura, a configuração étnica e o processo de territorialização dos Warao. A descrição feita torna inteligível o processo de alta mobilidade por eles vivenciado contemporaneamente.

José Raimundo Torres Dos Santos é o autor de *Ocupação dos Warao no município de Pacaraima: área fronteira 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 fronteira 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 capítulo intitulado *O Povo Warao e os Direitos Fundamentais: uma construção teórica das principais legislações nacionais e internacionais no que concerne aos 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 expressas, 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.

O antropólogo Leandro Marques Durazzo compartilhou um artigo também dentro da lógica da Migração Warao, com aspecto de políticas linguística importante para debater 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.

O último capítulo do livro, *Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao*, “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), no 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.

Em descrições apresentadas em *Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao* deve, ser apreciados como o esforço preliminar de diálogo entre pesquisadores da Venezuela e do Brasil sobre o caso dos Warao. Os textos publicados revelam olhares multidisciplinares diversos sobre a situação dos Warao.

Situados em espaços geográficos distintos, estes pesquisadores 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 mostrar 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.

Ainda para caracterizar a situação dos Warao no Brasil vale a pena lembrar do Grupo de Trabalho, realizado durante a 30a. Reunião Brasileira de Antropologia, em João Pessoa, nos dias 3 a 6 de agosto de 2016, que no GT intitulado “Moradores da Maloca (Aldeia) Grande: Reflexões sobre os indígenas no contexto urbano” coordenado pelos professores Carlos Alberto Marinho Cirino (UFRR) e Carmen Lúcia Silva Lima (UFPI) são discutidas diversas situações etnográficas sobre os Warao no contexto urbano das cidades do Norte e Nordeste (conferir:[http://30rba.abant.org.br/simposio/view?ID\\_MODALIDADE\\_TRABALHO=2&ID\\_SIMPOSIO=45](http://30rba.abant.org.br/simposio/view?ID_MODALIDADE_TRABALHO=2&ID_SIMPOSIO=45)), onde se procura discutir a questão urbana e os povos indígenas, buscando entender a perspectiva daqueles que ficaram e dos que partiram para o contexto urbano de uma forma mais fixa; outros, de forma temporária. É preciso entender as relações de convivência entre os povos indígenas da cidade que se deslocaram ao longo da história do contato. Discutir ainda o duplo processo, qual seja,



presença da cidade na aldeia e a presença da aldeia na cidade, muito emblemático das TIs próximas aos grandes centros urbanos. Essas dinâmicas abrem espaços para novas discussões e debates sobre a relação dos povos indígenas com o Estado e as políticas públicas. Os textos, produzidos neste GT, podem ajudar a entender o contexto urbano para as populações indígenas.

A 31a. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Brasília durante os dias 9 a 12 de dezembro de 2018, os Warao estão entre os principais temas discutidos. Aqui me refiro a dois trabalhos específicos onde começam a se colocar a noção de migração entre os warao como sendo um imperativo dos diversos momentos ocorridos neste ano, por exemplo, um dos trabalhos apresentados merece ser assinalado por no próprio título se percebe o principal questionamento sobre “esta noção de migração entre os Warao”: Dassuem Reis Nogueira da SECRETARIA MUNICIPAL DE TRABALHO E ASSISTÊNCIA SOCIAL DE SANTARÉM, trabalho intitulado: “Reflexão sobre a experiência do acolhimento dos indígenas Warao em migração para o Brasil na cidade de Santarém-PA” ou outro trabalho intitulado: “Índios imigrantes” ou “imigrantes índios”? Os Warao no Brasil e a necessidade de políticas migratórias indigenistas” dos antropólogos: Sandro Martins de Almeida Santos (UFAM); Maria Helena Ortolan (UFAM) e Sidney Antônio da Silva (UFAM), com a introdução de uma noção de políticas migratórias indigenistas. O que nos parece a criação de uma nova categoria para o enquadramento dos povos indígenas em contexto de mobilidade urbana.

O debate sobre os Warao na 32. Reunião Brasileira de Antropologia, ocorrida no Rio de Janeiro entre os dias 30 de outubro a 6 de novembro de 2020 foi realizada principalmente no Grupo de Trabalho intitulado: “Índios em cidades e cidades indígenas”. novamente com uma noção de indígenas em contexto urbano onde são caracterizados os Warao.

Por fim, para concluir esta parte gostaria de assinalar um outro livro de 2018, produzido e publicado pela ACNUR,

organizado por Erika Yamada & Marcelo Torelly, intitulado: *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. Este importante estudo assume a categoria de “indígenas migrantes”, o que temos problematizado neste estudo em tela, pois aqui precisaríamos de maior evidência etnográfica para caracterizar a mobilidade Warao no Brasil, como uma categoria de “indígenas migrantes” o que vai de encontro com os dados obtidos dos diversos estudos com os quais tivemos contatos nesses últimos meses. No entanto, os elementos levantados, na referida publicação são pertinentes, pois coloca para o leitor questões necessárias para pensar a presença destes povos indígenas no contexto nacional e as situações urbanas que os mesmos se encontram no Brasil que será útil, pois coloca em evidência os diversos serviços para migrantes existentes no Brasil.

### **Considerações Finais**

O estudo realizado, com um abundante material sobre os Warao no Brasil, nos permite dizer sobre a necessidade realizar uma escuta necessária para aclarar situações e interpretações destas situações em diversas partes do país. Estamos diante de um fenômeno social importante. Fenômeno este, que muitas populações indígenas vêm passando neste continente nestes cinco séculos de contato com os colonizadores. Os warao são populações originárias. O estudo mostra claramente o ponto de dispersão dessa população. Como povos indígenas devem estar sob uma legislação específica, muito bem delimitada, através da Constituição Federal de 1988. Estão em regime especial, que temos chamado neste estudo de população em trânsito, pois não sabemos nem quando e nem onde esse processo de alta mobilidade irá ser concluído. Como foi informado no início

deste relatório, os Warao, desde a entrada do século XX estão realizando uma mobilidade para lugares específicos no interior do território venezuelano. A direção desta mobilidade, com a crise na Venezuela, proporcionou uma mudança na direção desse processo em direção ao território Brasileiro identificado por muitos autores como tendo iniciado em 2014. Por outro lado, não se tem certeza que este povo deseja realmente fixar residência em território nacional, tão pouco existe uma estatística que pode levar a esta inferência.

Acredita-se que qualquer escuta, ou evento, que e venha propor em um futuro próximo, deveria estar moldada naquela que foi realizada em Boa Vista intitulada: “El Poblado Warao de transición”. 1a Mesa Redonda: Historicidade, espacialidade e deslocamentos: questões em destaque na antropologia brasileira e estudos venezuelanos e brasileiros sobre os Warao. Povos indígenas em movimento: desafios para os direitos dos povos indígenas e políticas internacionais de migração. Brasil, 2017.

Acredita-se que a terminologia, utilizada muitas vezes nestes últimos anos para os Warao, como uma população migrante, não se caracteriza de fato o que este povo está passando, bem como as diversas situações etnográficas em que se encontram em Pernambuco. Ao se tratar esta população como estando em processo migratório se caracteriza de fato como povos indígenas uma vez que as políticas sociais mantêm diversos protocolos dentro de políticas de acolhimento para população migrante.

O texto *AFINAL, QUEM É MIGRANTE? Agência e historicidade na mensuração da migração internacional recente no Brasil* de autoria de Marden Barbosa Campos, professor da FAFICH, UFMG, e publicado na Revista da Belo Horizonte, v. 25, n. 1 e 2, p. 64-87, jan./dez. 2018, nos permite problematizar essa categoria de “indígena migrante”. Como povos originários os Warao em última instância têm este território brasileiro como parte de sua ancestralidade. Por outro lado, como povo indígena,

estaria dentro dos diversos artigos que nossa constituição preconiza aos povos indígenas, pois na realidade antes de serem considerados venezuelanos este não realidade são Warao, um povo originário da América do Sul. Portanto, uma população indígena em trânsito, cuja rede de parentesco é a unidade que se deveria entender melhor trabalhar em contexto de mobilidade dos Warao, o que nos permitirá entender as formas organizativas nesses processos de alta mobilidade.

Vale a pena notar que a transitoriedade das situações específicas, como dar conta em uma política adequada culturalmente ao acolhimento dos Warao em suas diversas cidades deverá ser o foco da aplicabilidade das políticas indigenistas. Este estudo deu para dar pistas que essas populações Warao que encontram no Brasil, poderiam ser parte de um mesmo clã, ou de uma especificidade clânica, que teria a mobilidade como sendo parte de sua tradição clânica. Talvez, esse aspecto só se poderia ter mais dados etnográficos, com um estudo antropológico mais aprofundado destes grupos de Warao que estamos chamando de populações em trânsito.

## **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.

ARIAS, H. C. **La Mujer Warao**: de recolectora deltana a recolectora urbana. Antropológica de la Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas, nº 110, 2008, p. 149-152.

ASSIS, Wilson. O ordenamento jurídico brasileiro entre a antropologia normativa e a antropologia-ficção. In: Oliveira, João Pacheco de; Mura, Fabio ; Silva, Alexandra Barbosa. **Laudos antropológicos em perspectiva**; Brasília- DF: ABA, 2015

ATHIAS, Renato. **“From Persecution to Penury”** University of Southampton, 1995. Disponível em: [https://www.academia.edu/5151049/\\_From\\_Persecution\\_to\\_Pernury\\_A\\_Case\\_Study\\_on\\_Participatory\\_Video\\_Production](https://www.academia.edu/5151049/_From_Persecution_to_Pernury_A_Case_Study_on_Participatory_Video_Production)

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.

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.

CARROCERA, Buenaventura de. 1979. **Misión de los Capuchinos en Guayana**. Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Nos. 139.140,141. Caracas.

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](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.

DEVINE, C. Questões Contemporâneas de Direitos Humanos. IN: POOLE, H. (Org). **Direitos Humanos: referências essenciais**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. 488p.

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.

FERNANDES, E. R. **Ser índio e ser gay**: tecendo uma tese sobre homossexualidade indígena no Brasil. Etnográfica, Rondônia, 2017, p. 639-647.

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.

FRAGATA, G. F. Viaduto dos Warao. **RELEM - Revista Eletrônica Mutações**, 2017.

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>.

GARCIA-CASTRO y Heinen, 2000. "Las Cuatro Culturas Warao". Publicado en Tierra Firme. **Revista arbitrada de Historia y Ciencias Sociales**. Caracas: N° 71. Tercer trimestre(Julio-septiembre)

GARCÍA-CASTRO, A. **Mendicidad Indígena**: los Warao urbanos. Boletín Antropológico, Mérida, no 48, 2000.

116

\_\_\_\_\_. **Persistencia del principio de reciprocidad entre los Warao urbanizados del delta Nor-occidental** (Venezuela). Venezuela, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Un asentamiento mixto Warao/criollo en el delta del Orinoco (Venezuela)**: El "barrio" indígena como estrategia de supervivencia. Venezuela, 2005b.

\_\_\_\_\_. Migración de indígenas Warao para formar barrios marginales en la periferia de las ciudades de Guayana, Venezuela. En: REPRESA, P. F. (Coord.). **De Quito a Burgos**: Migraciones y Ciudadanías. Burgos España: Editorial Gran Vía, 2006.

\_\_\_\_\_. **Propuesta para la integración de los indígenas Warao que emigran a Brasil: “El Poblado Warao de transición”**. 1a Mesa Redonda: Historicidade, espacialidade e deslocamentos: questões em destaque na antropologia brasileira e estudos venezuelanos e brasileiros sobre os Warao. Congresso Warao Boa Vista. Povos indígenas em movimento: desafios para os direitos dos povos indígenas e políticas internacionais de migração. Brasil, 2017.

\_\_\_\_\_. Os Warao no Brasil são refugiados, não emigrantes. Questões etnológicas e etno-históricas. Tradução Cátia Marcão. **PÉRIPILOS: revista de investigação sobre migrações**. Brasília: Grupo de Trabalho CLACSO. Fronteiras internacionais e migração indígena na América do Sul, v 2, n° 2, 2018.

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.

GRUSON, A. **Condiciones de Vida de la Población Warao en Del del Orinoco**. Centro de Investigaciones Social (CISOR), Caracas, 2008.

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

KIRCHOFF, Paul. The Warrau, Location, History and Source. In **Steward, Julian (Org) 1963 Handbook of South American Indians**. Vol 3, 869-882 pp.

INE (Instituto Nacional de Estadística). [2011] **Censo Nacional de Población y Vivienda. Resultados por entidad federal y municipio**. Estado Delta Amacuro. Caracas: Sistema Estadístico Nacional (SEN). Acesso em: 20 de junio de 2020. Disponível em: <http://www.ine.gov.ve/>

KARSBURG, A. de O. Os Apóstolos dos Sertões Brasileiros: uma análise sobre o método e os resultados das missões religiosas dos capuchinhos italianos no século XIX. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 51-64, 2015.

LAIZ, A. **Wonderland**. 2014. Disponível em: <http://www.alvarolaiz.com/wonderland>. Acessado em: 02 de janeiro de 2020.



LANNA, M. **Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva.** *Revista de Sociologia e Política*, p. 173-194, 2000.

LEIVAS, P. G. C.; SARTORI JUNIOR, D. O direito à saúde dos povos indígenas e o paradigma do reconhecimento. *Rev. Direito e Práx.*, Rio de Janeiro, Vol. 08, N. 1, 2017, p. 86-117.

LIMA, C. L. S.; SOUZA, A. B. Mapeamento social dos indígenas de Boa Vista (RR) In: LIMA, C. L. S.; CIRINO, C. A. M. (Org.). **Moradores da Maloca Grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano.** Boa Vista: EDUFRR, 2016.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia.** Tradução Paulo Neves. São Paulo: Ubu Editora. 2017.

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

MOTT, L. Etno-história da Homossexualidade na América Latina. In: **SEMINARIO TALLER DE HISTORIA DE LAS MENTALIDADES Y IMAGINARIOS.** Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colômbia, 1994.

MUÑOZ, J. G. **Mitos fundantes en la fuerza espiritual de los warao de Venezuela.** *Patrimônio e Memória*, São Paulo, Unesp, v. 10, n. 2, p. 91-106, julho-dezembro, 2014a.

\_\_\_\_\_. Pueblos Indígenas Fronterizos de Venezuela: aspectos de la seguridad y el desarrollo integral regional. *Fronteiras: Revista de História*, Dourados, v. 19, n. 33, p. 70-88, jan./jun. 2017b.

NASCIMENTO, R. G. do; OLIVEIRA, L. A. do. **Roteiro para uma História da Educação Escolar Indígena: notas sobre a relação entre política indigenista e educacional.** *Educ. Soc.*, Campinas, v. 33, n. 120, p. 765-781, jul.-set. 2012.

NOGUEIRA, A. R. **FRATERNIDADE, Missões Humanitárias Internacionais.** Carmo da Cachoeira: Irdin, 2019. 484p.

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>.

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

OLIVEIRA, João Pacheco de; MURA, Fabio; SILVA, Alexandra Barbosa. **Laudos antropológicos em perspectiva**; Brasília- DF: ABA, 2015

OLIVEIRA, A. R. de. “Tem que saber botar”: técnica e habilidade na pesca com timbó entre os Wapichana em Roraima. In: SAUTCHUK, C. E. (Org.). **Técnica e Transformação: perspectivas antropológicas**. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2017, v., p. 213-236.

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

ORTOLAN, M. H.; SANTOS, S. M. de A.; SILVA, S. A. da. “Índios imigrantes” ou “imigrantes índios”? Os **Warao no Brasil e a necessidade de políticas migratórias indigenistas**. 2018.

PEREIRA, A. P. dos S. O povo Indígena Warao: um caso de imigração para o Brasil. **Revista Consultor Jurídico**, 2019. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2019-jan-21/mp-debate-povo-indigena-warao-imigracao-brasil?imprimir=1> .

PERUZZO, P. P. Direito à consulta prévia aos povos indígenas no Brasil. **Rev. Direito Práx.**, Rio de Janeiro, Vol. 08, N. 04, 2017, p. 2708-2740.

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

RODRIGUES, E. **Clube é Ocupado: migrantes que vivem em condições precárias**. 2019. Disponível em: <https://folhabv.com.br/noticia/CIDADES/Capital/Clube-e-ocupado-migrantes-que-vivem-em-condicoes-precarias/53998>.

SANTOS, G. D. dos. **Constitucionalismo Latino-americano: positivação e efetivação do direito indígena nas constituições recentes**. 2014. Disponível em: <http://publicadireito.com.br/artigos>

SANTOS, J. R. T. dos. **DIÁSPORA DOS ÍNDIOS WARAO DA VENEZUELA**. 2019. 84 p. Dissertação – Instituto de Antropologia, Universidade Federal de Roraima, 2019.

SILVA, S. et al (Org). **Diagnóstico e avaliação da migração indígena da Venezuela para Manaus**, Amazonas. Brasília: OIM, 2018.

SILVA, J. D. de L. **Direito à Identidade Cultural dos Povos Indígenas no Brasil**. Mato Grosso do Sul, 2018.

SOAVE, F. M. Índios e Cidade: quando a igualdade descaracteriza. **Boletim Científico ESMPU**, Brasília, a. 16 – n. 49, p. 49-78 – jan./jun. 2017.

SONEGHETTI, P. M. C. **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.

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.

SOUZA, M. B. de. **A Evolução Histórica do Direito Internacional dos Povos Indígenas (1989-2015)**. 2016. 87 p. Monografia (Bacharelado em Relações Internacionais) – Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal de Roraima, 2016.

SOUZA, M. R. de. **Políticas Migratórias do Brasil: os limites do programa de interiorização para indígenas Warao da Venezuela**. 2019. 79 p. Monografia (Bacharelado em Administração Pública e Políticas Públicas) - Instituto Latino- Americano de Economia, Sociedade e Política (ILAESP), Universidade Federal da Integração Latino-Americana, 2019.

SOUZA Mello, Antônio Augusto, & KNEIP, Andreas. (2017). **Novas evidências linguísticas (e algumas arqueológicas) que apontam para a origem dos povos tupi-guarani no leste amazônico**. *Literatura y lingüística*, (36), 299-312. <https://dx.doi.org/10.4067/S0716-58112017000200299>

TEMPESTA, G. A. **“A produção continuada dos corpos. Práticas de resguardo entre Wapichana e Macuxi em Roraima”**. 2004. 146 p. Dissertação (Departamento de Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2004.

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 4ª Região**, Porto Alegre, n. 64, fev. 2015.

VENEZUELA. **Constituição da 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.

WALLS, Laura D. **The Passage to Cosmos: Alexander von Humboldt and the Shaping of America**. Chicago University Press, 2009.

WILBERT, Johannes. 1964. **Warao Oral Literature**. Instituto Caribe de **Antropología y Sociología**. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Caracas.1974.

WILBERT, Johannes. 1979 **Navigators of the rising sun. Paper. Dumbarton Oaks Conference. University of California**. Los Angeles.1979. "Geography and telluric lore of the Orinoco Delta."

WILBERT, Johannes. 1982. In: **Journal of Latin American Lore**. 5:1. (129-150).1982. **The House of the Swallow-Tailed Kite: Models of Shamanic Symbolism**. University of California, Los Angeles/Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas(IVIC). Caracas.

## CAPÍTULO VI

### “Estamos buscando”: mobilidade, reciprocidade e territorialidade a partir de um grupo Warao

Jamerson Bezerra

#### Introdução

O presente trabalho tem o objetivo de compreender a trajetória migratória, as dificuldades no acolhimento, os entraves burocráticos das políticas públicas e a formação de redes sociais a partir das narrativas de um grupo Warao (Grupo de Ruiz) que vivia na cidade de Teresina/PI num abrigo denominado por eles de “Poti Velho”, contudo, não permaneceu por muito tempo e saiu com destino a João Pessoa, capital da Paraíba. Segundo relatos de algumas lideranças (Gael e Afonso) Warao<sup>1</sup> que vivem na capital paraibana e outros interlocutores não indígenas da capital piauiense, este *grupo doméstico* vivia naquele abrigo desde agosto de 2019 e mesmo com o apoio da UFPI, Cáritas e alguns outros atores externos, além da parceria com a Funai de Fortaleza/CE, não foi possível garantir um atendimento e acolhimento diferenciado sob o olhar da alteridade, pois estes atores sociais não tinham poder de ingerência e, dessa forma, não puderam estancar os conflitos que foram eclodindo naqueles abrigos, tornando-se com o tempo, segundo Ruiz Rattia (liderança), locais inóspitos para muitos Warao.

A sociabilidade desses Warao se faz presente diante de um processo de inserção no contexto urbano, buscando, às vezes, manter-se num espaço institucional (abrigo), embora também possamos encontrar grupos locais dessa etnia vivendo em moradias temporárias, tais como pousadas, quitinetes ou vilas,

---

1 Como forma de proteger e evitar possíveis represálias aos interlocutores (indígenas e não indígenas) utilizarei nomes fictícios para todos nesse campo etnográfico desenvolvido no presente artigo.

tendo como ajuda de custo as arrecadações realizadas através das coletas urbanas; doações de grupos de voluntários (católico, evangélico, filantrópicos e outros ) e também de representantes das esferas públicas municipal e estadual. Em outros lugares (poucos) é possível observar o esforço conjunto de atores externos, tais como Funai, Polícia Federal, Ministério Público Federal (MPF), Defensoria Pública da União (DPU), Polícia Federal, Serviço da Pastoral dos Migrantes (SPM) e ONGs, buscando atenuar a situação de extrema vulnerabilidade social em que muitos grupos Warao vivem, através de parcerias com governos locais, estaduais, além de instituições religiosas.

No entanto, nem sempre é possível coadunar as ações, esforços em parceria com todos esses órgãos públicos por vários motivos, tais como entraves burocráticos, incompreensão de Leis ou barreiras provocadas pela publicação de portarias do governo federal, por exemplo, que muitas vezes, não estão alinhadas ou gera incongruência com os tratados internacionais dos refugiados e com a própria Lei de Migração (13.445/2017). Além disso, também ocorrem falhas na comunicação retardando a realização de ações convergentes, onde se poderia, por exemplo, agilizar o acesso de algumas políticas públicas e, assim, contribuir de forma gradativa à inserção desses grupos domésticos aos programas de benefício social.

Dentro desse contexto, os Warao acabam criando *redes de solidariedade* não apenas com seus grupos locais, mas também com voluntários de outras entidades, como o SPM, Legião da Boa Vontade (LBV), grupos evangélicos, enfim, uma rede que pode ter uma atuação expressiva criando um campo de ajuda mútua na cidade de João Pessoa e extramuros. O principal objetivo da *rede de solidariedade* para os Warao é buscar se articular melhor e, assim, montar estratégias de arrecadação durante o trabalho de “coleta urbana” nas cidades escolhidas para essa função. E com isso, poder ajudar grupos de parentes



que ficaram lá na região do Delta do Rio Orinoco e, dessa forma, estão fortalecendo também as “relações afetivas”. A circulação desses jovens universitários produz *contatos interétnicos*, muitas vezes, harmoniosos, auxiliando e garantindo, de certa forma, a sua permanência temporária naquele espaço urbano.

### **O que são grupos domésticos?**

Em resumo, e como proposta de elucidar o conceito de organização doméstica a tendência de estudo voltada para o grupo doméstico, escolhi a linha de pensamento do antropólogo, Richard Wilk (1984) que tem como enfoque central dos seus estudos a definição de grupo doméstico (*households*) sendo produzido a partir da realização de um trabalho profícuo sobre os indígenas Kekchi Maia do Belize localizado na América Central. O autor define um grupo que vive numa casa como “unidade habitacional” (*dwelling unit*), ao passo que um conjunto (*cluster*) de unidades habitacionais seguindo uma mesma direção formaria um “*household cluster*”, por exemplo, um conjunto de casas vicinais (LUCENA, 2021). A concepção de unidade habitacional proposta por Wilk perpassa a ideia que muitos têm sobre moradia/residência, assim como o grupo que a compõe onde geralmente associam como sendo formado por um casal e seus filhos e no máximo uma extensão familiar com os pais da esposa ou do marido.

Essas variações de grupos domésticos, por sua vez, podem formar uma tipologia, a saber: rígido (*tight*) ou flexível (*loose*) (WILK, 1984, p. 224-227).

Em se tratando do *household tight*, isto é, o grupo doméstico rígido as atividades realizadas pelos membros dessa unidade doméstica estariam ligadas ao trabalho coletivo, com todos os integrantes da casa (abrigo) realizando tarefas, cada qual com suas atribuições, levando em consideração o gênero e a faixa etária,

sobretudo aquelas voltadas à produção agrícola de alimentos de subsistência<sup>2</sup> para a família. Nesse caso, um *household cluster tight* seria demonstrado como um grupo doméstico consistente, homogêneo e com inclinação a ser insulado. Assim, poderíamos contextualizar para a realidade dos grupos Warao no Brasil e pensar nas coletas urbanas como um modo de coleta, buscando arrecadar alguma ajuda (dinheiro ou qualquer outra coisa que possa ser vendida) para garantir não apenas a subsistência do seu grupo, mas como forma de contribuir com outros grupos de parentes, pois a obtenção desse recurso econômico (dinheiro) serve como instrumento de crédito, podendo atender a qualquer situação social. Ademais, demonstram orgulho, sentimento de dignidade ao “trabalhar”, fazendo essas coletas. “*Estoy trabajando, amigo*”; “*Yo voy trabajar en semáforo*” (AYALA LAFÉE-WILBERT & WILBERT, 2008).

No segundo caso (*loose*), que é considerado um modo flexível, Wilk (1984) demonstra que o grupo doméstico adquire uma dinamicidade, porém ainda prevalece a cooperação entre si em algumas tarefas no intuito de prover a unidade doméstica como um todo, podendo da mesma forma acrescentar tarefas distintas entre si. Nesse último caso percebemos que os grupos Warao em muitos abrigos aqui em João Pessoa, por exemplo, seguem o modo mais flexível (*loose*), mas isso dependerá das

---

2 Segundo Ayala-Lafée-Wilbert & Wilbert (2008) os Warao associam essa estratégia de “*coletar dinheiro*”, como chamam em João Pessoa/PB com as suas habilidades apreendidas nos *caños* no delta do rio Orinoco quando faziam a colheita dos seus alimentos. Neste caso as coletas nos centros urbanos são encaradas como um modo de coleta, sem, no entanto, ter que entrar numa floresta para buscar frutos etc. Agora (de uns tempos para cá), as atividades consistem em adentrar nos centros urbanos buscando arrecadar algum recurso econômico capaz de garantir não apenas a subsistência do seu grupo, mas também como forma de contribuir com outros grupos de parentes, pois o dinheiro serve como mecanismo de racionalidade econômica também voltado para o planejamento de ações que possam atender a qualquer situação social daquele grupo. Os autores ainda argumentam que essas práticas estão sustentadas nas normas de subsistência reguladas por uma série de tabus e restrições que regem a vida do grupo doméstico (AYALA-LAFÉE-WILBERT & WILBERT, 2001).

regras de convivência de cada abrigo impostas pela instituição acolhedora. O termo *household* é inerente à situação econômica do grupo doméstico.

Contudo, penso que o modo como Barbosa da Silva e Mura (2011, p. 100) desenvolveram a sua análise sobre grupos domésticos, dialogando com a teoria do Richard Wilk amplia de forma significativa essa concepção, onde demonstram que as características determinantes das unidades domésticas transcendem a questão econômica da produção e distribuição, permeando um universo de aspectos imateriais, e “[...] para tal propósito, além da produção e da distribuição, são também importantes à aquisição e a organização social de todos os elementos culturais e imateriais à disposição do grupo”. Assim, o arcabouço de aspectos imateriais que os autores expõem sobre essa questão, demonstram que além da organização econômica há um conjunto de saberes incrustado numa cosmologia que dá sentido lógico ao modo de vida de determinada etnia.

Pensando nos abrigos de acolhimento para os grupos Warao aqui em João Pessoa/PB a concepção de unidade residencial ganha uma outra lógica que perpassa essa concepção e variações de grupo domésticos proposta pelo Richard Wilk (1984), o que se percebe até agora são arranjos locais que demonstram a existência de uma nova *configuração social* (ELIAS, 1991) formada a partir de laços familiares, aspectos imateriais, mas também provenientes das estratégias de ação dos seus deslocamentos, pois os primeiros grupos a chegar no Brasil, muitas vezes, acomodam-se em abrigos de tal cidade e o grupo doméstico posteriormente dificilmente irá se fixar nessa mesma cidade e tampouco no mesmo abrigo, devido a ocupação do espaço (limites) e as regras impostas pelas instituições públicas, privadas ou religiosas.

Desta forma, por forças externas, esse novo grupo Warao que havia chegado terá que se acomodar num outro local, muitas vezes, na periferia ou em outra cidade (outro estado circunvizinho

ou longínquo), buscando um rearranjo com outro grupo de parentes, mas sem perder contato com seu grupo principal.

## **O encontro com os Warao em João Pessoa – Paraíba**

Ao reaproximar-me da Funai<sup>3</sup> de João Pessoa no início de 2020 entro em contato com alguns indigenistas, buscando manter contato com os Warao e percebendo como e onde eles estavam alocados em casebres acomodados em pequenas vilas na periferia da cidade e, posteriormente, em alguns abrigos institucionais<sup>4</sup>, mas também observando com o tempo um fluxo de vários indígenas que viviam circulando por várias outras cidades da Paraíba, mas também pelos estados circunvizinhos, tais como Pernambuco e Rio Grande do Norte além da Bahia.

Calcado nesse estrato de experiência adquirida na Funai a partir dos anos de 2010, onde mantive contato interétnico intenso com os Potiguara, Tabajara e de uns tempos para cá mantenho contato com os Warao que vivem na capital paraibana através do diálogo com alguns indigenistas e outros atores sociais vinculados a órgãos federais<sup>5</sup> na Paraíba, fui aproximando-me desse grupo

---

3 Nos anos de 2010 e 2011 estagiei na Funai de João Pessoa, Paraíba, ocupando o cargo de assistente administrativo dando suporte aos servidores pertencentes a esse órgão indigenista.

4 No início de 2020 através de um acordo promovido pelo MPF, juntamente com a Funai, representantes da prefeitura municipal de João Pessoa e do governo do Estado da Paraíba. Nesta reunião ficou estabelecido por meio de um convênio firmado entre o governo estadual e a Ação Social Arquidiocesana (ASA) que esta entidade religiosa ficasse como instituição responsável por executar as ações de acolhimento aos Warao que vivem na capital paraibana. Além disso, existe um esforço conjunto por parte de uma rede de parceiros vinculados aos órgãos públicos federais, estaduais e municipal, buscando atender a demanda dos Warao, tais como Funai, Polícia Federal, MPF, DPU, Serviço da Pastoral dos Migrantes (SPM), Prefeitura de João Pessoa entre outros parceiros.

5 É preciso destacar que esse contato inicial que adquiri com os Warao teve o apoio também da Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão (PRDC), na Paraíba e o Serviço da Pastoral dos Migrantes do Nordeste (SPM-NE). Posto isso, no final de março de 2020 em pleno início da pandemia da Covid-19, embora estivesse sempre respeitando o protocolo de vigilância epidemiológica

étnico procedente da Venezuela e, assim, frequentando com liberdade os 4 (quatro) abrigos existentes, à época.

A partir do início de maio de 2020, houve um momento de maior preocupação porque muitos Warao (48 pessoas) foram testados e a grande maioria testou positivo para a Covid-19, fazendo com que um grande grupo fosse realocado para um espaço adequado para ficar em quarentena e, posteriormente, regressasse para um abrigo. E assim foi feito. Em junho, quando puderam sair da quarentena, foram conduzidos para um novo abrigo (casas alugadas), no entanto, esse grupo teve que ser dividido, pois a casa não acomodava todas as famílias.

A partir de então foi sendo “construído” outro abrigo, ou seja; mais uma casa teve que ser alugada para acomodar alguns grupos Warao. No total foram sendo acomodados, à época, aqui em João Pessoa, aproximadamente 230 indígenas Warao, distribuídos ao longo do tempo em 6 (seis) abrigos<sup>6</sup>. Destes seis abrigos, 5 (cinco) estão sob a responsabilidade direta de uma instituição religiosa chamada - “Ação Social Arquidiocesana” (ASA) vinculada a Arquidiocese da Paraíba, cuja relação com o governo do estado da Paraíba está respaldada sob um convênio para a prestação de serviços com os Warao que vivem na capital paraibana. A exceção é um abrigo instalado numa escola estadual desativada, localizada num bairro periférico de João Pessoa, cuja liderança é de Gael Rattia. Vale ressaltar que a ASA apesar de não ter responsabilidade direta com esse grupo Warao presta serviços a esse grupo local, distribuindo alimentos e gás de cozinha, além de buscar dar auxílio e manutenção aos materiais de conservação das carnes, por exemplo, *freezer* e o fogão. A instituição religiosa, várias vezes, tentou retirar o grupo desse espaço, no intuito de

---

e as barreiras sanitárias do município fui mantendo contato de modo mais intenso com os grupos Warao que frequentavam com assiduidade os espaços urbanos de João Pessoa em busca de uma coleta urbana.

6 Até junho de 2020 eram 4 abrigos e, posteriormente, foram criados mais dois abrigos.

realocá-los para uma casa alugada, contudo, já demonstraram resistência e não aceitaram o acordo.

É importante destacar também as ações do Serviço Pastoral dos Migrantes (SPM) ao dar apoio a esse grupo local, assim como os demais, oferecendo assistência no que diz respeito a conduzi-los para renovar protocolo de refúgio, registros de nascimento das crianças indocumentadas, além de orientá-los a buscar atendimento médico em postos de saúde locais e também criar ações pontuais, por exemplo, como a distribuição de cestas básicas e cartões de Ajuda Humanitária (válidos por 2 meses). Por muitas vezes colaborei como antropólogo para a ASA e, posteriormente, com o SPM nestas ações diferenciadas.

Não podemos tomar esse número de grupos locais como fixo, ou seja, permanecendo por uma longa duração nos abrigos, pois existe uma mobilidade intensa, onde a maioria desses grupos domésticos costumam circular por várias outras cidades dos estados circunvizinhos, supracitados, além dos estados da Bahia e Minas Gerais em busca de um melhor acolhimento onde suas demandas possam ser atendidas, além de poder realizar suas coletas urbanas.

Ao retomar sobre a ocupação desses seis espaços de acomodação dos Warao existentes desde o início do ano de 2020, em João Pessoa, atendo-me a dois abrigos, a saber: Abrigo de Gael Rattia e de Afonso Rattia. É de fundamental importância compreender a relação desses dois grupos locais com o grupo de Ruiz Rattia oriundo de Teresina/PI, pois foi a partir do contato intenso desse líder [Ruiz] com essas outras duas lideranças, Gael e Afonso que se tornou possível a chegada desse novo grupo doméstico. Além disso, houve também um acompanhamento da situação dos Warao na capital paraibana e do conjunto de circunstâncias que acabaram desembocando na tomada de decisão do grupo de Ruiz em Teresina.

Segundo os relatos dessa liderança, o clima no abrigo da capital piauiense estava muito tenso, pois não tinha liberdade para sair e fazer coleta; faltava comida; água para beber e em algumas situações de tensão por causa da escassez de alimentos, a proibição do sair do abrigo para realizar uma coleta, segundo Ruiz, um segurança (vigia de portaria) chegou a agredi-lo com um mata leão (golpe de estrangulamento) numa tentativa totalmente equivocada de contê-lo e fazer com que o grupo se acalmasse. Além disso, segundo relatos de um parente de Ruiz, o acolhimento, à época, (2020) era inadequado, pois quando algum deles iria propor uma melhoria ou tentar sair um pouco do abrigo só falavam gritando, num clima de bastante estresse, chegando algumas vezes ameaçar que iam chamar a polícia numa tentativa de amedrontar o grupo Warao. De acordo com o Ruiz Rattia, isso foi a gota d'água para que o povo se reunisse no outro dia e decidisse que iria se organizar, angariar recursos para sair daquele abrigo tido como espaço de acolhimento.

Mas que relação tem o grupo de Ruiz Rattia com o grupo de Gael e Afonso? A relação existente entre esses três grupos locais é de parentesco, pois no grupo de Ruiz existem vários Warao pertencentes as famílias nucleares que fazem parte do grupo doméstico de Afonso, por exemplo, irmã, cunhado entre outros e algumas famílias nucleares do grupo doméstico de Ruiz têm parentesco com o grupo doméstico de Gael e de Afonso também. Neste interim, as relações de parentesco e amizade buscam se fortalecer, principalmente, nesses momentos de aflição, dificuldades financeiras; de acolhimento e os que estão, de certa forma, em melhores condições de vida acabam ajudando de alguma forma, criando um campo de ajuda mútua, isto é, uma *rede de solidariedade étnica*.



## A trajetória do grupo de Ruiz da Venezuela até o Brasil

Mapa 01: Da Venezuela até o Brasil: A trajetória do grupo de Ruiz Rattia.



Autor: Jamerson Lucena.

Como descrito no mapa acima, o grupo de Ruiz saiu de sua comunidade – *janakajamana*, situada na região do *caño* de *Winikina* no município de Antônio Diaz, estado do Delta Amacuro, a partir dali seguiram as águas de muitos *caños e rios* em suas *curiaras* (canoas) até chegar à cidade de Barrancas, estado de Monagas, e de lá embarcaram num ônibus com destino a cidade de San Félix, estado Bolívar, dali em diante embarcaram em outro ônibus com destino a Santa Elena de Uairén, capital do município de Gran Sabana. Ao chegar nessa cidade pegaram uma lotação até chegar cidade de Pacaraima/RR.

Em meados de outubro de 2020, Ruiz juntamente com seus outros dois irmãos relataram como foi essa chegada aqui no Brasil. Segundo a liderança [Ruiz], de Pacaraima seguiram para

a capital de Roraima, Boa Vista, e depois de alguns dias estavam em Manaus/AM até seguirem viagem numa embarcação até o seu destino final - Belém do Pará, onde um grupo de parentes já estavam vivendo num abrigo. Certa vez, Ruiz relatou que cada pessoa teve que desembolsar R\$ 250,00 para poder comprar a passagem da embarcação e, à época, o seu grupo doméstico contava com 15 pessoas, sendo três casais, incluindo as crianças (filhos) e mais duas adolescentes. Vale destacar que os formadores desses núcleos familiares eram três irmãos.

Foi na capital paraense onde o grupo conseguiu fazer o cadastro do Protocolo de Refúgio na polícia federal e ficaram junto com um grupo maior de parentes no abrigo que eles chamam de “Perimetral”<sup>7</sup>. Segundo Ruiz, por quase um ano viveram nesse espaço e dali seguiram para Teresina/PI, onde chegaram no mês de julho de 2019, ficaram por lá até junho de 2020. Na capital piauiense já vivia um grupo de parentes num abrigo chamado “Poti Velho”.

No entanto, boa parte dos parentes de Ruiz que estavam ali por mais tempo, foram embora e depois de algum tempo sem expectativa de conseguir melhorias e ainda, segundo Ruiz, sofrer com a falta de alimentos, cerceamento de liberdade, pois não era permitido fazer a coleta urbana e ainda chegaram a ser ameaçados

---

7 De acordo com dados do ACNUR (2021) em dezembro de 2019 haviam 250 Warao nas cidades de Ananindeua, Belém e Santarém no estado do Pará. Com base nos relatos do interlocutor, José, residente em Belém nesta cidade havia no ano de 2019 100 indígenas Warao. Segundo relatos da interlocutora, Juliana, todos os abrigos de responsabilidade do estado (2 abrigos) e o da prefeitura - “Abrigo Perimetral”, foram desativados em Maio de 2020 e os Warao foram realojadas de forma voluntária para um único abrigo municipal com capacidade para 500 indígenas, localizado na rodovia do Tapanã, em Belém - Abrigo Tapanã. A ação foi parte do Plano Municipal de Atendimento ao Migrante e Refugiado de Belém. Segundo a interlocutora o abrigo Perimetral era considerado pela prefeitura como um abrigo de auto gestão, contudo, na prática isso não funcionava muito bem, pois a assistência era muito precária. Existem também muitos Warao nas cidades vicinais de Ananindeua e Parauapebas pertencentes a Região Metropolitana de Belém (RMB).

de expulsão daquele espaço, caso não se comportassem bem. Logo, no final de junho de 2020, eles decidiram sair daquele abrigo e seguir viagem com destino a João Pessoa, capital da Paraíba. Vale destacar que toda a mobilidade desse grupo Warao já tinha sido trilhada por outros grupos pertencentes a sua parentela, sendo assim, o que o grupo de Ruiz fez foi seguir os rastros dos seus parentes, principalmente, por influência de algumas lideranças.

Desde meados de junho de 2020, mantenho contato com a professora do departamento de Antropologia da UFPI, Carmen Lúcia Silva Lima. Essa interlocutora acompanha a situação dos Warao na capital piauiense, desde o início do mês de maio de 2019, e durante um bom período, manteve-me a par da situação, principalmente desse grupo Warao que vivia no abrigo “Poti Velho<sup>8</sup>” e, desse modo, relatou-me que realmente esse grupo estava bastante insatisfeito com o atendimento e acolhimento, chegando a fazer algumas reclamações à professora e alguns agentes vinculados a uma instituição religiosa (Cáritas), sobre alguns casos que podemos traduzir como violência verbal (gritos), psicológica (ameaças) e físicas (empurrões e agressões) na tentativa de conter impulsos ou insistência de alguns mais exaltados, tentando sair do abrigo.

Durante um tempo, mantivemos contato mais intenso, trocando informações no intuito de poder auxiliar de alguma forma o grupo de Ruiz Rattia e, assim, monitorando os seus passos desde a sua saída de Teresina, onde conseguiram alugar/fretar um ônibus para seguir viagem até a capital do estado da Paraíba, João Pessoa. Segundo relatos de Ruiz um senhor Warao chegou a ficar internado no Hospital Getúlio Vargas por causa de complicações da Covid-19, mas não resistiu e veio a falecer no

---

8 O abrigo institucional chamado pelos Warao de “Poti Velho” fica localizado na Rua João Isidoro, 5610, Poti Velho, Teresina, Piauí, onde antes era o Sindicato dos Pescadores do Piauí - “Sindipesca”.

dia 14 de julho de 2020. A filha do Sr. Domingos Fuentes tinha ficado em Teresina aguardando melhoras do pai.

### **A chegada do grupo de Ruiz Rattia a João Pessoa**

No dia 28 de junho de 2020, chegam em João Pessoa 32 (trinta e duas) pessoas advindas da capital piauiense. De acordo com Ruiz Rattia, praticamente foram forçados a se deslocar por causa das más condições de acolhimento e falta de comida no abrigo, segundo relatos de alguns Warao e corroborada, também, por informações de uma servidora da Funai de Fortaleza/CE que está dando apoio a UFPI. Além disso, a Cáritas, Pastoral do Povo da Rua, o Serviço da Pastoral dos Migrantes (SPM) e Arquidiocese de Teresina que logo no início da chegada de grupos Warao no estado do Piauí estava prestando acolhimento num esforço conjunto com a prefeitura de Teresina.

A princípio, ficaram alguns dias alojados no abrigo de Rafael, num bairro periférico da capital paraibana e, posteriormente, tentaram se hospedar numa pousada do Posto da Gauchinha situada ao lado da BR-101. A partir daí o grupo se dividiu e uma parte foi para o Pernambuco, enquanto a outra parte - 19 (dezenove) pessoas, incluindo as crianças seguiram para a “Vila do Lula”, localizada numa periferia no Centro da cidade próxima a um presídio de segurança média. Por ali, o grupo permaneceu vivendo em algumas pequenas casas (sem mobília) alugadas por R\$ 350,00 cada, com exceção da energia. Praticamente vivendo sem recursos, apenas com o que arrecadavam durante a coleta realizada nos espaços urbanos e algumas doações esporádicas da sociedade civil.

No dia 06 de agosto, recebi uma ligação de um indigenista, solicitando apoio juntamente com uma coordenadora do CRAS para tentar resolver um problema envolvendo um grupo Warao e quando chegamos nesse lugar, durante à tarde, deparamo-nos

com o grupo de Ruiz que já estava colocando os seus pertences para fora das casinhas. A Funai tinha recebido um aviso do proprietário daquela Vila, onde relatava que se eles não pagassem o valor do mês de julho, referente ao aluguel das 6 (seis) casas, até as 16h, iriam ser despejados daquele lugar. Pois bem, chegamos lá e fomos recepcionados pelo líder – Ruiz e outros Warao. A coordenadora do CRAS do Roger, A. F. S. já estava presente, conversando com outros moradores daquela Vila. A.F.S. nos relatou o que estava acontecendo e diante do que foi passado, fomos tentar manter um diálogo com a liderança Warao [Ruiz] e este nos relatou a real situação.

Ao entrar em contato com Ruiz Rattia, este se sentiu à vontade para relatar a real situação que estavam vivenciando naquele local e disse que não tinha o dinheiro para pagar o aluguel, pois o que pegava com a coleta não dava para juntar, ressaltando também que a sobra do apurado era para comprar alimentação. Nesse momento, aproveitei e falei para a liderança que conhecia e mantinha contato com algumas pessoas da cidade de Tucupita, capital do Delta Amacuro, além de um grande amigo deles – o padre Kok'al e mostrei algumas imagens. Ruiz ficou surpreso e abriu um sorriso. *“Bueno! Conoce padre Kok'al?! No creo!”* E nesse momento falou em Warao para sua esposa, irmãos e cunhadas... todos se aproximaram e vieram falar comigo. Um irmão de Ruiz chamou-me para um canto da casa; sentou-se, mostrou o celular; clicou num vídeo de Kok'al, descrevendo aquela sequência de imagens e no mesmo instante abriu os arquivos do meu celular, compartilhei alguns vídeos e áudios. Essa interação foi bastante positiva, não apenas para estreitar relações, mas também para descontrair um pouco e, assim, aliviar o clima de tensão criado por causa da iminência de serem despejados.

Além disso, ficamos sabendo que poucos ali recebiam Bolsa Família/Auxílio Emergencial e alguns benefícios estavam bloqueados. Através dos relatos da liderança, soubemos que

quando o grupo saiu de Teresina/PI assumiu um grande compromisso ao pegar um dinheiro emprestado com um senhor no intuito de pagar o frete do ônibus. Este senhor faz parte do grupo de parentes do líder e, assim como os outros também vivia no abrigo Poti Velho junto com o grupo de Ruiz Rattia.

Enquanto estávamos conversando com a liderança, chegou o proprietário da “Vila”, Lucas Velho. Ele olhou para o grupo e muitos baixaram a cabeça nesse momento, fazendo com que se afastassem um pouco e ficassem falando em Warao numa área externa de uma das casas desocupada há pouco tempo. Em seguida, o senhor Lucas se aproximou do nosso grupo, explicando o ocorrido e após ouvirmos atentamente sua narrativa tentamos persuadi-lo, buscando a possibilidade de deixar o grupo de Ruiz por mais alguns dias naquele lugar até resolver a situação junto com a prefeitura e, assim, poder quitar aquela dívida. Os argumentos foram em vão e o proprietário acabou não aceitando a proposta.

Naquela ocasião, o senhor Lucas se referia a uma liderança de outro grupo Warao que chegara naquele momento para visitar Ruiz - “esse aqui vivia bem por aqui desde o ano passado junto com sua família, fazendo o serviço (coleta) deles, pagando direitinho até que a prefeitura chegou e começou a mexer; tirar eles daqui e isso deixou eles numa situação difícil em que se encontram hoje”. Ainda relatou que estava deixando barato, só o valor do aluguel daqueles imóveis, ou seja, um total de R\$ 2.100,00 , pois segundo o proprietário, nem a energia eles pagaram. O senhor Lucas também relatou (em tom preconceituoso) que muitos daquele grupo (Ruiz) são preguiçosos; não querem trabalhar; gostam de farra e bebidas.

Figura 2: Vila do Lula.



Autora: Richelle Barboza.

A “Vila” é considerada um ponto crucial para entender o início da chegada de muitos grupos Warao em João Pessoa, ou seja, é o “caminho dos Warao” que vivem na capital paraibana, assim como ocorre, muitas vezes, em várias outras cidades, onde a chegada de um grupo doméstico quando não passa de imediato por um abrigo institucional acaba desembocando na periferia; num lugar de fácil acesso para o centro da cidade; aluguel de valor baixo e, de certa forma, acolhedor pela comunidade local. Vale ressaltar que não é qualquer lugar, pois quem direciona essas ações geralmente é um parente com bastante experiência e às vezes também conhecedor daquele local.

É preciso deixar claro que não podemos manter isso como um roteiro ou modelo generalizante, mas partindo do princípio de que se trata de um norteamto, de um ponto de referência



que adotei para esse trabalho de campo e, assim, pude chegar a outros grupos Warao que vivem na capital paraibana.

Como não houve acordo, tiveram que retirar aquele grupo doméstico de Ruiz daquele lugar e com o auxílio do CRAS, num esforço conjunto com a prefeitura foi possível realocá-los para uma “Casa de Passagem”, espaço situado num bairro de área privilegiada na zona leste, próximo a orla e a um shopping dessa cidade. Esse espaço é destinado a abrigar pessoas que vivem em situação de rua. Explicamos a situação a Ruiz, assim como aos demais. Todos concordaram. A partir de então fizemos a mudança.

Apesar de ser considerado um lugar de alto risco social, onde existem queixas de roubo e tráfico de drogas, ninguém na Vila mexia com os Warao, conhecidos pela comunidade como os venezuelanos. As casinhas eram conjugadas e possuíam poucos cômodos apenas uma sala, um quarto, a cozinha e um minúsculo banheiro num espaço super reduzido, chegando a uns 34 metros quadrado, cada uma. Em determinado momento fui convidado por Ruiz a entrar na sua casa e ao adentrar observei o local de uma rede armada na sala, onde um parente dormia e outros pontos de armação de redes estavam distribuídos pelo único quarto daquela modesta casa.

Desde as primeiras visitas ao grupo doméstico de Ruiz, pude observar que a vizinhança era bastante solidária e em alguns momentos de diálogo com algumas vizinhas também demonstravam um sentimento de incomodo com aquela situação real dos Warao, pois sabiam que não tinham nenhum tipo renda e seus bens materiais eram o básico. Inclusive uma vizinha chegou a doar um ventilador usado para uma família, outra fez a doação de uma pequena churrasqueira para eles assarem o peixe. Outro ponto de destaque ali, como em outros abrigos era a presença de taxistas num fluxo e contrafluxo realizado por causa da coleta urbana e em outro momento para conduzi-los a um abrigo de parentes num processo de visitação.

## A Casa de Passagem

A chegada à “Casa de Passagem” não foi muito receptiva, pois os funcionários trataram esse grupo Warao com uma carga de preconceito racial e xenofobia muito grande. Logo de início, deixando-os um pouco assustados sem entender ao certo o que estava acontecendo. E ao conduzi-los aos seus aposentos outro choque, pois não queriam deixar os casais dormirem no mesmo cômodo porque, segundo as regras de convivência daquele espaço público, não aceitavam que as famílias nucleares ficassem juntas, porque naquele lugar a regra principal era a separação por gênero. Os homens não aceitaram muito bem e as mulheres ficaram indignadas. A partir daí, tentei explicar a situação real daquele grupo indígena, tentando de algum modo persuadi-los e, diante disso, entraram em contato com a coordenadora, esta, numa tentativa de manter a harmonia do espaço, autorizou a modificação de algumas regras internas, criando uma exceção ao permitir que aquelas famílias nucleares pudessem ficar juntas cada uma no seu cômodo.

A convivência, naquele espaço, cada dia se tornava complexa, porque além da falta de privacidade naquele espaço com a circulação de outras pessoas não indígenas que viviam em situação de rua e frequentavam aquele local, as mulheres Warao reclamavam da proibição delas de acessar a cozinha para preparar alguma comida típica. A “Casa de Passagem” mantinha uma cozinheira que seguia orientações de uma nutricionista e, assim, não permitia a presença de estranhos naquele ambiente. Esse grupo Warao durou poucos dias naquele espaço improvisado, pois foi submetido a testagem da Covid-19 e dos 15 (quinze) testados 5 (cinco) acusaram positivo: três adultos e duas crianças.

A partir daí um clima de apreensão se instalou na “Casa de Passagem” e numa reunião gerenciada pela coordenadora, contando com a minha presença, de alguns indigenistas da

Funai e um coordenador do CRAS daquela região, foi tomada a decisão que era preciso retirar todos os indígenas daquele espaço e, mais uma vez, realocá-los para um ambiente adequado para que pudessem cumprir a quarentena. O local escolhido foi o Centro de Atenção e Isolamento Social – CAIS situado num bairro periférico na Zona Sul da capital. Ali permaneceram por mais de 15 (quinze) dias, pois ao cumprir o período de quarentena surgiu um novo imbróglio: onde colocar esse grupo? Até aquele momento ninguém sabia onde abrigar aquele grupo Warao, porque a instituição religiosa (ASA) ainda não tinha conseguido alugar uma casa para eles. A liderança [Ruiz] já estava impaciente e por diversas vezes entrou em contato, avisando-me que voltaria para a “Vila”, mas não ficariam nenhum dia a mais naquele lugar.

A única alternativa encontrada numa ação conjunta com a prefeitura, foi abrigá-los, temporariamente, numa pousada, situada na orla da região Leste da capital. Por ali ficaram durante alguns dias até que a ASA conseguiu uma casa para esse grupo doméstico ficar vivendo.

No início de setembro, fizemos a mudança. Ajudamos a pegar seus pertences amarrados em sacos, sacolas e malas, além de ventiladores, panelas junto com um botijão de gás, uma pequena churrasqueira e levamos para um ônibus disponibilizado pela prefeitura de João Pessoa. Ao colocar os objetos e acomodá-los naquele veículo, percebi que uma jovem Warao sentada na parte detrás cantarolava em sua língua com um pequeno sorriso no rosto, harmonizando com seu olhar de alegria e, o semblante resplandecia esperança. Provavelmente, o seu pensamento naquele instante era de que agora vamos para um espaço digno de moradia; um lugar seguro em que posso chamar de minha casa.

## A nossa casa

Sendo assim, o grupo de Ruiz foi morar numa casa<sup>9</sup> localizada no bairro de Jaguaribe, num lugar aparentemente muito agradável, no entanto, à primeira vista algo chamou a atenção, pois na rua era possível identificar de imediato a circulação de muitos idosos em alguns casarões bem conservados naquela localidade. E com pouco tempo depois, percebemos que a estratégia de os colocar naquele lugar não deu certo e tiveram que sair dali por causa das constantes reclamações de vizinhos. Segundo os relatos dos vizinhos, havia muita gritaria, uso de bebidas e até acusações de uso de drogas ilícitas. Após essas denúncias, o proprietário cancelou o contrato e pediu a casa. O grupo de Ruiz quando soube ficou revoltado com as denúncias. “É mentira!”, bravejou o líder Ruiz; certa vez, segundo a liderança, tudo não passava de mentiras e exageros. “*Non puede ligar o som, amigo? Hablar con mi esposa, hijo, assar un peixe...tudo eso non puede? Non! Non mi gusta*”, afirmou Ruiz.

## Voltando à Vila

Diante disso, decidiram voltar para a “Vila”. Dessa vez sofreram bastante sem apoio de parte da comunidade local e, diante disso, o grupo de Ruiz foi sentindo que a convivência naquele lugar já não era mais a mesma. Diante dessa situação, o grupo Warao voltou às ruas em busca de algum recurso (dinheiro) para poder voltar a pagar o aluguel. Além disso, surgia algumas doações esporádicas de roupas e outros materiais. Pouco tempo depois o grupo de Ruiz conseguiu através da prefeitura um auxílio moradia, aliviando a tensão sobre essa obrigação. Vale destacar que estávamos num ano de eleição municipal e, as atenções até aquele mês de setembro em diante, estava voltada

---

<sup>9</sup> A casa fica localizada na Rua Matteo Zácara, Centro, João Pessoa, Paraíba.

para a campanha eleitoral, onde o prefeito (reeleito) concentrava seus esforços junto com sua equipe tentando eleger sua candidata, o que não ocorreu.

O grupo Warao também percebeu que a presença de drogas ilícitas (tráfico e consumo) naquele espaço estava cada vez maior, perturbando a tranquilidade do grupo e, principalmente, a preocupação com as crianças. Segundo Ruiz, uma pessoa durante à noite forçou a porta de sua casa, tentando arrombar e isso acabou elevando o clima de tensão naquele lugar. Além disso, pouco tempo depois ocorreu um roubo e em seguida um homicídio na Vila. A liderança (Ruiz) entrava em contato comigo diariamente; com a coordenação da ASA e outros atores externos, buscando ajuda e querendo sair dali o mais rápido possível, pois já não estava suportando aquela situação.

Durante esse tempo, Ruiz chegou a fazer coleta em algumas outras cidades próximas de João Pessoa, tais como Sapé e outra cidade localizada no estado de Pernambuco – Goiana. Segundo a liderança, mesmo pagando para se deslocar, essas coletas eram boas. Essas coletas realizadas com a presença de sua esposa e filho eram esporádicas; de tempo curto; num movimento pendular, por exemplo, viajando pela manhã e retornando durante à tarde em dias específicos. Mais adiante aprofundarei sobre esse tema – mobilidades espaciais.

## **A nova casa**

Após passar por outra estada na “Vila”, chega o momento de realizar uma nova mudança e no dia 18 de dezembro de 2020, o grupo de Ruiz vai para uma casa no centro da cidade<sup>10</sup>. Num encontro que tive com essa liderança durante à tarde, deste mesmo mês, ele acabou revelando que existem vários grupos

---

10 A casa fica localizada na Rua Desembargador José Peregrino, Centro, João Pessoa, Paraíba.

Warao que fazem parte de sua parentela vivendo em outras cidades dos estados de Pernambuco (Recife e Carpina) e Rio Grande do Norte (Natal e Mossoró) e que muitos deles estão por aqui, porque estão tentando sobreviver, ou seja, buscando melhores condições de vida e têm apoio dos parentes que ficaram no Delta do Orinoco. Além disso, relatou que existem outros grupos vivendo em cidades distantes, tais como Belém/PA, Manaus/AM, Goiânia/GO, Campinas/SP entre outros lugares.

Ruiz também relatou que no seu grupo existem muitos pescadores e sabem também “*sembrar*”, além de saber trabalhar na fabricação de canoas monóxilas (*curiaras*). Já as mulheres sabem trabalhar com artesanatos (cestaria e redes) a partir da fibra do buriti (morange), mas com a escassez da fibra estão fazendo redes com material sintético (linhas de poliéster) que chamam de *nylon*. As mulheres também produzem seus próprios vestidos e adquiriram um modo *sui generis* de cortar o tecido e tomar as medidas tendo como unidade de medida algumas partes do corpo.

A permanência nessa casa foi construída com um misto de satisfação e insatisfação, pois como o imóvel estava fechado há bastante tempo, começaram a surgir problemas na parte hidráulica, sistema de esgoto e fossa, além do recebimento de contas de água, demonstrando um consumo exorbitante e que, na verdade, eles não tinham consumido, pois não tinha feito nem um mês que estavam naquela casa. Isso acabou causando muitos transtornos e, segundo a liderança, acusações de que alguns dos problemas, supracitados, incluindo principalmente a conta de água, estavam sendo causados por eles e por causa disso algumas medidas deveriam ser tomadas, por exemplo: o fechamento de várias torneiras, o que acabou gerando grande revolta nesse grupo, como em outros abrigos, pois essa decisão foi generalizada, pois o que predominava era que os grupos locais não tinham consciência do consumo da água e seus hábitos de limpeza eram precários, além de saber lidar com o lixo.

Após acalmar os ânimos durante um tempo, Ruiz entrou em contato para saber se não poderia ajudar para “sacar” um novo *protocolo de refúgio* do seu grupo doméstico, além disso também relatou, à época, que existem propostas de trabalho por parte do governo do estado da Paraíba e, diante disso, gostaria também de tirar a carteira de trabalho digital, como alguns grupos locais já estavam fazendo. Tanto o protocolo quanto a carteira de trabalho digital houve êxito e, assim, consegui prestar uma assistência diferenciada para que pudessem adquirir esses documentos. No entanto, segundo informações apuradas, as oportunidades de trabalho acabaram não prosperando devido alguns entraves burocráticos e por outras questões, envolvendo trâmites legais não foi possível avançar na contratação dos Warao para prestar alguns serviços e isso acabou causando uma frustração, desânimo e irritação nos grupos domésticos.

A partir daí alguns grupos decidiram viajar para outras cidades em busca de uma boa coleta e outras oportunidades, contudo, mesmo assim, alguns grupos ainda permaneceram na capital paraibana. Outro fator determinante que acabou provocando a saída de muitos grupos Warao foi, segundo algumas lideranças, a decisão da ASA de não permitir de fazer coleta nos espaços urbanos de João Pessoa, pois a presença, principalmente das mães com seus filhos pequenos (muitos deles de colo) nos semáforos das principais ruas acabava “manchando” a imagem da instituição e, assim, atraindo as lentes da mídia, concomitantemente, os olhares da sociedade civil.

Vale destacar que durante esse período, muitas crianças adoeceram em vários abrigos com sintomas de diarreia, dores na barriga, cólica e alguns acometidos por dores pelo corpo, além de febre. Várias dessas crianças Warao foram conduzidas por responsáveis da ASA para serem consultadas por profissionais de saúde e algumas internadas num hospital infantil, maternidade da capital. É importante ressaltar que o SPM também auxiliou



nesse processo, dando atenção, conduzindo e acompanhando o caso de algumas crianças nos abrigos institucionais.

### **As mobilidades espaciais do grupo de Ruiz**

Em meio a tudo isso, um grupo local que faz parte da parentela de Ruiz viajou para uma cidade no estado de Minas Gerais, onde já estava um outro grupo Warao que durante um bom tempo vivia em Recife/PE. Ruiz percebendo toda essa movimentação e, já sentindo o que estava acontecendo por aqui em João Pessoa tomou a decisão de viajar com sua família para Montes Claros/MG também. E no final de março<sup>11</sup> do ano de 2021, foram também a família de seus irmãos – Aderbal e Crispim, deixando a casa fechada. E isso não foi uma decisão muito acertada, pois com poucos dias a casa que fica num lugar com pouca iluminação, onde não costuma passar muitas pessoas nem automóveis, enfim, de pouca segurança, foi arrombada. Segundo informações de um interlocutor, um grupo de pessoas que vivem em situação de rua aproveitaram a oportunidade para saquear a casa e só não levaram a freezer, porque não conseguiram carregar devido ao peso, mas arrancaram o motor. Quando a polícia foi acionada no outro dia, já não podia fazer mais nada. De acordo com os relatos do prestador de serviços da ASA, Lucas, isso causou muita revolta e a instituição pensou durante um bom tempo em não querer mais o grupo por aqui.

---

11 Desde o início de 2020 existem esforços do MPF junto com outros atores externos em busca de garantir proteção e segurança social para os Warao. Apesar disso, a gestão da prefeitura municipal de João Pessoa, à época, não pôde de alguma forma contribuir nas ações de assistência social de modo contínuo diretamente com os grupos Warao. No entanto, a partir de 2021 com a mudança de gestão municipal o MPF mais uma vez provocou a prefeitura de João Pessoa e obteve resultado positivo, onde foi acionada uma equipe específica para dar atenção e assistência aos grupos Warao composta por uma assistente social e uma psicóloga, onde vem desde o mês de maio deste ano realizando ações e acompanhando as demandas dos grupos Warao que vivem na capital paraibana.

No entanto, as aparências enganam e apesar dos contatos prévios com seus parentes lá em Minas Gerais, com pouco tempo depois, o grupo doméstico de Ruiz começou a sentir dificuldades de conseguir uma boa coleta, pois, segundo uma interlocutora (Melissa) que faz parte de Ação Voluntária naquela cidade, a população de Montes Claros já estava meio que saturada com a presença dos grupos Warao, criando uma carga de preconceito e discriminação racial muito grande. Além disso, o abrigo provisório que encontraram para o grupo local que já estava na cidade há tempos já não possuía espaço suficiente para acomodar tanta gente e alguns grupos decidiram alugar quartos em pousadas, ou seja, o que alguns grupos domésticos (dentre eles o de Ruiz) conseguiam arrecadar com a coleta e algumas doações esporádicas, mal estava dando para custear as despesas com aluguel e alimentação. E começaram a sofrer.

Com pouco tempo esses grupos domésticos (de Ruiz e Gael) buscaram alternativas em cidades vicinais, mas não obtiveram muito êxito e, um outro parente indicou uma outra cidade, a partir daí seguiram em direção a Sete Lagoas, onde permaneceram por um bom tempo. Posteriormente o grupo de Ruiz seguindo os passos de Rafael foi para Belo Horizonte, mas não permaneceram muito tempo.

Tentaram se hospedar num abrigo institucional pertencente ao Serviço Jesuíta a Migrantes e Refugiados (SJMR), mas sem sucesso. O coordenador do SJMR explicou a real situação do espaço de acolhimento da instituição, onde já estava com a capacidade máxima permitida e, diante disso, passaram alguns dias em pousadas, porém tiveram que retornar para Sete Lagoas. *“Amigo, Belo Horizonte es una ciudad muy grande...tiene mucho malandro...non mi gusta”*, relatou Ruiz.

Após um tempo de descanso e também pensando em juntar forças (recursos, doações e outros benefícios mais) souberam de uma outra rota que, segundo uma liderança Warao, era muito

próspera e vantajosa e, assim, decidiram seguir viagem para a cidade de São Paulo e de lá chegar até uma cidade no Rio Grande do Sul, como destino final, pois alguns parentes já estavam por lá e os tinham convidado, relatando que ali era muito bom. Contudo, ocorreu um erro de planejamento ou de comunicação, pois não avisaram aos grupos que por esse período (junho) São Paulo estava com uma temperatura muito baixa e no Sul também. *“Mucho frio, amigo aqui en São Paulo”*, relatou Ruiz certa vez em uma mensagem de voz. Sofreram bastante por causa disso, até porque, segundo os relatos de Ruiz as pousadas estavam cobrando muito dinheiro pela diária e tiveram que passar algumas noites na rua ou na rodoviária e isso acabava atrapalhando a coleta nos semáforos. Poucos dias depois, seguiram os conselhos de uma pessoa não indígena e decidiram regressar. Ao tentar retornar, os grupos se dispersaram, porque alguns gostariam de ficar mais um tempo por ali no intuito de arrecadar alguma coisa, já que seus recursos estavam escassos e outros decidiram voltar logo.

Na volta, o grupo de Ruiz decide ficar um tempo em Montes Claros, recuperando as forças físicas, mas também pensando em economizar, uma vez que estava praticamente sem dinheiro. Já o grupo de Rafael foi para Belo Horizonte, tentando novamente entrar no abrigo do SJMR e, desta vez, conseguiu. O seu concunhado, Santo, abriu o portão do abrigo e, assim, deixou o grupo de Rafael entrar. Ele alegou ao coordenador que não poderia deixar o seu sogro, sogra e a família do seu concunhado na rua. No entanto, o grupo de Rafael passou pouco tempo por ali e decidiram voltar para Sete Lagoas. Segundo Rafael, certas coisas aconteceram que acabou desagradando ele e o seu grupo. Ele se referia a alguns atritos com o coordenador, pois a liderança Warao queria tomar as decisões do seu modo e naquele ambiente tinha que obedecer às regras da instituição, como não chegaram num acordo ele [Rafael] decidiu ir embora junto com o seu grupo doméstico.

Ao regressar para Sete Lagoas, o grupo de Rafael passa pouco tempo e consegue recursos o suficiente para regressar a João Pessoa/PB, mas desta vez somente com seu núcleo familiar. O restante do seu grupo ficou lá em Sete Lagoas, juntamente com o grupo de Ruiz e o de Afonso. Segundo Ruiz, com pouco tempo depois eles foram para Montes Claros e pelo que fiquei sabendo ficaram nesse movimento pendular (Montes Claros-Sete Lagoas-Montes Claros).

Durante esse tempo, o grupo de Ruiz passou por situação difícil com poucos recursos e acumulando dívidas na pousada, mas foram solucionadas posteriormente. Segundo Ruiz, alguns adoeceram também com gripe e moleza no corpo, mas não conseguiam juntar recursos para voltar. Esta ainda é a grande angústia do grupo de Ruiz.

Em meados de outubro de 2021, boa parte de sua parentela ainda vive em João Pessoa, capital da Paraíba, apesar de estarem passando uma temporada em Montes Claros/MG. No final de março do ano de 2021, chegaram vários dos seus parentes: sua mãe, Dolores, irmã Tina, cunhado, Lizardo, sobrinhos, um cunhado e seu concunhado, Yago, com esposa (sobrinha de Ruiz) e filhos. Ruiz considera Yago uma grande liderança, além de ter grande afetividade por ele. E realmente Yago demonstra ter um perfil de líder, apesar de jovem.

Esses relatos de Ruiz foram gratificantes e despertou-me o olhar analítico ao perceber que os grupos domésticos Warao que vivem na capital paraibana são pontos de conexão e de apoio para outros grupos Warao residentes em outras cidades da região Nordeste, Sudeste e Norte, além daqueles grupos que ainda estão nas comunidades banhadas pelo Delta do Rio Orinoco. Esses outros grupos domésticos que ainda estão na Venezuela, necessitam de ajuda e alguns se esforçam bastante, almejando vir para o Brasil no intuito de conseguir uma oportunidade de trabalho, além da possibilidade de enviar algum recurso (dinheiro) para ajudar

os que ficaram por lá. Vale ressaltar que mesmo vivendo numa situação de extrema vulnerabilidade social, existem muitos grupos Warao que não querem sair da Venezuela.

Com o tempo e aproximação com alguns indigenistas, supracitados, além de outros parceiros voluntários, pude manter um *contato interétnico* com vários grupos domésticos nos abrigos Warao existentes aqui em João Pessoa e, posteriormente, em Campina Grande, Patos e Cajazeiras. Estas duas últimas cidades estão situadas na região do semiárido (sertão) do estado da Paraíba.

A participação e convivência com esses grupos Warao, fez com que eu me aproximasse mais de Ruiz e, assim, pudesse entrar em contato, manter uma interação e, posteriormente, entrevistá-lo, fazendo com que ele fosse o principal Ego desse meu estudo antropológico. Mais adiante, pretendo analisar com maior profundidade sobre as questões que envolvem sua trajetória de vida, construída desde o seu deslocamento no Delta do Orinoco até chegar ao território brasileiro.

Durante essas minhas atividades, pude entrar em contato por intermédio da Funai com o MPF e a ASA, sendo de fundamental relevância a interlocução com esses atores externos no processo de articulação para que eu chegasse até a liderança Warao – Ruiz Rattia, que é considerado o Ego desse meu trabalho etnográfico sobre os Warao no contexto urbano na cidade de João Pessoa.

Na primeira semana de julho de 2020, recebi a notícia, através de Gael Rattia, de que o grupo de Ruiz estava chegando em João Pessoa no final de junho. Na primeira semana de julho, fiquei sabendo que estava vivendo em casinhas alugadas no bairro do Baixo Roger. Na terça-feira, dia 07 de julho, à tarde, fui visitá-lo lá na “Vila do Lula”<sup>12</sup>, no Baixo Roger.

---

12 Uma pequena Vila – aglomerados de pequenas casas localizadas no bairro - Baixo Roger, zona norte da cidade de João Pessoa/PB.

Ao chegar ao abrigo de Ruiz, percebi a presença de algumas pessoas que estavam visitando seu grupo naquela tarde. Então fui conhecendo ainda mais o seu grupo doméstico composto pela família dos seus irmãos - Crispim e Aderbal e suas esposas, Rosita e Amélia, respectivamente que estavam ali presentes. Nesse momento, constatei que sua casa/abrigo se tornava também um recinto de visitação e fluxo intenso de familiares que vivem em outros abrigos, tais como o abrigo de Alfonso Rattia e de Gael Rattia. Ao conversarmos um pouco, ele foi falando que estava muito triste por estar vivendo longe de sua terra natal, mas ressaltou também que a partir de agora está entrando em contato quase todos os dias com seus parentes na Venezuela e seus parentes que estão vivendo na cidade Montes Claros/MG.

### **Enveredando por algumas perspectivas analíticas**

Ao buscar compreender as relações sociais construídas pelo grupo Warao de Ruiz, nos espaços urbanos de João Pessoa e suas interações com vários atores externos, busquei com o embasamento teórico, a concepção de conflito social de Georg Simmel. O conflito social visto também sob a ótica dos aspectos positivos. Na premissa maior, o autor explica que o conflito é reproduzido pelas ações de interação e de relações sociais, ou seja; em todo o envoltório de ações produzidas e reproduzidas pela sociedade.

De acordo com Simmel (1983, p.122), “Admite-se que o conflito produza ou modifique grupos de interesse, uniões, organizações. [...] é uma forma de socialização”. Nesse interim, o conflito social tenderá a produzir sequências de construção e destruição, seja através das instituições, estruturas, arranjos, processos, relações e interações sociais. Esse fenômeno se faz atuante num cenário espacial sociável, onde existe a possibilidade de promover indeterminadas ações sociais e, assim, produzir

novas relações sociais e ciclos de sociabilidade. É como se criasse um lastro social, onde as partes se encontram num mesmo plano e suas hierarquias estão, de certa forma, suspensas, possibilitando um momento de superação das desigualdades. Nesse sentido, o conflito se forma; se molda num espaço social mediante um campo de disputa e, ao mesmo tempo, cria outras dinâmicas locais e, assim, acaba construindo novas relações sociais.

Nesse interim, o conceito de configuração social de Norbert Elias também se torna muito apropriado quando o que está em jogo são negociações entre vários atores sociais desembocando num “jogo de forças”. A chegada do grupo doméstico de Ruiz Rattia na Vila e a relação que esses Warao acabam formando com a comunidade deste vilarejo, o proprietário desse espaço e a inserção de novos atores sociais em cena, tais como os indigenistas da Funai, a coordenadora do CRAS, está muito entranhada com o conceito de “configuração social” usado por Norbert Elias e que se encaixa muito bem nesse cenário onde podemos perceber nitidamente um campo de forças, de tensão e competição. Posto isso, “a configuração é entendida como um “padrão” criado pelos jogadores, padrão este mutável que compreende o conjunto criado pelos jogadores através de suas mentes, suas ações nas relações com os outros” (ELIAS, 1999, p.141-142).

O jogo é um sistema de interdependência complexo que serve para pensar racionalmente os grupos humanos. Como ferramenta conceitual, a ideia de jogo serve tanto para compreender grupos menores como grupos que possuem grandes dimensões. É importante destacar que a opção por um estudo de um pequeno grupo não significa simplificar a pesquisa pois a natureza das relações sociais é a mesma e extremamente complexa. O aumento do número de jogadores indica apenas o “caráter exponencial” das interações possíveis. (ELIAS, 1999, p. 142).



Vale destacar que a existência de “jogos de poder” entre as instituições públicas<sup>13</sup> (Funai e prefeitura) com o proprietário da Vila desemboca num campo de disputa por esse grupo doméstico dos Warao, muito embora o Sr. L.C.S. não quisesse mais a presença daquele grupo no seu espaço por questões de endividamento, além de demonstrar seu poder de autoridade perante os outros inquilinos. Esse jogo de força é para que o grupo de Ruiz fique sob o controle da instituição religiosa e, posteriormente, possa se encaixar ao regramento da ASA.

Nesse cenário estávamos diante de um acontecimento (ação de despejo) em que se formava uma ação estratégica, mostrando a intenção e a posição de cada ator. Naquele momento lembrei-me de Fredrik Barth (2000b) que oferece uma reflexão sobre a estrutura da ação social, onde o autor faz uma diferenciação das noções de evento e ato. O primeiro (evento) refere-se ao aspecto externo do comportamento, aos dados objetivos e mensuráveis do positivismo. O segundo (ato) está relacionado ao significado intencional e interpretado do comportamento, o seu significado para pessoas conscientes, com conjuntos específicos de crenças e de experiências.

Sendo assim, um evento é um ato em virtude de ser intencional e interpretável. Deixando de lado por um momento a questão epistemológica, podemos identificar as conexões dos atos em duas direções: para trás, em direção à sua intenção, e para frente, em direção à sua interpretação (BARTH, 2000b).

A intenção é o objetivo da pessoa que age, a orientação em relação a um objetivo a partir da qual surgiu o ato. Não se

---

13 Posteriormente entra no jogo a ASA que já estava acolhendo vários grupos Warao em João Pessoa e, mediante o surgimento desse novo grupo doméstico, irá tomar a frente e se responsabilizar por este também, como ficou estabelecido no convênio realizado entre essa instituição religiosa e o governo do Estado da Paraíba, tendo como órgão gestor a Secretaria de Desenvolvimento Humano. Vale destacar que não existe um campo de disputa entre estas instituições públicas, mas um esforço para que o grupo Warao permaneça protegido sob a custódia da instituição acolhedora, neste a ASA.

deve confundi-lo com a questão mais restrita da racionalidade: a intenção pode surgir tanto da urgente necessidade de expressar um estado de espírito, quanto em função da busca inteligente e instrumental de um determinado fim. Em geral, os atos são ao mesmo tempo instrumentais, nesse sentido mais restrito, e expressivo, ou seja, mostram a orientação, a condição e a posição do ator. Rastreamos as ligações dos atos em direção às suas raízes, encontramos planos e estratégias, valores e conhecimentos. O produto imediato dessa intenção é um evento, porém um evento que tem para o ator essas propriedades de ato.

A partir de agora, pretendo ater-me sobre a categoria da territorialidade dos grupos Warao seguindo a corrente de pensamento filosófica de Henry Lefebvre (2013), ao buscar uma conexão com o dinamismo local realizado pelos grupos Warao nos espaços urbanos, pois segundo o autor o espaço é construído socialmente, tendo como suporte as relações econômicas (imprescindível para os grupos Warao). Posto isso, Lefebvre afirma que a ideia do espaço inclui o mental, cultural, social e histórico. Nesse sentido, essa teoria da produção do espaço idealizada pelo autor se encaixa de modo oportuno com a situação real vivenciada pelos grupos Warao que vivem no território brasileiro.

Contudo, a territorialidade dos grupos Warao se configura a partir de suas dinâmicas locais, aproximando-se de um material amorfo que não tem ordenação espacial e, assim, o espaço social vai sendo construído e reconstruído a partir do acionamento das operações de vigilância e punição (FOUCAULT, 2014) dos atores externos, sejam estas ações provenientes do campo de força dos agentes públicos (Conselho Tutelar, polícia militar e outros) e/ou da sociedade civil através da xenofobia, discriminação racial e a reprodução do discurso de que os grupos Warao já são assistidos pela prefeitura/estado com direito à moradia e alimentação, o que na realidade não ocorre com frequência, pois em muitos

casos são os próprios grupos Warao, juntamente com redes de voluntários e às vezes com apoio de instituições religiosas que arcam com as despesas de moradia e alimentação.

Posto isso, a contribuição da teoria da produção do espaço de Lefebvre (2013) pode ser muito oportuna para que possamos compreender a espacialidade de forma dialética em que perpassa a dimensão simbólica, desembocando na dimensão material e mental atuando, concomitantemente, como um conjunto de ações estratégicas interacionais que buscam construir e reconstruir o seu espaço sempre que for necessário. A construção desses espaços sociais precisa ser compreendida num sentido amplo, como *espaços/territórios fluidos* embebidos num conjunto de saberes conduzidos por um fluxo contínuo de materiais que se produz e reproduz sempre quando ocorre uma reação oriunda de forças externas, supracitadas. Segundo o autor, o espaço vivido (espaços de representação) pode ser direcional, situacional, relacional, fluido e dinâmico. Os espaços de representações (o vivido) produzem a interpretação das cosmovisões do grupo étnico, por exemplo.

Calcado nisso, *territorialidade* se configura como uma expressão cultural que deriva de território/espaço e, dessa forma, devemos pensar, antes de mais nada, no modo de circunscrição territorial que o grupo produz, realiza em determinado espaço urbano de forma física e simbólica. No caso dos grupos Warao, a territorialidade apresenta uma dinamicidade que vai sendo produzida e reproduzida a cada espaço ocupado, tendo como base de apoio, muitas vezes, a sua experiência e o aconselhamento, troca de ideias com outros grupos domésticos que já passaram por ali ou ainda vivem nesse espaço.

Para concluir a discussão teórica sobre territorialidade, faz-se necessário, além de ser de fundamental relevância, inserir nesse arcabouço e buscar compreender a categoria de

*dinâmica territorial*. Segundo Mura (2019) a *dinâmica territorial* é um resultado das ações decorrentes de vários processos que são produzidos em determinado espaço geográfico, levando grupos étnicos, sociais a buscar um outro modo de se organizar no território e, assim, percebe-se que esse dinamismo está sempre num movimento contínuo. Sendo assim, as dinâmicas territoriais são decorrentes dessas ações, assim como os grupos Warao reagem às circunstâncias vividas em cada contexto local, pondo em circulação uma série de informações provenientes dessas experiências pontuais vivenciadas em outras cidades, que lhes permite reagrupar, articular suas ações de acordo com as necessidades do grupo, delineando arranjos locais e baseado em seus aspectos culturais.

Em seus estudos sobre *morfologia social*, Marcel Mauss (2003) buscou compreender os princípios de organização social e as condições materiais de um grupo de esquimós do Alasca. Posto isso, o autor colocou em comprovação dois fatores centrais para a compreensão da *morfologia social* nas mais diversas sociedades. O autor identificou que para determinar a *morfologia social* de um grupo é necessário analisar os aspectos ecológicos e as atividades técnicas e econômicas, pois este fator tem uma importância fundamental na construção das relações sociais dos indivíduos e das famílias; e o outro, não menos importante, é que estes aspectos não podem ser considerados como determinantes da morfologia adquirida pelo coletivo diante das circunstâncias, mas tão somente como fatores limitativos, apontando as possibilidades que esse grupo tem à disposição em um determinado território para desenvolver sua vida social.

Em se tratando dos grupos Warao presentes nos abrigos aqui, em João Pessoa/PB, é possível verificar as características da *morfologia social* de alguns coletivos, onde encontram algumas limitações impostas pelas ações da instituição assistencialista. No entanto, isso não impede que um grupo, por exemplo, se

desloque para outra cidade ou busque um novo arranjo local em outro abrigo, vila ou pousada, por exemplo, pois essa tomada de decisão fica a critério do grupo, assim como a mobilidade espacial. Além disso, é preciso pensar a *morfologia social* numa amplitude maior, ou seja, como o grupo interage com outros grupos (BARBOSA DA SILVA & MURA, 2018). Sendo assim, a *morfologia* do coletivo pode variar de acordo com as necessidades do grupo em busca de recursos, processos de cura, de visitação, circulação pelas cidades circunvizinhas, por exemplo, no intuito de conseguir uma “boa coleta”.

No que corresponde as rela es de poder, presentes nos vínculos constituídos entre os grupos Warao e as institui es de acolhimento (municipais ou religiosas), que a partir de experiências e vivências *in loco* em alguns abrigos isso acaba, desembocando em processos de “*dominializa o*” (BARBOSA DA SILVA & MURA, 2018) e *din micas territoriais*. De acordo com Barbosa da Silva & Mura (2018, p. 5), os dois tipos de processos de *dominializa o* estão baseados na “constru o de áreas dominiais em um determinado contexto sócio-ecológico-territorial”, cujo objetivo central, segundo os autores,   o de organizar e controlar o “fluxo de materiais (culturais e não) que por ele circula” (idem).

Segundo os autores, o primeiro tipo de *dominializa o* está baseado em práticas de governo condicionantes, voltadas para inculcar no indivíduo um senso de obediência, doutrinador e isso só   possível a partir de mecanismo de controle do territorial. A partir dessa lógica de controle territorial, Oliveira (2004) definiu *territorializa o* como um processo de reorganiza o social constituído de mecanismos políticos-jurídicos específicos com o objetivo de redefinir o controle social sobre os recursos ambientais. Já o segundo tipo de *dominializa o* descrito por Barbosa da Silva & Mura (2018, p. 6)   aquele articulado pelos índios, por meio da “ecologia de seus grupos domésticos [...] das experiências dos seus integrantes, tal processo   voltado a

explorar os espaços geográficos, para se usufruir dos recursos aí encontrados e, por meio das atividades que desenvolvem, tais integrantes participam da construção de um território específico de referência”.

A explanação desses conceitos e categorias é de fundamental relevância para que possamos compreender as dinâmicas locais e formação de redes de relações desses grupos Warao nos espaços urbanos. Ao agir dessa forma o grupo acaba criando uma teia complexa a partir de sua cosmologia e territorialidade. Dentro desse contexto, os grupos Warao contrapõe a lógica do primeiro tipo de “*dominialização*”, supracitado, a partir da figura do cacique/líder e outras lideranças políticas e morais entre outras inseridas nos abrigos, buscando manter o controle das categorias de sua territorialidade. Além disso, mesmo que a instituição de acolhimento imponha obrigações baseadas num regramento, podendo sofrer consequências/repressões, caso não ajam da forma adequada, os grupos Warao são capazes de acionar seus contatos, articular suas ações de forma dinâmica e, assim, agir com autonomia. É também por causa dessas ações de repressão por parte de agentes públicos, supracitados, do comportamento da sociedade civil” vis-à-vis” nos espaços urbanos e/ou devido ao regramento às vezes muito rigoroso de algumas instituições de acolhimento (municipais ou religiosas), enfim, de tentar controlar o comportamento desses grupos domésticos. Isso tudo tem como consequência o acionamento de uma engrenagem de estratégias de ação, pondo em prática as suas rotas de mobilidade espacial já conhecidas ou novas rotas aconselhadas por lideranças ou parentes de outra região ou estado brasileiro.

E, por fim, trataremos aqui da reciprocidade onde é possível perceber na relação existente entre o grupo doméstico de Ruiz com a vizinhança da Vila e, para isso, seguimos a corrente de pensamento de Marshal Sahlins, (1983), onde a reciprocidade, segundo o autor, incorpora interesse e

desinteresse, concomitantemente, assim como indivíduos, objetos, sentimentos e relação social. Em sua complexidade, um sistema de reciprocidade não é necessariamente uma relação equilibrada entre objetos, doador e recebedor, porque apresenta inúmeras nuances e assimetrias, conforme a cultura, a história e a tradição de um povo. Nesse sentido, o autor compreende que no ciclo de reciprocidade não existe a possibilidade de haver uma relação simétrica, pois cada indivíduo doador ou retribuidor possui um ponto de vista distinto.

Para fins analíticos, Sahlins (1983) propõe uma tipologia que se tornou referência para muitas análises contemporâneas sobre o papel da reciprocidade, na conduta individual e coletiva dos atores sociais, na contemporaneidade. O autor elenca três tipos de reciprocidade, a saber: *generalizada, equilibrada e negativa*. Nesse caso, o tipo que mais se encaixa na relação envolvendo a vizinhança com o grupo Warao é a *generalizada* que possui um comportamento altruísta. Esse tipo de reciprocidade possui uma tendência de auxiliar o próximo de forma geral, não podendo ser mensurada com precisão. Essa ação pode ser exemplificada através da ajuda espontânea (sem possuir interesses subjetivos), da hospitalidade e generosidade são formas de *reciprocidade generalizada*. De acordo com o autor, “*La reciprocidad generalizada*” se refiere a transacciones que pueden ser consideradas altruistas, transacciones que están en la línea de la ayuda prestada, y, si es posible y necesario, de la ayuda retribuída” (SAHLINS, 1983, p. 212).

Com os taxistas, a tipologia mais adequada é a *reciprocidade equilibrada*, pois aqui existe uma relação de interdependência aonde os grupos Warao necessitam do trabalho deles para se locomover e, assim, poder buscar recursos econômicos através da coleta nos semáforos, enquanto os taxistas necessitam deles pela questão econômica e, assim, ocorre de certo modo um equilíbrio nesse ciclo de reciprocidade.



E com os curandeiros ou *brujos* envolve uma reciprocidade equilibrada e negativa, respectivamente, pois as práticas xamanísticas ora atraem, unindo grupos domésticos num processo de cura, ora afugenta, gerando conflitos (SIMMEL, 1983) como compactação.

Sob um olhar antropológico, ainda foi possível perceber uma carga elevada de etnocentrismo arraigada ao teor das frases proferidas no desembarque das pessoas na “Casa de Passagem”, demonstrando um misto de precauções por causa da Covid-19 e pré-julgamento pela aparência e aspectos relacionados a limpeza (LUCENA, 2021). Para Goffman (1993, p. 11), “*la sociedad establece los medios para caracterizar a las personas y el complemento de atributos, que se perciben com corrientes y naturales a los miembros de cada una de esas categorias*”. Posto isso, podemos inferir que a sociedade reproduz um discurso baseado em categorias *etnocentristas* ao corporificar narrativas discriminatórias, marcando as pessoas por rótulos e, assim, busca selecionar aqueles que consideram representantes de uma classe “branca”, separando dos “outros” considerados os párias da sociedade.

Além disso, mesmo vivendo temporariamente num espaço de acolhimento provisório, o grupo buscava resistir as regras de convivência e, concomitantemente, tentava inserir alguns aspectos culturais do seu modo de vida naquele ambiente e, assim, articular, construir e marcar a sua territorialidade baseada em suas experiências, produzindo seu próprio espaço (LEFEVBRE, 2013). Vale destacar, também, uma carga muito acentuada de discriminação, estigma (GOFFMAN, 1993) com os Warao, principalmente, na reprodução de um discurso preconceituoso do proprietário da Vila ao afirmar em suas palavras que aquele grupo era “Preguiçosos. Não gostava de trabalhar e viviam gastando dinheiro com bebidas”.

Quando o grupo de Ruiz conseguiu finalmente ir para uma casa que foi alugada pela ASA<sup>14</sup> criaram uma expectativa muito grande, contudo, não durou muito tempo. O processo discriminatório ocorrido nessa rua por causa dos vizinhos tem relação com uma obra seminal de John L. Scotson & Norbert Elias - “Os estabelecidos e Outsiders” (2000), onde Elias discorre sobre normas de socialização e relações de poder, reproduzindo sentimentos de discriminação e exclusão. A categoria “Estabelecidos” se encaixa para descrevermos os vizinhos que possuem *status*, ou seja, um grupo que detém prestígio, poder econômico superior às demais classes da sociedade e, dessa forma, são concebidos como representantes de uma classe privilegiada, calcada numa tradição patrimonialista, conservadora, coadunando poder e moralismo para os outros.

E os *Outsiders* são considerados indivíduos que não são pertencentes a essa classe social abastada e, sendo assim, estão à margem. Dessa maneira, refere-se a um grupo social de “comportamento desviante” (BECKER, 2008) que não seguem as regras impostas e, desse modo, são discriminados ou rejeitados pelas pessoas com quem tentam interagir. O clima se tornava mais tenso, onde aquele grupo se sentia totalmente desprotegido até pela instituição acolhedora que os via naquele momento como responsáveis por aquela situação incômoda, uma vez que acreditou no discurso dos vizinhos e, assim, imergiram num universo de punição (FOUCAULT, 2014), onde as sanções sociais estão arraigadas em premissas morais delimitando o campo de regras e normas em sociedade.

Ao retornar a Vila, a recepção já não é mais a mesma, foi necessário buscar se socializar num processo de *sociação* (SIMMEL, 1983) e tentar reconstruir os laços de amizade com a

---

14 Existiu (e ainda existe) uma dificuldade muito grande em encontrar alguém que pudesse alugar um imóvel para o grupo de Ruiz sempre que relatam que os inquilinos são indígenas venezuelanos e uma vez que muitos já sabem como as casas costumam ficar ao término dos contratos.

vizinhança, além de estabelecer novas relações sociais e, dessa forma, reconstruir o seu espaço naquele local (LEFEVBRE, 2013). O grupo voltou a ficar desprotegido da ASA, cuja ação se resumiu a fornecer alimentação de forma periódica, sem, no entanto, assumir qualquer compromisso com o aluguel.

É preciso destacar, também, nesse estudo a importância das redes de relações sociais (BARNES, 2010) que os grupos Warao acionam de modo muito prático e dinâmico não apenas se comunicando com seus grupos de parentes (BOTT, 1976), através dos processos de cura e visitação, mas também, conectando-se através dos seus *smartphones* enviando mensagens de voz, vídeos e ligações com sua rede de pessoas que consideram “amigos” não indígenas e alguns outros atores sociais, enfim, produzindo e reproduzindo um emaranhado de redes, ou seja, “as redes atravessam todos os campos sociais” (Idem) e, desse modo, essas redes estão intrinsecamente conectadas à mobilidade espacial desses grupos.

Dentro dessa perspectiva, é possível fazer uma relação com a concepção de “rizoma” de Deleuze e Guattari (2004), onde a mobilidade do território teria forte conotação rizomática e, desse modo, a construção do território é marcada por meio de uma desterritorialização, agindo sobre uma camada sedimentada e a partir dessa reação provoca uma espécie de reterritorialização sobre novas camadas.

De fato, o rizoma é um entrelaçamento de raízes. No entanto, ele é uma espécie de clonagem da natureza. Um rizoma reproduz-se, criando uma rede de semelhanças, mas não há proteção durante as suas ações e se uma parte do rizoma for atacada, toda a rede se desmonta. A bananeira, por exemplo, é um *rizoma simpodial*.

Tim Ingold (2012) acaba contribuindo com a ideia de rizoma de Deleuze & Gattari, contudo acaba recorrendo a imagem do *micélio fúngico*, pois é justamente no fungo em que o autor vai

encontrar o melhor exemplo na biologia do rizoma filosófico. Tendo como base teórica a linha de pensamento do biólogo Alan Rayner, Ingold argumenta que o *micélio* – o que podemos chamar de “malha” de fungos – possuem as características que ressoam de forma mais precisa com o conceito filosófico de rizoma, pois o micélio fúngico não possui centro. Além disso, tem grande poder de reconstituição, pois o seu sistema é descentrado.

Essa metáfora criada pelo Ingold (2012) acaba se conectando com a noção de rede social desenvolvida por Barnes (2010, p. 175) e bastante aplicada 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”.

### **Considerações finais**

Ao tecer essas considerações, busquei, primeiramente, apresentar uma etnografia do grupo doméstico de Ruiz Rattia que foi desvendando uma série de situações complexas desde a sua saída de um abrigo na cidade de Teresina até a sua chegada em João Pessoa, onde buscava de alguma forma fixar moradia e melhores condições de vida naquela cidade. Ao realizar uma análise teórica, debruicei-me sob as concepções de mobilidade, reciprocidade e territorialidade, mas acabei também tendo que enveredar por outras abordagens antropológicas, tais como o conceito de “dominialização” (BARBOSA DA SILVA E MURA, 2018) e sociológicas, como a de “conflito social” (SIMMEL, 1983) e “configuração social” (ELIAS, 1999) para poder dar uma sustentação teórica consistente a esse estudo antropológico.

Pautado nisso, podemos perceber que as ações sociais estabelecidas por esse grupo local, engendrada pela liderança – Ruiz Rattia e refletindo sobre suas narrativas, além de tentar na prática buscar comprovações desses discursos reproduzidos, não apenas pelos indígenas, mas principalmente pelos interlocutores não indígenas que estão diretamente entrando em contato com os Warao, fui tecendo minha análise a partir da minha observação

participante (e atuante) (GUBER, 2005) desde os meus primeiros passos nesse campo.

A liderança que mencionei, anteriormente, foi o ego dessa minha pesquisa de campo, muito embora outros atores sociais também tenham tido um papel fundamental nesse trabalho no contexto urbano e, por fim, descrevi como se dão essas “estratégias de ação” (BARTH, 2000), onde o grupo doméstico de Ruiz realiza diversas mobilidades espaciais, buscando uma boa coleta (mas não só!) e, assim, construindo e reconstruindo suas territorialidades por cidades vicinais, mas também planejando ao seu modo encarar outras rotas longínquas, desembocando no “processo de sociabilidade” (SIMMEL, 1983), além da formação de uma rede de solidariedade, alimentada por “ciclos de reciprocidade” (SAHLINS, 1983) com seus parentes espalhados por outras cidades, por exemplo, Pernambuco e Rio Grande do Norte, buscando sempre fortalecer seus laços afetivos, acionando as memórias e os sentimentos arraigados ao seu lugar de origem (LITTLE, 1994).

O grupo de Ruiz, assim como outros grupos domésticos estão buscando viver; buscando um melhor acolhimento com autonomia para realizar suas atividades e não pensam apenas na coleta, mas também estão buscando qualquer tipo de “*ayuda*” que possa trazer algum benefício social e econômico para o grupo e isso envolve um leque abrangente de ações em que o grupo está disposto a buscar, tais como ajudar a retirar/renovar protocolos de refúgio, acesso as políticas públicas<sup>15</sup>, isto é, a Bolsa Família/

---

15 Muitos Warao entram em contato relatando que em João Pessoa não conseguiram, por exemplo, ter acesso ao Bolsa Família ou Auxílio Emergencial e nem tirar protocolo de refúgio (devido a entraves burocráticos por falta de documentação básica), mas em outra cidade isso foi possível com ajuda de voluntários ou a partir da disponibilidade e boa vontade de outras instituições públicas em auxiliar e ter um maior conhecimento sobre determinados assuntos relacionados aos refugiados. Muitos desses problemas relatados foram sendo resolvidos no decorrer do tempo e o acesso aos benefícios sociais não depende do CadÚnico, mas da aprovação do governo federal via Ministério da Cidadania.

Auxílio Emergencial ou BPC, Auxílio Moradia, cartão de Ajuda Humanitária, doações de roupas, fraldas e outros objetos (eletrodomésticos, TV, Ventilador e outros). Enfim, muitos grupos locais buscam algum tipo de recurso extra para tentar viver, pagar algumas dívidas e, concomitantemente, ajudar um grupo de parentes mais necessitado e, assim, abrem ao máximo um leque de alternativas de ações que estão dispostos a realizar no intuito de angariar recursos.

É importante destacar que essas ações (doações) pontuais e esporádicas também podem ser pensadas como “planejamento de coletas”, que embora eles não possam controlar esse fluxo donativo. Porém, quando recebem, conseguem gerenciar, distribuir essas benesses entre as *famílias nucleares*<sup>16</sup> que coabitam a mesma unidade doméstica. Estes donativos, por sua vez, serão articulados com aqueles derivados de suas coletas urbanas, pois estas atividades que geram dinheiro (e objetos) são consideradas para os Warao um “trabalho” de muita relevância, pois passa a sensação de estarem sempre guarnecidos de economias que não são produzidas no cerne do seu grupo doméstico.

Nesse contexto, eles vão criando ações estratégicas para atender os interesses subjetivos e coletivos de cada grupo doméstico, assim como acabam movendo a engrenagem de sobrevivência dos seus grupos de parentes que permaneceram na Venezuela.

O que tem dificultado bastante a realização de ações assistencialistas e a busca para conseguir algum tipo de trabalho para os grupos Warao (mas não só!) têm a ver também com a pandemia por qual ainda estamos passando (LUCENA *et all*, 2021). Quando os Warao tomam a iniciativa de se deslocar para outra cidade estão buscando construir novos espaços e “malhas” (LEFEVBRE, 2013) e, assim, novas oportunidades de

---

16 Segundo Augé (1975, p.44) o termo *família nuclear* refere-se a uma família “formada essencialmente por um homem, a sua esposa e os seus filhos”.

coletar no sentido amplo, ou seja, não apenas nos semáforos, mas também acionando as instituições públicas, redes de voluntários entre outros.

Além disso, os grupos Warao buscam algum tipo de trabalho, pois alguns são especialistas em fazer canoas, pilotam barcos a motor, fazem redes de pesca, casa de madeira, diversos tipos de artesanatos étnicos, além de saber pescar e plantar vários tipos de grãos, tais como milho; raízes – macaxeira; tubérculos – batata e inhame, além de leguminosas como a cebola.

Posto isso, percebemos que essa engrenagem social criada pelos Warao só é reproduzida, ganhando força e dinamicidade a partir de sua mobilidade porque do contrário a tendência é de sucumbir, ficando totalmente dependente de um regime tutelar; de um “poder pastoral” (FOUCAULT, 2004), predominante em muitos abrigos institucionais geridos por entidades vinculadas as esferas municipais, estaduais ou religiosa.

## **Referências Bibliográficas**

AUGÉ, Marc (org.) 1975. **Os domínios do parentesco**. Lisboa: Edições 70, 1975.

AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecilia e WILBERT, Werner. **La mujer Warao de recolectora deltana a recolectora urbana**. Caracas: Fundación La Salle, 2008.

AYALA-LAFÉE-WILBERT, Cecilia e WILBERT, Werner. **Hijas de la luna: Enculturación femenina entre los Warao**. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología (Monografía 45), 2001, 294 p.

BARBOSA DA SILVA, A.; MURA, F. Territory and domestic ecology among Kaiowa of Mato Grosso do Sul. Dossier - Fighting for Indigenous Lands in Modern Brazil The reframing of cultures and identities. **Revista Vibrant**, v. 15, n. 2, 05 ago. 2018, p. 1-24.



BARBOSA DA SILVA, A.; MURA, F. **Organização doméstica, Tradição de conhecimento e Jogos identitários**: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais. Revista Raízes, v. 33, n. 1, jan-jun/2011.

BARNES, J. A. "Redes sociais e processo político". In: FELDMAN-BIANCO, BELA (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: Métodos**. São Paulo: UNESP, 2010 [1969], p. 171-204.

BARTH, T. Frederik. "Os grupos étnicos e suas fronteiras", In: LASK, Tomke (org.) **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000a [1969], pp. 25-67.

\_\_\_\_\_. "Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades". In: LASK, Tomke (org.) **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000b [1989], pp. 167-186.

BOTT, Elisabeth. **Família e rede social**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

BECKER, H. **Outsiders**. Estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar, 2008 [1963].

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **A thousand plateaus**. Trans. B. Massumi. London: Continuum, 2004.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2000.

ELIAS, N. **Introdução à Sociologia**. Lisboa, Edições 70, 1999.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: Nascimento da prisão. 42ª edição. Petrópolis, Editora Vozes, 2014.

GOFFMAN, E. **Estigma: la identidad deteriorada**. 5. ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1993, 172p.

GUBER, Rosana. La observación participante: nueva identidade para uma vieja técnica. In: **El Salvaje metropolitano. Reconstrucción de conocimiento social em el trabajo del campo**. Buenos Aires: Paidós, 2005.

INGOLD, T. **Trazendo as coisas de volta à vida**: emaranhados criativos num mundo de materiais. Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37, jan./jun. 2012.

LEFEBVRE, Henri. **La producción del espacio**. Madrid: Capitan Swing, 2013.

LITTLE, Paul E. **Espaço, memória e migração**: por uma teoria de reterritorialização. Textos de história, n. 2(4): 5-25. Brasília, 1994.

LUCENA, Jamerson B. “Aquí, tá bom amigo”: uma reflexão sobre fluxos migratórios e estratégias de sobrevivência dos Warao em contexto urbano na cidade de João Pessoa, Paraíba. In: **Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao**. (Org.) LIMA, Carmen Lúcia Silva.; CIRINO, Carlos Alberto Marinho; MUÑOZ, Jenny González. Recife: Ed. UFPE, 2020.

LUCENA, Jamerson B. Impressões criadas sobre os indígenas Warao nas ruas de João Pessoa-PB em tempos de pandemia. In: **Dossiê Migrações, Mobilidades e Crises sanitárias**. Vol. 2. Revista Travessia. São Paulo. 2021.

LUCENA, Jamerson B.; SANTOS, Anderson A. dos.; SILVA, Bruno R. da; VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do.;; PALITOT, Estêvão M.; OLIVEIRA, Kelly Emanuely de.; RODRIGUES, Tanielson (Poran Potiguara); SOUZA, Thaís Silva de. A COVID-19 E OS POVOS INDÍGENAS NA PARAÍBA: notas sobre um monitoramento epidemiológico em tempos pandêmicos. In: **Compartilhando Saberes: Etnicidade, saúde e produtividade acadêmica em tempos de pandemia**. Paraíba: Editora do CCTA/UFPB, 2021.

LUCENA, Jamerson B. “**Estamos llegando amigo**”: um estudo de caso sobre mobilidade, solidariedade e fluxos culturais de um grupo indígena Warao. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) -

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa-PB, 2021. 66f.

MUÑOZ, Jenny Gonzalez. **El camino es arduo y está sembrado de peligros**: los warao del Delta del Orinoco. EntreRios Revista do PPGANT/UFPI - Teresina. Vol. 3, n. 2, 2020.

MURA, Fabio. À procura do “**Bom Viver**”: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Rio de Janeiro: ABA publicações, 2019.

PITT-RIVERS, Julian A. Amistad y Autoridad. In: **Um pueblo de la sierra**: GRAZALEMA. Ed. Cast.: Alianza Editorial. S. A., Madrid, 1989.

SAHLINS, M. **Economia de la Edad de Piedra**, Madrid: Akal, 1983.

SIMMEL, Georg. **Sociologia**. Organização de Evaristo de Moraes Filho. São Paulo : Ática, 1983.

VELHO, Gilberto. “Trajetória individual e Campo de possibilidades”. In: **Projeto e metamorfose**: Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar, 1994.

WILBERT, Werner; LAFÉE-WILBERT, Cecilia. Los Warao. In: FREIRE, Germán Nicolás; TILLET, Aimé. (Orgs.). **Salud Indígena en Venezuela**. Caracas, Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Salud,. Vol. 2, 2007.

WILK, Richard R. “Households in Process: agricultural change and domestic transformation among the Kekchi Maya of Belize”. In: R. McC. Netting; Richard R. Wilk; E. J. Arnold (editors), **Households**: comparative and historical studies of the domestic group. Berkeley: University of California Press, 1984.

## CAPÍTULO VII

### O processo de alcoolização entre os Warao como luto migratório

Fernando Augusto Fileno

#### Introdução

A crise política, econômica e social que hoje assola a Venezuela, tem gerado um fluxo sem precedentes de venezuelanos que cruzam a fronteira de seu país para buscar refúgio nas nações vizinhas, entre elas o Brasil. No interior desse fluxo, amplo e variado, uma parcela significativa de migrantes é composta por populações indígenas, originadas de distintas regiões, trazendo consigo trajetórias e motivações próprias para o deslocamento forçado. Os Warao, povo indígena de língua warao, habitantes dos igarapés do Delta Amacuro, representam o grosso desse contingente migratório. Esses, através de dinâmicas próprias de deslocamento, agenciamentos particulares e estratégias de sobrevivências têm colocado desafios para agências internacionais e atores governamentais que têm atuado na resposta à crise migratória indígena refugiada desde distintas partes do Brasil.

Entre as questões colocadas pelo fluxo migratório Warao, o consumo de bebidas alcoólicas destiladas chama especial atenção dos atores e agências que atuam diretamente com abrigo dessas populações. O abrigo, em refúgios temporários, constitui hoje a principal resposta à crise humanitária; para a migração indígena refugiada tem sido a única em diferentes estados da federação<sup>1</sup>. Nosso interesse aqui é abordar o consumo abusivo de álcool, desde o ponto de vista da estada no local, por

---

1 Atualmente existem ao menos 15 refúgios para indígenas venezuelanos refugiados no Brasil, os quais abrigam majoritariamente a população warao (Asociación civil Kapé Kapé, 2021).

isso, o enfoque dessa investigação não é individual, prescinde do diagnóstico de dependência biológica para dar a ver os sentidos mobilizados no plano das relações sociais estabelecidas pela população warao. Para tanto, baseia-se no trabalho de campo com a população Warao em Pacaraima-RR e Boa Vista-RR, cidades que concentram hoje uma parcela expressiva dos mais de 3 mil Warao que se encontram no Brasil (ACNUR, 2021).

Partindo do princípio de que o ato de beber se insere no interior de um contexto social, cultural, históricos específicos, precisamos repensar os parâmetros pelos quais o ato de consumo de álcool tem sido enquadrado. Isso significa dizer que o alcoolismo como patologia de caráter universalizante não se sustenta como diagnóstico único. É através do contexto local com seus próprios vieses e demandas que alcançamos os meios necessários para compreender essa prática.

Esse artigo propõe pensar a partir da narrativa local sobre o que se bebe, como se bebe e quanto se bebe segundo a população indígena Warao e mais do que isso, como as respostas para essas perguntas e os significados em torno do consumo excessivo de álcool são afetados e, mesmo, alterado pela experiência da migração forçada pelo abrigamento (LANGDON, 2001). Tratamos aqui de um contexto demarcado por um espaço e tempo claros que coloca, por isso, suas próprias questões. Revelando-se também como apenas uma etapa de uma cadeia de transformações, na qual a trajetória dessas populações se desenvolve no interior de um contínuo de relações que vão do contexto interétnico ao do contato com a sociedade nacional venezuelana e, por fim, da migração forçada.

As bebidas alcoólicas destiladas se inserem em um contexto sociocultural do qual as bebidas fermentadas já eram um elemento significativo no cotidiano dessa população. O modo como o ato de ingerir álcool se realiza hoje, logo, pode ser visto como uma atualização de significados e motivações

pregressos, mas também como produto de uma nova realidade. Para discutir essa nova realidade, precisamos fazer um longo percurso, antes de refletir sobre o contexto atual, interesse principal desse trabalho.

### **O consumo de álcool no contexto tradicional e a introdução de bebidas destiladas**

O ato de beber bebida alcoólica existe desde tempos imemoriais, manifestado através da produção e consumo de bebidas fermentadas em diferentes culturas ao redor do mundo, parte da necessidade humana de ritualizar a vida social (LANGDON, 2013). No contexto da América Indígena, inúmeras etnografias detalham a importância do consumo ritual desse gênero de bebidas, uma prática exercida coletivamente e que envolve grande investimento simbólico e material. O consumo ritual de caxiri, cauim, caiçuma, chicha, tarubá entre outras nomeações e modos de preparo, existe como uma interrupção da vida cotidiana para demarcar um período, acontecimento ou uma façanha importante. A sua realização costuma-se antecipar semanas de trabalho para a produção da bebida que envolve tanto a coleta dos ingredientes como o seu manufaturamento, um trabalho coletivo que dispõe de todo o grupo, seja da família do anfitrião ou da própria comunidade anfitriã (*Ibidem*). Como evento, ele recria o social, reafirmando através da sua sociabilidade específica, os laços intra e intercomunitários, assim como, criando laços, ampliando as possibilidades de relações para além dos limites conhecidos.

O consumo de bebida fermentada no contexto tradicional também é imbuído de sua dose de ambiguidade. Há sempre o risco do delicado equilíbrio entre a alegria e a raiva pender para o lado mais perigoso. Todas as festas em que o consumo de bebida alcóolica é uma prerrogativa, instala-se um clima que vai da expectativa pelos encontros como receio pelos desencontros.

É possível ver como mesmo no plano do consumo ritual, a bebida é um fator crítico, pois a abertura excessiva que ela provoca é capaz de gerar descontrole. Uma abertura a qual diz respeito tanto ao campo pessoal, liberando-se afetos e movendo ações sem controle, como quanto ao campo social, o qual se abre para relações perigosas e desconhecidas com o exterior. Para os que bebem dentro do limite, o grupo ainda é um lugar possível, para os que ultrapassam essa fronteira, resta apenas a solidão (LIMA, 2005: 252).

O *kasiri* é o nome atribuído a uma típica bebida fermentada produzida por inúmeras populações ameríndias que habitam a região das Guianas, entre Brasil e Venezuela. Feita de mandioca, ela é produzida através da extração de seu suco, seu processo de fermentação é desencadeado pela expectoração sobre seu conteúdo por meio da enzima amilase presente na saliva. Para os Warao, o *kasiri* é produzido também com cana de açúcar, yamu, batata cujo teor alcoólico é alcançado hoje através do fermento, temperando-se o sumo que permanece descansando dentro de um balde por uma semana<sup>2</sup>. Outra bebida tradicional é a que eles conhecem como *guarapo*, bebida *alcoólica* artesanal produzida também através da fermentação, um processo semelhante ao do *kasiri*, destacando-se pelo acréscimo de açúcar, mas que se diferencia, por sua vez, do *guarapito* nome dado a uma bebida produzida com água e açúcar.

Há também o *nobojo*, bebida tradicional Warao, originada da seiva do buriti (BENLLERA, 1979: 47). Como explicaram, após a extração da *yuruma*, a fécula do buriti, o tronco da árvore abatido é aberto à golpes de machado para que de uma pequena brecha emane um líquido açucarado. Esse vinho pode ainda ser fermentado e converter-se em

---

<sup>2</sup> Diz-se que hoje são poucas as comunidades que ainda produzem bebidas fermentadas para suas cerimônias através dos processos mencionados, abrindo-se uma lacuna que foi ocupada pelas bebidas destiladas.



uma bebida de grande teor alcoólico. Hoje o *nobojo* é menos conhecido da comunidade Warao, restrito apenas à memória dos mais velhos, fruto das transformações históricas e sociais que fixaram essas populações em comunidades, substituindo práticas de subsistência tradicionais pela agricultura (HEINEN et al, 1996; GARCIA-CASTRO, 2009).

Em diferentes ocasiões, os grupos são brindados, no presente, com o consumo coletivo de *kasiri*, de *guarapo* ou simplesmente bebida alcoólica. Festividades como aniversários, formaturas, enterros, datas religiosas do calendário como véspera de natal, o dia do natal, dia de reis e mesmo comemorativas como o dia das mães, dia dos pais e o ano novo criam espaços e oportunidades em que o consumo de álcool excessivo é socialmente permitido. Nesse contexto, homens e mulheres bebem; diferentes perfis, orientações e subjetividades são nivelados pela condição de embriaguez, abre-se uma passagem para acessar o bem-estar que aquele estado privilegiado é capaz de fundar. As diferenças se nublam e todos passam ocupar um mesmo lugar, imbuindo-se de um mesmo desejo. Expressam-se sentimentos que de outro modo permaneceriam represados pelas regras de conduta social.

O estado existencial gerado pelo consumo de álcool, quando compartilhado, dá a possibilidade de comungar da experiência coletiva o melhor que ela pode oferecer, ou seja, a alegria que justifica aquela coesão, mais do que a necessidade que a sustenta. Independentemente do motivo das celebrações que preveem o consumo de bebidas alcoólicas, o fim em si, desses encontros é a coesão do grupo, viabilizada pela construção de um espaço e tempo particular, garantido pela ingestão excessiva de álcool.

Parte do interesse local sobre o consumo de álcool, baseia-se nos afetos e sentidos que ele manifesta no grupo em um contexto de consumo ritual, justificando-se nas potencialidades que ele guarda consigo para a construção do grupo aquém do risco social que a ele são inerentes. Nesse sentido, os ritos funerários Warao merecem um investimento descritivo particular.

Ao contrário das celebrações e comemorações que se fundam na alegria do encontro, os rituais funerários são concebidos para lidar com a dor gerada pela separação. Nesse processo, o luto (*unakitane*) é superado pelo expurgo do sofrimento através de sua manifestação ritual, compreendendo choro, canto e gritos expressos pelos familiares mais próximos do morto.

O velório e o enterro (*joitaida*) pontuam o clímax do martírio instaurado no interior do núcleo familiar do morto, um estado que é compartilhado pelo grupo que acompanha o processo como mostra de respeito e condolência. Ali, também, o grupo se reúne em torno de uma causa comum, a ameaça de seu esfacelamento o converge para o encontro. Como modo de amparo a dor dos conhecidos e próximos, as pessoas criam uma corrente que sublinha a divisa que existe entre vivos e mortos, resguardando suas fronteiras contra a advertência que se anuncia desde o plano invisível.

No contexto funerário, o consumo de álcool ocupa um papel importante, visto que ele impulsiona a catarse da tristeza coletiva. A vertigem para a qual os familiares se inclinam através do consumo do álcool opera como um motor para desarraigar o sentimento de perda irreparável que emerge de dentro deles. Quando nos damos conta de que cada pessoa corresponde na verdade a um lastro de relações, resulta-nos, óbvio, o modo como a dor da perda se revela para essas pessoas, como um comprometimento das condições que cada um tem para viver sua própria vida (STRATHERN, 2007).

Reforçar a expressão estética dessa dor é, também, um modo de garantir o apoio alheio, sacudir o grupo em torno de uma causa de caráter privado que na verdade abarca todo o coletivo. O grupo se condói dos enlutados e da ausência em vida do morto, gerando um impacto positivo sobre aqueles que não precisam mais lidar com aquele sentimento sozinho (ALLARD,

2014: 40). O grupo reforça a importância de encobrir as diferenças que dividem e separam para sublinhar as semelhanças que alinham e conjugam.

A trajetória da relação dessas populações com as bebidas alcoólicas é cortada pelo contato com o mundo civilizado e a introdução de bebidas destiladas. Como narra a história, as bebidas destiladas mediaram a relação dessas populações com os não indígenas desde o período colonial. Foram os projetos coloniais de exploração, tanto da mão de obra como dos recursos existentes, que promoveram essa introdução. O álcool, bem como bens comerciais e insumos alimentares (sal e açúcar), acompanhou esse processo histórico como técnicas de atração e controle (AMOROSO, 2000-2001; VANDER VELDEN, 2008; QUILES, 2013). Como descreve um cronista da época, Andrés Level, já no final do século XIX sobre os Warao:

En esos indios impasibles en esos indios animales, al fin debía obrar la tiranía á que se les tenía sometido. Por muy animales y muy impasibles que se les supusie-se, hasta la impasibilidad misma debía revelarse con una tiranía tal. Siempre trabajando y siempre desnudos. Frecuentemente mal pagados, y siempre con objetos sobrecargados de tres tantos más de su valor. Por lo regular, más de la mitad de la paga en el aguardiente, y siempre el aguardiente preliminar al resto de la paga” (LÉVEL apud LAFEE WILBERT & WILBERT, 2009: 426).

Nesse contexto de exploração laboral, a oferta de bebidas alcoólicas tanto facilita a relação como define um laço de dependência entre o explorador e o explorado. A bebida estabelece a relação de exploração e ao mesmo tempo a maquia, simulando um sistema de reciprocidade que não existe, visto que prevalece a relação de desequilíbrio entre os termos. A oferta extensa de bebidas alcoólicas marcou a intervenção não indígena nos territórios tradicionais Warao como descrevem narrativas locais as quais pontuam a influência da oferta de bebidas alcoólicas em diferentes momentos dessa história. Narrativas

ilustram essa relação, contando como a bebida chegava pelos *caños* até as comunidades e eram trocadas pela produção agrícola local. Antes da presença massiva dos Warao nos grandes centros urbanos venezuelanos, na segunda metade do século XX, a bebida já fazia parte do cotidiano das comunidades dos igarapés do Delta do Orinoco.

“Antes los Warao no bebían ron. Desde que tuve uso de razón, (recuerdo) que se bebía casiri, el propio jugo de caña. [...] Sin embargo, recientemente bebemos ron, nos tambaleamos y nos caemos a palos. Decimos muy malas palabras. Mentamos la madre. ¿Por causa de quién esto? Por causa de los criollos. Es por causa de los criollos que viven entre nosotros” (HEINEN & GASSÓN, 2008: 72).

Coletado no final da década de 70, essa passagem sublinha o vínculo irremediável que se manifestou entre a presença não indígena e a presença de bebidas alcoólicas. O *ron* do qual nos conta o autor dessa história é, na Venezuela, como se remetem a uma bebida alcoólica de baixo custo, condição que garantiu o amplo acesso a partir da introdução, mediação e distribuição dela pela presença *criolla*. Sua oferta tornou-se responsável por gerar verdadeiras transformações nos modos e costumes locais, cobrindo necessidades internas que hoje se satisfazem de modo deletério. Um exemplo claro de transformação dos costumes locais produzido pela oferta de bebidas alcoólicas é o modo como os Warao vivenciam hoje o luto que abordamos anteriormente.

O consumo excessivo de álcool surge como estratégia para trabalhar o pesar da perda por parte da parentela do morto, garantindo um espaço de conforto emocional comum<sup>3</sup>. Uma atualização de um processo local produzido pela inserção das bebidas destiladas, como atesta o seguinte depoimento:

---

3 O *kiki* realizado pelos Kaingang no sul do Brasil como cerimonial fúnebre existe também como uma afirmação simbólica da identidade étnica do grupo e de sua organização. Foi com o decorrer do tempo que a cachaça foi incorporada nas atividades realizadas dentro do *kiki*, criando o rito como um espaço coletivo para o seu consumo (LANGDON, 2013: 33).

Los criollos dicen: “Cuando muere un criollo, cuando muere una persona, nosotros bebemos ron”. Los Warao ya los escuchan. Esto es enseñanza de los criollos, que están entre los Warao. Los padres no nos enseñaran de esa manera. Los padres nos enseñaran muy bien. Cuando alguien muere, hay que rezar, y a donde se va el alma (del difunto) (HEINEN & GASSÓN, 2008: 73).

Narrativa de origem comum a anterior, ela discerne sobre o choque de duas orientações distintas com relação aos ritos funerários. De um lado a influência da religião católica através da Missão Capuchinha que se estabeleceu no delta do Orinoco a partir da década de 1920 e de outro a influência *criolla* através da oferta de bebidas destiladas. Ao final, ambos os impactos exerceram sua influência sobre os ritos funerários e os modos de lidar com o luto. Ao que parece, podemos sugerir que ambas as possibilidades representavam soluções para as necessidades que já existiam de fundo no plano social e na lógica local.

### **A alcoolização sob a condição de refúgio e abrigo**

Atualmente, o consumo abusivo de bebidas alcoólicas é compreendido como um fenômeno de grande complexidade, dependendo por isso, de uma abordagem multidisciplinar para acessá-lo. Antes de ser tratado como problema relacionado ao corpo e a mente, contudo, ele era interpretado sob a esfera da moral e dos costumes que terminavam lendo-o como um desvio de conduta. Desde 1967, a OMS (Organização Mundial da Saúde) considera o uso abusivo de álcool ou alcoolismo como uma doença, sublinhando sua manifestação como um problema de saúde pública. Seu referenciamento como enfermidade teve como base a definição de Síndrome da Dependência do Álcool (SDA), concebida em 1976, que se baseava na relação estreita entre a dependência física e a psíquica, passando a ser então um elemento básico para o seu diagnóstico (SOUZA, 2000: 23).

O que chamam de Síndrome de dependência do Álcool é tratado como o alcoolismo crônico, descrito através de uma gradação que se estabelece em um contínuo que vai do consumo inicial até a dependência dentro de um período que varia entre 5 e 10 anos, inter-relacionando sintomas cognitivos, comportamentais e fisiológicos (*Ibidem*: 24). As consequências para quem se submete a um consumo prolongado de álcool geram efeitos sobre as funções físicas, psicológicas e sociais de um indivíduo, comprometendo tanto sua relação consigo quanto com o seu entorno.

Por isso, em razão da alta gama de sintomas desencadeados pelo consumo excessivo e da variedade de planos nos quais eles se manifestam, todo diagnóstico assegura-se de um modo precário sobre a realidade do hábito. A dificuldade para o estabelecimento de critérios adequados para a identificação desse problema em uma pessoa e sua determinação como distúrbio biológico, psicológico e social também decorre de uma compreensão embasada sobre valores morais e religiosos que prevalece em inúmeras culturas, bem como em diferentes setores de nossa sociedade (*Ibidem*: 33).

Nesse sentido, o conceito de alcoolismo enquanto diagnóstico clínico, também, é uma questão que merece atenção particular. Ao percebermos que os efeitos do consumo abusivo de álcool não se limitam ao agente desse abuso, mas desdobram-se na instabilidade de sua relação com grupo do qual faz parte, nosso arsenal de instrumentos analítico perde sua utilidade. Por isso, é do plano social local que devemos retirar os critérios para definição do problema, orientando-se pelos valores, pelo processo histórico e pela atualidade sociopolítica do grupo.

Quando lançamos mão do conceito de *alcoolização* para qualificar essa experiência coletiva encontramos novas possibilidades de rendimento analítico. Como conceito, alcoolização foi sugerido pelo antropólogo Eduardo Menéndez

para a questão do consumo abusivo de álcool no contexto comunitário mexicano (LANGDON, 2013: 28), um termo que hoje tem sido acionado em inúmeros contextos tradicionais. Como tal, Menéndez define o termo da seguinte forma:

[...] o conjunto de funções e consequências positivas e negativas que cumpre a ingestão de álcool para conjuntos sociais estratificados, e não apenas o estudo dos alcoólicos dependentes, nem os excessivos, nem os moderados, nem os abstêmios, mas sim o processo que inclui a todos e que evita considerar o problema em termos de saúde e/ou enfermidade mental." (MENÉNDEZ apud PONTE DE SOUZA & GARNELO, 2006: 284)

Como sublinhamos na passagem, o interesse do autor e nosso, igualmente, é abordar o consumo de álcool desde uma perspectiva processual, coletiva específica, abrindo-se mão de limitar a análise à pessoa enquadrada pelo consumo de álcool como um termo isolado.

Para os Warao, beber é um costume local; mais do que um hábito adquirido pelo transcurso da história, ele faz parte da cultura e congrega a todos como um rasgo da identidade. Na língua warao (*aribu*), a palavra para bebida é *jobi*, termo composto pela raiz *jo* que significa água, a qual usualmente compõe definições de líquidos consumíveis. Do radical *jobi* também nasce o infinitivo do verbo *tomar/beber jobikitane*. Através de um processo de composição, cria-se, também, a palavra para bêbado (*jobidoko*) na qual, o radical *doko* significa boca, uma expressão também aplicada para descrever aquele que gosta de beber muito.

A etimologia do termo informa um conceito que se constrói pela imagem de uma boca associada à cachaça, como se ela estivesse vinculada inexoravelmente ao objeto de consumo. Uma boca que apenas bebe é, logo, uma boca que não serve para comer e que não come, nisso reside igualmente um dos argumentos



mobilizados para criticar a quem consome excessivamente álcool como veremos adiante<sup>4</sup>. Outro termo utilizado para a pessoa sob efeito de álcool pode ser também a expressão *jobitu*, na qual o sufixo “tu” é utilizado para realçar uma inclinação ou gosto pessoal significativo. Para quem está sóbrio a expressão empregada é *jobiae tanaja* que literalmente significa “que não bebeu”, sendo que *jobiae* é conjugação do verbo beber no passado. Outra possibilidade é a expressão *jobi omi*, na qual *omi* demarca ausência, conformando a definição “sem cachaça”.

A inexistência de uma palavra própria para sobriedade revela que o pensamento Warao não imagina os efeitos colaterais da embriaguez como um estado potencial do ser que o consome. Por isso, *jobi* seria tomado como a abertura para um estado novo, paralelo e independente daquele que a consome. Para aquele que ingere bebidas alcóolicas sem autocontrole instaura-se dentro de si um novo ser que é em tudo estranho aos comuns<sup>5</sup>.

Por isso, enquanto manifestação social e cultural o ato de beber não deixa de ser observado sob um viés crítico, principalmente quando ele ultrapassa os limites definidos pelo padrão local de consumo. Como tal, esse padrão assegura que o consumo excessivo de álcool se manifeste como uma prática coletiva e não individual.

Ultrapassar esse limite significa romper o tecido social que enreda o grupo dentro de princípios básicos de convivência, prejudicando as relações cotidianas e promovendo a

---

4 Sobre isso, de outro modo, uma liderança do povo Bakairi de Mato Grosso, Darlene, afirmava que, fazendo referência aos mais velhos, consumir álcool em excesso é como estar “dentro da bebida”, ou seja, “ele tá, e como se tivesse num copo, eles dentro da bebida” (BENITE; TAUKANE; RODRIGUES, 2011: 17). Mais que uma metáfora, a ilustração entrega uma condição em que a pessoa é abduzida pelo álcool, incapaz de fazer outra coisa que não seja tomar, respirar ou mesmo pensar em bebida, tal qual uma boca que só pode beber.

5 Segundo os Guarani Mbyá, na “canha habita um espírito que não tem parente”, por essa razão ela acaba gerando desconfortos e choques tão graves dentro da família (FERREIRA, 2013: 197).

fragmentação do todo. Em um contexto social e cultural no qual o consumo compartilhado de bebidas alcoólicas produz a coesão do coletivo, seu consumo individual e desregrado corrobora para sua desagregação. O movimento centrípeto gerado pelo encontro e pela efervescência do consumo coletivo que converge para um lugar comum se opõe, logo, ao movimento centrífugo empreendido por iniciativas pontuais que emergem do seu interior, trazendo consigo instabilidade.

Como apontamos anteriormente, o consumo excessivo de álcool é socialmente permissivo em determinados contextos, ocasiões em que a alegria de uma pessoa ou de uma família convida a comunidade para participar da celebração através de um anfitrião. Também datas religiosas e comemorativas que hoje inserem-se como marcos importantes no calendário local requerem do coletivo uma disposição para o festejo e para a alegria excessiva.

São eventos que congregam as pessoas e que associam nas bebidas alcoólicas um meio de potencializar os efeitos positivos daquele encontro. Afrouxam-se determinados controles sociais e abrem-se espaço para comportamentos e atitudes que em outro momento seriam consideradas inadequados, dando margem para a criação de novos laços e possibilidades.

Nesses contextos, o consumo transborda e alcança os mesmos limites reputados como perigosos quando exercidos individualmente, de modo deslocado e descontextualizado. Em ambas as situações, falamos do ponto extremo que o consumo local alcança e que, por outro lado, é compreendido como uma versão perigosa do uso e costume tradicional.

Para os Warao, o modo de beber que os representa e os unifica em torno de uma identidade comum se revela através de um beber *tranquilo*, ou seja, um beber-enquanto-não-problema como se o mesmo fosse um próprio fato da vida. Já para aquele consumo baseado no excesso inapropriado, transformando o ato de beber em um beber-enquanto-problema atribui-se sua existência à herança legada pelos *criollos*.

Seriam os *criollos* os responsáveis por fomentar entre os Warao o consumo individual, desregrado e autodestrutivo. Consciência que traz à tona o processo histórico de presença e intervenção não indígena nos territórios tradicionais que trouxe entre outras consequências a inserção de bebidas destiladas<sup>6</sup>. Uma transmissão enredada pelo convívio com quem já trazia a disposição para o consumo excessivo – aprendia-se a beber muito com quem já bebia demasiado – e assegurada pela disponibilidade e pela facilidade de acesso.

Os deslocamentos estabelecidos entre os *caños* e os centros urbanos vizinhos pelos Warao, a partir da década de 1960, fruto das intervenções socioambientais sobre os seus territórios tradicionais (GARCIA CASTRO & HEINEN: 1999; GARCIA CASTRO, 2006), também foram razão de ampliação do acesso a bebidas alcoólicas destiladas. A vulnerabilidade inerente à condição indígena e de deslocamento deixavam essas populações minoritárias à mercê dos riscos colocados pela vida urbana; a criminalidade, a prostituição, o tráfico e o álcool eram apenas alguns dos perigos revelados por essa existência precária.

Esse mesmo passado se atualiza no contexto de refúgio e encontra na condição de abrigo um espaço privilegiado para sua expressão. O beber-enquanto-problema é para a comunidade local um fator de ruptura, seus efeitos se sentem tanto no nível das relações mais próximas, no interior do núcleo familiar, como igualmente a nível comunitário, expondo toda a comunidade a um mesmo problema. Em ambos os planos de socialização, os quais compartilham um mesmo tecido social, prevalece um juízo moral crítico sobre o autor do consumo de álcool baseado na imoderação, no descontrole e na alteração. Em um espaço social em que todos potencialmente consomem bebida alcoólica, aquele

---

<sup>6</sup> Inúmeros contextos etnográficos descrevem o processo de inserção de bebidas destiladas como um desdobramento da presença não indígenas, para tanto ver Garcia Chaves, Moreira Cardoso e Barros Ferreira (2013); Ponte de Souza, Ferreira Deslandes e Garnelo (2013) e Quiles (2013).

que *no sabe tomar*, está antecipadamente fora desse espaço como um elemento estranho e virtualmente perigoso. A instabilidade que o agente do consumo abusivo, quando imbuído dos efeitos da embriaguez, gera em sua rede de relações sociais reverbera socialmente também em seu estado de sobriedade. O *status* social bem como as ações, expectativas e opiniões dessa pessoa são ajuizadas pela sua condição de embriaguez potencial, invalidando-as antecipadamente, empurrando-as à força da opinião pública para uma zona de marginalidade.

Quem bebe sem saber beber é enquadrado, permanentemente, em uma posição de *borrachon*, esteja ébrio ou sóbrio e como tal, excluído do grupo. A pessoa habita uma faixa cinzenta de indeterminação social, pois tanto pertence à comunidade pelos laços que com ela compartilha, como não participa plenamente e ativamente dela.

Não saber beber, como explicaram, é a incapacidade de discernir o momento certo de parar, para isso é necessário conhecer os próprios limites e ter ciência das consequências do consumo imoderado e continuado. Agir desse modo se configura como um ato de descontrole sobre si, tanto físico-biológico como moral. Por um lado, a consequência direta é o padecimento do corpo verificado através do prejuízo das capacidades motoras e do próprio raciocínio, por outro, há o deterioramento do conceito social que a pessoa tem diante da comunidade. Entre um e outro agravo, a pessoa se converte em louca e passa a ser considerada moralmente corrompida. Ambos os juízos traduzem condutas que se exprimem de modo deletério tanto para o plano das relações privadas como para o plano das relações públicas.

Entre essas duas concepções transcorre todo o processo da embriaguez, desde o momento em que a pessoa decide beber até o estado em que ela perde o conhecimento de si, incapaz de guardar qualquer memória sobre os atos pregressos e, por isso, reticente em assumir a responsabilidade por eles.

Passamos agora a analisar os juízos morais atribuídos ao consumo desregrado de bebida alcoólica. Como tal, o juízo feito sobre essa prática não se traduz em uma apreciação do estado ético no qual a pessoa se encontra, mas trata-se antes de um acúmulo de impressões sobre um comportamento reiterado. Daí resulta uma formulação que não se resume ao estado em que o sujeito dessa crítica se encontra, mas antes mais veementemente, em quem ele é.

Da pessoa enquadrada por esse efeito é dito frequentemente que ela não sabe “pensar”, o que não significa necessariamente que essa incapacidade se origine de um defeito congênito, trata-se na verdade de uma indisposição pessoal ao uso dessa capacidade. Pensar é uma função imprescindível para saber beber, sem isso, a pessoa é incapaz de conceber um limite para si ou mesmo avaliar as consequências de suas ações. Por isso, aquele que não quer pensar, ou seja, refletir sobre a sua prática, tem o caráter colocado em dúvida.

Frequentemente atribui-se à pessoa um desvio moral que compromete de modo geral a legitimidade de suas palavras e ações diante da comunidade. A pessoa simplesmente perde o crédito e para toda relação no âmbito comunitário sua posição é envolta em desconfiança em razão de seu histórico de envolvimento com bebida.

A crítica moral se fundamenta no senso comum e na vontade latente de buscar uma melhora de vida. Uma demanda que depende muito – para os Warao – da capacidade que cada um tem de tomar suas próprias decisões. Nesse contexto, o costume de beber para entreter-se transforma-se em uma conduta socialmente inadequada quando afasta a pessoa do objetivo maior que deve ser uma mudança em sua própria vida<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Essa perspectiva é também consequência da inserção de uma parcela significativa da população warao na economia monetária venezuelana, uma transformação nos modos de subsistência local e na estrutura da organização socioeconômica tradicional baseada em famílias extensa para um modelo fundado sobre uma base nuclear e centrada na figura daqueles que dispõem de empregos formais e, logo, fontes de renda fixa. Ver Wibert & Lafée-Wilbert (2007).

O sujeito que não busca a vida, logo, caminha pouco a pouco em direção à morte, como de fato trazem inúmeras narrativas do contexto comunitário na quais sempre, alguém embriagado que havia desaparecido, seria encontrado dias depois morto (ALLARD, 2014: 46).

No plano material, a oposição entre vida e morte se estabelece entre comprar comida e comprar bebida alcoólica que, por sua vez, se desdobra ainda na diferença entre compartilhar comida com os seus familiares e compartilhar bebida alcoólica entre seus amigos. Para todos os efeitos, abrir mão de comprar comida para comprar bebida alcoólica soa para a opinião comum um grave desvio moral, expondo o autor dessa conduta a críticas severas tanto de seu círculo familiar como da comunidade como um todo. Sob esses termos, a frase de uma pessoa soou significativa: “Ellos tienen real y compran cachasa, yo tengo y compro refresco pa’ mi hijo. Para mi ellos no piensan como humanos. Para mi ellos estan buscando la muerte. ”

Soma-se a essa questão a situação de precariedade da qual os Warao se originam e na qual muitos de seus familiares ainda se encontram cuja principal carência se funda na falta de alimentos. O passado de fome e sua persistência entre aqueles que ainda vivem na Venezuela assomasse como uma sombra que pesa sobre a pessoa, a qual se nega, não apenas aos laços de relação com os presentes, como também com os que estão distantes.

**Saber beber, comprar comida, compartilhar com a família, vida, Não saber beber, comprar bebida, compartilhar com conhecidos, morte<sup>8</sup>**

Diz-se de quem toma demasiadamente que esse ato é incentivado por fatores de ordem interna e externa. Para a opinião pública de quem consome, o corpo de quem bebe já está acostumado com a bebida e por isso dela se ressenti. Essa

---

8 Lê-se: saber tomar está para comprar comida que está para compartilhar com a família que está para a vida, assim como, não saber tomar está para comprar bebida que está para compartilhar com conhecidos que está para a morte.

necessidade se expressa, por exemplo, através do odor da bebida que atrai aquele que já possui um hábito costumaz. Imbuído do que seria um vício irremediável, a pessoa teria pouco controle sobre essa carência, nisso a rua seria incentivo para beber e enquanto houvesse dinheiro disponível haveria disposição para continuar bebendo até cruzar o limite do corpo<sup>9</sup>.

Corroboraria para o consumo a facilidade no acesso e o preço da bebida que a tornaria ainda mais “saborosa”. É dito também que a cachaça, a bebida mais consumida entre as pessoas que compartilham desse histórico, possui um teor alcóolico mais elevado do que a bebida consumida na Venezuela, afirmação que também é pontuada sobre a cerveja vendida no Brasil. Todas as condições enumeradas acima seriam suficientes para a pessoa entregar-se a uma dependência, cuja origem pretérita atualiza-se em um novo contexto.

Quando passamos a analisar os efeitos sociais gerados pelo consumo desregrado de bebidas alcoólicas revelam-se novos aspectos do beber-enquanto-problema. *Loco* é um estado físico e mental em que a pessoa perde a razão e é tomada pela violência, munido de força física e imbuído de afetos destrutivos.

Dos efeitos desencadeados pelo consumo exagerado de bebidas alcoólicas é dito existir um quadro de classificação comportamental na qual o estado de violência assumido pelo agente do consumo seria apenas uma condição possível entre outras. A classificação dos *borrachos* apresentaria ainda como estados virtualmente possíveis as categorias de *borracho tranquilo* e a de *borracho que hace bulla*.

Dessa forma, não deixam de serem elaborados igualmente desde uma índole moral que entende o *borracho tranquilo* como “bom” e o *borracho que hace bulla* como “não tão bom” até o

---

<sup>9</sup> O beber enquanto há dinheiro pode ser associado também ao que em outros contextos tradicionais diz-se do beber enquanto há bebida. Um predicado cultural que é assumido também pelo consumo individual. Ver Garcia Chaves; Moreira Cardoso; Barros Ferreira (2013).



*borracho* violento que seria uma personificação má. Desse modo, o *borracho tranquilo* seria aquele que ao alcançar determinado nível de alcoolização desperta como único interesse a vontade e necessidade de dormir. Nessa condição não há qualquer abertura para atrito ou desavença, apenas o reconhecimento comum – gerado pela empatia – de que a pessoa precisa dormir, o melhor caminho para recuperar-se da embriaguez<sup>10</sup>.

De outro modo, o *borracho que hace bulla* já se converte em vetor de uma tensão no interior do espaço social. *Bulla* é referidamente o termo utilizado para ruído, confusão e intranquilidade, aludido para descrever discussões entre vizinhos, conflitos maritais ou simplesmente o barulho cotidiano dos abrigos, compreendido por crianças, conversas e música alta<sup>11</sup>.

No âmbito semântico de aplicabilidade do termo, os *borrachos* também são referência de *bullas*, de confusão e de conflito, visto que esse estado de alteração é reputado pelas discussões que levam a cabo com seus vizinhos. Nesse estado, o grau de abertura gerado pelo nível de alcoolização é responsável por romper os protocolos de conduta e resguardo, subtendidos ao espaço público, com relação aos sentimentos e memórias que as pessoas nutrem umas sobre as outras. Em um espaço social erguido sobre inúmeras linhas de relações, distendidas por uma história comum, o recato e a descrição são princípios importantes de manutenção das relações. Desrespeitar essa prescrição moral pode prorromper na desarticulação parcial ou mesmo completa do grupo.

Essas três categorias também operam como uma gradação em que as classificações deixam de ser estanques e discretas para desdobrar-se em um contínuo progressivo. O consumidor descontrolado de álcool pode passar por todos esses níveis até

---

10 As pessoas geralmente influenciadas por esse estado expressam verbalmente o desejo de tomar um banho e ir dormir, imbuídas da consciência de que já alcançaram o seu limite. Diz-se localmente que um banho frio é o melhor caminho para romper com o estado de embriaguez, também recomenda-se tomar água fria com limão.

11 *Bulla* refere-se ao ruído produzido por um coletivo de porcos do mato.

desembocar no último e mais perigoso, um risco de igual modo concreto para ele e para a comunidade.

Essa transformação do ser, contudo, não pode ser atribuída apenas aos efeitos acumulados pelo consumo desenfreado da bebida alcoólica, pois pode também ser desencadeada por fatores externos, os quais integram o ambiente social no qual ele está inserido, referências que conformam a experiência migratória e de refúgio. Nesse sentido, é fundamental dedicar o espaço dessa descrição ao outro termo da relação, possibilitando enxergar esse fenômeno desde a ótica dos atores vetores desse consumo enquanto problema.

### **O consumo desregrado de álcool desde a primeira pessoa**

Muito se diz sobre as pessoas definidas pelo hábito de beber bebidas alcoólicas de modo imoderado e excessivo. Segundo a narrativa local, essas pessoas já trouxeram o hábito da Venezuela, mantendo no Brasil apenas um vício progressivo e autodestrutivo. Ainda que reproduzam hábitos antigos sob novas condições, precisamos entender o que no contexto de migração, refúgio e abrigo reforça essa disposição para o consumo excessivo.

Uma constante na narrativa pessoal desse perfil é a existência de um marco na trajetória de cada um que tenha desencadeado o que se converteria em uma inclinação habitual. Muitos contam que começaram a beber após uma perda em sua família, as vezes até de alguém fora do âmbito familiar, mas próximo no convívio. Sabemos de antemão como o consumo de bebidas alcólicas no contexto funerário Warao é uma prática social culturalmente contextualizada, um meio local e coletivo para lidar com a dor da perda. Pois, extirpar o sofrimento que toma de golpe os membros da família do falecido é uma necessidade, ainda que imediata e limitada ao espaço e tempo do enterro. Entretanto, o repertório das memórias da relação com o ente morto após esse

processo não deixa de ser ainda um disparador de sofrimento para algumas pessoas e, conseqüentemente da necessidade de conciliar-se com essas recordações através do álcool.

Nesse sentido, o esfacelamento dos laços de parentesco pela morte se manifesta como um estopim e também como um impulso para o consumo excessivo de álcool, pois ele tanto inicia a pessoa nesse processo, como opera sua reprodução através das reminiscências que fazem a pessoa reviver o drama passado.

Notamos, contudo, que a morte não é a única variável possível nesse processo, também a experiência migratória e de refúgio produz o esfacelamento dos laços de parentesco e de convívio comum através da distância, criando condições privilegiadas para o sofrimento que será, por sua vez, remediada pela válvula de escape aberta pela embriaguez. A distância que se enseja entre as duas pontas do laço, estendido pelo deslocamento forçado, se manifesta como uma perda.

A morte potencial da relação pregressa, impossibilitada de renovar-se com os gestos e palavras cotidianas é vivenciada como um luto. Esse *duelo* migratório<sup>12</sup> agudiza o drama produzido pela migração, empurrando a pessoas para a inconstância entre estar com seus – quando inserido no interior de um grupo que compartilha laços parentais e de convivência comuns – e estar sem os seus, os quais permanecem ainda na Venezuela. O afastamento e, às vezes, a ausência de notícias cria uma abertura física e mental para o consumo de álcool de modo desregrado. O *unakitane* que a sua vez é luto e chorar, processo local para trabalhar o pesar da morte, também é ensaiado no contexto de refúgio, conduzido através do consumo de álcool e do pranto. Como se enseja aqui, parece perseguir a dor da perda, fundamentando-se mais propriamente sobre a necessidades de adaptar-se a um mundo fragmentado por ausências.

---

12 *Duelo* é um termo em espanhol para luto, o processo psicológico desencadeado pela perda de alguém ou de algo de extremo valor.

O campo da memória e do parentesco, logo, estão intimamente ligados ao consumo excessivo de álcool. Ambos na verdade, memória e parentesco, alimentam-se mutuamente, pois compartilham da mesma matéria prima, a história dos atos progressos de cuidado e atenção que, por uma parte, constitui um gênero de memória que se guarda e acarinha e de outra representa a base de sustentação dos laços de parentesco (GOW, 1991). Entre eles, o consumo não dosado de álcool realiza-se como uma faca de dois gumes, um catalizador que impulsiona dois efeitos distintos e opostos.

Por um lado, ele ativa a memória passada dos que já não estão ou estão longe, estados que se associam pela distância seja física ou temporal. Por outro lado, ele suprime o peso de memórias dolorosas que trazem à luz um laço partido pela inevitabilidade da vida, auxiliando àquele que faz uso do álcool a superar o eterno retorno desse drama. Duas faces da experiência da embriaguez que se evidenciam no âmbito coletivo e individual, como incentivo no primeiro caso à estratégia do olvido, à exemplo dos contextos funerários, e como estímulo no segundo caso ao recurso da memória, uma realidade partilhada por inúmeras narrativas pessoais<sup>13</sup>.

Diante da face interna da experiência da alcoolização, defrontamo-nos através das vivências dos agentes desse uso excessivo também com sua face externa. Como mais de uma pessoa pontuou, a disposição para o consumo de álcool em excesso é também um engenho para fugir da existência no abrigo ainda que estando fisicamente nele. Quem hoje reside no abrigo vive-o como um enclaustrado – algo que se revela pela sensação de estar

---

13 Sobre essa divisão, é significativo a expressão de um senhor de relativa idade que, embriagado desde sua rede no interior do redário, recordava lembranças de sua infância, particulares à relação com seu já falecido avô. Emergia de sua rede, gritando “*abuelito*” em um estado de epifania, tal como se revivesse aquela memória. Naquele momento, era só ele e sua recordação de um momento partido pelas vicissitudes da história. Ali, solitário e levado pelo efeito da embriaguez, ele ludibriava o fado do tempo.

encerrado – condição imposta pela crise humanitária em seu país de origem. Longe de ser uma opção, a vida no abrigo existe como única alternativa à situação que obrigou ao abandono da terra natal, da casa e da rede de relações<sup>14</sup>. Realidade em tudo precária, cujos desdobramentos adversos, agravam-se com o tempo e com um horizonte sem saída ou oportunidades, malogrando a confiança sobre as capacidades pessoais cuja relação com a autoestima a afeta diretamente<sup>15</sup>. Tudo se passa como se a pessoa se visse presa, sufocada diante daquela realidade material pouco promissora que inviabiliza toda e qualquer expectativa, gerando uma experiência insustentável a longo prazo.

A embriaguez abre-se como um meio de socialização comum, para ela convergem no contexto de alcoolização aqueles que compartilham do consumo excessivo de modo marginal. Uma identidade em comum que cria um espaço seguro contra críticas e questionamentos morais. Muitos dizem que o abrigo é “*aburrido*”, um espaço cujas condições são pouco atrativas para a convivência, por isso, a rua converte-se em um lugar mais conveniente. Quem sai para a rua também busca o arejo de um cotidiano recortado por tensões e estranhamentos mútuos.

Muitas vezes essa demanda íntima não é norteadada pela vontade de consumir bebidas alcólicas, mas encontra nelas o caminho para alcançar esse fim. Como pontuado em escutas, o primeiro copo da bebedeira é mediado sempre pelo convite de amigos que encontram na rua o espaço privilegiado para

---

14 A ansiedade também em outros contextos etnográficos já foi aventada como um fator para o consumo de bebidas alcólicas. Como uma reação universal que se manifesta diante de condicionantes adversas, o que para populações indígenas pode se realizar através questões sociais como insegurança territorial, alimentar, cultural e social, uma realidade que é fato para os Maxakali que hoje enfrentam um contexto de grave crise social (PENA, 2013: 148-149).

15 Tanto é verdade que podemos atestar a veracidade dessa afirmação por sua situação inversa, fazendo menção a uma pessoa que, após sair do abrigo para buscar melhores condições em Manaus, diminui o consumo do álcool ao ocupar-se com um trabalho fixo, segundo seus familiares.

a sociabilidade específica da embriaguez. Nesse gênero de narrativas, são sempre os amigos, companheiros nesse tipo de excesso, que brindam com um convite para o consumo desviante.

Sobressai-se nessa relação o caráter fundamental da reciprocidade dos modos de viver indígenas. O convite também pode originar-se no seio da própria família, não é raro que casais compartilhem do mesmo hábito, abrigando-se no âmago dessa cumplicidade para criar um espaço social seguro em que eles se apoiam mutuamente contra críticas locais. Para os Warao que trouxeram o hábito do consumo exagerado da Venezuela, a casa própria também oferecia, como um espaço privado, um lugar protegido dos olhares e julgamentos alheios (GHIGGI JR & LANGDON, 2013: 167). Circunstâncias ideais pontuadas tanto por quem toma, excessivamente, quanto por quem critica aquele que toma em demasia. Uma escolha estratégica impossível de se realizar nos locais de abrigo, tanto pelas condições estruturais como pelas regras de convivência definidas pela gestão do abrigo que se justificam no aspirado bem-estar da comunidade.

Reside no desejo de beber álcool sem ser criticado a ânsia por autonomia, um juízo que se vê violado diante das críticas e julgamentos locais que esperam influenciar diretamente as escolhas pessoais. Para quem consome álcool de modo excessivo, a opinião alheia não tem legitimidade sobre qualquer decisão que um toma sobre a própria vida – ainda que ela seja autodestrutiva e moralmente incorreta e por mais que ela ressoe em todo o grupo. Compreendemos nessa relação a relevância da pessoa enquanto ente autossuficiente, um aspecto que sublinha a relação de complementariedade que existe entre indivíduo e sociedade, o que de outro modo se diferencia da noção moderna de pessoa que opõe esses dois termos de modo dicotômico (SOUZA; GARNELO; SCHWEICKARDT, 2006: 94).

Prevalece, no entanto, a impressão de que a desaprovação geral alheia para nossos interlocutores que demonstraram

incomodar-se com ela, baseia-se mais em uma rusga pessoal e local do que propriamente uma avaliação sobre o erro cometido, exatamente pela desproporcionalidade que vigora entre um contra tantas vozes. Um dilema que se desdobra ao final em diferença, choque e distanciamento com quem se compartilha do mesmo convívio.

A pessoa se embriaga para esquecer os problemas, mas um dos efeitos colaterais da ebriedade é justamente trazer os problemas à luz da consciência, reanimando o ressentimento que reside em fatos pregressos, distantes tanto da memória como do local em que a pessoas se encontra naquele momento de refúgio. O impulso que os faz querer revivê-los se funda na ânsia de querer resolvê-los, seja uma recordação dolorosa ou uma indisposição com algum vizinho ou membro das equipes humanitárias que atuam no abrigo. Quem de primeira queria passar um pano sobre esses problemas através do esquecimento acaba por enfrentá-los em sua pior versão.

### **Considerações Finais**

Para o juízo local geral a resposta para a infração reincidente de consumo excessivo de álcool e perturbação da ordem social é o ostracismo, ou seja, a exclusão do agente do problema. Uma alternativa que ressoa também na severidade das políticas tradicionais que já eram praticadas nas comunidades dos *caños* do Delta do Orinoco. Antes disso, porém, acredita-se que o controle sobre o consumo de álcool deve partir antes de tudo como uma iniciativa pessoal, o agente do consumo deve saber a hora de beber e essa ciência vem do conhecimento que possui sobre o próprio corpo.

Por outro lado, a comunidade da qual o agente existe como um nexos também pode mobilizar suas próprias estratégias e conhecimentos para atuar sobre o problema. Entender e reunir esse *corpus* de ações como medidas de ‘autoatenção’ é



sublinhar e valorizar a experiência local, suas representações e práticas, e o que ela pode oferecer para pensar uma alternativa para prevenção e controle de base comunitária (GHIGGI JR & LANGDON, 2013: 161)<sup>16</sup>.

Entender como as populações indígenas refugiadas concebem as bebidas alcólicas e seu consumo é o meio através do qual pode-se atuar sobre os desdobramentos negativos do consumo imoderado tal como ele hoje se manifesta. O desafio é construir espaços sociais seguros para abordagem do problema relacionados ao consumo de bebidas alcólicas, mas igualmente, espaços políticos para articulação e promoção das práticas locais que influam sobre essa realidade a partir das demandas locais. Acessar os agentes do beber-enquanto-problema a partir dessa estrutura, significa encontrar um caminho em seus próprios termos e com o apoio dos maiores interessados.

## **Referências Bibliografia**

ACNUR. **Relatório de atividades para populações indígenas**. Edição X, Janeiro/Fevereiro, 2021.

ALLARD, Olivier. Des morts pour pleurer. Les usages moraux du deuil chez les Warao du delta de l'Orénoque. **Terrain Anthropologie & Sciences humaines**. n. 62, p.36-53, marc, 2014.

AMOROSO, Marta Rosa. Conquista do Paladar: os Kaingang e os Guaraní para além das cidadelas cristãs. **Anuário Antropológico (2000-2001)**, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 35-72, 2002.

BENITE, A. D. Y.; TAUKANE, G. M. & RODRIGUES G. M. As narrativas de representantes indígenas sobre o uso de bebidas alcoólicas dentro das áreas indígenas. In: **Seminário sobre Alcoolismo e DST/AIDS entre os Povos Indígenas**, 4 (Série Seminários e Congressos). Brasília: Ministério da Saúde, Coordenação Nacional de DST e Aids, 2001.

---

<sup>16</sup> Para uma iniciativa moldada por esses princípios ver Chaves, Cardoso e Ferreira (2013).

CHAVES, Maria de Betania Garcia; CARDOSO, Andrey Moreira; FERREIRA, Salette M. B.. Problemas Relacionados ao Uso de Álcool entre indígenas Guarani no Estado do Rio de Janeiro: uma experiência de abordagem terapêutica integrada. In: SOUZA, Maximiliano L. P. (Org.). **Processos de Alcoolização Indígena no Brasil: perspectivas plurais**. 1 ed. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, v. 1, 2013, p. 213-228.

DE BENLLERA, Lucas. *Los guaraos. En la etnologia y en la historia de las religiones*. Roma: Pontificia Universitas Urbaniana, 1979.

FERREIRA, Luciano. O.. As boas palavras Mbyá-Guarani como caminho para a redução do uso de bebidas alcoólicas. In: SOUZA, Maximiliano L. P. (Org.). **Processos de alcoolização indígena no Brasil: perspectivas plirais**. 1ed. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, v. 1, 2013, p. 195-211.

GARCÍA CASTRO, Álvaro. Propuesta para la integración de los indígenas Warao q emigran a Guayana, Venezuela. **Revista de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades**, n. 8, p. 4-21, mai./ago. 2009.

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

GARCÍA CASTRO, Álvaro. Migración de indígenas Warao para formar barrios marginales en la periferia de ciudades de Guayana, Venezuela. In: REPRESA PERÉZ, F. (org.) **De Quito a Burgos: migraciones y ciudadanía**. Burgos: Gran Vía, p. 43-48, 2006.

GHIGGI JR, Ari; LANGDON, Esther J.. Controle Social como Autoatenção: estratégias kaingang diante do abuso de bebidas alcoólicas. In: SOUZA, Maximiliano L. P. (Org.). **Processos de Alcoolização Indígena no Brasil: Perspectivas Plurais**. 1ed. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, v.1, 2013, p. 159-178.

GOW, Peter. *Of Mixed Blood Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Claredon Press. 1991.

Situación de los refúgios para warao en Brasil, Infográfico, Kapé Kapé, Asociación Civil. 2021.

LANGDON, Esther J. O que beber, como beber e quando beber: o contexto sociocultural no alcoolismo entre as populações indígenas. In: **Anais do Seminário sobre Alcoolismo e Vulnerabilidade às Dst/ Aids entre os Povos Indígenas da Macroregião Sul, Sudeste e Mato Grosso do Sul**, Brasília, 2001.

LANGDON, Esther J. O abuso de álcool entre os povos indígenas no Brasil: uma avaliação comparativa... In: SOUZA, Maximiliano L. P. (Org.). **Processos de alcoolização indígena no Brasil: perspectivas plurais**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. 2013, p. 27-46.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo: Ed. da Unesp/ISA/ Nuti, 2005.

HEINEN, Dieter; LIZARRALDE, Roberto; GÓMEZ, Tirso. **El abandono de un ecosistema: el caso de los Morichales del Delta del Orinoco**. *Antropologica*, n 81, 1994-1996, p. 3-35.

HEINEN, Dieter; GASSÓN, Rafael (Ed.). **Forasteros en su propia tierra Testimonios de los ameríndios Warao**. Caracas: Ediciones IVIC. 2008.

PENA, João L. Os índios Maxakali: a propósito do consumo de bebidas de alto teor alcoólico. In: SOUZA, Maximiliano L. P. (Org.). **Processos de alcoolização indígena no Brasil: perspectivas plurais**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. 2013, p. 143-158.

QUILES, Manuel Ignacio. *'Mansidão de fogo': aspectos etnopsicológicos do comportamento alcoólico entre os Bororo*. In SOUZA, Maximiliano L. P. (Org.) **Processos de alcoolização indígena no Brasil: perspectivas plurais**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. 2013, p. 65-79.

SOUZA, Juberty Antonio de. **Alcoolismo: atualização. Seminário sobre alcoolismo e DST/AIDS entre os povos indígenas**. São Paulo, 2003.

SOUZA, M.L.P., GARNELO, L. Desconstruindo o alcoolismo: notas a partir da construção do objeto de pesquisa no contexto indígena. **Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.**, ano. IX, n. 2, jun., p. 279-292, 2006.

SOUZA, M. L. P.; SCHWEICKARDT, J. C. & GARNELO, L. O processo de alcoolização em populações indígenas no Alto Rio Negro: limitações do Cage como instrumento de screening para dependência ao álcool. **Revista Psiquiatria Clínica**, n. 34, v. 2, , p. 90-96, 2007.

STRATHERN, Marilyn. **O Gênero da Dádiva. Problemas com as Mulheres e Problemas com a Sociedade na Melanésia**. Campinas: Editora da Unicamp. 2006.

VANDER VELDEN, Felipe F.. “O gosto dos outros: o sal e a transformação dos corpos entre os karitiana no sudoeste da Amazônia”. **Temáticas**, Campinas, 16, n. 31/ 32, p. 11-41, 2008.

WILBERT, Werner & LAFÉE-WILBERT, Cecilia. Los Warao. In: **Salud Indígena en la Venezuela** Vol. II. p. 331-397, 2007.

## CAPÍTULO VIII

### Comprendiendo la problemática indígena: la mujer warao en tiempos contemporâneos

Jenny González Muñoz

#### Introducción

En el año 2009 estaba en pleno proceso de desarrollo de mi tesis doctoral, la cual intitulamos “La oralidad como instrumento esencial para la reconstrucción de la memoria etnohistórica del pueblo *warao*”, un trabajo que ya veníamos llevando a cabo junto a renombrados antropólogos venezolanos, como el Dr. Omar González Ñañez y mi tutor Dr. Ronny Velásquez, todo lo cual me dio la oportunidad de incluir en la investigación escrita el testimonio del Dr. Esteban Emilio Mosonyi y la Dra. Beatriz Bermúdez. Dichas entrevistas estuvieron focalizadas al tema central de pesquisa: la importancia del mito como memoria de este grupo indígena cuya cultura es plasmada primordialmente de manera oral y la necesidad de seguir contando los mitos para salvaguardar dichas memorias; aunque, por supuesto, no nos podíamos apartar de las realidades que ha venido experimentando dicha etnia a lo largo del tiempo contemporáneo, tal el caso nefasto del cierre del caño Manamo en 1965 en manos de la Corporación Venezolana de Guayana (CVG), hecho aun responsable de decenas de calamidades de muchos grupos *warao* en áreas sociales, de salud, educativas, en fin, de la vida misma. Además, tocamos otros puntos de interés como el aparato legal venezolano en relación a los pueblos ancestrales y, en el caso concreto de Bermúdez, el rol de la mujer *warao* dentro de su comunidad y frente a diversas problemáticas.

En la investigación, realizada en el municipio Antonio Díaz del estado Delta Amacuro, Venezuela, hice la recopilación de

varios mitos fundantes de la etnia *warao*, escuchados de las voces de quienes eran -según informaciones de la propia comunidad- los detentores de la memoria colectiva (HALBWACHS, 1976) de cada grupo, pero lo interesante de todo esto es que eran hombres y, aunque nuestro foco de atención no estaba centrado en la figura de la mujer específicamente, surgió la inquietud de preguntar el porqué de tal ausencia, sin haber obtenido respuesta.

En el equipo de trabajo que habíamos conformado, más que por intereses académicos, por amor al pueblo *warao* y su cultura, estuvo el conocimiento del maestro Héctor Figueroa, criollo, amplio conocedor de dicha etnia, habitante de Tucupita (capital del estado Delta Amacuro, región hábitat *warao*) que nos colocó ante Carmen Medrano, quien sería nuestra guía e intérprete español-*warao*-español, en una travesía que también nos llevó a entender que la mujer en ese pueblo es parte imprescindible de su memoria etnohistórica.

En 2021 supimos de la muerte física de la maestra Carmen Medrano, artesana, docente bilingüe, amplia conocedora de su cultura y de sus realidades, hija de Feliza Bastardo de Medrano, *wisidatu*<sup>1</sup> y patrimonio cultural inmaterial de quien aprendió la importancia de continuar con la tradición de contar mitos, de hablar *warao*, de enseñar y aprender. En 2020, como tantos *warao* del Delta del Orinoco, Carmen viajó a Manaus (Brasil) a unirse con uno de sus hijos y su familia, quienes estaban viviendo en dicha ciudad en calidad de refugiados, pronto regresaría a su territorialidad ancestral, al aroma de la leña, el sonido del Orinoco (*Wirinoko*) en los caños, al sabor del gusano del moriche (*ojiru a joka*), al grito del mono (*naku*), al abrigo del *janoko*<sup>2</sup>, y dejó el Cielo de Abajo para reunirse con sus antepasados, libre de las maromas de los jebus<sup>3</sup> y de los humanos. A Carmen dedicamos estas memorias...

---

1 Chamana.

2 Casa.

3 Espíritus que causan males, por ejemplo, enfermedades.

Fig. 1. Carmen Medrano.



Foto: Acervo de la autora, 2009.

### **La mujer social: roles y sistemas de valores desde los nuevos tiempos**

El rol de la mujer *warao* está dictaminado desde distintas perspectivas, una vinculada a la familia como constitución central, y otra directamente a lo social y las relaciones, incluso, intercomunitarias. Según lo relatado por Carmen Medrano, en esa tradición cultural la mujer merece todo el respeto, tanto de su pareja como de la propia comunidad. Cuando le preguntamos sobre el matrimonio nos acentuó que éste “es un compromiso que comienza en la barriga,” pues las familias establecían un acuerdo de palabra para casar a sus hijas e hijos, aunque, por supuesto, no se descartaba la posibilidad de que se asertaran



situaciones no ajustadas antes del nacimiento de la futura pareja. En este último caso:

[...] si había una persona que estaba coqueteando a su hija, yo digo “bueno, nosotros queremos ver si en realidad quieres a mi hija. ¿Cuáles son tus capacidades para mantener a mi hija?”. Y el muchacho tenía que demostrar con hechos, cuál era el afecto que sentía por la muchacha, la muchacha no era tocada hasta que él demostrara todo lo que él sabe, y él decía: “¿Qué tú quieres que yo haga?”. “Me haces un conuco, me haces una curiara, le haces una casa”. Y el muchacho demostraba con hechos, “aquí está el conuco, aquí está la leña que necesita, la curiara, y es cuando le cedían la muchacha, ellos sabían que su hija va a estar en buenas manos, con un hombre trabajador (Entrevista personal, 2009).

Esta explicación es interesante al concebirla desde las perspectivas de las sociedades occidentales, pues se ha dado más preponderancia al hecho del matrimonio “obligado”, para hacer una crítica de corte eurocéntrico-capitalista, minimizando aspectos más relevantes como son el compromiso del marido al constituir una familia, y sobre todo, el respeto que debe tener por su mujer en todos los sentidos posibles. Algo que, tal como devela Medrano, se ha ido perdiendo gradativamente en las comunidades por causa de la penetración de la cultura dominante, donde los valores de la responsabilidad familiar y el respeto hacia la mujer cada día están sufriendo transformaciones, reflejadas, por ejemplo, en los roles de trabajo, tal como veremos más adelante. Prosigue nuestra entrevistada en relación a la tradición:

Y si el muchacho no cumplió con su compromiso, de mantenerla, de respetarla, era castigado, a través de una reunión en la comunidad, el cacique de la comunidad tenía mucho que ver, se iba a consejo de comunidad, el *aidamo arotu*, el jefe, el gobernador, le preguntaba a la comunidad, ¿qué vamos a hacer con este muchacho?, y ellos le decían: “vamos a cortarle el cabello, vamos a amarrarlo”, y dependiendo

lo que diga la mayoría eso era lo que hacían. Era un proceso dependiendo de la falta del esposo, el castigo era mayor, “te acostaste con la esposa de fulano”, por ejemplo, el castigo es mayor, dependía del delito, la comunidad decidía. Era parejo tanto para mujer como para hombre. En la comunidad se mantenía ese equilibrio de respetar a sus esposas y era algo sano, porque hay un respeto. Pero cuando cambia la figura de que el gobernador dijo: “vamos a meter un comisario aquí”, se perdió todo, los gobernadores voluntarios, los caciques, que habían en la comunidad, a quien ellos respetaban, le dan un cargo a alguien, y entonces la gente piensa “pero si ya le están pagando a alguien yo no le voy a hacer el trabajo al otro”, entonces son pocas las comunidades que todavía mantienen un *wisidatu*, y no uno malo sino uno bueno; antes si no era *wisidatu*, era la persona que la comunidad escogía (Entrevista Personal, 2009).

Reflexionando sobre esa realidad referida a la vida *warao* dentro de su propio hábitat en los diferentes caños del Delta del Orinoco, pensamos en la salvaguarda de esa tradición social en los grupos de dicha etnia que se encuentran en condición de refugiados, viviendo en lo que ellos han denominado contemporáneamente *Ka Ubanoko*<sup>4</sup>, abrigos que, en el caso de Brasil, tal como devela Moreira (2018), superan la capacidad máxima de una convivencia cónsona con los propios derechos humanos, “superlotação [que] gera, ela mesma, mais conflitos e limita cada vez mais uma gerência interna dos conflitos pelos indígenas” (p. 11). Siendo estos abrigos una solución en muchas ocasiones “mejor que nada”, como reza el dicho popular, en la práctica trae consigo la colocación del aborigen dentro de una estructura muy distante a la suya, obligándolo por consiguiente, a tomar medidas organizativas emergentes para evitar, de alguna manera, la desagregación del pueblo ancestral y la falta a las normas valorativas que tradicionalmente dicho pueblo ha seguido. Un ejemplo interesante es el caso de los grupos

---

<sup>4</sup> Vocablo *warao* que quiere decir “lugar de refugio”.

que han llegado a Belo Horizonte (Minas Gerais) en muchos de los cuales las mujeres han tenido que tomar el liderazgo, desplazando así el poder decisivo de los hombres, lo cual es un cambio interesante en las nuevas construcciones culturales del *warao* contemporáneo, en este caso desplazado, lo que no es una constante y, de ninguna manera, una característica establecida en las comunidades del hábitat originario, donde la mujer sigue bajo “la protección masculina”.

Dicha situación está vinculada a lo aseverado por Amodio, “los pueblos indígenas no se han quedado de brazos cruzados en espera de que otros resuelvan sus problemas, sino que han elaborado estrategias y tácticas específicas según el momento histórico que les ha tocado vivir” (2007, s/f), lo que en el *warao* específicamente lo podemos observar desde hechos históricos de traslados territoriales, como el caso ya acotado del cierre del caño Manamo en la década de 1960 (GARCÍA CASTRO & HEINEN, 1999), la violentación a tierras ancestrales por causa de la tenencia del agua y otros recursos naturales en la década de 1990, ambos hechos obligando a los *warao* a dejar sus territorialidades para emprender una migración interna a varios estados de Venezuela, y más recientemente, a partir de 2016, una “nueva diáspora ancestral”, en esta ocasión fuera de Venezuela, a países aledaños como Guyana y Brasil (GONZÁLEZ MUÑOZ, 2019).

Dichos desplazamientos han impactado, asimismo, en el rol de la mujer dentro de la sociedad *warao*, pues de “recolectora, artesana y fitoterapeuta en una sociedad matrifocal organizada en familias extendidas, ha cambiado drásticamente hasta convertirse en “mendiga callejera y comerciante ambulante”, lo cual ha alterado su organización social privilegiando la patrifocalidad” (AYALA, 2008, p. 10). A esto se agrega que mucho del rol del hombre como cuidador y sostén del núcleo familiar ha también cambiado, vemos que ha ido perdiendo la capacidad económica y sistemática de construir el *janoko* o la *curiara (wa)*, esta última sin sentido, ya que muchos grupos

viven lejos del agua y, además, por causa de las políticas internas de cada abrigo, se hace imposible la navegación y la pesca.

Si hacemos un análisis partiendo tanto de datos históricos como antropológico-culturales y palabras testimoniales de las y los propios *warao*, podemos observar cómo los roles y elementos propios han sido re-significados en un proceso de adaptación por sobrevivencia y preservación de la identidad ancestral: en elementos para la elaboración de collares, hamacas y cestería, variación en la culinaria tradicional -no solo en la confección de los platos, sino en la obligación de cambiar la dieta (originariamente rica en pescado y otros alimentos con los derivados del moriche)- incorporación de productos del país de acogida, como la *farofa*, o, en muchos casos, por necesidad, consumiendo granos o arroz u otros incluidos en la Cesta de Alimentos a la que tienen derecho legal como ayuda alimenticia, por ser personas de bajo poder adquisitivo.

Si bien todo proceso cultural, es signado por transformaciones en relación a los pueblos indígenas, no queremos hablar de una aculturación desde el sentido de pérdida total de la propia cultura, sino lo observamos como una transculturación (ORTIZ, 1987), es decir, un diálogo intercultural que tiene por objetivo establecer una serie de mecanismos de retroalimentación de saberes, lo que podría apuntar a una horizontalidad en respeto a las identidades y diversidades culturales existentes en un mismo espacio geográfico.

### **La mujer como impulsadora cultural**

Carmen Medrano fue una gran gestora cultural, se dedicó a enaltecer manifestaciones tradicionales *warao* como danzas, comidas, artesanías, estuvo muy atenta a la importancia de seguir contando mitos fundantes, porque en esas memorias está la etnohistoria de un pueblo que ha luchado constantemente por la preservación de sus costumbres y creencias.

Yo nací en Remanso Socumapana y me crié en Araguaimujo. A pesar de que Araguaimujo es un lugar donde la cultura se ha perdido un poco, nosotros vivimos muy retirados de la comunidad, del caserío, como se le quiera llamar, conviviendo con mi abuelito, que era *wisidatu* y viendo todo ese valor, todo ese respeto, valorando siempre a la naturaleza, el río, el respeto a ese río, que no podemos meternos con el período porque está el nabarao<sup>5</sup> allá adentro... (Entrevista Personal, 2009).

La importancia de conservar y hablar el idioma originario fue una bandera que guió a Medrano a lo largo de su vida, un aprendizaje que obtuvo de su madre Feliza Bastardo de Medrano, *wisidatu* y relatora de mitos, cuentos infantiles, cantos, en fin, una impulsadora de su identidad *warao* con franca consciencia de la necesidad imperiosa de salvaguardar las manifestaciones de la cultura inmaterial, pues es el humano quien la sustenta a través de sus prácticas orales (ONG, 1987; VANSINA, 1968) y memorias.

Yo pienso que el amor a la cultura y a la identidad como *warao*, como mujer *warao*, ese amor que a pesar de que mis abuelos ya fallecieron, un poco como dice mi mamá, que nosotros contando los cuentos, los cantos, uno mantiene todavía ese amor, ese afecto, porque siente que están con uno, porque esos conocimientos viven en nosotros. Entonces siento que es importante en nosotros continuar con los cantos, motivando a nuestros hermanos *warao* a que hablen nuestra lengua, nuestros valores ancestrales que ahorita, a pesar de que los estamos tomando en cuenta, ya se están perdiendo (Entrevista, 2009).

Es por ello, estoy segura, estudió para ser docente bilingüe. Es imprescindible en investigaciones sobre pueblos que tienen un sistema social, económico, educativo, cultural diferente al nuestro, poder contar con una persona que no solo domine el

---

<sup>5</sup> Uno de los mitos *warao*, llamado “Muchacha nabarao”, expresa que la mujer cuando está menstruando no puede entrar al río, ni siquiera sobre una curiara porque los espíritus del agua, es decir, los *nabarao*, se ofenden y pueden ahogarla junto a quienes están con ella.

idioma sino que sepa interpretar hermenéuticamente, desde el conocimiento hacia esa cultura, lo que está expresando la persona hablante. En nuestro caso concreto, el rol de Medrano como mujer intérprete, del idioma y de la propia cultura, fue crucial para poder entender muchos de los mitos y canciones que recopilamos, además del sentir de quienes le preguntamos sobre la sobrevivencia y los relatos desde la tradición oral *warao* en estos tiempos tan complicados donde la globalización, en manos de las culturas hegemónicas, llega a los sitios más remotos.

Desde que se metieron los *jotarao*<sup>6</sup> en las comunidades a explotar a los indígenas, el indígena ha sentido que, bueno, “si no hablo *warao* ya soy *jotarao*”, “si no echo un cuento en *warao*, ya dejo de llamarme *warao*, sino que ya formo parte del criollo, entonces ese miedo, esa pena, todavía nos está como matando un poco, a pesar de que estamos tratando de meternos en las comunidades y estar ayudando, promocionando, hablando con el hermano *warao*, que hable el *warao*, que eso es lo que nos identifica como pueblo originario, que eso es lo que nos identifica que aquel *warao* que es dueño del agua, dueño de toda esa naturaleza, y ojalá que todas las personas pongamos un poquito de nuestra parte para continuar con esta lucha que no es fácil, que es fuerte y creo si todos colaboramos todos vamos a poder (Entrevista, 2009).

Evitar que se siga propagando la vergüenza étnica entre nuestros pueblos ancestrales es esencial para su real dignificación, como ya se sabe, el idioma es un elemento primordial en la solidificación de la identidad cultural.

Yo me siento bastante contenta con mi mamá, con mi papá, por meternos todos los días en la cabeza ¡hablen *warao*, hablen *warao*! ¡No quiero que se pierda! O sea que yo me muera y que mis hijos, que son *warao*, no conozcan ni hablen la lengua *warao*. Y mi papá un poco, también es *warao*, es un

---

6 Personas no *warao*. Etimológicamente, *jota* = tierra, *arao*= gente, lo que se puede traducir como “gente de tierra” o “gente que no es de agua”.

señor que nos dio todo (pausa por emoción de la entrevistada)... mi mamá ¡hablen *warao*, hablen *warao*! Esa todos los días puro *warao*. Mi papá ¡bueno pero hablen también el castellano porque imagínense, cuando tengan que salir por ahí, los *jotaroo* les van a meter dos pajaritos pintados!, porque así nos decía, ¡y van a salir preñadas de unos *jotaroo* que ni conocen. Entonces, ¿para qué los estamos educando? ¿Para que los *jotaroo* les echen vaina? Y también tenía razón. Y mi mamá: pero para qué están hablando *jotaroo*, tiene que ser puro *warao*. Y mi mamá puro *warao*. Entonces, nosotros, bueno, vamos a hacer lo siguiente, mis hermanos todos, yo que soy la mayor, vamos a hablar, cuando mi papá está aquí más *jotaroo*, y mamá esté aquí puro *warao*, para que los dos estuvieran contentos. Y así fue, y cuando tuve uso de razón hablaba *warao* y castellano (Entrevista, 2009).

Este último punto relatado por Medrano es fundamental para comprender que, ciertamente, como pueblos del *Abya Yala*<sup>7</sup>, llamados “minoritarios” – concepto de corte eurocéntrico que no acabamos mucho de entender- debemos tomar la iniciativa para dar frente a los avatares que nos han impuesto las hegemonías, por tanto, echar mano a tecnologías, manejo de otros idiomas, etc., no puede ser visto como sucumbir a éstas, sino muy por el contrario, hacer uso de ellas a fin de volcar esos saberes en nuestro propio beneficio como desarrollo colectivo, social, es imperativo.

Tal como aseveran Comboni y Juárez (2001):

Ya no es posible comprender la diversidad como tenaz resistencia al cambio, como un atrincheramiento de las minorías en sus zonas de refugio. Hoy en día sus reivindicaciones se formulan en términos de los derechos modernos, tanto en países industrializados como periféricos: y los movimientos de los subordinados se apropian cada vez más de los temas nacionales y

---

<sup>7</sup> Se refiere a la extensión de tierra que va desde México hasta la Patagonia, se puede traducir como “Continente en expansión” y pertenece al idioma karibe-kuna.



globales. La educación se convierte en una primera reivindicación de los pueblos oprimidos y en ella buscan plasmar sus propias formas de organización del conocimiento, de la cultura y de construcción de su identidad pero no fuera de lo que implica la construcción mundial de los avances científicos y tecnológicos (p. 237).

El pueblo *warao* se ha caracterizado siempre por la reivindicación de su propio idioma, sin dejar de lado la posibilidad legal a través de los proyectos del Estado venezolano como el de la ley que contempla la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe (2016) en escuelas y otros centros educativos ubicados en zonas con amplio número poblacional indígena, lo cual es muy importante, por una parte, para evitar la vergüenza étnica, enaltecer los valores patrimoniales propios como grupos colectivos, dar a conocer la memoria histórica de los pueblos y sostener muchas costumbres a lo largo del tiempo, es decir, apuntar hacia la conservación y salvaguarda de las manifestaciones identitarias locales y regionales. Y por otro lado, promueve la integración social desde la cultura dominante hacia la “minoritaria” y viceversa, logrando así poder pensar en la construcción de diálogos, de manera que se puedan llevar a cabo estudios relacionados con la interculturalidad, no como un mero planteamiento teórico, sino desde la práctica *in situ*, donde las experiencias de las personas nativas, sus saberes heredados de generación en generación, y los conocimientos devenidos de la academia, se unan para construir trabajos reflexivos y propuestas que refuercen acciones y/o pretendan subsanar dificultades antiguas o crecientes, como el endorracismo, la discriminación en varias de sus manifestaciones y los estereotipos que han encasillado al indígena como un ser de poco coeficiente intelectual y flojo para el trabajo.

Una de las principales formas de expresión de la cultura es el lenguaje, tanto es así que nuestros Estados liberales adoptaron por muchos años la consigna: Una sola nación, una sola lengua.

Lo anterior significó la pérdida paulatina de los idiomas indígenas y el consiguiente menoscabo de las identidades culturales. Del mismo modo, “la elección de una lengua como lengua nacional y oficial coloc[ó] necesariamente en situación de desventaja a aquellos cuya lengua materna no e[ra] la elegida, al tiempo que confi[rió] un privilegio a quienes habla[ba]n el idioma elegido” (RUÍZ CHIRIBOGA, 2006, p. 56).

Asimismo, destacamos la creación de la Universidad Nacional Experimental Indígena del Tauca<sup>8</sup>, donde en el año 2018, la estudiante *ye'kuana* Yamosewe Argentina García, se convierte en la primera mujer en graduarse en dicha casa de estudios, estando su trabajo de pesquisa focalizado en torno al papel de la mujer en la comunidad Jüwütüña, ubicada en Santa María de Erebató, Alto Caura, estado Bolívar.

La mujer es la madre de una comunidad entera. Ella da la vida al pueblo Ye'kwana, es quien permite la vida en la comunidad. Produce los alimentos desde el conuco, elabora la comida, dirige las actividades en la comunidad. Es quien cuida y atiende las necesidades de su pueblo, su comunidad y su familia. Carga la leña, hace artesanía propia para producir lo que se necesita.<sup>9</sup>

Como podemos develar, cada día se hace más fuerte el rol protagónico de la mujer en la lucha por las reivindicaciones de sus pueblos, aunque, por supuesto, falte mucho camino por recorrer.

---

8 Institución inaugurada en 1999 con el nombre de Universidad Indígena de Venezuela y reinaugurada en 2010, cuando pasa a tener la actual denominación.

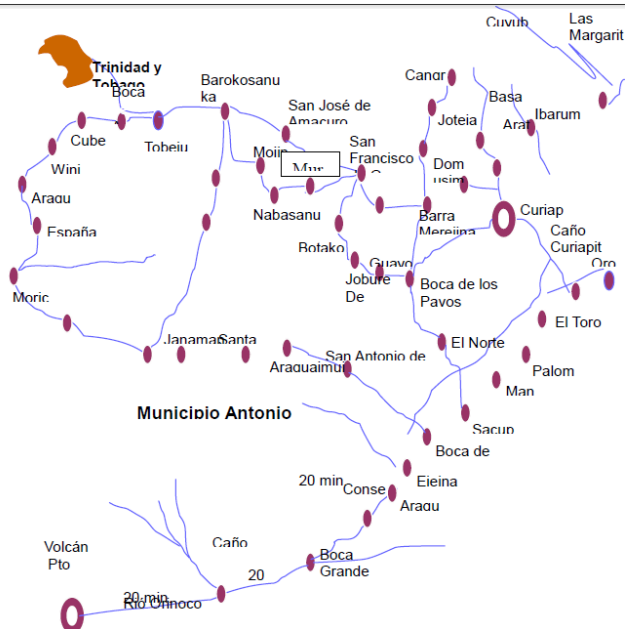
9 Entrevista y reseña disponibles en: <https://latinta.com.ar/2018/04/venezuela-se-gradua-la-primera-mujer-de-la-universidad-indigena/> Acceso en 16 sep 2021.

## Visiones femeninas sobre la cultura y su preservación

Siendo el municipio Antonio Díaz el de mayor extensión territorial del estado Delta Amacuro y también el que (después de Tucupita) tiene territorios cercanos a los límites y fronteras con zonas de *jotarao*, cuenta con varias poblaciones que tienen una alta influencia de culturas externas occidentales, como es el caso del caño *Arajuaimujo*, o Curiapo, la capital de dicho municipio, donde incluso hay puestos de gasolina y abastecimiento de aceite para las embarcaciones, con una profusión de comercios que promueven el intercambio y movimiento económico de la región. Estas penetraciones, también se amplian al aspecto cultural y traen consigo varios elementos entre los que destacamos la presencia de la televisión a cable, que, para la época de nuestro relato memorial, estaba en franco crecimiento por varios caños, consiguiendo desplazar la atención, sobre todo de las y los jóvenes ante las narraciones que las ancianas y ancianos contaban en las noches ante la familia reunida. Sobre esto Medrano expresa:

(...) más que todo están interesados en ver las comiquitas, otra cosa, y claro hay comunidades que todavía llega el momento que echan un cuento, y como nosotros, como decirlo... no se si decirlo... somos muy inteligentes, porque apenas nos echan un cuento delante de uno ya nosotros nos acordamos, sabemos. Ahora si todos los días algún abuelo contara ese cuento aprenderíamos todos. Pero sí se está perdiendo, somos muy pocos los que tenemos ese amor a nuestra cultura, en cuanto a los cuentos y los cantos (Entrevista, 2009).

Fig. 2. Mapa fluvial del municipio Antonio Díaz, estado Delta Amacuro.

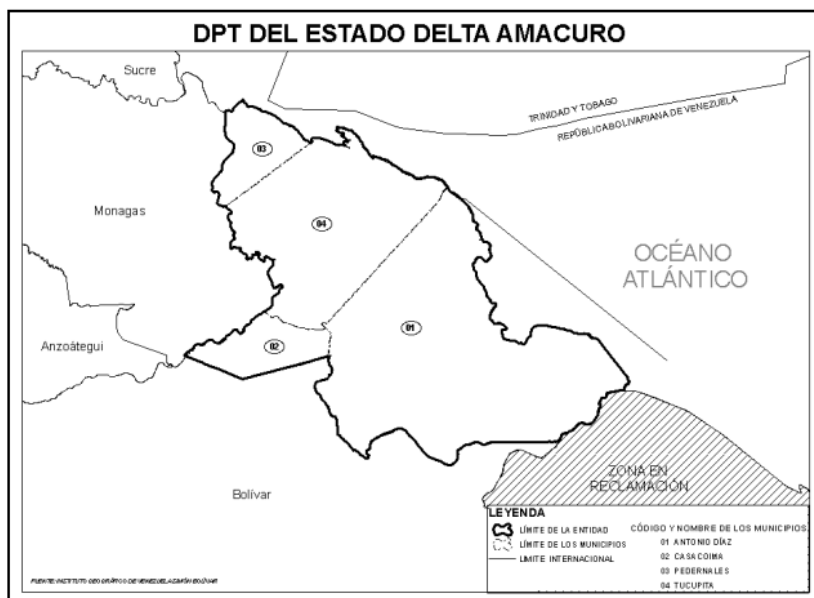


Elaboración: Héctor Figueroa.

A lo largo de nuestra investigación pudimos constatar que en muchas comunidades ya no había práctica tradicional de contar los mitos, de cantar las canciones que habían aprendido y replicado de generación en generación, lo cual es muy grave, pues la etnia *warao* tiene una cultura tanto material como inmaterial de uso generacional inmediato, su artesanía está construida con materiales que rápidamente se degradan con el tiempo (a menos que se les someta a procesos de conservación, que no hace o no acostumbra a llevar a cabo la gente no especializada), asimismo sus construcciones como casas, puentes, caminerías, de manera que en la literatura oral está la fuerza memorial de esta cultura. Afortunadamente, existen trabajos hechos por investigadoras e investigadores como Ayala, Wilbert, Escalante, Lavandero, Arintero, Velásquez, los hermanos Mosonyi, Bermúdez, Azpúrua, Vaquero, entre otros tantos, que se han dedicado al

rescate de buena parte de sus memorias culturales, donde el idioma es uno de los elementos mayormente tratados para ser registrado y documentado en diccionarios, libros especializados y otros soportes.

Fig. 3. Datos División Territorial del estado Delta Amacuro.  
Fuente: INE, 2013, p. 75.



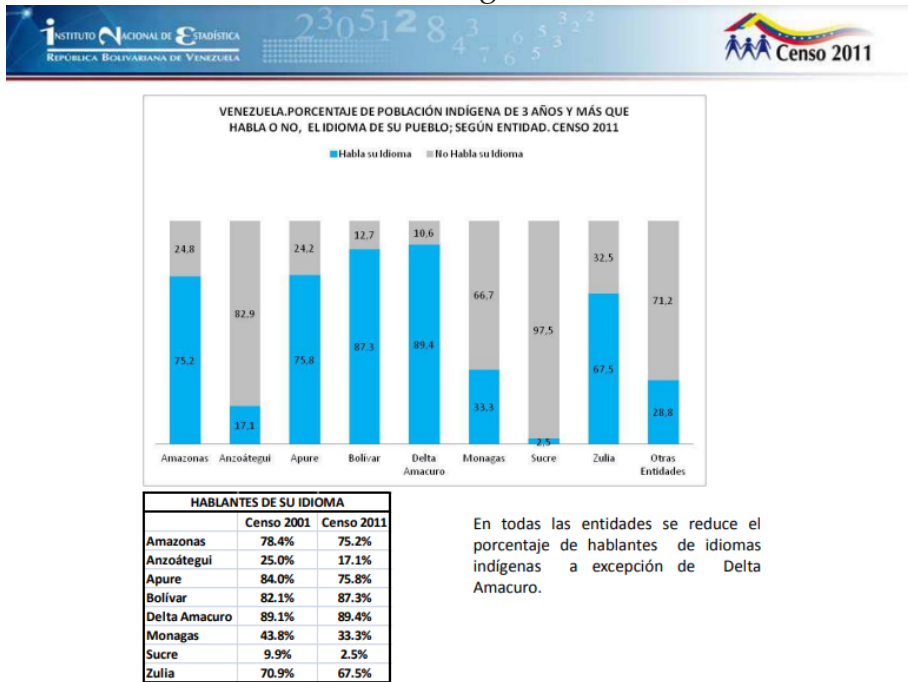
Disponible en: <http://www.ine.gov.ve/documentos/AspectosFisicos/DivisionpoliticoTerritorial/pdf/DPTconFinesEstadisticosOperativa2013.pdf>

Dentro de todo este árduo trabajo el rol del pueblo *warao* es imprescindible para continuar arando el camino sembrando conciencia conservacionista cultural en las generaciones que se están levantando, sobre todo en aquellas que están naciendo y creciendo en Brasil, donde tendrán que hablar el portugués como idioma local, tal vez el español como lengua heredada y el *warao* siendo símbolo irrestricto de su propio arraigo cultural ancestral.

En cuanto a la lengua *warao*, yo pienso que es bien importante porque la cultura *warao* es todo, hasta nuestra forma de socializarnos, no únicamente con el hermano *warao* sino con el *jotarao* también, nuestra forma de caminar, de respirar, de ser yo, o sea, ese respeto hacia los demás, esa cooperación... (Entrevista, 2009).

Según datos emanados del Instituto Nacional de Estadísticas de Venezuela, el porcentaje estimado comparativo entre el Censo 2001 y el Censo 2011, las cifras en relación al uso del idioma originario en los estados con mayor presencia poblacional indígena, llevan a la reflexión. Como se observa en el gráfico a continuación, hay casos por ejemplo en el estado Sucre, donde ya para 2001 había un 9.9% de hablantes, diez años más tarde ha disminuido significativamente a 2.5%, mientras que, tal como indica la nota incluida en los mismos datos oficiales, en “todas las entidades se reduce el porcentaje de hablantes de idiomas indígenas a excepción de Delta Amacuro”, en 2001 se contaba con un 89.1% de hablantes del *warao*, subiendo a 89.4% en 2011. Este dato habla mucho de la importancia que este grupo da a su lengua originaria, pues supera las expectativas frente al *wayúu*, pueblo indígena con mayor población del país (para el Censo INE, 2011 se contaba con un total de 413.437 personas; el segundo es el *warao*, con un índice (según dicho censo) de 48.771 individuos, en cuyo gráfico podemos observar en el estado Zulia (su hábitat) que en el Censo 2001 un 70.9% de sus miembros hablaba *wayunaiki*, decreciendo a 67.5% en 2011.

Fig. 4. Porcentaje de población indígena que habla o no el idioma originario.



Fuente: INE, 2011, p. 34. <http://www.ine.gov.ve/documentos/Demografia/CensodePoblacionyVivienda/pdf/ResultadosBasicos.pdf>

De los datos que hemos observado podemos inferir que una de las causas de la pérdida del idioma o de la práctica del mismo (por lo menos frente al criollo) se debe a la penetración invasiva de la cultura hegemónica, que muchas veces se convierte en castrante, pretendiendo imponer modos de consumo, actitudes, costumbres, en fin, patrones de vida de corte netamente occidental, buscando una invisibilización de las diversidades a través de la promoción de modelos que obedecen a una sola línea a seguir, dentro de lo cual el idioma es uno de los aspectos más relevantes e la búsqueda globalización donde las diferencias parecen ser pecados capitales. La lengua de la sociedad polarizada, como la



alegoría de la caverna de Platón, objetiva borrar las memorias etnohistóricas de los pueblos ancestrales (no solo indígenas), negando también sus desarrollos culturales, sociales y humanos; ante un cúmulo de figuras oscuras, las más nítidas pueden parecer una apariencia, y si eso lo vamos aplicando a la vida comunitaria, a nuestra relación humano-planeta-otros seres, nos podemos topar con la negación de nuestras propias vivencias colectivas, por ello es prioritario que los pueblos ancestrales sigan despertando para lograr sus reivindicaciones, la demarcación y respeto de sus legítimas territorialidades, la emancipación plena como ciudadanas y ciudadanos desde la libertad de ser, de convivir y de mostrarse tal cual se es.

Esta es una lucha que se viene cargando desde la nefasta invasión española a las tierras originarias pobladas de riquezas naturales, culturales, sociales; los intereses del coloniaje quisieron apagar con las teorías de la “falta de alma”, “los espacios vacíos” y otras tantas que legalizaron el genocidio y el robo de las tierras, algo que, tristemente hoy, en pleno siglo XXI continua vigente.

... yo recuerdo que cuando estaba pequeña, “mira vamos a matar tal cosa”, todos, por ejemplo, si mi papá fue a pescar, “Feliza, aquí está el *morocoto* para tu papá”, y para el otro, y mi mamá compartía, “este es para tu tío, este para tu tía, este para mi papá”, y si está otra familia, “este es para la otra familia”, “y este para nosotros”, entonces crecí en ese mundo donde había ese respeto, donde había mucha cooperación, donde no existía la envidia, o sea, la envidia era algo que no conocíamos pues, vengo a conocer la envidia cuando vengo a formar parte de la sociedad criolla, porque en *Araguaimujo* nos criamos muy separados, muy solos, eran dos, tres casitas nada más, la de mi tío, mi abuelito y mi mamá, y mi papá es un señor muy respetuoso, él dice: “trabajen y dejen de estar viendo a los demás, si ustedes trabajan ustedes van a ser alguien en la vida, si no, no, tú tienes que pelear por lo tuyo, no por lo demás” (Entrevista, 2009).

## Muy breve epílogo

“¿Marginalidad o estrategia adaptativa?”, se ha preguntado con preocupación la investigadora Cecilia Ayala (2008), frente al hecho que ha acompañado a grupos *warao* migrantes a zonas urbanas “en busca de nuevas alternativas económicas para su sustento y para suplir sus necesidades inmediatas” (p. 10). En Brasil los vemos como inmigrantes que continúan marginalizados, sin aparentes posibilidades de inserción en el mercado de trabajo; las mujeres cargan a sus hijas e hijos y salen a las calles a practicar una actividad que conocen bien, pues ya la hacían en Venezuela: pedir dinero. Trabajo (como ellas lo llaman) que se equipara a una suerte de re-significación del rol tradicional que ejercían entre los morichales del Delta del Orinoco, al ser recolectoras de productos silvestres de la selva y llevar a casa para luego comenzar a cocinar y alimentar a su familia.

En el Delta la mujer salía con sus crías a buscar gusanos en los moriches, a hacer la labor en ese “Árbol de la Vida del *warao*” de transformar sus partes en yuruma (especie de harina), fibra torcida para hacer hamacas para dormir, para vender, cestas para guardar, para regalar, para comercializar, aceite para untar en el cuerpo adolorido y masajear para conseguir la sanación. Esa es la mujer que sale también a las calles de varios lugares de Brasil para recolectar dinero, entre morichales ausentes en calles ajenas llenas de carros y gente que, aunque en un mundo del siglo XXI, donde se conocen las diversidades, aun existen muchos prejuicios ante las culturas de nuestros grandes pueblos indígenas.

## Referências Bibliográficas

AMODIO, E. La república indígena. Pueblos indígenas y perspectivas políticas en Venezuela. **Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales**, Caracas, v. 13, n. 3, p. 175-188, dic. 2007. Disponible en [http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1315-64112007000300012&lng=es&nrm=iso](http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-64112007000300012&lng=es&nrm=iso) Accedido en 16 sept. 2021.

AYALA LAFÉE-WILBERT, C. **La mujer Warao: de recolectora deltana a recolectora urbana**. Caracas, Venezuela: Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 2008.

COMBONI SALINAS, S.; JUÁREZ NÚÑEZ, J. M. Diversidad cultural, educación y democracia: etapas en la construcción de la educación indígena en América Latina. **Educação & Sociedade** [online]. 2001, v. 22, n. 75 [Accedido 16 Setiembre 2021], pp. 235-274. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/S0101-73302001000200012> Epub 05 Set 2001. DOI <https://doi.org/10.1590/S0101-73302001000200012>.

GARCÍA CASTRO, A. & HEINEN, H. D. Planificando el desastre ecológico: Impacto del cierre del caño Manamo para las comunidades indígenas y criollas del Delta Occidental (Delta del Orinoco, Venezuela) **Anthropological** 91, 1999: 31-56. Disponible en: [http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant\\_No\\_91\\_31-56.pdf](http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_No_91_31-56.pdf) Acceso: 13 sep 2021.

GONZÁLEZ MUÑOZ, J. **La oralidad como instrumento esencial para la reconstrucción de la memoria etnohistórica del pueblo warao**. Tesis de Doctorado en Cultura y Arte para América Latina y El Caribe, Universidad Pedagógica Experimental Libertador - Instituto Pedagógico de Caracas, 2019. (Entrevista citada está en este trabajo)

\_\_\_\_\_ Etnia indígena Warao: visibilidade dos preconceitos ocidentais contemporâneos diante da ancestralidade. **Serviço Social e Saúde**, Campinas, SP, v. 18, p. e019007, 2019. DOI: 10.20396/sss.v18i0.865693. Disponible en: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/sss/article/view/8656931>. Acceso en: 16 set. 2021.

HALBWACHS, M. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Mouton. 1976.

MOREIRA, E. (2018). Os Warao no Brasil em cenas: “o estrangeiro.”. **Périplos: Revista De Estudos Sobre Migrações**, 2(2), 56-69. Recuperado de [https://periodicos.unb.br/index.php/obmigra\\_periplos/article/view/25457](https://periodicos.unb.br/index.php/obmigra_periplos/article/view/25457)

ORTIZ, F. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987.

ONG, W. **Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

RUÍZ CHIRIBOGA, O. O direito à identidade cultural dos povos indígenas e das minorias nacionais: um olhar a partir do Sistema Interamericano. Sur. **Revista Internacional de Direitos Humanos [online]**. 2006, v. 3, n. 5 [Accedido 17 setiembre 2021] , pp. 42-69. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/S1806-64452006000200004> Epub 22 Set 2008. <https://doi.org/10.1590/S1806-64452006000200004>.

VANSINA, J. **La tradición oral**. Barcelona: Labor, 1968.

## CAPÍTULO IX

### Crianças indígenas Warao institucionalizadas: violações de direitos

Carlos Alberto Marinho Cirino  
Carmen Lucia Silva Lima

#### **Introdução:**

O ensaio é uma adaptação de parecer antropológico demandado pela Defensoria Pública do Estado do Piauí que, por sua vez, constitui um elemento indispensável dentro de um processo judicial, enquanto instrumento capaz de aferir a realidade cultural do indígena submetido a persecução penal. O parecer se remeteu a situação de L. P. Z, processo judicial nº 01 e M. A., A. A e I. R. A. P, processo judicial nº 02<sup>1</sup>. Todos são menores indígenas Warao e foram retirados do seio do seu grupo, ocupante de um abrigo na cidade de Teresina, Piauí. Nesses casos, o laudo tornou-se uma obrigatoriedade, conforme disposto no Estatuto da Criança e Adolescente – ECA. Ao longo do parecer, trouxemos à baila discussões inerentes a etnologia indígena e, em especial, a organização social dos Warao, mantendo um constante diálogo com a Antropologia do Direito.

Sobre os fatos, em 08 de setembro de 2021, a indígena Warao L. P. Z foi acusada da prática do crime de lesão corporal contra sua filha menor L. P. Z, que vivem no abrigo do CSU Buenos Aires, em Teresina, estado do Piauí. A mãe foi conduzida à Central de Flagrantes do município, onde ficou detida, sendo libertada no dia 9 de dezembro, mediante realização de audiência de custódia. Sua filha, nascida em 26 de janeiro de 2019, foi levada pelo Conselho Tutelar para a Casa de Acolhimento Reencontro,

---

<sup>1</sup> Utilizaremos as iniciais dos envolvidos por se tratar de processos que envolvem menores e correm em segredo de justiça, assim como denominamos os números dos processos de nº1 e nº2.

abrigo comum para infantes do município. Desde então, a criança, ainda em fase lactante, está apartada de sua mãe e do seu povo.

Essa situação resultou na constituição de um processo criminal, contra mãe e do processo judicial nº 01, que trata das medidas de proteção e acolhimento institucional da criança e tramita na 1ª Vara da Infância e da Juventude da Comarca de Teresina.

No momento, a criança permanece institucionalizada, causando o sofrimento da mãe, filha e de todo o povo Warao. Em visita realizada pela antropóloga Carmen Lima ao abrigo CSU Buenos Aires, no dia 14 de novembro de 2021, os indígenas apresentaram informações que ajudam a entender a situação através da perspectiva indígena, que deve ser considerada em vista da resolução de conflitos desta natureza.

No diálogo com os Warao, a referida antropóloga recebeu a informação de que a mãe da menor vem passando por um processo de sofrimento decorrente do falecimento de quase 10 (dez) parentes próximos nos últimos anos. Essa situação, segundo eles, vem gerando um “problema de cabeça”. Argumentam que o episódio de violência com a filha foi ocasionado por essa enfermidade que ela possui e que produz agitação em várias ocasiões, principalmente em momentos de estresse e conflito. O grupo defende que a genitora necessita de um acompanhamento médico, que seja capaz de diagnosticar a enfermidade que possui e de tratar devidamente os problemas emocionais e psíquicos que ela manifesta atualmente.

O “problema de cabeça” vale advertir não deve ser entendido equivocadamente como incapacidade mental, que gere a impossibilidade de cuidar de sua filha de forma compartilhada com o grupo, conforme a cultura Warao. De acordo com os relatos, a enfermidade está relacionada ao sofrimento do processo migratório, a perda dos vários entes queridos, ao fato de estar fora de seu país de origem e território, as dificuldades de comunicação, pois ela só fala a língua warao e as condições de vida precária do abrigo em que vive.

A genitora da menor relatou fatos sobre as perdas de familiares. Ela informou que residia em Teresina precisou viajar ao Pará. Quando retornava para Teresina, no ano passado, faleceu dentro de um ônibus em Cachoeira do Piriá. Essa morte foi muito dolorosa para ela, pois não teve nem ao menos a oportunidade de se despedir de sua irmã e seguir com os rituais fúnebres inerentes a sua cultura.

Ainda segundo os Warao ouvidos, após a separação da filha, o quadro de adoecimento da mãe da menor se agravou. Impossibilitada de amamentar a criança, ela chora muitas vezes durante o dia, chamando pelo nome da filha e não consegue se alimentar. Ela demonstra arrependimento em relação à violência praticada e evidencia que se encontra emocionalmente abalada com a separação da filha.

Foi mencionado que essa situação já foi relatada para os profissionais da prefeitura que atuam no abrigo. Apesar disso, essa informação vem sendo negligenciada e, até o momento, a mãe segue sem o tratamento médico necessário e sem um diagnóstico que permita saber de fato que enfermidade ela possui.

Foi dito aos Warao que a criança não poderia retornar ao CSU do Buenos Aires, pois de acordo com a justiça brasileira, é preciso manter o distanciamento da mãe, para garantir que não haja um novo episódio de violência. Diante desta restrição, eles propuseram que ela fosse levada para o abrigo Emater, para garantir que ela permanecesse com o seu povo.

Afirmaram que de acordo com a cultura Warao, a criança deveria retornar imediatamente ao abrigo CSU Buenos Aires, pois quando os pais de uma criança ficam impossibilitados de cuidarem dela, essa atribuição é repassada para os parentes próximos ou líderes, sendo também compartilhada com o grupo.

Disseram que há parentes (para os Warao, parentes não são apenas os consanguíneos) no CSU do Buenos Aires com disposição de assumir os cuidados da criança, mas como foi



informado que há uma medida protetiva que estabelece o afastamento da mãe, eles sugeriram que a menor fosse para o abrigo Emater provisoriamente e que o líder Guerrero (*aidamo/cacique*) e sua família, de forma compartilhada com o grupo, assumisse a atribuição de tê-la sob seus cuidados. Essa medida seria adotada apenas emergencialmente, até que a situação fosse resolvida pela justiça brasileira e ela pudesse retornar ao CSU do Buenos Aires.

Esses encaminhamentos foram dialogados com o Defensor Regional de Direitos Humanos e Tutela Coletiva Substituto da DPU/PI (em exercício), que mediou o diálogo com a defensora da Defensoria Pública do Estado do Piauí – DPE/PI, responsável pelo processo. Em decorrência, no dia 23 de setembro de 2021, em defesa da criança, foi apresentado à Juíza da 1ª Vara da Infância e da Juventude da Comarca de Teresina o PEDIDO DE APLICAÇÃO DE MEDIDA PROTETIVA DE ACOLHIMENTO EM ABRIGO ESPECÍFICO PARA CRIANÇA INDÍGENA – EMATER C/C GUARDA PROVISÓRIA C/C TUTELA DE URGÊNCIA. Gostaríamos de destacar, que de acordo com o defensor, foi solicitado:

- a) tutela antecipada liminar para o fim de determinar a TRANSFERÊNCIA da menor para o abrigo EMATER, no prazo de 48 horas e nomeação do Sr. Guerrero Mendoza como guardião provisório e responsável;
- b) intimação da Funai para ser ouvida, nos termos do artigo 28, § 6º, inciso III, do ECA;
- c) intimação de antropólogos para serem ouvidos, em conjunto com a equipe interprofissional ou multidisciplinar que iria acompanhar o caso;
- d) nomeação de intérprete da língua Warao, em observação da Resolução nº 287 do Conselho Nacional de Justiça, em seu artigo 5º, para viabilizar a comunicação da genitora da menor com as autoridades e pessoas envolvidas na resolução da demanda.

Transcorridos mais de 95 dias da ocorrência, a criança com apenas 2 anos de idade, permanece apartada de seu povo e continua abrigada na Casa de Casa de Acolhimento Reencontro. O processo foi conduzido sem a atuação da FUNAI e não foi viabilizado o acompanhamento de nenhum profissional da antropologia, conforme foi peticionado pela DPE e DPU, ainda no mês de setembro.

Essa situação tem causado sofrimento para a mãe da menor, assim como para todo o povo Warao, que se sente desrespeitado. Eles perguntavam a gestão do abrigo sobre a criança, mas não recebia as devidas informações, o que os deixam muito tristes, pois imaginavam todos os dias o sofrimento da criança fora do convívio do seu povo.

Para fins de entendimento da cultura indígena, destacamos que na cosmologia Warao o significado de composição familiar engloba o grupo todo, ou seja, não está restrita aos parentes consanguíneos. Isso nos permite assegurar que o caso deve ser tratado no âmbito do direito coletivo<sup>2</sup>.

Em relação ao processo criminal nº 02 (mãe como ré), quando a antropóloga Carmen Lima abordou esse assunto na visita realizada, ficou evidente que desconhecem essa informação. Não sabem o significado de um processo criminal e muito menos o que ele pode ocasionar para a acusada. Esse desconhecimento e falta de compreensão é muito grave, o que torna necessário ações concretas por parte das instituições para sanar esse problema. Vale evidenciar novamente que a acusada não fala português ou espanhol, apenas a língua warao. O caso concreto evidencia que de forma irregular, o processo tramitou sem a participação da Funai, antropólogos ou intérprete, uma exigência estabelecida legalmente, como já foi mencionado.

---

<sup>2</sup> São direitos de grupo, categoria ou classe de pessoas. É possível determinar quem são os titulares de direitos coletivos em sentido estrito, pois existe uma relação jurídica entre as pessoas atingidas por sua violação ou entre estas e o violador do direito.

Eles dizem que conversam sempre com a mãe da menor, para evitar que a tristeza e a angústia que ela sente se intensifique, pois os sentimentos podem piorar o “problema da cabeça”. Até agora, segundo os Warao que foram ouvidos, não foi oferecido nenhum tratamento médico para a ela, embora a gestão do abrigo seja conhecedora da situação. Em decorrência, o grupo vem assumindo os cuidados com a mesma.

O segundo caso tratado neste parecer diz respeito ao processo judicial nº 02, que trata das menores M. A, A. A. e I. R. A. P., que possuem, respectivamente, a idade de 10, 8 e 1 ano e 10 meses. Elas foram recolhidas pelo Conselho Tutela na Avenida Higino Cunha, onde se encontravam com os pais realizando a prática da coleta e foram levadas para a Casa de Acolhimento Reencontro. Após a retirada das crianças, os genitores retornaram ao abrigo CSU Buenos Aires, pois haviam entendido que eles seriam levados para o local onde residem. Entraram em desespero, juntamente com toda a comunidade, quando chegaram e não encontraram os filhos.

Sobre a presença de crianças com os pais nas ruas da cidade, isso tem sido motivo de conflito com o Conselho Tutelar. Além de qualificar o ato de pedir como mendicância, os conselheiros vêm impondo de forma seletiva e equivocada as regras do Estatuto da Criança e do Adolescente aos Warao. Contraditoriamente, eles desconsideram a especificidade da cultura indígena, o que representa uma violação do Estatuto, na medida em que ele determina o tratamento diferenciado quando a criança pertencer a grupos étnicos, tais como comunidade indígena ou quilombola.

Sobre o termo mendicância, os Warao possuem uma compreensão distinta deste ato, que é por eles denominado de coleta, ou seja, significa sair em busca de recursos necessários para a viver. Trabalho é outro termo utilizado para esta prática, isso constatamos em inúmeras vezes que chagamos ao abrigo e perguntamos por alguém que se encontrava ausente no momento.

Em resposta, eles prontamente dizem que a pessoa foi trabalhar.

Os três menores, indevidamente, permaneceram na Casa de Acolhimento Reencontro, apartadas de seu povo, pelo período de 18 dias. Somente no dia 7 de dezembro de 2021, elas retornaram para os pais e para a comunidade Warao, após a juíza titular da 1ª Vara da Infância e da Juventude de Teresina acatar o pedido da Defensoria Pública do Estado do Piauí. Em favor do retorno das crianças, houve, também, a intervenção da Comissão de Direitos Humanos da OAB Piauí.

Para a devida apreciação dos casos que demandaram o parecer antropológico, é necessário levar em consideração a situação dos Warao, as adversidades que eles têm enfrentado, principalmente as vivenciadas na diáspora que empreenderam rumo ao Brasil e os fizeram chegar a Teresina. Apresentaremos alguns dados acionados para subsidiar a decisão judicial, no intuito de que seja sensível ao drama por eles vivenciado e que considerasse o processo de vulnerabilização que tem sido imposto a essa coletividade.

### **Os Warao.**

Os Warao são oriundos da República Bolivariana da Venezuela e de acordo com Castro-Garcia e Heinen (2000, p.1), são habitantes milenares do delta Orinoco, Venezuela. Ocupavam uma extensa área desse rio, conforme ressaltam os autores: “sino que se extiende por la región nororiental del estado Monages, suroriental de Sucre, nororiental de Bolivar y la región suroriental del estado Delta Amacuro, traspasando al sureste los milites com la república de Guyana”. O significado da palavra Warao é a composição de dois termos: wa: embarcação e arao: gente, habitante, assim a o nome do grupo significa “gente da canoa”.

Conforme nos ensina Castro-Garcia (2000), os Warao são pescadores e coletores e, há mais de 70 anos, se tornaram também horticultores. As comunidades Warao se constituem de casas palafitas e as atividades de subsistências se situam tradicionalmente nas zonas ribeirinhas. Cumpre ressaltar que as atividades estão mais voltadas para a pesca.

A sociedade Warao constitui-se de grandes grupos de famílias que mantêm laços de parentescos e se agregam em subgrupos (RODRÍGUEZ, 2010). Reforçando o que já frisamos antes, os grupos familiares a que se refere o autor não se trata de famílias nucleares, pois a concepção de família para eles é mais ampla e assim, juridicamente falando, não se pode aplicada aos Warao. Ainda segundo Rodríguez, os líderes Warao são reconhecidos pela comunidade, um chefe (homem) que demonstra possuir uma série de habilidades e conhecimentos, especialmente os inerentes a espiritualidade, conhecimento maior sobre a natureza e uma boa relação com seus membros.

Como se vê, reforçando o que foi dito antes, não se pode afirmar tratar-se de uma sociedade que se configure em unidades de famílias nucleares ou mesmo extensivas, ao contrário, constituída de grupos amplos, coletivos e coordenadas por um *aidamo* (chefe). É digno de menção o que diz Castro (2006) sobre comunidade e que parentesco para as sociedades indígenas inclui a dimensão de afinidade, diferentemente dar nossa sociedade, aspecto não considerado pelos representantes do judiciário.

As relações de parentesco ou vizinhança, constitutivas da comunidade, incluem relações de afinidade, de filiação adotiva, de parentesco ritual ou religioso – quer dizer, compadrio – e, mais geralmente, se definem em termos das concepções dos vínculos interpessoais fundamentais próprios da comunidade em questão. Ou seja, em bom português, é parente quem os índios acham que é parente, e não quem o Instituto Oswaldo Cruz ou sei lá quem vai dizer que é a partir de um exame de sangue ou um teste de DNA.

Assim, explica-se a chegada dos Warao no território brasileiro em grandes grupos, sob a chefia de um ou mais *aidamo*. Dessa forma, eles tentam se organizar coletivamente, tanto nos abrigos oficiais como em outras formas de abrigo.

A imigração dos Warao se processa, então, em grandes grupos coesos, ligados por laços de parentescos (não somente no sentido biológico) e afinidades, formados em torno de 30 a 40 indígenas. Essa configuração faz com que determinadas políticas públicas desenvolvidas no Brasil para os migrantes venezuelanos se tornem impraticáveis para eles, tais como a política de interiorização do Governo Federal. O Programa de Interiorização visa, com segurança, levar famílias venezuelanas que se encontram em situação de vulnerabilidade nas cidades de Boa Vista e Manaus para outros estados, garantindo moradia, emprego e acesso à escola. A forma como essa política está estruturada inviabiliza a inclusão dos Warao, que vivem em grupos maiores indissolúveis. Como alocar no mercado de trabalho, promover acesso ao sistema escolar e garantir moradia a um grupo extensivo de forma imediata quando deslocados para outros estados?

Podemos afirmar que não foram famílias nucleares de Warao que imigraram para o Brasil e sim comunidades que não desejam se dispersar enquanto tal. A diáspora dentro do território brasileiro ocorreu dessa maneira. Heinen (2011, p. 1022) chama a atenção que inicialmente considerou os assentamentos Warao como unidades naturais, o que lhe permitiu inferir que se tratava de uma sociedade onde famílias extensas num sentido amplo se aglomeram em comunidade. Logo percebeu que nas *morichales*<sup>3</sup> as unidades permaneciam subjacentes a organização da *rancheira* (lugarejo/vila), o que mostra a predominância do caráter comunitário na organização social deste povo.

---

3 No interior das ilhas deltaicas abunda a palma de moriche que necessita bastante humidade. Sua fécula produz um amido, o sagú que tradicionalmente é base do sustento dos Warao. Assim, nos morichales viviam os Warao.

Com relação à história migratória dos Warao, ou seja, a saída de comunidades dos territórios de origem, ela remonta aos impactos ambientais e sociais ocorridos ao longo dos séculos. Entre eles, os provocados por empresas petrolíferas, causando contaminação dos rios, destruição dos manguezais, reduzindo a principal fonte de sustentabilidade do grupo, a pesca (WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2007, p.334). Outras atividades que impactaram a vida dos Warao foram às atividades das indústrias madeireiras, plantações de arroz e indústrias alimentícias na região de Winikin, no município de Antonio Dias e Tucupita.

As construções de estradas, nos anos de 1960, nessas áreas estimularam esses empreendimentos. Outro projeto de grande impacto foi a construção da barragem no canal Manamo, em 1965, que provocou a salinização das terras dos Warao. E, mais recentemente, a crise política e econômica da Venezuela. Essas informações foram necessárias para que as autoridades judiciais que atuavam no caso tomassem conhecimento de uma parte da história desse povo.

Antes de migrarem para o Brasil e outros países vizinhos, os Warao já experimentavam um deslocamento endógeno na Venezuela. Conforme Ventura (2018), com a retração das políticas públicas nos últimos anos, nas áreas de saúde e educação, ou seja, a crise política e econômica na Venezuela, os Warao foram “forçados” a migrar para o Brasil, como uma alternativa de sobrevivência.

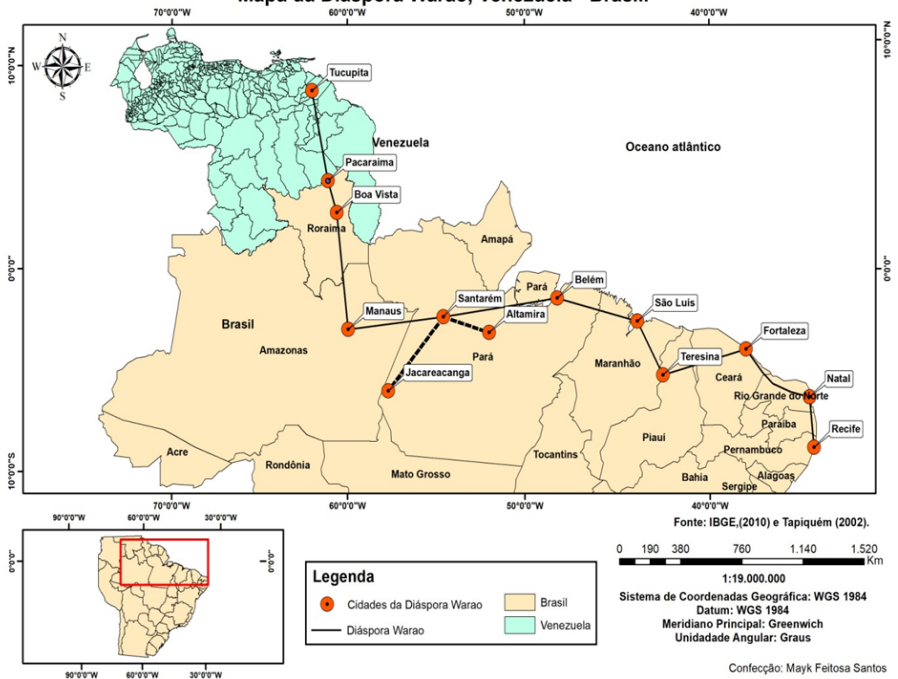
Santos (2019, p. 22), por sua vez, registra que os Warao se deslocaram de sua região de origem, do Delta do Orinoco, na República Bolivariana da Venezuela para o Brasil, adentrando pelo município de Pacaraima/RR, cidade fronteiriça com a cidade venezuelana de Santa Helena de Uairén. Conforme o pesquisador, adentrando em outros estados da federação.



Os Warao seguiram uma rota de cerca de 930km, partindo do Estado de Delta Amaruco, na Venezuela, passando pelas cidades de San Feliz, Puerto Ordaz e chegando à cidade fronteiriça de Santa Elena do Uairén. Daí atravessaram a fronteira para o lado brasileiro, passando ou ficando em Pacaraima/RR, eles chegaram à capital de Boa Vista pela BR 174 e uma parte dessa população seguiu para cidade de Manaus/AM, seguindo a rota da mesma BR. De Manaus uma parcela do grupo seguiu para Belém, Santarém, Altamira, Jacareacanga (Aldeia Karapanatuba, TI Mundirikânia).

O início da chegada dos primeiros grupos em Pacaraima data do ano de 2015. Quando o pesquisador citado finalizava sua pesquisa em 2019, já se registrava a chegada dos Warao nas seguintes cidades da região Nordeste: São Luís, Teresina, Fortaleza e Natal. Vejamos o mapa disposto no seu trabalho de pesquisa:

Mapa da Diáspora Warao, Venezuela - Brasil.



Os Warao chegaram a Teresina no dia 12 maio de 2019. Carmen Lima (2020), que pesquisa o grupo desde esse deslocamento, relata que, inicialmente, chegou um grupo de 52 pessoas, que ficaram em uma praça da cidade e foram genericamente denominadas de “venezuelanos”, categoria utilizada de forma pejorativa por muitos. Logo em seguida chegaram novos grupos e, apenas dois meses depois, totalizaram cerca de 200 indígenas. Recentemente, em audiência no Ministério Público do Estado do Piauí, realizada no dia 02 de dezembro de 2021, foi informado pela SEMCASPI, que temos um contingente de 293 pessoas, vivem em 3 abrigos: 75 no Clube Social Piratinga, no bairro Poti Velho; 90 no Centro Social Urbano - CSU, no bairro Buenos Aires e 128 no Centro de Formação da EMATER, na Br 343.

De acordo com a autora, o acolhimento dos Warao na capital piauiense foi pactuado. O Governo do Estado do Piauí ficou responsável pela cessão prédios para os abrigos e a reforma destas edificações; à Prefeitura de Teresina assumiu a gestão, fornecimento de alimentação e de materiais de limpeza e higiene, atendimento de saúde e assistência social. No final de 2019, a Prefeitura passou a receber recursos do Governo Federal para custear as despesas dos abrigos. Apesar da pactuação e dos recursos recebidos, são recorrentes as reclamações de falta de alimentos e denúncias de problemas nos prédios dos abrigos. Para satisfazer as necessidades que não são supridas pelo poder público, eles saem para as ruas em busca de doações. Os recursos são utilizados também para ajudar os parentes que se encontram necessitados na Venezuela.

Como foi mencionado anteriormente na abordagem do caso da institucionalização dos menores, processo nº 2, a realização da coleta ou trabalho tem sido motivo de conflito e tem ocasionado intervenções indevidas do Conselho Tutelar. A dificuldade de comunicação vem gerando muitos transtornos e interpretações indevidas. É preocupante a forma de abordagem

dos Warao por parte do Conselho, que explicita a falta de respeito à especificidade da cultura do grupo, assim como a violação do Estatuto da Criança e do Adolescente, no que diz respeito ao tratamento diferenciado que dever ser destinado aos indígenas, como a presença de um antropólogo em situações como essa.

Caso os conselheiros não sejam preparados para essa abordagem, haverá continuidade das práticas ineficazes de atuação com os Warao e de institucionalização de crianças indígenas. Outro risco, é o avanço do processo de criminalização das ações indígenas. Ao que tudo indica, não há compreensão de que os Warao são portadores de direitos, que precisam ser observados nas ações desenvolvidas pelas instituições que atuam em seu meio.

## **Direitos dos Warao**

Com relação aos direitos do povo indígena imigrante refugiado Warao da Venezuela no território nacional, o entendimento que ora vigora juridicamente é de que os dispositivos constitucionais e infraconstitucionais asseguram a eles os mesmos direitos dos indígenas do Brasil. A Constituição Federal, no seu artigo 231 reconhece aos indígenas à organização social, costumes, língua, tradição e terra tradicionalmente ocupadas. O fato de os Warao não ocupar ou não terem ocupado um território tradicional no Brasil não impede o exercício dos demais direitos esculpido no citado artigo.

Fica evidenciado que a norma constitucional relativa aos direitos dos povos indígenas não está condicionada a ocupação de territórios. Nesse mesmo diapasão, a Lei 5.371/67 que criou a Fundação Nacional do Índio - FUNAI, assim como o Decreto 9.010/2017 regulamentando seu estatuto não restringe sua atuação e assistência aos índios brasileiros e transfronteiriços.

Segundo a Organização Internacional para as Migrações (2018), a FUNAI reconhece esses direitos. O fato de não haver

nada na norma constitucional e infraconstitucional que restrinja esses direitos é o que permite aos Warao o acesso a eles. Outro dispositivo que merece ressaltar é a Resolução Conjunta nº 03 do Conselho Nacional do Ministério Público - CNMP e o Conselho Nacional de Justiça - CNJ de 2012, que normatizaram o assento de nascimento de indígenas nos cartórios de registro civil, assegurando o registro na certidão do sobrenome, o nome da etnia, da aldeia de origem como informativo da respectiva naturalidade, assim como nas observações constar a indicação da respectiva etnia no registro. Como as crianças indígenas apresentam um alto índice de sub-registro, o CNJ e a Secretaria de Direitos da Presidência da República lançaram o Projeto "Cidadania, Direito de Todos" com o objetivo de erradicação do sub-registro entre os indígenas brasileiros e incluiu as crianças Warao nascida no Brasil. Essas informações fundamentaram o reconhecimento dos direitos dos Warao no território brasileiro.

Destacamos também a "Nova Lei de Migração" de nº 13.445 de 24/05/2017, aplicáveis aos imigrantes refugiados Warao, ao incorporar princípios e direitos estabelecidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos. A nova norma preconiza, entre diversos dispositivos, regularização documental, igualdade de tratamento (respeitando as diferenças culturais) e de oportunidade ao migrante e seus familiares, inclusão social, laboral, acesso aos serviços, programas e benefícios sociais, bens públicos, educação, assistência jurídica integral pública, trabalho, moradia e seguridade social, entre outros.

Os Warao têm amplamente a garantia da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, no seu artigo 1 - "Os indígenas têm direito, como povos ou como pessoas, a usufruir plenamente de todos os direitos humanos e das liberdades fundamentais reconhecidos pela Carta das Nações Unidas, pela Declaração Universal dos Direitos Humanos".

A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho/OIT, com força de Lei, ratificada e adotada no nosso ordenamento jurídico através do Decreto nº 5.051/2004, assegura direitos aos povos indígenas, sendo digno de menção o artigo 2º que dispõe sobre a responsabilidade que os governos deverão assumir e desenvolver, com a participação dos povos interessados, protegendo assim os direitos desses povos e garantindo o respeito a sua integridade. Aduz o dispositivo a obrigação em promover a plena realização dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando sua identidade social e cultural, costumes e tradições e suas instituições, direitos já preconizados na Constituição Federal.

Na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT, ratificada pelo Brasil em julho de 2002, enquanto instrumento de direito internacional, garante aos povos indígenas e tribais os direitos de salvaguardar suas culturas e sua identidade no contexto das sociedades que a integram. No seu artigo 3º dispõe que “Nenhuma espécie de força ou de coerção, que viole os direitos humanos e as liberdades fundamentais desses povos [...].” Artigo 6º a) **“consultar os povos interessados procedimentos apropriados e, particularmente, por meio de suas instituições representativas, sempre que se tenham em vista medidas legislativas ou administrativas capazes de afetá-los diretamente. No Art. 8º leia-se “ao aplicarem a esses povos leis e normas nacionais, deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário”** (grifo nosso).

O Estatuto da Criança e do Adolescente - ECA, por sua vez, dispõe que a guarda, tutela ou adoção, independente da situação jurídica da criança ou do adolescente, far-se-á nos termos da Lei, conforme Art.28, dispondo no caso de criança ou adolescentes indígena ou proveniente de comunidade remanescente de quilombo, sendo obrigatório:

I - Que sejam consideradas e respeitadas sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, bem como suas instituições, desde que não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais reconhecidos por esta Lei e Constituição Federal;

II - Que a colocação familiar ocorra prioritariamente no seio de sua comunidade ou junto a membros da mesma etnia;

III - a intervenção e oitiva de representantes do órgão federal responsável pela política indigenista, no caso de crianças e adolescentes indígenas, e de antropólogos, perante a equipe interprofissional ou multidisciplinar que irá acompanhar o caso.

Uma questão sobre os Warao merece ser lembrada. Mesmos desterritorializados, eles se encontram em grupos nos abrigos de acolhimento e vivendo coletivamente, como já assinalamos. Assim, qualquer situação que envolva o coletivo, a competência nesse caso, tratando de indígenas, conforme o nosso ordenamento jurídico é do Ministério Público Federal. As crianças Warao retiradas a força do abrigo não se reveste no âmbito de uma questão familiar, mas de um grupo étnico, de uma coletividade. Estamos aqui diante de um caso de direitos coletivos, aspecto que voltaremos a tratar mais adiante.

Voltando aos casos concretos e de acordo com os fatos, a retirada da menor do abrigo Warao (processo judicial nº 01) e dos três menores Warao (processo judicial nº 02) do abrigo “CSU Buenos Aires”, em Teresina, estado do Piauí, não respeitou sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições. As crianças indígenas devem permanecer no seio da própria coletividade. As decisões foram tomadas sem a participação de um profissional da área de antropologia e de um intérprete. Podemos afirmar que a transferência das crianças Warao para o abrigo não indígenas “Casa de Acolhimento Reencontro, abrigo comum para infantes do município” foi violenta, forçada e precipitada, mesmo que judicial, pois os menores indígenas foram levados para conviver com um grupo étnico que lhe é culturalmente

diferente, estranho, o que pode acarretar problemas emocionais. Todos os dispositivos que garantem direitos no Brasil aos povos Warao foram então violados.

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em 13 de setembro de 2007, dispõe no seu artigo no seu artigo 7º, item 2. Que:

Os povos indígenas têm o direito coletivo de viver em liberdade, paz e segurança como povos diferentes e não serão submetidos a nenhum ato de genocídio ou qualquer outro ato de violência, incluída a mudança forçada de crianças de um grupo para outro grupo. Entre tantos outros preâmbulos da citada declaração, no seu artigo 8º dispõe que os indígenas não podem ser submetidos a nenhuma forma de assimilação ou integração forçada.

A resolução nº 287 do Conselho Nacional de Justiça, por sua vez, estabelece procedimentos ao tratamento das pessoas indígenas acusadas, réis, condenadas ou privados de liberdades, e dá diretrizes para assegurar os direitos dessa população no âmbito criminal do Poder Judiciário. A resolução em tela dar ênfase à importância que devem ser observadas tanto, nas decisões como nas sentenças judiciais, os preceitos da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) como o da Declaração da Organização das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas, já citados nesse texto. **Entre os dispositivos previstos estão o direito a intérprete e produção de laudo antropológico, assim como respeitando as práticas de justiça dos povos originários e seus métodos tradicionais para resolução de conflitos** (grifo nosso). Nada do que está previsto aqui foi seguido ritualmente nos casos em análise.

O encarceramento ou, nos casos em destaque, a retirada de uma criança indígena de sua comunidade, das suas relações familiares (aqui na perspectiva indígena), e do seu modo de vida pode-se configurar como um mecanismo exógeno à



organização social dos povos indígenas, não se baseando nos seus métodos tradicionais de resolução de conflitos. Práticas nessa direção desrespeita à organização social indígena e os seus costumes, como já frisamos. A condução de uma criança indígena para um abrigo não indígena impacta severamente e negativamente na saúde física e mental dessa criança, como também em todo o grupo.

O Manual do CNJ 287/2019 esclarece que o laudo antropológico deve esclarecer sobre a correspondência entre a conduta praticada e os costumes, crenças e tradições da comunidade indígena, assim como as formas que dão direcionamento na resolução dos conflitos. Nos dois casos das crianças Warao retiradas do seu grupo comunitário, o laudo antropológico não é meramente uma recomendação à autoridade judicial, é uma obrigatoriedade conforme preconiza o ECA.

Outro ponto que merece destaque é a atuação dos Conselhos Tutelares quando atuam em grupos diferenciados, principalmente entre os indígenas. Não são poucos os registros de conflitos entre conselheiros tutelares e comunidades indígenas, assim como outros profissionais que não detêm conhecimentos antropológicos para ponderar/relativizar diante do “outro”, ou seja, grupos culturalmente diferentes do nosso. Conforme salienta Martins (2020, p. 31) ao analisar a atuação de Conselheiros tutelares e servidores de abrigos que acolhem crianças indígenas, esses profissionais guiam-se pelo bom senso, “pela ideia razoável de que tratar crianças de modo igual, mesmo oriundas de universos tão distintos, é o mais razoável a ser feito” (2020, p.31). O pesquisador, portanto, chama a atenção que esses profissionais não estão preparados para atuarem em contextos culturais diferenciados, tomando medidas equivocadas que, por sua vez, só traz prejuízos aos grupos diferenciados.

Os exemplos a seguir nos ajudam a compreender que em várias situações e contextos esses direitos e o tratamento

diferenciado assegurados na carta magna do Brasil não foram respeitados. As medidas juridicamente tomadas, que ora discutimos, estariam violando direitos indígenas consagrados no nosso ordenamento jurídico e nas convenções e tratados internacionais. Algumas categorias nossas não funcionam no universo cultural indígena. Não se pode aplicar na integra para eles nossas leis. Poderíamos enumerar diversas categorias que não tem sentido na cosmologia desses povos, como família substituta, adoção, maioridade, trabalho, poder familiar, entre tantas. Dessa forma, vamos explicitar algumas situações que fundamentam essas observações e demonstram que estamos tratando de grupos de organização social diferente do nosso.

Perícias antropológicas realizadas em 2014, na esfera de Direito Previdenciário, em ações contra o Instituto Nacional de Segurança Social - INSS, por negar o direito ao salário maternidade a diversas indígenas de diferentes terras indígenas no estado do Roraima, com as alegações que elas não teriam idade suficiente de contribuição e por seres “menores” de 16 anos, assim não teriam direito ao acesso a esse benefício social, demonstraram que ainda persiste ainda na cultura dos Macuxi e Wapixana a maternidade de mulheres indígenas entre 13 e 16 anos e que a atividade “laboral” na roça se inicia ainda quando criança. Essa atividade laboral não pode ser apreendida como exploração da força de trabalho infantil, ao considerar que o contexto cultural é outro.

A primeira menstruação da mulher indígena é a própria chegada da maturidade e a entrada no mundo dos adultos. Para Balandier (1997) é o verdadeiro nascimento. A ordem simbólica da maturidade é diferente da nossa sociedade e não está condicionada ao arbítrio estabelecido em manuais pedagógicos ou por organizações internacionais que define as etapas da vida do homem pela idade, assim como as responsabilidades sociais. Esses critérios servem de parâmetros para o nosso ordenamento

jurídico estabelecer o que é ou não é permitido, consubstanciado no nosso Código Penal, Civil, Estatuto da Criança e do Adolescente e na Lei nº 8.213 da Previdência Social. É comum tratarmos a maternidade de vulnerável a partir de questões sociais:

O que nos diferencia das sociedades indígenas é que tratamos essa situação como uma anomalia social, consubstanciada na ideia de precocidade e alinhada a problemas sociais, tais como, pobreza e baixa escolaridade. Essa percepção é estranha aos valores culturais indígenas, assim como a ideia de incapacidade, vulnerabilidade tipificada no nosso ordenamento jurídico. A gravidez na adolescência (entre 14 e 19 anos), na nossa sociedade, é um problema de saúde pública de caráter social e exige implementação de políticas públicas. Nas sociedades indígenas, mesmo aquelas com contato permanente e em constante fluxo com a sociedade envolvente, a gravidez nessa faixa etária não é apreendida dessa forma, a dinâmica e a lógica é outra (CIRINO, 2011, p.08).

É preciso salientar que a noção de “práticas sexuais precoces” é nossa. Assim como o de menor vulnerável e tantas outras tipificadas no nosso ordenamento jurídico. Faz-se necessário relativizar e ponderar essas noções, considerando toda uma herança cultural que ainda é transmitida, mesmo que em menor intensidade.

No ano de 2011, foram elaborados em torno de vinte e três laudos antropológicos, enquanto instrumentos de provas que foram juntados nos processos judiciais sobre essas ações contra o INSS. Alguns relatos nas comunidades registraram conflitos com as conselheiras tutelares que ameaçavam denunciar a união de “menores” entre os indígenas. Segundo os indígenas, só há restrições quando os casos não são consentidos ou forçados, mas a união é motivo de festa quando um casal de jovens indígenas constitui uma nova família, independente se são “menores” de 14 anos. No sentido de evitar as denúncias, algumas lideranças

indígenas não permitiram mais a entrada dos/as conselheiros/as em suas comunidades (CIRINO, 2015).

Outro caso que merece destaque ocorreu na Comunidade Indígena Malacacheta, região da Serra da Lua, município do Cantá/RR. Um menor teria presenciado um crime tipificado no art. 213 do Código Penal. Acusado de partícipe, após denúncia, foi encaminhado para o Centro Socioeducativo - CSE de Boa Vista/RR para cumprir medidas socioeducativas. Concomitantemente, a comunidade se reuniu para julgar a situação do menor e tomar as medidas punitivas segundo seus costumes. Em assembleia<sup>4</sup>, ficou assim deliberado: o menor seria banido<sup>5</sup> para outra comunidade indígena, em outra região e tendo que trabalhar e estudar sob a responsabilidade do tuxaua e do diretor da escola da comunidade de destino. A comunidade indicada era de difícil acesso<sup>6</sup>, isso impossibilitava o contato do menor com a sua comunidade de origem. Em audiência com o juiz da Vara da Infância e da Juventude, presentes o tuxaua, o diretor da Escola da Comunidade Indígena Malacacheta, mãe do menor, o tuxaua da comunidade que iria recebê-lo que se encontrava em Boa Vista, um procurador do Ministério Público Estadual, um procurador da Advocacia Geral da União e um antropólogo, no caso, um dos que ora redige esse texto. Diante da ata da assembleia assinada pelos membros da comunidade indígena, o juiz entendeu que essa era a deliberação correta, intimando a Fundação Nacional do Índio - FUNAI a providenciar, imediatamente, a remoção do menor. O tuxaua da comunidade de destino assinou um termo de

---

4 O menor morava com o pai na Comunidade Indígena da Malacacheta; a mãe, por sua vez, em outra comunidade indígena na mesma região. Ela demonstrou interesse em ficar com o menor na comunidade que morava e com a nova família que tinha constituído. A Comunidade em assembleia na concordou com as alegações de que a responsabilidade sob o menor era da coletividade e a decisão seria desta.

5 O banimento é uma das punições no sistema jurídico indígena.

6 Na região das serras, Terra Indígena Raposa Serra do Sol, cujo acesso apenas de aeronave.

responsabilidade, assim como o antropólogo de acompanhar o caso durante todo esse período de banimento através de relatórios trimestrais. Após um ano, o menor retornou a sua comunidade de origem. Assim, reconheceu-se e aplicou-se a justiça dos povos indígenas. No julgamento procedido pela comunidade, não obstante a mãe biológica manifestou interesse em ficar sob sua responsabilidade o menor, o que prevaleceu, segundo a cultura do grupo, foi o poder comunitário e assim não se pode falar em poder familiar, conforme os moldes do nosso ordenamento jurídico. Nesse sentido, vejamos a decisão da juíza do STJ que, em caso semelhante ao analisado, entendeu da imprescindibilidade da intervenção da FUNAI, órgão responsável pela política indigenista, além da realização de estudos antropológicos.

**Ação de destituição de poder familiar que envolve criança indígena exige participação da FUNAI.**

Nas ações relacionadas à destituição do poder familiar e à adoção de crianças ou adolescentes indígenas – ou cujos pais são de origem indígena –, é obrigatória a intervenção da Fundação Nacional do Índio (Funai), para assegurar que sejam consideradas e respeitadas a identidade social e cultural do povo indígena, os seus costumes e tradições, bem como para que o menor seja colocado, de forma prioritária, no seio de sua comunidade ou junto de membros da mesma etnia.

A orientação, baseada no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), foi estabelecida pela Terceira Turma do Superior Tribunal de Justiça (STJ) ao analisar a ação em que uma mulher indígena foi destituída do poder sobre suas duas filhas, após o Tribunal de Justiça de Mato Grosso do Sul concluir que houve abandono material e psicológico. Segundo o Ministério Público, a mãe é alcoólatra e usuária de drogas, e recusou o apoio da assistência social.

“Por se tratar de órgão especializado, é a Funai que reúne as melhores condições de avaliar a situação do menor de origem indígena, não apenas à luz dos padrões de adequação da sociedade em geral, mas, sobretudo, a partir das especificidades de

sua própria cultura, o que influencia, inclusive, na escolha de uma família substituta de tribo que possua maiores afinidades com aquela da qual se origina o menor”, afirmou a ministra Nancy Andrichi, relatora do caso no STJ.

Em recurso especial, a mãe alegou violação dos artigos 28, parágrafo 6º, e 161, parágrafo 2º, do ECA, sob o fundamento de que, em se tratando de crianças de origem indígena, seriam obrigatórias a intervenção da Funai e a realização de estudo antropológico.

### **Ordem pública**

Nancy Andrichi explicou que, após a interposição do recurso especial, sobreveio a Lei 13.509/2017, que revogou o artigo 161, parágrafo 2º, do ECA e passou a disciplinar a adoção de indígenas no artigo 157, parágrafo 2º. De acordo com o novo texto, nas hipóteses de suspensão do poder familiar – liminar ou incidentalmente –, é obrigatória a participação de representantes do órgão federal responsável pela política indigenista.

Segundo a ministra, embora a redação possa sugerir que a intervenção da Funai somente é obrigatória nos casos de suspensão liminar ou incidental do poder familiar, o ponto central é que a alteração normativa esclarece que a realização de estudo social ou perícia por equipe multidisciplinar, bem como a participação da fundação, deverão ocorrer sempre e logo após o recebimento da petição inicial. A relatora também destacou que a intervenção obrigatória da Funai nos litígios que envolvam da destituição de poder familiar em povos indígenas tem caráter de ordem pública, na medida em que resguarda valores e objetivos político-sociais caros à sociedade – e, por isso, possui caráter “imperativo e inderrogável”.

Além disso, para a ministra, as regras expressas no ECA demonstram a preocupação do legislador em conferir às crianças de origem indígena tratamento realmente diferenciado, com base no fato de pertencerem a uma etnia minoritária, historicamente discriminada e marginalizada no Brasil – tratando-se de dispositivos que concretizam os artigos 227 e 231 da Constituição.

“Além de oferecer proteção efetiva aos menores de origem indígena, reconhecendo-se a existência

de uma série de vulnerabilidades dessa parcela populacional, não se pode olvidar que o ECA também pretende adequadamente tutelar a comunidade e a cultura indígena, de modo a minimizar a sua assimilação ou absorção pela cultura dominante”, afirmou.

### **Situação grave**

Nancy Andrighi ressaltou que há prova robusta de que a mãe não possui mínimas condições de exercer o poder familiar. Diante da gravidade da situação das menores – acrescentou a relatora –, apesar de não ter havido ainda a participação da Funai, não se justificaria anular integralmente o processo para que ela pudesse intervir desde o princípio.

Mesmo negando provimento ao recurso especial da mãe, a ministra enfatizou que, daqui em diante, é indispensável haver “a efetiva participação da Funai em quaisquer procedimentos ou ações que envolvam as referidas menores, inclusive em eventuais ações de adoção que estejam em curso, assegurando-lhes a possibilidade de resgate ou manutenção da cultura indígena”<sup>7</sup>.

Essa decisão evidencia o direcionamento jurídico que deveria ter sido tomado nos casos das crianças indígenas, processo nº 01 e nº 02.

### **Considerações Finais**

Enfim, ficou demonstrado que os direitos dos indígenas imigrantes refugiados Warao estão assegurados na Constituição brasileira e nos instrumentos internacionais de direitos humanos dos quais o Brasil é signatário. Todo o procedimento judicial nos casos das referidas crianças está eivado de violações de direitos, haja vista que não se considerou o que reza o ECA sobre a imprescindibilidade da presença de um antropólogo, da Funai, um intérprete e, conseqüentemente um parecer

---

<sup>7</sup> <https://www.stj.jus.br/sites/portalp/Paginas/Comunicacao/Noticias/20102020-Acao-de-destituicao-de-poder-familiar-que-envolve-crianca-indigena-exige-participacao-da-Funai.aspx>, acesso em 10/12/2021.



antropológico. Também não foi considerado que se tratava de indígena e, portanto, certos dispositivos não se aplicam a grupos culturalmente diferenciados.

Não se avaliou o estado de saúde da genitora e as condições precárias em que ela e os demais Warao vivem atualmente no estado do Piauí. Não se respeitou organização social dos Warao, garantida nas Constituição brasileira, no que se refere a resolução de conflitos segundo seus costumes e tradições. Aplicaram dispositivos legais, normas, regras e princípios em dissonância com a cultura Warao, entre eles destituição do poder familiar. Não se considerou que os casos se configuram como direitos detidos de forma coletiva e não por seus membros isolados, ou seja, não envolve apenas os genitores e as crianças. Não deram voz aos Warao que, por sua vez, apresentavam alternativas coerentes com os seus valores culturais. Concluindo, nosso poder judicial causou mais dor e sofrimento ao grupo e, principalmente, as crianças e seus genitores, ao invés de pacificar um conflito, ponderando os direitos dos povos indígenas. Foram esses os elementos que subsidiaram o parecer antropológico que, por sua vez, originou o presente capítulo.

## **Referências Bibliográficas**

BALANDIER, Georges. **O Contorno: Poder e Modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

CIRINO, Carlos. **Perícia Antropológica: Salário Maternidade c/c Indenização por Dano Moral. Processo: 4318-85.2011.4.01.4200**. Comunidade Indígena Boqueirão. Terra Indígena São Marcos. Município Alto Alegre. Requerente Marinete Santos Santana, requerido Instituto Nacional de Seguro Social/INSS.

\_\_\_\_\_. Salário Maternidade e as indígenas Macuxi e Wapixana/RR: O não reconhecimento dos Direitos Indígenas pelo INSS. In: CIRINO, Carlos, ANJOS, Teresa Cristina Evangelista et FRANKLIN, Cleber Batalha (Orgs) **Direito e cidadania**. Boa Vista: Editora da UFRR.

BRASIL. **Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017.** Lex: coletânea de legislação: Edição Federal.

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

BRASIL. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes e Resolução referente à ação da OIT sobre povos indígenas e tribais.** 2ª edição, Brasília: OIT, 2005, p.64.

BRASIL. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.** 13 de setembro de 2007. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2008, 29p.

BRASIL. **Estatuto da Criança e do Adolescente.** Dispositivos Constitucionais Pertinentes. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Legislação Correlata. Índice Temática, Brasília, 2011.

CASTRO, Eduardo Viveiro de. “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”. In **Povos Indígenas no Brasil 2001/2005.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

HEINEN, Dieter; GARCIA-CASTRO, Alvaro. Arquitetura indígena venezolana y heterogeneidade Warao. **Una aclaración necesaria. Boletín Antropológico**, vol. 31. Nº 85, enero-junio, 2013, pp.7-34. Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela.

\_\_\_\_\_ Los Warao. In: **Los aborígenes de Venezuela. Etnología Contemporánea.** Vol. III, Monografía nº 35. Caracas: Fundación La Salle, 2011, p-967-1115.

GARCIA-CASTRO, Alvaro. Mendicidad indígena: Los Warao urbanos: **Boletín Antropológico, Centro de Investigaciones Etnológicas.** Museo Arqueológico, Universidade de Los Andes, Mérida, 2000, p. 79-90.

LIMA, Carmen Lúcia Silva. Interculturalidade e os desafios da inclusão dos Warao. **EntreRios**, Teresina, Vol. 3, n. 2, p. 89-101, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/enterrios/article/view/12046/7004>

MARTINS, Esron Messias V. **Entre Indígenas, Evangélicos, Populares e Políticos: uma etnografia dos “cidadãos de bem” na campanha eleitoral para o conselho tutelar em Cantá/RR.007**. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRR. Boa Vista, 2020.

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>. Acesso em 13/11/2021.

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

SANTOS, José Raimundo T. **Diáspora dos índios Warao da Venezuela**. Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRR, Boa Vista: UFRR, 2019.

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

WILBERT, Werner; LAFÉE-WILBERT, Cecilia Ayala. Los Warao, In: **Salud Indígena en Venezuela**, Vol. II. Cordinador dek proyector: Germán Freire. Prerensa e Impresión Editorial Arte, 2007.

## **Sobre os autores:**

### **Carlos Alberto Marinho Cirino**

Licenciado em Ciências Sociais/UFC, bacharel em Ciências Contábeis/UNIFOR, Bacharel em Direito/ATUAL/AM, mestre em Sociologia/UFC e Doutor em Antropologia/PUC/SP. Professor titular do Instituto de Antropologia, Curso de Bacharelado em Antropologia e do PPGANTS. Coordena Projetos de Pesquisa e de Extensão. Entre artigos, publicou os livros: “A Boa Nova na língua indígena”, “Perícia Antropológica: teoria crítica, prática forense e o controle da BR 174 pelos Waimiri Atroari” e “Litígio da demarcação da Terra Indígena Anaro/RR” pela EDUFRR.

### **Carmen Lúcia Silva Lima**

Mestre e doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Pós-doutoranda em Cartografia Social e Política da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão. Professora Associada II do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia do UFPI. Líder do Grupo de Pesquisa sobre Identidades Coletivas, Conhecimentos Tradicionais e Processos de Territorialização da UFPI. Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (NEPE) da UFPE e coordenadora do Laboratório do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCOSA/UFPI).

### **Daniel Belik**

Pós-doutorando em Geografia pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Foi assistente de projetos para questões indígenas na Organização Internacional para as Migrações das

Nações Unidas (OIM/ONU). Doutor em Antropologia Social pela University of St. Andrews e Mestre em Antropologia Social pela University of Aberdeen, na Escócia. Graduado em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo. Trabalhou na Coordenação de Gestão Ambiental e Territorial Indígena (CGGAM) da FUNAI, em Brasília. Foi Professor Substituto no Centro de Educação, Artes e Letras da Universidade Federal do Acre (CELA/UFAC).

### **Eliane Anselmo da Silva**

Possui graduação em Ciências Sociais pela UERN (2002), mestrado (2005) e doutorado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Professora Adjunta IV do Curso de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Está como Pró-reitora Adjunta de Extensão da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. É coordenadora do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI) da UERN e líder do GRUESC (Grupo de Estudos Culturais), também na UERN. É membro da UERN no comitê Estadual Intersetorial de Atenção aos Refugiados, Apátridas e Migrantes do Rio Grande do Norte – CERAN/RN.

### **Fernando Augusto Fileno**

Mestre pelo programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Possui graduação e licenciatura em História pela Universidade de São Paulo (2012), atualmente realiza atividades junto ao Centro de Estudos Ameríndios (CEstA/USP), do qual faz parte como pesquisador. Autor de livro e artigos, trabalhou junto aos Warao como antropólogo perito.

## **Jenny González Muñoz**

Doctora en Cultura y Arte para América Latina y El Caribe-Universidad Pedagógica Experimental Libertador-Instituto Pedagógico de Caracas (Venezuela), Magister en Memoria Social y Patrimonio Cultural- Universidad Federal de Pelotas (Brasil), Licenciada en Artes-Universidad Central de Venezuela. Postdoctora en Pedagogía Militar-Universidad Militar Bolivariana de Venezuela y en Historia-Universidad de Passo Fundo (Brasil). Creadora del Proyecto artístico-cultural ConversArte. Actualmente es Profesora Visitante de la Escuela de Bellas Artes-Universidad Federal de Minas Gerais (Brasil)

## **Jamerson Bezerra Lucena**

Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal da Paraíba, Graduado em Ciências Sociais/UFPB (licenciatura e bacharelado), Pesquisador do Grupo de Estudos Território e Identidade (GETI/UFPB) e do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Cultura, Sociedade e Ambiente (GIPCSA/UFPB). Pesquisador do Projeto Atlas do Pernambuco Indígena (LAPA/UFPB, GETI/UFPA e NEPE/UFPE). Atualmente faz doutorado em Antropologia (UFPB) e pesquisa a presença dos Warao procedentes da Venezuela nos estados da Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Bahia, Pará, São Paulo e Minas Gerais.

## **Karla Pamela Revelles Martínez**

Mestra em Antropologia: área de concentração em Bioantropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, Brasil. Licenciada em Biologia, Facultad de Ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

## **Raoni Borges Barbosa**

Pesquisador Bolsista na modalidade Desenvolvimento Científico Regional do CNPq (DCR-CNPq) com Projeto de Pesquisa “Os Warao no Piauí: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19” aprovado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Piauí (FAPEPI). O Projeto de Pesquisa vem sendo desenvolvido no Grupo de Pesquisas sobre Identidades Coletivas, Conhecimentos Tradicionais e Processos de Territorialização da UFPI, no Laboratório do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia PNCSA) e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPI. Doutor (2019) em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Mestre (2015) em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia PPGA da Universidade Federal da Paraíba [UFPB]. Graduado em Ciências Sociais pela Universität Osnabrück (2009).

## **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 Masteruniversitário 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).



