

Marlise Rosa

coleção 16
antropologias

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

LACED



LABORATÓRIO DE PESQUISAS
EM ETNICIDADE, CULTURA
E DESENVOLVIMENTO

 e-papers

coleção 16
antropologias

LACED

LABORATÓRIO DE PESQUISAS
EM ETNICIDADE, CULTURA
E DESENVOLVIMENTO


MUSEU NACIONAL
UFRJ

Marlise Rosa

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

Rio de Janeiro, 2021

 e-papers



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

Impresso no Brasil.

ISBN 978-65-87065-20-5

Projeto gráfico e capa

Andréia Resende

Diagramação

Michelly Batista

Revisão

Nancy Soares

Conselho Editorial

Adriana Facina Gurgel do Amaral

Andréa de Souza Lobo

Ana Paula Mendes de Miranda

Bruno Pacheco de Oliveira

Eliane Cantarino O'Dwyer

Carla Costa Teixeira

Carlos Guilherme Octaviano do Valle

Cláudia Lee Willians Fonseca

Cristiana Bastos

Deborah Bronz

Gustavo Blázquez

Jane Araújo Russo

Jane Felipe Beltrão João Pacheco de Oliveira

João Paulo Macedo e Castro

Laura Moutinho

Laura Navallo

Leticia Ferreira

Luiz Fernando Dias Duarte

Maria Gabriela Lugones

Mariano Baez Landa

Mario Pecheny

Patricia Ponce

Stefania Capone

O presente livro foi integralmente pago, em sua preparação editorial, com recursos doados pela Fundação Ford ao Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento/ Laced (Setor de Etnologia e Etnografia/Departamento de Antropologia/Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro) para desenvolvimento do projeto “Efeitos Sociais das Políticas Públicas sobre os Povos Indígenas – Brasil, 2003-2018: Desenvolvimentismo, participação social, desconstrução de direitos, e violência” (Doação n. 0150-1310-0), sob a coordenação de Antonio Carlos de Souza Lima e de Bruno Pacheco de Oliveira.

Esta publicação encontra-se à venda na

Editora E-papers

<http://www.e-papers.com.br>

E-papers Serviços Editoriais Ltda.

Av. das Américas, 3200, bl. 1, sala 138

Barra da Tijuca – Rio de Janeiro

CEP 22640-102

Rio de Janeiro, Brasil

CIP-Brasil. Catalogação na Fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livro, RJ

R695m

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 / Marlise Rosa. - 1. ed. - Rio de Janeiro : E-papers, 2021.

334 p. ; 23 cm. (Antropologias ; 16)

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-87065-20-5

1. Indígenas Warao - População. 2. Indígenas Warao - Condições sociais. 3. Indígenas Warao - Relações com o governo. 4. Indígenas da América do Sul - Relações com o governo - Brasil. I. Título. II. Série.

21-72692

CDD: 980.5

CDU: 94(=87)(81)

Prefácio

Desde que começaram a chegar ainda em pequenos grupos a capitais e grandes cidades do norte do Brasil, como Boa Vista (RR), Manaus (AM), Santarém (PA) e Belém (PA), os Warao vieram a atrair bastante atenção de jornalistas e dos meios de comunicação, assim como de pesquisadores de diferentes disciplinas. As autoridades municipais, estaduais e federais, logo pressionadas pelo Ministério Público Federal (MPF), por grupos de apoio aos direitos humanos e por agências internacionais, como o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), começaram a preocupar-se com o que identificavam como um “problema social”. Como essas famílias, na maioria mulheres e crianças, frequentemente sem recursos e sem domínio da língua portuguesa, poderiam se relacionar com a população que circulava por aqueles grandes, heterogêneos e precários conglomerados urbanos e suas instituições reguladoras?

Delineava-se, assim, a necessidade de uma intervenção tutelar que viesse a colocar em operação o paradoxo constitutivo – e a consequente ambiguidade – dessa forma de atuação dos poderes públicos. De uma intervenção que, por um lado, preservasse os Warao de reações preconceituosas e de intolerância, bem como de exploração e envolvimento ilícitos. E que, por outro lado, protegesse os cidadãos (especialmente os mais bens aquinhoados) dos incômodos de um choque frontal com a diferença, expressada na organização familiar e no protagonismo feminino; no tratamento dado às crianças (traduzido, equivocadamente, por maus-tratos); na condição de miséria, instabilidade e abandono (que vieram a justificar a vacinação compulsória e algumas vezes até repetitiva e injustificada).

Em princípio não deixa de provocar surpresa o interesse da mídia e da opinião pública pelos Warao, uma vez que algumas das razões desse singular registro apontam para características partilhadas por largos setores da população brasileira. As avenidas das grandes cidades estão sempre ocupadas por uma população sem teto e sem trabalho, que sobrevive precariamente de esmolas e está inteiramente à margem de alguma forma de assistência médica e social. Tais pessoas muitas vezes sofrem com as ar-

bitrariiedades policiais e são paralelamente objeto de atos discriminatórios de moradores ou passantes. Também são vítimas de incursões violentas da parte de grupos racistas que agem no anonimato e com total impunidade.

As cidades brasileiras igualmente passaram a atrair em tempos mais recentes muitos imigrantes (regularizados ou não) que vinham de países e regiões distintas. As causas eram diversas, fatores excepcionais (conflitos e guerras civis, desastres naturais) ou pobreza crônica e falta de empregos. Chegaram assim ao país nas últimas décadas levas de imigrantes haitianos, sírios, de diferentes países da África (Angola, Nigéria, Gana, Moçambique e Congo), ou mesmo de nações fronteiriças (bolivianos e venezuelanos, principalmente). Tratava-se, majoritariamente, de deslocamentos individuais motivados pela busca de trabalho ou proteção internacional, com predominância masculina e raramente com a presença de crianças.

Os Warao não eram apenas imigrantes venezuelanos, mas sim uma presença manifestamente indígena. Embora segundo o censo de 2010 cerca de 40% dos indígenas brasileiros vivam em cidades, em função de trabalhos, estudos ou tratamento de saúde, para os moradores das grandes cidades os indígenas são pensados sempre como referidos ao mundo rural, a parques e reservas, e suas reivindicações são associadas à demarcação de territórios e à preservação de suas línguas e costumes.

A presença dos indígenas em cidades é invisibilizada, e, quando comparada com a população urbana, eles se apresentam de maneira bastante rarefeita e discreta. À exceção de alguns poucos que praticam a venda de artesanato e que por isso mesmo exibem a sua condição étnica, as informações sobre os indígenas em geral vêm somente através da mídia, das artes e da ciência. A agência indigenista em geral discrimina os indígenas em cidades, classificando-os como “desaldeados” ou “desterritorializados”, sinalizando que já os considera como “aculturados”, sendo assim objetos menos legítimos de uma tutela protetora. Também não são emblemas adequados para a condição de guardiães do meio ambiente, que tanto chama a atenção da mídia internacional.

Nas cidades brasileiras, nos sinais e nas esquinas, os Warao engendram para os moradores uma experiência nova – a de coletivos que expressam radicalmente a sua diferença e que não atendem às expectativas nem aos protocolos de conduta das instituições existentes. Com suas vestimentas vistosas e coloridas, com a sua forma íntima e aconchegante de carregar os bebês de colo, com uma surpreendente liberdade e autonomia das crianças, com o protagonismo feminino dentro de uma sociedade fortemente

machista e patriarcal, os Warao romperam por completo com os modos estabelecidos de conceber os indígenas e a diferença cultural.

Abordando as pessoas sem medo ou sem qualquer sinal de antagonismo, aproximando-se confiantes, mostrando-se enquanto pessoas e não tanto como um coletivo etnificado, eles criaram para os homens e mulheres sediados nas cidades uma experiência radicalmente nova. Não se enquadram em regimes de memórias com os quais os brasileiros possam enxergar e falar sobre os indígenas: não são “índios bravos” nem “índios mansos”, não são índios tutelados (pela agência indigenista) ou pós-tutelares. Também não são nossos romantizados ancestrais (como os índios do indianismo do século XIX), nem tampouco as alegorias da alteridade (como no modernismo).

Também não eram uma consequência simples do êxodo rural, da concentração fundiária nem da estrutura desigual de uma sociedade excludente que já conhecemos. Não eram imigrantes sazonais ou definitivos, que vinham em busca de empregos, embora também estivessem em busca de melhores oportunidades que lhes permitissem apoiar suas comunidades de origem (os recursos e bens aqui obtidos não visam apenas aqueles que estão no Brasil, mas também os parentes que permaneceram na Venezuela). Também havia o receio de que, embora solicitassem a condição de refugiados, assim não viriam a ser reconhecidos, pois entendia-se que o trânsito que alguns deles mantêm entre ambos os países viesse a prejudicar a solicitação. No cotidiano do atendimento, por sua vez, muitos deles não aceitavam de modo algum o tratamento em abrigos, que lhe impunha a convivência entre diferentes famílias, rotinas invasivas e ditadas por desejo de controle de corpos e mentes por um aparato burocrático.

O que são efetivamente essas pessoas, famílias e coletividades? O que as move, o que almejam? A pesquisa desenvolvida por Marlise Rosa ao longo de quatro anos é o trabalho antropológico mais completo e rigoroso de que dispomos sobre o assunto.

Elaborado com extremo cuidado e competência, ele nos apresenta informações abundantes e de extrema importância sobre como essas pessoas e famílias estão pensando o processo que vivenciam no Brasil, discutindo paralelamente todas as hipóteses e interpretações já levantadas. Por sua riqueza etnográfica, pelo amplo levantamento bibliográfico, pelo exercício exemplar da crítica, o trabalho de Marlise merece uma divulgação ampla e a sua leitura é fundamental para todas as autoridades que estão encarregadas do delineamento de políticas públicas e de iniciativas particulares sobre os Warao, assim como para os jornalistas e comunicadores, que são responsáveis pela circulação de informações sobre eles.

Ao invés de circunscrever-se ao presente imediato, com a ênfase exclusivamente nos Warao dentro do contexto brasileiro, Marlise Rosa leva o leitor a um mergulho sério, rico e esclarecedor sobre a cultura e a história deste povo, procedendo a um levantamento bibliográfico criterioso das fontes disponíveis. A esse objetivo dedica toda a primeira parte deste livro, o que foi indispensável para corrigir hipóteses equivocadas, que promovem essencializações apressadas e errôneas sobre singularidades imutáveis da cultura Warao. No relato aqui realizado pela antropológa, pode-se constatar a extensa experiência desse povo em relacionar-se com a sociedade venezuelana e suas formas econômicas e políticas.

O que se vê a seguir, na parte segunda, é a construção de uma etnografia muito fina e acurada, marcada por muita sensibilidade e delicadeza. A criação de vínculos entre os Warao e pessoas e instituições dentro dessas cidades, assim como a articulação com outras famílias Warao frequentemente distantes, é focalizada através da formação de redes (*network analysis*). Com muita perspicácia, Marlise Rosa estabelece um revelador paralelismo entre os processos políticos e espaciais da expansão e consolidação dos Warao nas cidades do norte do Brasil e os processos técnicos, lúdicos e estéticos da construção dos “chinchorros”, magníficas redes que os indígenas confeccionam e que recebem deles significado social e afetivo muito grande.

Por fim, gostaria de destacar a proximidade que se estabeleceu entre Marlise e essas famílias, do compartilhamento de tempo, de afetos, de percepções e conhecimentos. Em seu relato, em nenhum momento os Warao são apenas objetos de pesquisa, portadores de informações relevantes, concretização de um laboratório para um investimento acadêmico. Ela os escuta longamente e nas mais diversas situações, os segue na construção de seus planos e estratégias de bem-estar, os apoia e assessora na formulação de alianças e na argumentação. Sofre com eles em muitos contextos de dor e discriminação, mas consegue ao longo deste texto nos transmitir uma sensação profunda do encanto diante de toda a extraordinária humanidade que revelam em suas falas e ações.

Uma expressão dessa sólida e permanente relação de solidariedade se expressa no epílogo, em que Marlise Rosa nos fala de como os indígenas Warao no Brasil enfrentaram o duro período da pandemia. Quando os efeitos da covid-19 se fizeram sentir no Brasil a tese já estava inteiramente redigida, daí a razão de ser apresentada como um anexo. Além da importância em si desse relato etnográfico, depoimento de grande valor sobre as formas de protagonismo dos Warao, evidencia a participação ativa que a

antropóloga vem tendo em todo esse esforço de proteção sanitária, indicando de forma irretocável a profundidade de seu comprometimento. Um belo e inspirador exercício de uma antropologia histórica, crítica e solidária.

João Pacheco de Oliveira

Museu Nacional, Rio de Janeiro, 18 de janeiro de 2021.

Agradecimentos

Concluo meu doutorado em meio à consolidação do projeto de desmonte da universidade pública brasileira. Ao longo desses quatro anos, fomos perdendo bolsas de pós-graduação, financiamentos para as pesquisas, verbas para o custeio das universidades. Perdemos, também, o Museu Nacional, a primeira instituição científica do país, a nossa casa, que ruiu em chamas naquela fatídica noite de 2 de setembro de 2018. Os golpes, como bem se nota, não foram poucos e sequer cessaram, mas resistimos e seguiremos resistindo em defesa da universidade pública, da produção de conhecimento e da valorização das ciências (toda elas, sem exceção).

Sou imensamente grata à universidade pública, em especial à UFRRJ e à UFRJ, instituições onde estudei, e aos professores e professoras com os(as) quais tive a oportunidade de aprender ao longo desses dez anos de formação acadêmica. A João Pacheco de Oliveira, meu orientador desde o mestrado, agradeço pela confiança e liberdade com que permitiu que eu realizasse este trabalho e por sempre me ensinar tanto. Agradeço, ainda, aos professores e professoras do PPGAS, em particular, aqueles(as) de quem fui aluna: Antonio Carlos de Souza Lima, Luiz Fernando Dias Duarte, Adriana Vianna, Maria Elvira Díaz, Luísa Elvira Belaunde, Bruna Franchetto, Olivia Cunha e Marcio Goldman. Agradeço, também, aos(às) professores(as) Antonio Carlos de Souza Lima, Ricardo Ventura Santos, Angela Facundo, Pablo Quintero, Katiane Silva e Maria Rossi, por aceitarem compor a banca de avaliação deste trabalho. À Katiane e ao Pablo, agradeço por terem participado da banca de qualificação e por todas as valiosas contribuições e comentários em diferentes momentos da escrita da tese.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), agradeço pela concessão da bolsa de doutorado, sem a qual este trabalho não teria sido possível. A bolsa não somente permitiu que eu pudesse me dedicar exclusivamente ao doutorado, como também garantiu que, nesses tempos difíceis, conseguisse custear as despesas do trabalho de campo realizado em duas cidades amazônicas geograficamente distantes.

No PPGAS, meus agradecimentos à saudosa Adriana Valcarce, a Anderson Arnaud e a Afonso Santoro, funcionários da secretaria, e à Dulce Carvalho e a Marcio Miranda, da nossa querida Biblioteca Francisca Keller, que foi totalmente consumida pelo fogo. Obrigada por toda a atenção e, sobretudo, por serem incansáveis na reconstrução da nossa BFK.

Agradeço, ainda, as amizades que foram se construindo entre as aulas, seminários, representação discente, mobilização, bares etc.: Aline Rabelo, Bárbara Rossin, Bárbara Pires, Carolina Castellitti, Carolina Maia, Camila Fernandes, Cristiane Julião, Chikinha Paresi, Daniela Alarcon, Dibe Ayoub, Everton Rangel, Francesca Repetto, Juliana Oliveira Silva, Lorena Mochel, Lucas Bártolo, Lucas Freire, María Rossi, Morena Freitas, Oswaldo Zampiroli, Pedro Ferraz Gama, Rodrigo Oliveira, Rita Santos, Samara Freire, Simone Eloy, Telma Bemerguy, Uliana Esteves e Viviane Fernandes. À Maria e à Fran, agradeço pela leitura atenta de alguns capítulos da tese. Ao Lucas, à Uli, à Caro e à Vivi, sou grata por todas as sugestões e indicações de bibliografia.

Aos amigos e amigas da UFRRJ, Rodrigo Pavani, Mariana Boregas e Rêgo, Felipe Lamim, Mayara Albano, Isis Tomas, Sara Andrade, Glenda Marques e Késia Dias, agradeço por todas as histórias vividas e partilhadas. Ao Juan Phillips, ao Leandro Conde e à Jéssika Martins, obrigada pela presença diária e por seguirmos compartilhando nossas vidas apesar da distância e do passar do tempo.

Em Manaus, novamente, a universidade pública me apresentou pessoas incríveis. No INPA eu conheci os ecólogos mais legais desse planeta: Gabriel Borba, Natália Kinap, Pilar Maia, Pedro Pequeno, Carine Cola, Mariana Souza e Yago Santos. Obrigada pela parceria, pelas risadas e por tornarem as aulas de estatística inteligíveis a esta antropóloga!

Em meio ao caos manauara, outra vez encontrei aconchego na “casinha dos jasmims”, junto aos bons companheiros da época do campo para o mestrado, Carla Bantel (Carlota para os íntimos e para os estranhos também) e a bicharada mais cheia de personalidade que já vi. Bom saber que, apesar do tempo e das mudanças, seguimos juntas no propósito de nos cuidar mutuamente. À Isabela Oliveira, última integrante da “Gaiola das loucas”, cuja generosidade não tem limites, e à Manoela Borges, nossa agregada, sou grata por tantos momentos compartilhados, pelas risadas e, também, pelas implicâncias.

Ainda sobre os bons encontros, agradeço às pessoas queridas com as quais tive a imensa sorte de dividir a casa e os dias: ao Ney Gomes, com quem dividi apartamento em Belém, à Juliana Moreira, à Grazielle Cardoso

e ao Victor Hugo Heder, companheiros(as) da casinha mais aconchegante de Barão Geraldo.

Agradeço às pessoas que, em Manaus, contribuíram para a realização da pesquisa: Sebastian Roa, do ACNUR; Maglúcia Oneti, Engrácia Castro Ferreira, Francileudo Gabriel Costa, Vera Queiroz, Mirna Leal e Jane Mara Moraes da secretária municipal de assistência social; Fernando Merlotto Soave, procurador federal da PR/AM, e à sua assessora Isabela Sales; Ítalo Bruno Nonato e Yolimar Lyon, da SEAS; e, especialmente, ao Pedro Moutinho, antropólogo do PR/AM e principal incentivador dessa pesquisa.

Em Belém, agradeço a outras tantas parcerias: Mayara Soares, da DPU; Jonhy Giffoni, da DPE, e sua assessora Yanca Sales; Patrick Colares e Felipe Palha, procuradores federais da PR/PA, e ao assessor José Lima; Keila Maraes e Joana Lima, da Cáritas; Leila Silva e Roberta Flores, da SEJUDH; Rita Santos, do Consultório na Rua; Angélica Gonçalves e Yan Rocha, da ONG Sódireitos; Camila Prado, do IFPA; Lorena Romão, Elisabeth Santos e, em especial, Thyago Resende, voluntário da sociedade civil, incansável na luta para garantir uma vida digna aos Warao.

No Nordeste, agradeço à rede de solidariedade que vai se formando a cada nova cidade em que os Warao chegam: Francisco das Chagas Junior, do Movimento pela Paz na Periferia (MP3) em Teresina-PI; Lívia Xerez Azevedo, Supervisora do Programa Estadual de Atenção ao Migrante, Refugiado e Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas do Ceará; Renata Catarina Maia, indigenista especializada na Coordenação Regional Nordeste II/ FUNAI; Kilza Gomes, da Cáritas de Natal-RN; Ana Elizabeth Luna, da Rede Povos da Terra da Paraíba; Rita Santos, da UFPB; Angela Facundo, da UFRN.

Ao Pedro Moutinho, ao Pablo Quintero e à Dassuem Nogueira, colegas de profissão que têm realizado trabalhos junto aos Warao, e, agora, também amigos queridos, sou grata pelas interlocuções valiosas, pela generosidade sem limites e pelo engajamento na defesa dos direitos dos Warao.

Sou grata, também, à Denise Martin Coviello pela acolhida na Universidade Católica de Santos e pelas reflexões instigantes nos encontros de seu grupo de estudos.

Agradeço, ainda, à minha família por todo o incentivo e ajuda ao longo desses árduos anos de graduação, mestrado e doutorado: à minha mãe, Edith, minha irmã, Marcia, meu cunhado, Luciano, e meus sobrinhos, Sofia e Vincenzo. Ao Eduardo, meu companheiro, pela paciência inabalável, pelos projetos que juntos realizamos e pelos outros tantos que ainda estão por vir.

Por fim, aos Warao, meus amigos e interlocutores de pesquisa, sou grata pela maneira acolhedora com que sempre me receberam e pela confiança com que partilham comigo suas experiências, suas histórias e seus saberes. Espero, de coração, que esta tese contribua para a garantia de seus direitos em nosso país.

Sumário

23	Introdução
38	Redes migratórias Warao: dos deslocamentos internos aos movimentos transfronteiriços
41	A mobilidade Warao no contexto das migrações internacionais
50	Tecendo <i>chinchorros</i> e relações sociais: sobre a entrada no campo e as condições da pesquisa
59	Organização dos capítulos
65	Reconstruindo percursos, eventos e narrativas
67	Os Warao
79	Situações históricas de intervenção no território de origem
93	Epidemia de cólera
98	Migração para as cidades
104	Instituição da “prática de pedir”
110	Contexto recente: epidemias, comércio ilegal de alimentos e contrabando de gasolina
117	Conclusão do capítulo
121	Indigenismo e política indigenista na Venezuela
122	2.1 Indigenismo de dominação e indigenismo de libertação
133	O culto a Guaicaipuro no projeto bolivariano
141	Consolidação dos marcos jurídicos sobre os direitos indígenas
147	“ <i>Hay que ser firme a la hora de defender a la Pachamama</i> ”: impasses ideológicos e legais na demarcação de terras indígenas
153	Experiências de autodemarcação
155	Conclusão do capítulo
167	Tecnologias de governo: mapeando agentes, ações e instituições
169	Instituições e agentes da governamentalidade
207	Papéis, documentos e burocracias

212	Na Campina e no Ver-o-Peso: situações de abandono e de esquecimento na capital paraense
221	Conclusão do capítulo
225	Fechando o cerco institucional: modelos de abrigamento
226	Estrutura e direção dos abrigos: experiências de Manaus e de Belém
266	Estratégias de controle: “pacificações” contemporâneas
273	Sobre os modos de ser Warao: quem pode morar com quem
285	Conclusão do capítulo
299	Percepções e reações dos Warao à pandemia de Covid-19
305	Referências Bibliográficas
321	Apêndices e anexos

Quadros

- 143 **Quadro 1 – Cronologia dos instrumentos jurídicos sobre os direitos indígenas**
- 179 **Quadro 2 – Número de indígenas abrigados por mês**
- 184 **Quadro 3 – Instituições com atuação direta no atendimento aos Warao em Manaus entre os anos de 2017 e 2018**
- 198 **Quadro 4 – Instituições com atuação direta no atendimento aos Warao em Belém entre os anos de 2017 e 2018**
- 229 **Quadro 5 – Atendimento em saúde no abrigo do Coroadó**
- 233 **Quadro 6 – Quantidade de indígenas por abrigo (julho de 2017)**
- 238 **Quadro 7 – Opinião dos indígenas sobre o abrigo (casa do Tarumã)**
- 240 **Quadro 8 – Opinião dos indígenas sobre o abrigo (casa da Redenção)**
- 241 **Quadro 9 – Opinião dos indígenas sobre o abrigo (casa Vale do Sinai)**
- 249 **Quadro 10 – Indígenas acolhidos por casa em julho de 2018**
- 258 **Quadro 11 – Opinião dos indígenas sobre o abrigo (Domingos Zahluth)**
- 272 **Quadro 12 – Relação de infrações ao Regimento Interno para o Acolhimento Temporário aos Indígenas e suas Famílias**
- 274 **Quadro 13 – Número de pessoas no abrigo Av. Tarumã conforme seu local de origem**

Figuras, mapas e imagens

- 30 Mapa 1 – Deslocamento na Venezuela
- 37 Mapa 2 – Distribuição espacial dos Warao no Brasil
- 69 Figura 1 – Localização territorial dos povos indígenas na Venezuela (informações anteriores ao Censo de 2011)
- 70 Figura 2 – Mapa do estado de Delta Amacuro com a localização dos municípios
- 71 Figura 3 – Características ambientais dos territórios indígenas na Venezuela
- 87 Figura 4 – Projeto das obras no delta do rio Orinoco
- 90 Figura 5 – Faixas petrolíferas da Venezuela
- 96 Figura 6 – Folheto elaborado pela Guarda Nacional para a campanha de saúde
- 171 Figura 7 – Localização das primeiras famílias Warao em Manaus
- 189 Figura 8 – Localização das primeiras famílias Warao em Belém
- 189 Imagem 1 – Fachada da casa na Rua Riachuelo
- 190 Imagem 2 – Fachada da casa na Travessa Campos Sales
- 190 Imagem 3 – Interior da casa na Rua Riachuelo
- 229 Imagem 4 – Vista do redário

- 235 **Figura 9 – Fluxograma de atendimento aos indígenas Warao na cidade de Manaus**
- 236 **Figura 10 – Espaços de acolhimento para indígenas Warao na cidade de Manaus**
- 239 **Imagem 5 – Fachada da casa da Avenida Tarumã**
- 239 **Imagem 6 – Quintal da casa da Avenida Tarumã**
- 241 **Imagem 7 – Pátio central e apartamentos da casa do bairro Redenção**
- 242 **Imagem 8 – Fachada da casa do Vale do Sinai**
- 250 **Imagem 9 – Venezuelanos acampados sob um viaduto nas proximidades do terminal rodoviário de Manaus**
- 252 **Imagem 10 – Fachada do abrigo Domingos Zahluth (Tv. do Chaco)**
- 253 **Imagem 11 – Interior do abrigo Domingos Zahluth (Tv. do Chaco)**
- 254 **Imagem 12 – Espaço utilizado para banho e lavagem de roupas**
- 254 **Imagem 13 – Entrada do galpão e local onde foram instalados os fogões**
- 259 **Figura 11 – Convite de inauguração da 1ª Casa de autogestão da Prefeitura Municipal de Belém**
- 260 **Imagem 14 – Fachada da casa de autogestão**
- 261 **Imagem 15 – Carta escrita pelos Warao relatando uma tentativa de assalto**
- 282 **Figura 12 – Diagrama de realização do diagnóstico conforme o sistema médico Warao**

Lista de abreviaturas e siglas

ACNUR Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados

CCR Câmara de Coordenação e Revisão

CNDH Conselho Nacional de Direitos Humanos

CNIg Conselho Nacional de Imigração

CONARE Comitê Nacional para Refugiados

CONIVE Confederação Nacional de Indígenas da Venezuela

CPF Cadastro de Pessoas Físicas

CRI Centro de Referência do Imigrantes

CTPS Carteira de Trabalho e Previdência Social

CVG Corporación Venezolana de Guayana

DPE Defensoria Pública do Estado

DPU Defensoria Pública da União

DSEI Distrito Sanitário Especial Indígena

FUNAI Fundação Nacional do Índio

FUNPAPA Fundação Papa João XXIII (Pará)

LOPCI Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas

ICP Inquérito Civil Público

MDS Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário

MINPI Ministerio del Poder Popular para los Pueblos e Comunidades Indígenas

MPE Ministério Público Estadual

MPF Ministério Público Federal

MPT Ministério Público do Trabalho

OIM Organização Internacional para as Migrações

OIT Organização Internacional do Trabalho

PDVSA Petróleos de Venezuela

PFDC Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão

PRRR Procuradoria da República em Roraima

PRAM Procuradoria da República no Amazonas

SEAS Secretaria de Estado de Assistência Social (Amazonas)

SEASTER Secretaria de Estado de Assistência Social,
Trabalho, Emprego e Renda (Pará)

SEDUC Secretaria de Estado da Educação e Qualidade do Ensino (Amazonas)

SEDUC Secretaria de Estado de Educação do Pará

SEJUDH Secretaria de Estado de Justiça e Direitos Humanos (Pará)

SEJUSC Secretaria de Estado de Justiça, Direitos
Humanos e Cidadania (Amazonas)

SEMMASDH Secretaria Municipal da Mulher, Assistência
Social e Direitos Humanos (Manaus)

SEMEC Secretaria Municipal de Educação (Belém)

SEMED Secretaria Municipal de Educação (Manaus)

SEMSA Secretaria Municipal de Saúde de Manaus

SESMA Secretaria Municipal de Saúde (Belém)

SESPA Secretaria de Estado de Saúde do Estado do Pará

SUSAM Secretaria de Estado de Saúde (Amazonas)

Introdução

Em 10 julho de 2014, pela primeira vez, a imprensa brasileira registrou a presença Warao no Brasil. A notícia publicada no *site* do governo federal¹ e, posteriormente, veiculada pelo Portal Exame, informa sobre a deportação de 28 indígenas Warao pela Polícia Federal de Boa Vista (Roraima). Segundo a Polícia Federal, os indígenas estavam em situação irregular nos termos do Estatuto do Estrangeiro – Lei nº 6.815/1980².

A notícia afirma que os indígenas teriam migrado para o Brasil com o intuito de trabalhar em comércios, porém, à ocasião, estavam sobrevivendo por meio de doações de roupas e alimentos recolhidos em semáforos. O grupo, composto por 20 crianças e oito adultos, foi levado de ônibus até a cidade de Pacaraima (Roraima), na fronteira entre os países, e de lá encaminhado à Venezuela.

Souza (2016), em uma reportagem especial para a Agência Amazônia Real, afirma que entre os anos de 2014 e 2016 a Polícia Federal teria deportado 532 indígenas Warao. As deportações teriam se intensificado entre janeiro e outubro de 2016, quando 445 indígenas foram retirados das ruas ou de casas abandonadas em que viviam em Boa Vista, e obrigados a retornar para a Venezuela. Em uma reportagem anterior, Souza e Gonzalo (2016) declaram que a Polícia Federal argumentava que as deportações ocorriam em virtude da documentação irregular dos indígenas ou por estarem exercendo atividades artísticas remuneradas, pedindo esmola ou vendendo artesanato nas ruas ou semáforos, o que seria incompatível com a condição de turistas. À ocasião, a Polícia Federal declarou que os indígenas não se enquadravam nos critérios para a solicitação de refúgio, afirmando, inclusive, que não os reconheciam como indígenas, mas sim como estrangeiros.

1 PF deporta indígenas venezuelanos com estada irregular no Brasil. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/noticias/seguranca-e-justica/2014/07/pf-deporta-indigenas-venezuelanos-com-estada-irregular-no-brasil>. Acesso em: 23 jan. 2019.

2 Vigente até 21 de novembro de 2017, quando foi substituído pela Lei no 13.445 de 24 de maio de 2017 – Lei da Migração, sancionada pelo então presidente Michel Temer.

A Prefeitura Municipal de Boa Vista, sob a gestão de Teresa Surita – ex-mulher de Romero Jucá³ –, designou agentes da Guarda Civil Municipal para acompanhar as deportações, alegando que a retirada dos indígenas era uma demanda da população local, que estava incomodada com a abordagem de pedintes nas ruas. Conforme Brasil (2016), a prefeitura determinou o pagamento de diárias em dólares para os guardas municipais que apoiassem os agentes federais nas deportações em Santa Elena de Uairén, cidade venezuelana na fronteira com o Brasil. “O ‘Diário Oficial’ trouxe a publicação de dois atos com os pagamentos de US\$ 708 (o equivalente a R\$ 2.732) para sete agentes da guarda. Somadas as diárias em real, o gasto foi de R\$ 3.992,00 entre os dias 24/12/2015 e 29/01/2016 para um total de 13 agentes, incluindo o superintendente da guarda” (BRASIL, 2016, documento eletrônico). Questionada pela jornalista, a prefeitura informou que o valor correspondia à remuneração normal, porém, não em dólar. Na sequência, o ato foi revogado, determinando o pagamento de meia-diária aos guardas, dessa vez em moeda brasileira.

Em 25 de outubro de 2016, a migração⁴ de indígenas venezuelanos em Roraima voltou a ser noticiada pela imprensa nacional. Em matéria que traz no título a ideia de uma “invasão venezuelana”, o Portal Terra apresenta as declarações da coordenadora da Comissão de Migração e Direitos Humanos no estado, Irmã Telma Lage, que afirma que as mulheres Warao representariam algo em torno de 25% da migração venezuelana na região Norte. Segundo a reportagem, os Warao, ao contrário dos demais venezuelanos, “não trabalham e se dedicam exclusivamente à mendicância” (VENEZUELANOS..., 2016, documento eletrônico).

Passado menos de um mês, Toledo e Knapp (2016a; 2016b), enviados especiais do jornal *Folha de S.Paulo* para Pacaraima, publicaram duas re-

3 Ex-senador por Roraima, Romero Jucá foi presidente da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) entre os anos de 1986 e 1988. Durante sua gestão, permitiu a exploração madeireira nas terras indígenas e também a entrada de garimpeiros no território Yanomami, em Roraima. De acordo com a Comissão Nacional da Verdade (CNV), comunidades inteiras foram dizimadas por conta de epidemias, conflitos com garimpeiros e pela fome. Além de não combater a invasão de garimpeiros, Jucá expulsou das terras indígenas ONGs e missões religiosas internacionais que lhes ofereciam assistência médica e, também, reduziu os limites do território Yanomami. Ainda à frente da FUNAI, Jucá autorizou a entrada de fazendeiros em uma área que havia sido interditada para o possível contato com os índios Akuntsu, em Rondônia, tendo contribuído para o genocídio desse povo. No legislativo, Romero Jucá foi integrante da bancada ruralista e autor do Projeto de Lei (PL 1610/1996) que regulamenta a mineração em terras indígenas.

4 Embora contrarie as orientações do ACNUR, por julgar que possa vir a enfraquecer o apoio aos refugiados e ao refúgio institucionalizado, o termo migração é aqui usado como uma categoria generalista que abarca tanto migrantes como também refugiados.

portagens em que também fazem alusão à ideia de “invasão”. Na primeira delas, sob o título “Invasão de venezuelanos fugindo da crise no país gera caos em Roraima”, afirmam que, conforme dados do governo do estado, 30 mil venezuelanos teriam cruzado a fronteira. À ocasião, falava-se sobre um grupo de 160 pessoas, em sua maioria Warao, vivendo na Feira do Passarão, e outro grupo de 80 indígenas, que viviam em um terreno nas proximidades do terminal rodoviário de Boa Vista. Apesar do número reduzido, a reportagem traz relatos de agressões de brasileiros e xenofobia.

Na outra reportagem, intitulada “Com a invasão venezuelana, Roraima teme retorno de doenças erradicadas”, afirmam que a então governadora, Suely Campos, além das questões econômicas, estaria preocupada com as doenças “importadas” do país vizinho. Percebe-se, com isso, a concepção preconceituosa de que os migrantes e refugiados representam uma ameaça também para as conquistas em saúde⁵.

Em 9 de dezembro de 2016, a Polícia Federal tentou deportar um grupo de 450 indígenas, sendo a ação suspensa por uma liminar da Justiça Federal impetrada pela Defensoria Pública da União (DPU). Em reação, a Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão (PFDC) e a Procuradoria da República em Roraima (PR-RR), ambas do Ministério Público Federal (MPF), juntamente com a DPU e organizações da sociedade civil defensoras dos direitos humanos, emitiram uma nota pública em que alertavam sobre a inadequação da tentativa de deportação em massa, pois não seria condizente com os compromissos internacionais assumidos pelo Brasil. Destacavam, ainda, que nosso país precisava adotar uma postura humanitária, com soluções adequadas de acolhida e proteção para os imigrantes venezuelanos.

José Gladston Viana Correia, à época Procurador da República Titular do 7º Ofício Cível – Defesa dos direitos indígenas e minorias, da PR-RR, explica que, embora a Polícia Federal alegue que as entrevistas tenham sido individuais, tratou-se de um procedimento coletivizado e executado de maneira muito rápida:

5 No decorrer do primeiro semestre de 2018, Roraima e Amazonas registraram vários casos de sarampo. Manaus chegou a decretar situação de emergência em razão de um surto da doença. Em ambos os estados, a doença foi atribuída à presença dos imigrantes venezuelanos, pois, de acordo com o Ministério da Saúde (MS), a Venezuela enfrentava uma epidemia de sarampo em nove estados. O diretor-presidente da Fundação de Vigilância em Saúde do Amazonas (FVS), Bernardino Albuquerque, afirmou que uma análise realizada pela Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), do Rio de Janeiro, mostrou que o vírus é 100% idêntico ao que circulava na Venezuela, portanto, conforme suas palavras, os casos da doença no Brasil não foram autóctones, mas importados do país vizinho.

Fato é que não houve um cuidado no detalhamento de cada situação como era direito deles, inclusive, isso poderia, eventualmente, gerar uma responsabilização internacional do Brasil, pelo fato de ter sido uma deportação forçada. A Defensoria Pública da União ajuizou com um *habeas corpus* coletivo e por isso a deportação foi cancelada e eu, pelo MPF, fiz uma recomendação à Polícia Federal para que não fizesse ações coletivas e para que observasse as peculiaridades dos indígenas quando fosse efetuar qualquer procedimento desse tipo, por exemplo, garantir que eles tenham intérprete na língua que eles entendam e que haja a participação de algum órgão indigenista, né, principalmente, a [Fundação Nacional do Índio] FUNAI. Essa recomendação foi acatada, de modo que não houve desde então mais problemas com a deportação, inclusive, porque mesmo os Warao também começaram a pedir refúgio e na qualidade de solicitantes de refúgio eles não poderiam mais ser deportados. (Entrevista, 20/03/2018)

Na mesma ocasião, em virtude da chegada massiva de venezuelanos indígenas e não indígenas, a governadora Suely Campos decretou estado de emergência social. Ocasão em que, sob determinação do Ministério Público Estadual (MPE), reaproveitou as dependências de uma quadra poliesportiva abandonada e situada longe do centro para criar o Centro de Referência dos Imigrantes (CRI), que passou a ser coordenado pela organização não governamental Federação Fraternidade Humanitária Internacional (FFHI). Conforme García Marco (2017), em reportagem da BBC Brasil publicada em 7 de março de 2017, o local abrigava 200 venezuelanos, em sua maioria indígenas Warao.

Já cientes dos fatos e a fim de melhor acompanharem a questão, em 14 de dezembro de 2016, a PFDC, a 6ª Câmara de Coordenação e Revisão (CCR/MPF) e a PR-RR solicitaram a elaboração de um parecer antropológico sobre a situação dos indígenas Warao em Boa Vista e Pacaraima. No documento, Ramos et al. (2017) afirmam que a presença dos indígenas nessas cidades se manteve desde 2014, porém, oscilando significativamente em quantidade de pessoas. Entre os meses de outubro e dezembro de 2015 e no mesmo período de 2016, houve a intensificação da mobilidade migratória⁶

6 Neste trabalho, sob influência de Dias (2019), ao invés de falar em fluxos migratórios, faço uso do termo mobilidade migratória, que, segundo o autor, é mais útil para refletir sobre as negociações envolvidas nas etapas dessa jornada. Em sua concepção, as tradicionais metáforas hidráulicas ondas e fluxos migratórios se concentram, predominantemente, nos pontos de partida e de chegada, deixando de explorar o trajeto em si e também as particularidades produzidas no decorrer desse processo. O termo fluxo migratório, portanto, é aqui usado apenas quando se refere à citação direta ou indireta de algum outro texto ou documento em que ele tenha sido utilizado por seu autor.

e do número de famílias, reduzindo novamente a partir do mês janeiro em ambos os anos. Para os autores, essa instabilidade no número de indígenas pode ser atribuída a uma série de fatores, entre eles: “o fechamento/abertura da fronteira pela Venezuela, a sazonalidade ou alternância das práticas de pesca, agricultura e coleta nas comunidades que beiram os rios e *caños*⁷ do Delta do Orinoco e a dinâmica de formação das redes de relações sociais entre os Warao que estão no Brasil” (RAMOS et al., 2017, p. 17) e deles com outros que permaneceram na Venezuela. Até março de 2017, o total de indígenas Warao no Brasil, simultaneamente, não ultrapassava a quantidade de 600 pessoas.

Entre as motivações para deixarem a Venezuela, os Warao citam a fome e o fim de programas sociais; vieram para o Brasil em busca de alimentos, roupas, trabalho e dinheiro – obtido tanto por meio de doações como também pela venda de artesanato. Buscavam também acesso à saúde, pois muitos chegavam machucados ou doentes e muitas mulheres estavam grávidas.

Em uma conversa com Pablo⁸, um dos meus principais interlocutores, comentei que havia visto uma reportagem sobre alguns Warao, em Tucupita, estarem vivendo em um lixão⁹. Com espanto, ele me perguntou: “¿Yo no le dije lo que me pasó?”. Então, começou a contar sobre as últimas semanas que passou em San Félix. Disse que não tinham nenhum dinheiro e que saíam para procurar comida nos sacos de lixo deixados na rua. “*Salimos a la calle y si encontramos basura, rompemos las bolsas con las manos en busca de comida*”. Durante duas semanas conseguiam fazer apenas uma

7 *Caños* é o termo usado como referência aos afluentes que compõem o sistema deltaico do rio Orinoco. Os *caños* são citados para indicar a localização das comunidades, como, por exemplo, *caño* Winikina, *caño* Macareo, *caño* Manamo. Quando os indígenas dizem que viviam nos *caños* significa que viviam na comunidade de origem, que está localizada junto a algum desses afluentes.

8 A fim de resguardar a segurança e privacidade de meus interlocutores, que, em sua maioria são pessoas solicitantes da condição de refugiadas, optei pelo uso de pseudônimos.

9 Em um sábado à tarde, fui ao abrigo em companhia de Pedro Moutinho, antropólogo do MPF, e alguns indígenas estavam muito agitados em decorrência da notícia da morte de dois jovens Warao durante um conflito com a Guarda Nacional, em Tucupita. Receberam a informação por meio de outros indígenas que viviam em Boa Vista, porém, não conseguiam saber o nome das vítimas e temiam que se tratasse de algum parente. Pediram-nos, então, que procurássemos informações na internet. Ao realizar uma busca rápida, encontramos uma reportagem no sítio da mídia independente, El Pitazo, que citava o nome dos falecidos. Uma das vítimas, de fato, era primo de um indígena que estava em Manaus. A partir de então, tendo em vista a dificuldade para acessarem notícias sobre os acontecimentos no Delta Amacuro, passei a acompanhar a mídia El Pitazo e também a Tane Tanae (palavra warao que significa “isso aconteceu”), esta última dirigida por jornalistas Warao. Sempre que eram publicadas reportagens sobre os Warao, especificamente, levava-lhes algumas cópias impressas para que lessem e partilhassem as informações entre si.

refeição por dia, geralmente com restos retirados do lixo. Certa ocasião, receberam um saco de farinha de trigo que foi coletada do chão de uma padaria, mas para conseguir consumi-la precisavam peneirar, separando-a da areia e de outras sujeiras. Outra vez, alguém lhes entregou frango e arroz cozido. Contou que passavam muita fome e foi por isso que decidiram vir para o Brasil. Tinham apenas o dinheiro para as passagens e foram dependendo de ajuda para chegar até Pacaraima, onde ele arrumou trabalho para descarregar caminhões, mas relata que se sentia muito fraco, a ponto de mal conseguir carregar os sacos de mercadoria (Caderno de campo, 27/09/2017).

Rita, prima de Pablo, contou-me que na Venezuela eles não tinham sequer o que vestir, por isso ela guardava roupas para levar para os familiares que lá permaneceram. Disse-me que uma camiseta custava 30 mil bolívares e que não tinham dinheiro para comprar.

Em outra ocasião, Ramón, indígena da comunidade Kuberuna, disse-me que sua vinda ao Brasil foi motivada pela morte de dois sobrinhos, ainda crianças, por falta de atendimento médico. Com medo de que seus filhos adoecessem, decidiu vir para cá. Afirmou que na época de Chávez isso não acontecia, que os médicos iam até as comunidades e havia poucas mortes. Agora, além da distância até um hospital, qualquer medicamento é muito caro e não conseguem pagar. Em Tucupita, queixou-se de que para tudo precisam de dinheiro. Sua comunidade estaria se esvaziando, pois embora houvesse comida “*pescado, ocumo e yuruma*¹⁰, *la gente se moría por falta de un médico. Vinimos aquí a buscar medicamentos, no vinimos a buscar dinero*” (Caderno de campo, 04/10/2017).

Arturo, indígena da comunidade Mariusa, também fez referência ao governo de Hugo Chávez, afirmando que naquela época havia trabalho para os indígenas e assistência por parte do Estado, mas com Maduro não, por isso, em sua opinião, “*estamos en Brasil por culpa de lo presidente Maduro*” (Caderno de campo, 04/09/2017). Outro indígena, tio de Pablo e de Rita, disse-me que Maduro quer acabar com os venezuelanos e que quem o elegeu votou contra si mesmo. “*Al dar el voto, él mismo asesinó su cuerpo*”. Para ele, a paz que o governo venezuelano tenta estabelecer é a paz que se deseja aos mortos, por isso não podem aceitá-la (Caderno de campo, 07/10/2017).

10 *Ocumo chino (Colocasia esculenta)* é uma variedade de tubérculo, que passou a compor a dieta do grupo a partir da década de 1920 por influência dos missionários católicos, substituindo parcialmente o consumo de *yuruma*, a fécula do buriti.

Em suas comunidades e nas periferias das cidades venezuelanas, como denuncia a Asociación Civil Kapé Kapé (2018; 2018a; 2018b; 2019), os Warao se deparam com a fome e com a morte em consequência de doenças tratáveis, como diarreia, tuberculose e pneumonia, geralmente agravadas pelo quadro de desnutrição. Em janeiro de 2018, sete crianças Warao com idades entre 1 e 3 anos faleceram em menos de 48 horas em virtude de diarreia, vômito e desidratação. Duas crianças eram de uma mesma família. Nas unidades de saúde do delta do Orinoco, faltam medicamentos e insumos básicos. Há ocorrências de sarampo, cólera, difteria, poliomielite, coqueluche, dentre outras doenças. Muitas mortes sequer têm seu diagnóstico definido, sendo relatadas a partir dos sintomas apresentados, já que não ocorre atendimento médico.

Em Tucupita, muitas famílias Warao vivem em situação de rua, passando fome e frio. A Kapé-Kapé relata ter identificado crianças e adultos com visíveis distúrbios de saúde, falta de segurança e risco de serem agredidos fisicamente por grupos criminosos, além da violação do direito à moradia. Outras tantas vivem em lixões, como noticia a organização: “hoje a casa de dezenas de crianças fica no meio do lixão de Tucupita. Sua comida, sua diversão e finalmente sua vida estão entre o lixo” (ASOCIACIÓN..., 2017, documento eletrônico).

Diante da escassez de alimentos, do seu alto custo e da falta de serviços de saúde, os Warao alegam que se viram forçados a deixar a Venezuela em busca de melhores condições de vida no Brasil. Porém, como adverte Moutinho (2017a), embora pertençam ao mesmo povo, falantes de uma mesma língua, o conjunto de indígenas que se deslocam para o Brasil é composto por famílias com características socioculturais relativamente diferentes, oriundas de diferentes regiões do delta do Orinoco. Além disso, algumas famílias já viviam em contexto urbano na Venezuela, retornando periodicamente às suas comunidades de origem, enquanto outras ainda viviam nos *caños*, visitando eventualmente as cidades para vender produtos e comprar roupas e outros bens. A pluralidade de locais de origem, que compunha a mobilidade migratória em março de 2018, pode ser visualizada no Apêndice A. À época, de acordo com um mapeamento realizado pelo MPF, havia 257 famílias Warao no Brasil, sendo 225 famílias oriundas de 44 comunidades diferentes e 32 famílias provenientes de sete cidades diferentes. Desse locais, 214 situam-se no estado Delta Amacuro, 31 no estado Monagas e 12 no estado Bolívar (Apêndice B).

Mapa 1 – Deslocamento na Venezuela



Fonte: Elaboração própria, 2019.

Para chegarem ao Brasil, os Warao percorrem uma rota de aproximadamente 925 km, uma parte fluvial e outra parte rodoviária. Chegam a Tucupita, capital do estado Delta Amacuro, por via fluvial e de lá seguem por rodovia. Algumas distâncias fluviais no delta do Orinoco demandam dias de viagem até Tucupita e de lá até Santa Elena de Uairén, já na fronteira com o Brasil, levam mais um dia – pegam um ônibus até a cidade de San Félix e depois outro até Santa Elena. No Brasil, cruzam a fronteira em Pacaraima e de lá seguem pela BR-174 para Boa Vista, localizada a 215 km de distância. Não raro, o trajeto é feito a pé numa caminhada exaustiva de três dias. Quando dispõem de algum dinheiro, pagam pelo transporte, contudo, o valor varia.

Ainda em dezembro de 2016, passaram a se deslocar até a cidade de Manaus, capital do Amazonas, onde foram se instalando em casas aluga-

das no Centro e em outros bairros periféricos e, posteriormente, sob um viaduto nas proximidades do terminal rodoviário. De Boa Vista até Manaus são cerca de 780 km também pela BR-174, percurso percorrido de ônibus a um custo aproximado de R\$ 120,00 por pessoa.

Em Manaus, a Procuradoria da República no Amazonas (PR-AM/MPF) também instaurou inquérito civil público e solicitou a elaboração de um parecer antropológico a fim de acompanhar as medidas de apoio aos indígenas na cidade. Em maio de 2017, quando concluiu o documento, Moutinho (2017a), com base nos dados da Secretaria de Estado de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania (SEJUSC), apresentou o número de 494 indígenas em Manaus, em sua maioria acampados nas proximidades do terminal rodoviário.

Entre as razões alegadas para deixarem Boa Vista, destacam-se: 1) a propagação de discursos, inclusive pelos administradores do CRI, que desestimulavam as doações de dinheiro aos indígenas; 2) as condições de abrigo no CRI, sobretudo em virtude dos conflitos com venezuelanos não indígenas – os *criollos*¹¹ – e da alimentação considerada insuficiente e pouco diversificada; 3) dificuldade em conseguir trabalho e 4) concorrência para a venda de artesanato decorrente do alto número de indígenas na cidade.

Desde a chegada dos indígenas à capital amazonense, o estado e o município, juntamente com organizações da sociedade civil, realizaram uma série de reuniões a fim de acompanhar a situação e discutir estratégias de atuação. Preocupavam-se com “o atendimento à saúde, o acolhimento e abrigo, a regularização documental, o acesso a trabalho e a criação de uma política de migração para a cidade de Manaus” (MOUTINHO, 2017a, p. 33). Entretanto, apesar dessa articulação inicial, no final de março de 2017 órgãos estaduais e municipais levantaram a possibilidade de financiar dois ônibus para levar os indígenas de volta ao delta do Orinoco. Segundo os representantes desses órgãos, os próprios indígenas haviam manifestado o desejo de retorno, contudo, o MPF suspendeu a viagem, destacando que a função do Estado, nesse caso, seria a de garantir condições dignas de acolhimento nas cidades brasileiras e não a de transferir um contingente de migrantes de um estado para outro.

Então, em 4 de maio, a Prefeitura Municipal declarou situação de emergência social devido ao intenso processo de migração de indígenas Warao para a cidade. O prefeito foi a Brasília para discutir o repasse de recursos

11 Na Venezuela, *criollo* é toda pessoa que não seja indígena, porém, em alguns momentos os Warao também empregam o termo para se referirem a qualquer indivíduo não pertencente à etnia, seja brasileiro ou de outra nacionalidade.

federais para subsidiar as ações emergenciais a serem adotadas, ocasião em que, conforme divulgado no *site* da prefeitura, sugeriu a criação de um campo de refugiados e uma barreira na fronteira do Brasil com a Venezuela¹².

No dia seguinte, 5 de maio, um prédio no centro de Manaus, onde viviam cerca de 60 indígenas, pegou fogo. Segundo Farias (2017a), em reportagem para a Agência Amazônia Real, uma testemunha relatou ter visto um homem jogar um artefato contra o prédio, dando início ao incêndio, por isso a hipótese é de que a ação tenha sido motivada por xenofobia. Por conta disso, os indígenas foram abrigados em outro espaço, cujo aluguel para o período de 30 dias foi pago pela Cáritas Arquidiocesana de Manaus.

Dia 16 de maio de 2017 o governador interino¹³, David Almeida, anunciou um Plano Emergencial de Ajuda Humanitária para os indígenas Warao e o repasse de cerca de R\$ 205.000,00 para custear as ações. As medidas de acolhimento e abrigamento, no entanto, ocorreram apenas no mês de junho e, inicialmente, estavam subdivididas entre a administração estadual e a municipal. Parte das famílias estavam alocadas em um abrigo sob responsabilidade do estado¹⁴ e as demais foram instaladas em cinco casas sob responsabilidade municipal com recursos do Ministério do Desenvolvimento Social (MDS)¹⁵. Nesses espaços, os indígenas recebiam alimentação, atendimento médico e assistência para a regularização documental.

Até aquele momento, três indígenas tinham morrido em Manaus, sendo um adulto e duas crianças. De acordo com Moutinho (2017a), as crianças faleceram em decorrência do agravamento do quadro de catapora e pneumonia, enquanto a *causa mortis* do adulto não foi esclarecida.

No dia 20 de julho, o portal de notícias Diário Online informou sobre a retirada à força de uma criança Warao pelo Conselho Tutelar de Belém

12 Em Brasília, Arthur garante recursos para a situação de emergência social de índios venezuelanos. Disponível em: <http://www.manaus.am.gov.br/noticia/em-brasilia-arthur-garante-recursos-para-a-situacao-de-emergencia-social-de-indios-venezuelanos/>. Acesso em: 23 jan. 2019.

13 Em maio de 2017, o Tribunal Superior Eleitoral (TSE) cassou o mandato do governador do Amazonas, José Mello, e de seu vice, Henrique Oliveira, por compra de votos nas eleições de 2014, convocando eleição suplementar. O cargo foi ocupado pelo presidente da Assembleia Legislativa, David Almeida, até a posse de Amazonino Mendes, o governador eleito, em outubro de 2017.

14 Em meados de janeiro de 2018, o governo do estado fechou o abrigo e, desde então, o acolhimento dos Warao é de responsabilidade exclusiva do município, com recursos do MDS.

15 O MDS disponibilizou para a Prefeitura Municipal de Manaus o total de R\$ 1,2 milhão, pago em duas parcelas: a primeira de R\$ 720 mil e a outra com o restante, R\$ 480 mil, para o atendimento dos indígenas Warao.

enquanto acompanhava a mãe na venda de artesanato. Poucos dias antes, um bebê com menos de 1 ano de idade faleceu em decorrência de uma complicação em sua condição de cardiopatia congênita, provocada por um quadro de pneumonia, mas o fato não chegou a ser noticiado. Ambas as crianças eram pertencentes a uma família Warao que acabara de chegar à capital paraense, vindo direto de Boa Vista.

Em meados de setembro de 2017, em virtude da proximidade do Círio de Nazaré¹⁶, o deslocamento para Belém se intensificou. Nessa mesma época, um grupo de 28 Warao chegou a Santarém, oeste do estado do Pará. Como nem sempre dispunham de dinheiro para o pagamento da passagem de barco de Manaus para Belém, a cidade de Santarém, para muitos indígenas, tornou-se um ponto intermediário entre as duas capitais: de Manaus seguiam até Santarém e lá passavam alguns dias até arrecadarem o valor para as passagens, então seguiam para Belém.

Em Belém, a maioria dos indígenas vivia em situação de rua nos entornos do Mercado Ver-o-Peso e outros pagavam aluguel no bairro da Campina, na mesma região. Às vésperas do Círio de Nazaré, em uma ação conjunta entre estado e município, os Warao foram levados para o espaço Propaz¹⁷, nas dependências do estádio Mangueirão, contudo, em virtude da inadequação do local, com limitações estruturais e de alimentação, evadiram-se, retornando para a rua.

Inicialmente, um dos grupos era composto exclusivamente por mulheres e crianças – os maridos e parte dos filhos haviam permanecido em Manaus, aguardando que enviassem dinheiro para irem encontrá-las. Essa organização do grupo familiar é comum quando realizam novas viagens, evidenciando o protagonismo feminino na mobilidade Warao.

Entre as razões pelas quais deixaram Manaus, citavam a dificuldade em obter trabalho e a diminuição das doações. Pablo me explicou que em virtude das ações de abrigo, *“la gente dice que ahora los Warao ya no necesitan dinero porque ya lo han logrado todo, pero no es cierto, necesitamos donaciones sí”* (Caderno de campo, 27/09/2017). Essas doações não seriam apenas para eles, mas para compartilharem com os familiares que permaneceram na Venezuela.

Com o início da mobilidade migratória para o estado do Pará, a imprensa brasileira passou a noticiar a dispersão dos Warao na região Norte

16 Festa religiosa cristã em homenagem a Nossa Senhora de Nazaré, realizada anualmente, há mais de dois séculos, no segundo domingo de outubro, reunindo cerca de 2 milhões de pessoas.

17 O Propaz é um programa do governo estadual criado em 2004, voltado ao atendimento de pessoas em situação de vulnerabilidade social.

do país. Machado (2017), em 15 de outubro, fez uma reportagem para a BBC Brasil sob o título “Índios venezuelanos se espalham pelo Norte e as autoridades suspeitam de exploração por brasileiros”. No texto, o jornalista afirma que a PR-PA/MPF estaria suspeitando da ocorrência de tráfico de pessoas, preocupação que demonstra como a dinâmica da mobilidade Warao ainda era uma questão confusa para as autoridades e para a imprensa. Entre outras informações equivocadas, o jornalista também apresentou números superestimados do quantitativo Warao nas cidades paraenses.

Maisonnave¹⁸ (2017), jornalista da *Folha de S.Paulo* que vive em Manaus, visitou o abrigo mantido pelo estado, onde conversou com os indígenas e publicou, dia 21 de outubro de 2017, a reportagem “Indígenas venezuelanos se espalham pela Amazônia e já chegam em Belém”. A matéria apresenta falas dos indígenas sobre a realidade do abrigo em Manaus e sobre os motivos pelos quais iniciaram os deslocamentos para o Pará. Também apresenta fotos dos indígenas vivendo em situação de rua nos entornos do Mercado Ver-o-Peso, na capital paraense.

Em meados de novembro, após pactuado em uma audiência realizada pela Defensoria Pública do Estado (DPE), com a presença de autoridades municipais, estaduais e representantes do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), MPF e DPU, a Secretaria de Estado de Assistência Social, Trabalho, Emprego e Renda (SEASTER) locou um imóvel para o abrigamento dos indígenas que viviam em situação de rua. O local, entretanto, passou a sediar também o abrigo Domingos Zahluth – casa de passagem já existente e mantida pelo governo do estado –, de modo que não abrigou apenas os Warao. Os indígenas foram alojados em um galpão sem ventilação nos fundos da casa, espaço que desde sua inauguração apresentou um histórico de superlotação.

Apenas em meados de julho de 2018, um ano após a chegada do primeiro grupo Warao à capital paraense, o município fez os trâmites necessários para solicitar recursos junto ao governo federal. O recurso obtido foi de R\$ 720.000,00, pago em parcela única. O projeto submetido pela Fundação Papa João XXIII (FUNPAPA)¹⁹ ao MDS previa o acolhimento de 300 indígenas, entretanto, passados cinco meses desde o recebimento do recurso, apenas um abrigo foi inaugurado. No local viviam 120 pessoas, número que ultrapassava sua capacidade de lotação.

18 Fabiano Maisonnave realizou diferentes reportagens em que denunciava a situação dos abrigos, a morosidade do poder público e a violação de direitos da população Warao.

19 Instituição responsável pela assistência social no município de Belém.

Em um intervalo de dois anos ocorreram 14 mortes na capital paraense, sendo nove crianças, três adultos e dois idosos. Além dos óbitos, há registros de ocorrência de exploração do trabalho infantil e assédio sexual por parte de brasileiros envolvendo crianças Warao. São recorrentes, também, os conflitos entre os indígenas e usuários de drogas que vivem na mesma região; uma das casas onde viviam famílias Warao foi incendiada por duas vezes, felizmente sem deixar feridos.

Até meados de 2018, registrava-se a presença Warao em cinco cidades: Pacaraima e Boa Vista, em Roraima; Manaus, no Amazonas; Santarém e Belém, no Pará. Em Roraima e Amazonas, apesar de uma breve passagem por Manacapuru-AM, os indígenas se mantiveram nos mesmos locais, enquanto no Pará passaram a se deslocar para diferentes cidades, de modo que, além de Belém e Santarém, registrou-se a presença Warao em outras 20 cidades, em diversas regiões do estado.

Em dezembro de 2017, uma família se deslocou da cidade de Santarém até o Distrito Federal, retornando pouco tempo depois sob a alegação de não terem se adaptado ao clima da região. Os parentes que se encontravam em Belém contaram-me que fazia muito frio. Na mesma época, dois casais que viviam em Belém passaram quatro dias em São Luís (Maranhão), mas julgaram elevados os preços cobrados pela hospedagem. Em agosto de 2018, um grupo que estava em Itaituba (Pará), cidade vizinha de Santarém, deslocou-se até Jacareacanga (Pará) para tentar, sem êxito, trabalho em um garimpo²⁰. Constantemente, diferentes pessoas, geralmente os homens, demonstravam interesse pela cidade de São Paulo, questionando-me sobre as possibilidades de deslocamento, os custos da viagem e a dinâmica da cidade.

A partir do primeiro semestre de 2019, os Warao iniciaram novos deslocamentos, dessa vez partindo de Belém para a região Nordeste. Na ocasião, havia grupos em São Luís, Teresina (Piauí) e Fortaleza (Ceará). Em seguida, esse deslocamento abrangeu outros estados, como Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Bahia. Na mesma época, algumas famílias que estavam em Manaus começaram a se deslocar para os estados de Rondônia e do Acre, na região Norte. Houve, também, a passagem de alguns grupos familiares pelo estado do Tocantins e outros, a partir de rotas terrestres saindo de Rondônia, Pará, Maranhão e Rio Grande do Norte, que chegaram às regiões Centro-Oeste, Sudeste e Sul.

20 Ver mais em: MAISONNAVE, Fabiano. Em busca de trabalho, indígenas venezuelanos vão a garimpo no Pará. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/08/em-busca-de-trabalho-indigenas-venezuelanos-vo-a-garimpo-no-para.shtml>. Acesso em: 13 jul. 2020.

Em dezembro de 2019, o primeiro grupo Warao chegou a São Paulo, cidade que, como já mencionei, desperta o interesse de muitas famílias desde o início do processo de deslocamento para o Brasil, em 2016. Os indígenas relatam que veem informações sobre essa cidade nos noticiários e programas de televisão, por isso sentem curiosidade de conhecê-la. Alguns pensam que se trata da capital federal e estabelecem uma correlação com a cidade de Caracas, capital da Venezuela. Outros, entendem que se trata de uma metrópole, demonstrando certo fascínio, porém, o primeiro grupo que chegou à cidade permaneceu por apenas três semanas, surpreendendo-se com o alto custo de vida e com o número de pessoas em situação de rua. Esses aspectos tornaram a cidade pouco propícia à arrecadação e acumulação de dinheiro e outros bens. Posteriormente, outros grupos familiares fizeram passagens rápidas pela capital paulista, dirigindo-se para municípios de menor porte no interior do estado. A permanência, porém, também foi provisória.

Desde o primeiro semestre de 2019, a dinâmica da mobilidade Warao se intensificou e os deslocamentos para novas cidades passaram a ocorrer com maior rapidez, distanciando-se cada vez mais da fronteira entre os dois países. Até o mês de agosto de 2020, registrou-se a presença dessa população em 75 cidades de 23 estados e no Distrito Federal.

Deve-se notar, porém, que a dispersão no território brasileiro ocorre de maneira concomitante ao movimento de retorno temporário à Venezuela, realizado individualmente ou por parcelas menores dos grupos familiares a fim de reencontrar e buscar parentes, compartilhar os recursos obtidos no Brasil e comprar artesanatos para revender em nosso país. Embora o movimento de retorno para a Venezuela seja recorrente no histórico da presença Warao no Brasil, acontecendo desde o início, não se trata de um deslocamento pendular, mas de viagens pontuais a fim de auxiliar os familiares que lá permaneceram. Em poucos dias, geralmente acompanhados por mais parentes, retornam ao Brasil. Contudo, como já foi dito, à medida que eles estão se distanciando da fronteira, as viagens para a Venezuela têm se tornado menos frequentes para muitas famílias. O envio de pequenas remessas de dinheiro, por outro lado, ocorre com regularidade, uma vez que os recursos obtidos no Brasil não contemplam apenas as pessoas que aqui estão, mas também os parentes que continuam no país de origem.

Mapa 2 – Distribuição espacial dos Warao no Brasil



Ponto de partida: Tucupita – Delta Amacuro

Cidades em que há ou houve a presença Warao: **NORTE:** (1) Pacaraima – RR; (2) Boa Vista – RR; (3) Manaus – AM; (4) Manacapuru – AM; (5) Belém – PA; (6) Santarém – PA; (7) Castanhal – PA; (8) Barcarena – PA; (9) Abaetetuba – PA; (10) Itaituba – PA; (11) Monte Alegre – PA; (12) Jacareacanga – PA; (13) Parauapebas – PA; (14) Marabá – PA; (15) Paragominas – PA; (16) Altamira – PA; (17) Capanema – PA; (18) Bragança – PA; (19) Porto Trombetas – PA; (20) Oriximiná – PA; (21) Ananindeua – PA; (22) Redenção – PA; (23) Eldorado dos Carajás – PA; (24) Óbidos – PA; (25) Rio Branco – AC; (26) Porto Velho – RO; (27) Vilhena – RO; (28) Palmas – TO; (29) Araguaína – TO; (30) Porto Nacional – TO; **NORDESTE:** (31) São Luís – MA; (32) São José de Ribamar – MA; (33) Imperatriz – MA; (34) Açailândia – MA; (35) Teresina – PI; (36) Campo Maior – PI; (37) Floriano – PI; (38) Fortaleza – CE; (39) Caucaia – CE; (40) Itarema – CE; (41) Sobral – CE; (42) Icó – CE; (43) Natal – RN; (44) Mossoró – RN; (45) Caicó – RN; (46) João Pessoa – PB; (47) Campina Grande – PB; (48) Patos – PB; (49) Sousa – PB; (50) Recife – PE; (51) Caruaru – PE; (52) Jaboatão dos Guararapes – PE; (53) Maceió – AL; (54) Aracaju – SE; (55) Salvador – BA; (56) Feira de Santana – BA; **CENTRO-OESTE:** (57) Luziânia – GO; (58) Goiânia – GO; (59) Anápolis – GO; (60) Aparecida de Goiânia – GO; (61) Brasília – DF; (62) Campo Grande – MS; (63) Dourados – MS; (64) Cuiabá – MT; (65) Várzea Grande – MT; **SUDESTE:** (66) São Paulo – SP; (67) Campinas – SP; (68) Ribeirão Preto – SP; (69) Rio de Janeiro – RJ; (70) Japeri – RJ; (71) Belo Horizonte – MG; (72) Uberlândia – MG; **SUL:** (73) Itajaí – SC; (74) Florianópolis – SC; (75) Porto Alegre – RS.

Fonte: Elaboração própria, 2020.

A decisão sobre uma nova viagem, via de regra, é das mulheres, que decidem não somente para onde irão, mas também quando irão. O protagonismo feminino se deve ao fato de que são as mulheres, por meio do ato de pedir dinheiro, que arrecadam doações em espécie ou em gêneros alimentícios, necessárias à subsistência do grupo familiar e também para o financiamento das viagens. Na primeira viagem para uma nova cidade, as mulheres geralmente não levam o marido nem os filhos maiores. Eles se mantêm no local de partida até que elas lhes enviem o dinheiro para ir

encontrá-las ou retornem. Oscar, outro de meus interlocutores, contou-me que sua mulher veio sozinha para o Brasil por duas vezes enquanto ele permanecia em Tucupita cuidando das crianças. Posteriormente, quando a família toda já estava no Brasil, ele ficou em Boa Vista com os filhos e sua mulher, juntamente com outra indígena, foi para Manaus. “*En una semana y media ella envió 400 reales a través de una señora Warao para que yo pudiera venir con los niños*”. Comentou que ela havia arrecadado mais, mas aquele valor era suficiente para o pagamento das passagens (Caderno de campo, 04/10/2017).

Os homens falam que viajar é uma decisão das mulheres por conta própria, com a qual eles nem sempre concordam. Conforme as palavras de Ramón, “*no enviamos a las mujeres, ellas deciden por su cuenta. Están buscando soluciones para nosotros*” (Caderno de campo, 04/10/2017). Estão buscando uma solução para o “problema Warao” e o que configura esse problema é a falta de alimentação, de trabalho, de condições dignas de moradia, contradizendo a interpretação equivocada de que a mobilidade faz parte da cultura Warao (se eles se movem por conta da cultura, por que os primeiros deslocamentos, na Venezuela, ocorreram apenas em meados do século XX?). Em resumo, os Warao se deslocam porque estão em busca de condições dignas de sobrevivência, e isso não tem nada a ver com nomadismo nem com determinismo cultural.

Redes migratórias Warao: dos deslocamentos internos aos movimentos transfronteiriços

Como identificado por Ramos et al. (2017) no primeiro estudo antropológico sobre a mobilidade Warao no Brasil, os indígenas que para cá se dirigem vêm em grupos de parentesco ou afins. Muitas das famílias que hoje aqui se encontram já se conheciam em suas regiões de origem, outras se conheceram durante o percurso ou já nas cidades brasileiras.

Essas “redes migratórias” (MASSEY apud TRUZZI, 2008), ou seja, os complexos laços interpessoais que conectam essas pessoas por meio de vínculos de parentesco, amizade e conterraneidade ainda nas áreas de origem ou já nas de destino são de grande importância na dinâmica da mobilidade Warao, influenciando tanto o processo e o tempo de permanência em uma cidade como também a decisão sobre novos deslocamentos.

Sabe-se que, na Venezuela, o processo de deslocamento dos Warao para as cidades se intensificou a partir da década de 1960, em virtude, sobretudo, das consequências ecológicas, econômicas e sociais decorrentes da construção do sistema de diques no rio Manamo. A barragem do rio causou

a alteração química do solo, contaminou mananciais com água salobra, deixando comunidades inteiras sem água potável e provocando a mortalidade de peixes. Com a expansão das áreas não alagáveis e agricultáveis, pecuaristas e agricultores não indígenas se instalaram na região, expropriando as terras dos indígenas. Os Warao, então, passaram a se deslocar para os centros urbanos em busca de trabalho assalariado e meios para garantir sua subsistência.

Posteriormente, na década de 1990, iniciaram uma nova modalidade de migração marcada pelo protagonismo feminino: passaram a realizar deslocamentos frequentes entre suas comunidades de origem e diferentes cidades com a finalidade de arrecadar dinheiro, alimentos e roupas. São comuns os relatos de viagens para Maturin, Ciudad Bolívar, Valência, Maracaibo e também à capital, Caracas. São essas redes de relações sociais que orientam a mobilidade migratória, como me explicou Luís, um dos meus interlocutores, logo no início da pesquisa de campo. Conforme suas palavras, *“las mujeres son muy inteligentes”*, falam-se sempre por telefone para se informarem sobre as cidades em que a arrecadação está melhor. Então, *“si alguien estaba en Valencia, por ejemplo, y llamaba diciendo que allí estaba bueno, otra mujer cogía a su familia y se cambiava para allá”* (Caderno de campo, 05/09/2017).

No contexto venezuelano, como destaca García Castro (2000), esses deslocamentos consistem em movimentos contínuos e temporais de grupos que, por um curto período, inserem-se no meio urbano com uma estrutura relacional orientada por suas próprias formas e normas culturais, mantendo um movimento constante entre as comunidades de origens e as cidades. Essa circularidade, apesar da distância, ocorre também entre muitas famílias Warao que estão no Brasil.

O tempo de permanência em cada cidade, dentre outros fatores, está diretamente associado à capacidade de arrecadação de bens, quer seja alimentos, roupas ou dinheiro. No Brasil, quando as doações diminuem – o que ocorre em virtude da quantidade de indígenas na cidade, das ações de atendimento e abrigo por parte do Estado e também em decorrência da naturalização ou aversão à presença Warao –, os indígenas se organizam para iniciar uma nova viagem. Em algumas situações, contudo, a mudança de cidade é inviabilizada pela falta de recursos para custearem o novo deslocamento.

Tais deslocamentos, ainda na Venezuela, quando pensados a partir de teorias sobre migração podem ser definidos como migrações locais, “quando o indivíduo se desloca a um mercado (seja de trabalho, de terras, seja

mesmo matrimonial) geograficamente contíguo, que normalmente já lhe é familiar” (TILLY apud TRUZZI, 2008, p. 200). As migrações locais, segundo esse autor, contribuem para a formação de uma “cultura migratória”, que após algum tempo pode se tornar intercontinental. Citar a existência da uma cultura migratória, contudo, não significa afirmar que migrar é algo constitutivo da cultura Warao. A ideia de uma cultura migratória ocorre no sentido de demonstrar que o fato de existir um histórico de mobilidade interna tende a facilitar o estabelecimento de fluxos migratórios para outros países e/ou continentes, uma vez que ambos os processos se pautam na construção de redes migratórias.

No caso da mobilidade Warao não chegamos a uma dinâmica intercontinental, mas sim transfronteiriça, que se desdobra em outras duas categorias migratórias definidas por Tilly apud Truzzi (2008): as migrações circulares e as em cadeia. As migrações circulares ocorrem “quando o indivíduo se desloca a um mercado por um determinado intervalo de tempo definido, ao cabo do qual retorna à sua origem”, enquanto as migrações em cadeia envolvem “o deslocamento de indivíduos motivados por uma série de arranjos e informações fornecidas por parentes e conterrâneos já instalados no local de destino” (TRUZZI, 2008, p. 200). Ambas as categorias, na verdade, também fazem parte da dinâmica das migrações locais, que se dão de modo circular e se orientam com base nas informações recebidas por meio das redes de relações sociais.

A informação, portanto, como bem se nota, tem uma dimensão central na organização dos fluxos migratórios, quer sejam locais ou transnacionais. Para Truzzi (2008), o modo como ela se dissemina constitui uma variável-chave. Tal processo, via de regra, dá-se “por meio de redes, cujo grau de abrangência pode variar muito. Há redes circunscritas a círculos familiares, há outras mais extensas que perpassam informações a toda uma aldeia, e aquelas ainda maiores, que exercem impacto sobre toda a microrregião” (TRUZZI, 2008, p. 205).

Entre os Warao, de modo geral, as informações circulam inicialmente apenas dentro dos grupos de parentesco e afins, mas em pouco tempo atingem proporções maiores, abrangendo não somente comunidades inteiras, mas também todo o delta do Orinoco. Conforme Alfredo, outro de meus interlocutores, falava-se sobre o Brasil nos *caños*:

En los caños mismo, em Araguabisi, se escuchaba: “la gente vai para el Brasil, porque en Brasil hay comida. Hay harina de trigo, arroz, espagueti. Hay de todo”. Escuchamos en lo caño de Araguabisi. Yo tenía 15

kilos de arroz, quando se acabó busqué pasaje de los caños a la Tucupita y después, curso para aquí, para Brasil. (Caderno de campo, 12/03/2018)

O acesso à alimentação, ainda que de forma precária, torna o Brasil, aos olhos dos indígenas, um país rico. Recordo-me de uma vez em que um deles me disse que aqui era “puro ouro”. Isso fica evidente no Apêndice C, quando, por ocasião de uma nova perícia antropológica realizada pelo MPF²¹, a comida aparece como o principal motivo para se sentirem satisfeitos com a vida em Manaus.

Alfredo e outros indígenas, em diferentes ocasiões, relataram-me que algumas comunidades se esvaziaram completamente e em outras permaneceram apenas os idosos, prova de que, como já advertira Tilly apud Truzzi (2008, p. 215), “não são os indivíduos que migram, mas sim a rede”. Destaco, entretanto, que embora os Warao tenham um histórico de mobilidade desde a Venezuela, é equivocado pensar essa mobilidade como uma característica cultural do grupo, pois se trata de um fenômeno complexo provocado por situações históricas de intervenção em seus territórios de origem. Assim como ocorre no Brasil, “a lamentável condição econômica vivida por esta população tem tornado claro que a fome não é um fenômeno urbano e de populações marginalizadas, mas que abrange também uma parcela significativa dos índios brasileiros” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1996, p. 6). A intensificação da mobilidade migratória, nos últimos anos, é resultado da conjuntura política e econômica em que se encontra a Venezuela. Anteriormente, os deslocamentos aconteciam dentro do território nacional e, em alguns casos, para países cujas fronteiras são próximas do delta, como Trinidad e Tobago e Guiana, e agora inclui outros países, como o Brasil e a Colômbia, conformando, nas palavras de Truzzi (2008), um sistema migratório.

A mobilidade Warao no contexto das migrações internacionais

De acordo com os dados divulgados pela Coordination Platform for Refugees and Migrants from Venezuela mantida conjuntamente pelo ACNUR e pela Organização Internacional de Migração (OIM), estima-se que, até 5 de novembro de 2020, mais de 5 milhões de venezuelanos tenham deixado

21 Realizada entre os meses de agosto e setembro de 2019, momento em que se identificou um total de 778 indígenas vivendo na cidade, a perícia tinha o objetivo de traçar o perfil laboral dos Warao em Manaus, investigando sobre o interesse dessas famílias indígenas em viverem na zona rural do estado do Amazonas.

o país²². No Brasil, até 30 de agosto de 2020 havia um total de 262.475 refugiados e migrantes de nacionalidade venezuelana, sendo 102.504 solicitantes de refúgio e 148.782 venezuelanos com autorização de residência (temporária e definitiva). Desse número, estima-se que cinco mil sejam indígenas pertencentes às etnias Warao, Pemón, Eñepa, Kariña e Wayúu, em sua ampla maioria, com o *status* legal de solicitantes de refúgio. Os Warao representam cerca de 65% desse contingente de indígenas em situação de refúgio.

No contexto das migrações internacionais, a migração venezuelana tanto de indígenas como de não indígenas pode ser pensada a partir do conceito de migração de crise usado por Baeninger e Peres (2017) para analisar a migração haitiana no Brasil. O conceito “se ancora em fenômeno condicionado socialmente e que reflete problemas econômicos, políticos, civis, religiosos, ideológicos e humanitários” (BAENINGER; PERES, 2007, p. 122). Entende-se que a crise é socialmente construída no local de origem da migração, porém, uma vez que requer instrumentos jurídicos de controle e regulamentação da migração no país de destino, acaba revelando também a crise na sociedade receptora despreparada para lidar com a situação.

A conjuntura política e econômica em que se encontra a Venezuela tem sido amplamente divulgada pela imprensa nacional e internacional, de modo que a ideia da crise como origem da mobilidade migratória não raro é usada pela população do país receptor para discriminar e negar direitos ao imigrante. Recordo-me de uma situação, durante a pesquisa de campo em Belém, quando um indígena foi submetido a uma cirurgia de urgência por estar com uma hérnia estrangulada. Na ocasião, nenhum agente do Estado se fez presente, então, o acompanhei ao hospital e fui registrada como seu contato de referência. Dois dias depois, liguei para a enfermaria para confirmar a alta médica, quando a enfermeira que atendeu me perguntou, sem nenhum constrangimento, por que teríamos de atendê-lo no Brasil se ele era venezuelano. Em outra ocasião, em um evento no Conselho Regional de Psicologia, também em Belém, duas pessoas, sendo uma delas estudante de pós-graduação em antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA), perguntaram-me por que, em vez de recebê-los no Brasil, nós não fechávamos a fronteira e tentávamos ajudá-los na Venezuela. Uma delas tinha a

22 A plataforma esclarece que: “Este número corresponde à soma dos migrantes, refugiados e requerentes de asilo venezuelanos relatados pelos governos anfitriões. Não implica necessariamente identificação individual nem registro de cada indivíduo e pode incluir um grau de estimativa, conforme a metodologia de processamento de dados estatísticos de cada governo. Como várias fontes governamentais não respondem pelos venezuelanos sem status regular, é provável que o número total de venezuelanos seja maior”. Disponível em: <https://data2.unhcr.org/en/situations/platform>. Acesso em: 20 dez. 2020.

preocupação de que os recursos investidos no atendimento dessa população fossem faltar para os nacionais.

A ideia de que a origem do problema está do outro lado da fronteira motiva discursos de ódio, protestos e reações xenofóbicas, como, por exemplo, as ocorridas em Pacaraima em meados de agosto de 2018, quando manifestantes queimaram os pertences de venezuelanos em situação de rua, culminando na saída de cerca de 1.200 imigrantes da cidade. O repórter Yan Boechat, da agência alemã Deutsche Welle (DW), relata que a poucos metros da fronteira entre Brasil e Venezuela uma moradora de Pacaraima gritava: “Esse é um problema da Venezuela, nós não temos que pagar pelos problemas que Maduro criou” (BOECHAT, 2017, documento eletrônico). O argumento de que a crise é do outro também é usado como subterfúgio por políticos e gestores públicos na tentativa de se eximirem de prestar atendimento aos imigrantes, culpando-os pelo caos gerado pela mobilidade migratória quando, na verdade, o caos é gerado justamente pela ausência de instrumentos jurídicos no país de destino para a solução da crise migratória.

Ao mesmo tempo, a provisoriedade que se atribui à presença do imigrante, como destaca Sayad (1998), é outro dos fatores determinantes para a morosidade na garantia de direitos por parte da sociedade receptora, pois “não sendo o imigrante um elemento nacional, isso justifica a economia de exigências que se tem para com ele em matéria de igualdade de tratamento frente à lei e na prática” (SAYAD, 1998, p. 58). Os migrantes e refugiados indígenas são sujeitos, ainda, a uma dupla subalternização: 1) por serem estrangeiros, não nacionais e 2) por serem indígenas, gerando um desequilíbrio na balança contábil dos custos e vantagens da imigração, uma vez que, além de ser um imigrante desempregado, sem inserção econômica, o custo social e cultural da sua presença é considerado muito alto. É uma população cuja presença, em tese, só traz custos e nenhuma vantagem. Tudo isso demonstra, como adverte o autor, que a migração é um fato social total por meio da qual é possível falar da sociedade como um todo, da perspectiva histórica, de suas estruturas e do seu funcionamento.

A crise como elemento central na origem da mobilidade migratória contribui também para o surgimento de formas de migração forçada, ou seja, quando os sujeitos são impelidos a deixarem seus países de maneira involuntária em virtude de “ameaças à vida ou à sobrevivência quer tenham origem em causas naturais, quer em causas provocadas pelo homem” (OIM, s/d, p. 43). O migrante forçado, ao contrário do refugiado, não possui um regime legal específico reconhecido pelo direito internacional. Para Betts

(2010), em teoria, todos os migrantes têm direitos com base nos direitos humanos, porém, em contraste com o caso dos refugiados, não existem mecanismos institucionais para garantir que tais direitos sejam disponibilizados na prática. Essa percepção do migrante forçado como portador de uma condição distinta do refugiado, no entanto, é algo que tende a suscitar divergências teóricas.

Para Jarochinski Silva (2017), as migrações venezuelanas são decorrentes dos problemas de desabastecimento de produtos básicos que afetam o país, da hiperinflação e do aumento da violência, causados pela crise econômica e política que se agrava nos últimos anos. Na análise do autor, encaixam-se, portanto, naquilo que Betts (2010) classifica como migrações forçadas em busca de sobrevivência – fluxos migratórios que necessitam de proteção internacional, mas que não se enquadram no *status* de refugiado.

Por meio da elaboração de um diagrama, Betts (2010) demonstra que todo refugiado é migrante por sobrevivência, contudo, nem todo migrante por sobrevivência é um refugiado, do mesmo modo que todo migrante por sobrevivência é um migrante internacional, mas nem todo migrante internacional é um migrante por sobrevivência.

Conforme a definição de Betts (2010, p. 362 – tradução própria), migrantes por sobrevivência são “pessoas que estão fora de seu país de origem devido a uma ameaça à sua existência, não tendo acesso a uma solução ou reparação no local”. Essa definição, segundo o autor, apresenta três elementos: 1) as pessoas estão fora de seu país de origem, assim têm acesso à comunidade internacional e a comunidade internacional tem acesso a elas; 2) enfrentam uma ameaça à sua existência, o que não está literalmente reduzido ao direito à vida, mas inclui os elementos centrais da dignidade; 3) não tem acesso a uma solução ou reparação nos tribunais nacionais, de modo que a migração transfronteiriça se apresenta como a única forma viável de proteção.

Os elementos centrais da dignidade citados pelo autor são fundados no conceito de direitos básicos, ou seja, os direitos sem os quais nenhum outro direito pode ser desfrutado. “Existem três tipos de direitos básicos: liberdade básica, segurança básica e subsistência básica. No momento, a definição de refugiado enfoca a segurança básica e, até certo ponto, a liberdade básica, mas exclui a subsistência básica” (BETTS, 2010, p. 365 – tradução própria), uma das causas centrais para a saída massiva de venezuelanos de seu país. Assim, a partir da análise das respostas institucionais nacionais e internacionais à migração por sobrevivência não refugiada na África

Subsaariana, o autor propõe a criação de um *umbrella treaty*, que possa abarcar os casos que não são objeto de proteção pelas normas já existentes.

Com base na reflexão de Betts (2010), a migração venezuelana também pode ser entendida como uma migração por sobrevivência, em sua maioria composta por não refugiados, porém, ainda assim, a solicitação de refúgio se tornou o procedimento comumente utilizado para a regularização documental, isso porque, como destaca Jubilut e Madureira (2014), é a única forma obrigatória de proteção em casos de migração forçada. Além disso, não oferece custos e garante a permanência legal desde o momento de sua realização. Com o protocolo de solicitação de refúgio são assegurados ao estrangeiro os direitos previstos na Constituição Federal, nas convenções internacionais inerentes ao tema, bem como os mesmos direitos de estrangeiros em situação regular em território nacional, permitindo a obtenção de documentos como o Cadastro de Pessoas Físicas (CPF) e a Carteira de Trabalho e Previdência Social (CTPS). Sabe-se, entretanto, que tais solicitações só serão atendidas se as autoridades brasileiras enquadrarem os venezuelanos no inciso III do Artigo 1º da lei de refúgio – Lei nº 9.474/1997, como sujeitos à grave e generalizada violação de direitos humanos. Inclusive, em sua maioria, essa é a alegação apresentada nos formulários para a solicitação de refúgio entregues à Polícia Federal.

Sobre esse aspecto, cabe a reflexão de Jubilut e Madureira (2014, p. 19) de que não existe “uma definição legal delimitando os contornos da expressão ‘grave e generalizada violação de direitos humanos’”. Em termos práticos, sua aplicação ocorre em contextos de guerras civis, regimes ditatoriais ou em situações em que os Estados são incapazes de garantir a liberdade, a segurança ou a vida do indivíduo. Além de considerar o temor individual de perseguição, os autores destacam que o exame da solicitação de refúgio também considera a situação objetiva do país de origem a fim de verificar se existe uma realidade que se configure como grave e generalizada violação de direitos humanos.

Destaca-se também que, à época da intensificação da mobilidade migratória de venezuelanos, ainda estava em vigência o Estatuto de Estrangeiro – Lei nº 6.815/1980, cujo texto se pautava em questões de segurança nacional e via o estrangeiro como um inimigo em potencial que deveria “ser controlado em termos de entrada, permanência e atividades, no sentido de não oferecer riscos ao país” (JAROCHINSKI SILVA, 2018, p. 638). A fim de estabelecer medidas para regularizar a situação migratória dos venezuelanos, bem como oferecer proteção jurídica aos imigrantes, diferentes órgãos públicos e instituições da sociedade civil envolvidas com a temática

encaminharam ao Conselho Nacional de Imigração (CNIg) um documento em que requeriam que esse conselho assumisse o protagonismo na questão, tendo sido então publicada a Resolução nº 126, de 3 de março de 2017.

A resolução, contudo, como destaca Jarochinski Silva (2018), não foi muito efetiva em termos práticos, pois teve pouca divulgação e apresentava custos elevados²³ para os venezuelanos que se dirigiam ao Brasil, de modo que a solicitação de refúgio continuou sendo o procedimento adotado pela ampla maioria. A DPU, visando reverter esse contexto, ingressou com uma ação civil pública para a isenção de cobrança das taxas para os solicitantes de residência temporária com base na Resolução 126, obtendo decisão favorável em caráter liminar em julho de 2017.

Em novembro de 2017 entrou em vigor a Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017 (Lei de Migração), que substituiu o Estatuto do Estrangeiro e, desde 14 de março de 2018, por meio da Portaria Interministerial nº 9, é concedida aos migrantes venezuelanos a autorização de residência temporária pelo período de dois anos. A solicitação de residência requer que seja apresentada uma série de documentos pessoais, entre os quais cédula de identidade ou passaporte, exigindo-se também o pagamento de algumas taxas, mas que são passíveis de isenção mediante declaração de hipossuficiência.

Em março de 2018, o ACNUR divulgou uma nota de orientação sobre o fluxo de venezuelanos, por meio da qual se entende que a agência classificava o movimento migratório de venezuelanos como fluxo misto, ou seja, composto por “pessoas que se enquadram nas hipóteses específicas para a concessão do refúgio e outras em condição migratória distinta” (JAROCHINSKI SILVA et al., 2017, p. 17). No documento:

O ACNUR incentiva os Estados a considerar medidas orientadas à proteção que possibilitem a permanência legal aos venezuelanos, com salvaguardas apropriadas. Isso poderia, por exemplo, incluir várias formas de proteção internacional, inclusive sob o direito internacional dos direitos humanos, como medidas de proteção temporária ou permanência, ou, alternativamente, vias migratórias laborais ou sob a forma de vistos que ofereçam acesso à residência legal e a um padrão de tratamento semelhante à proteção internacional. A implementação de tais medidas não deve prejudicar o direito a solicitar refúgio, particularmente em processos de expulsão ou de deportação, ou no caso de não renovação das autorizações de residência. (ACNUR, 2018, documento eletrônico)

23 O pagamento das taxas totalizava o valor de R\$ 311,22.

Rossa e Menezes (2018), no entanto, advertem sobre o risco de se referir a fluxos migratórios mistos no Brasil, uma vez que isso, em lugar de pautar a dificuldade de, nos dias de hoje, classificar os migrantes por motivações migratórias exclusivas, acaba reforçando as diferenças entre migrantes e refugiados ou entre migração voluntária ou forçada.

Entendo, porém, que as diferenças no que toca aos sistemas de proteção existem, e reforçá-las, em vez de ser um problema, é uma necessidade. Não há distinção entre o *status* legal de migrante e de refugiado no que se refere, por exemplo, aos direitos fundamentais assegurados pelo artigo 5º da Constituição Federal, mas o refugiado está sob a proteção do direito internacional. Ou seja, embora o refúgio em muitas situações seja acionado como um meio de possibilitar a permanência legal desse estrangeiro, ele é um direito de proteção internacional e não pode ser entendido como uma mera alternativa migratória equivalente a outras previstas na Lei da Migração. Conforme explicam Cintra e Cabral (2018, documento eletrônico), “o *status* de refugiado tem um caráter protetivo que garante ao indivíduo uma série de direitos que não são concedidos a um imigrante que possui uma simples autorização de residência”. O refúgio tem como princípio a não devolução (*non-refoulement*), reconhecido pela jurisprudência internacional como uma norma imperativa.

Os Warao, devido à ausência da documentação exigida para acionar outras medidas de permanência legal, passaram a realizar o procedimento de solicitação de refúgio. Esses indígenas, em sua maioria, não possuem documentos emitidos no país de origem que tenham validade legal no Brasil (apenas uma pequena parcela dessa população possui cédula de identidade ou certidão de nascimento). O refúgio, porém, como sinalizado por Moutinho (2017, p. 39), “apresenta algumas incompatibilidades no contexto da dinâmica de mobilidade Warao, uma vez que pressupõe a permanência no país de destino, impossibilitando o deslocamento constante entre países”. Entendia-se que a circulação que muitos deles mantêm entre ambos os países poderia dificultar o seu reconhecimento como refugiados.

Para Jarochinski Silva (2017), a situação dos venezuelanos tanto indígenas como não indígenas é um caso de migração forçada que se encontra em um limbo normativo, uma vez que não existe um sistema protetivo para migrantes forçados não inseridos na proteção aos refugiados. Por esse motivo, sugere que, como medida emergencial, o visto humanitário²⁴ seja adequado

24 O visto humanitário foi a medida adotada pelo CNIg, por meio da Resolução n. 97/2012, para o tratamento da imigração haitiana. Concedeu-se o visto permanente aos haitianos por razões humanitárias, sendo estas “resultantes do agravamento das condições de vida da população haitiana em decorrência do terremoto ocorrido no país em 12 de janeiro de 2010”

à realidade da migração venezuelana, mas sem depender da vontade governamental para ser acionado. Na análise de Rossa e Menezes (2018, p. 390), o recurso ao refúgio nessas situações pode contribuir para que:

[...] seja criado um rechaço à condição dos solicitantes de refúgio e dos refugiados, vistos como aproveitadores dessas categorias para ingressarem em outros países, figura chamada de “*Bogus asylum seeker*”, um solicitante de refúgio “falso”, o que é visto por muitos como uma flexibilização do refúgio enquanto categoria de proteção.

Em maio de 2019, entretanto, o ACNUR divulgou uma nova nota de orientação sobre considerações de proteção internacional para venezuelanos, que substituiu a nota de orientação sobre a migração de venezuelanos emitida em março do ano anterior. No documento, a agência da ONU para refugiados mudou a sua compreensão sobre o fluxo migratório venezuelano e afirma que:

A maioria das pessoas com nacionalidade venezuelana, ou pessoas apátridas que eram residentes habituais da Venezuela, possuem necessidade de proteção internacional conforme os critérios contidos na Declaração de Cartagena, baseado nas ameaças à sua vida, segurança ou liberdade resultante de eventos que atualmente estão perturbando gravemente a ordem pública na Venezuela. (ACNUR, 2019a, documento eletrônico)

Na mesma nota, o ACNUR esclarece que seu posicionamento tem como base relatórios recebidos pela agência e também por seus parceiros, além de informações confiáveis de uma ampla gama de fontes sobre a situação da Venezuela, assim avalia que é provável que surjam considerações de proteção internacional pautadas na Convenção de 1951/Protocolo de 1967 sobre o Estatuto dos Refugiados. Desse modo, conclama os Estados a garantir que esses estrangeiros, em conformidade com o direito internacional dos refugiados e dos direitos humanos, não sejam deportados, expulsos ou forçados de maneira alguma a retornar para a Venezuela.

Na sequência, em 14 de junho de 2019, o CONARE reconheceu a situação de “grave e generalizada violação de direitos humanos” nos termos do inciso III do artigo 1º da Lei nº 9.474 de 1997, facilitando assim o processo de determinação de refugiados venezuelanos no Brasil. A avaliação considerou sete elementos, sendo cinco critérios da Declaração de Cartagena (1. violência generalizada; 2. agressão estrangeira; 3. conflitos internos; 4. vio-

(FERNANDES; FARIA, 2017, p. 154).

lação maciça dos direitos humanos; 5. circunstâncias que tenham perturbado gravemente a ordem pública) e mais dois documentos: nota de orientação do ACNUR e posição do Ministério das Relações Exteriores (MRE)²⁵. Com o reconhecimento de “grave e generalizada violação de direitos humanos” no país, superou-se o critério subjetivo da análise dos requerimentos de nacionais venezuelanos. A decisão possibilitou ao CONARE o uso de um procedimento simplificado para a concessão em bloco do *status* de refugiado a 20.515 venezuelanos em dezembro de 2019, a outros 16.196 mil em janeiro de 2020, a 772 crianças e adolescentes em abril de 2020 e, em agosto de 2020, a outras 7.984 pessoas. Com isso, o Brasil se tornou o país da América Latina com o maior número de refugiados venezuelanos, totalizando cerca de 46 mil pessoas. Desse total, 117 são indígenas pertencentes às etnias provenientes desse país.

Apesar da importância em termos de proteção internacional, deve-se considerar, como destaca Pereira (2020), que, ao reconhecer os venezuelanos como refugiados, o governo brasileiro mobiliza capital político para embasar sua crítica ao regime de Nicolás Maduro e às esquerdas em geral, transformando os mecanismos de concessão de refúgio e acolhimento de migrantes e refugiados em propaganda política da extrema-direita brasileira. O compromisso de Bolsonaro não é com os venezuelanos migrantes e refugiados aqui no Brasil, mas com a guerra anticomunista que trava, sobretudo contra a Venezuela.

A retórica de combate ao comunismo se fortaleceu em toda a América Latina, resultando no crescimento dos governos de direita e de extrema-direita. Nesse cenário em que a Venezuela é retratada como o grande “monstro político contemporâneo”, os casos de xenofobia contra venezuelanos, agressões físicas e, até mesmo, assassinatos, crescem exorbitantemente²⁶. Na batalha ideológica contra o comunismo, para muitos “cidadãos de bem”, os venezuelanos são transformados em inimigos, em menos humanos. Eles são os indesejáveis, conforme definição de Agier (2008), são “pessoas menos pessoas”, ou seja, aquelas que, apesar do conhecimento de sua existência, são tratadas como não aptas ao alcance de determinados direitos.

25 BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Nota Técnica no 3/2019/CONARE_Administravo/CONARE/DEMIG/SENAJUS/MJ. Disponível em: https://www.justica.gov.br/news/collective-nitf-content-1564080197.57/sei_mj-8757617-estudo-de-pais-de-origem-venezuela.pdf. Acesso em: 3 maio 2020.

26 Ver mais em: RAMALHO, Sérgio. Virou rotina agredir e assassinar venezuelanos em Roraima. The Intercept Brasil, 28 nov. 2019. Disponível em: <https://theintercept.com/2019/11/28/violencia-xenofobia-venezuelanos>. Acesso em: 27 fev. 2020.

Tecendo *chinchorros* e relações sociais: sobre a entrada no campo e as condições da pesquisa

Chinchorro é a palavra em espanhol usada pelos Warao para se referirem às redes de descanso. Os *chinchorros* fazem parte do seu modo de vida não somente por serem o objeto em que dormem e repousam, mas também porque a sua tessitura requer o conhecimento de técnicas tradicionais, geralmente transmitidas e dominadas apenas pelas mulheres. Na Venezuela, teciam lindos *chinchorros de palma moriche* (buriti); aqui no Brasil, na ausência da fibra de buriti, tecem seus *chinchorros* com linha de polipropileno. Assim como se reinventam na tessitura dos *chinchorros*, os Warao também se reinventam na construção de novas relações sociais num país estrangeiro falante de outra língua e na abertura de novas rotas de circulação.

Em fevereiro de 2017, passados quase dois anos de meu campo de mestrado, retornei para Manaus para a realização da pesquisa de doutorado. À época, pensava em dar seguimento à pesquisa iniciada no mestrado, desta vez concentrando-me especificamente no processo de circulação de crianças indígenas sob o preceito de ajuda mútua entre famílias não indígenas em cidades da Amazônia brasileira. Nessa ocasião já havia um contingente expressivo de Warao vivendo em Pacaraima e Boa Vista e um número menor em Manaus, em casas alugadas no centro da cidade e acampados sob um viaduto nas proximidades do terminal rodoviário.

Em minha dissertação de mestrado, embora o recorte principal fossem os casamentos interétnicos de mulheres indígenas com homens brancos, a pesquisa de campo realizada em um assentamento indígena na zona norte de Manaus colocou-me em contato com o debate mais amplo sobre indígenas em contexto urbano, lançando luz sobre as adversidades cotidianas desses indígenas vistos como “desaldeados”. Ao mesmo tempo, também me mostrou o pouco interesse da antropologia por essa problemática, reforçando em mim a importância da questão não apenas por se tratar de um fenômeno antigo e consolidado, mas também por ser algo em contínua expansão²⁷.

Ciente disso, *en passant*, questionava-me sobre como seria a saga Warao no Brasil: uma vez que os indígenas brasileiros nas cidades já são desassistidos pelo poder público, então, como seria com um grupo de indígenas refugiados e migrantes? Esta indagação atravessava meus pensamentos,

27 Conforme o Censo Demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Demografia e Estatística (IBGE), em 2010, o Brasil conta com uma população indígena de 896.917 indivíduos autodeclarados, subdivididos em 305 etnias e falantes de 274 línguas. Desta população, aproximadamente 36%, isto é, 324.834 indígenas residem em áreas urbanas.

porém, sem se estruturar como um interesse de pesquisa. Era uma preocupação, um desconforto de ordem humanitária e política, pode-se dizer. Em diferentes situações, inclusive, tornou-se pauta de discussão entre amigos, que, conhecedores de minha recente inserção nos estudos sobre indígenas em contexto urbano, questionavam-se sobre o porquê de eu não transformar esse “problema social” em um problema de pesquisa.

Mantinha-me resistente, pois a ideia, de início, sempre me parecia desafiadora demais: não sei nada sobre a etnia, não sei nada sobre a Venezuela, não sei nada sobre teorias e estudos migratórios. Teria de, literalmente, começar do zero, o que me parecia uma aposta muito alta para dar conta em pouco mais de dois anos.

Seguia em busca da viabilização do campo para meu “projeto original” de doutorado. Retomei os contatos com as mulheres indígenas, minhas interlocutoras da pesquisa de mestrado; estreitei laços com outros pesquisadores que iniciaram projetos de pesquisa e de extensão no assentamento indígena e visitei pessoas que me foram indicadas. Para todos, contudo, os casos de crianças em situação de ajuda se tornavam temporalmente mais distantes – “antigamente era muito comum, mas hoje nem tanto”, diziam-me eles.

A dinâmica da ajuda, como bem se sabe, implica uma troca de “favores” entre os envolvidos em que a família receptora garante o sustento da criança, ao passo que ela os auxilia no serviço doméstico e no cuidado com os filhos. Em muitos casos, por meio de pequenas contribuições mensais por parte da família receptora –, seja em dinheiro ou em alimentos – essa ajuda contempla também a família doadora.

Juridicamente, contudo, essa prática se configura como trabalho infantil doméstico e, no Brasil, desde 2008 é legalmente proibida a menores de 18 anos. Ainda assim, até bem recentemente o caráter ilegal era pouco considerado, a ponto de, em maio de 2015, ser veiculado um anúncio na seção de classificados do jornal *O Liberal* de Belém. No anúncio, um casal que se identificava como evangélico procurava uma adolescente com idade entre 12 e 18 para morar com a família e cuidar de um bebê. A relação funcionaria como um esquema de adoção, por isso, pediam que a menina, acompanhada pelos pais ou responsáveis, comparecesse a determinado endereço. Na mesma época, em Marabá, sul do estado do Pará, um anúncio semelhante foi publicado em uma rede social – uma mulher estaria à procura de uma menina que precisasse de ajuda financeira para morar com ela.

Ambos os anúncios passaram a ser investigados pela Polícia Civil e pelo Ministério Público do Trabalho (MPT), e essa ação teve significativa re-

percussão na mídia e nas redes sociais. Desde então, conforme a percepção de diferentes pessoas com quem tive contato em Manaus – moradores locais, colegas pesquisadores e indígenas –, notou-se que passou a existir uma maior preocupação no estabelecimento dessas relações. Elas não deixaram de existir, entretanto, cientes de sua ilegalidade, tornaram-se menos frequentes e também passaram a ser ocultadas.

Os casos identificados por mim em 2015, com meninas indígenas, na ocasião de meu retorno haviam mudado. As filhas gêmeas de uma de minhas interlocutoras de mestrado que, em 2015, viviam em situação de ajuda, em 2017 estavam casadas e com filhos, vivendo com seus maridos e outros familiares. A filha de outra indígena que vivia com familiares do marido da mãe retornou para a comunidade de origem para morar com o pai.

Deparei-me, então, com a primeira alteração no escopo da pesquisa: desisti de procurar por casos que envolviam apenas crianças indígenas e passei a tentar mapear situações de ajuda mútua de forma mais ampla. Consegui localizar dois casos e a fazer contato com as famílias: uma delas cheguei a visitar, já a outra sequer me atendeu. A história da família que visitei, contudo, não estava entre aquelas que eu tinha o intuito de abordar, pois se tratava de relação de consanguinidade e não de ajuda mútua especificamente – a mulher teve um filho quando solteira, que agora, já adulto, vive com ela, seu marido e as outras filhas do casal.

Aos poucos fui percebendo que a repercussão dos fatos ocorridos no Pará, cujo *status* de “boa ação” foi elevado a caso de polícia, colocou as relações de ajuda num circuito de clandestinidade que não seria facilmente acessado. Entrei, então, em uma espécie de “limbo acadêmico”, pois, em decorrência da delicadeza do assunto de meu “projeto original”, não consegui entrar no campo e, agora, precisava reelaborar a pesquisa para a tese.

Nesse ínterim, o número de indígenas Warao em Manaus já se aproximava de 500 pessoas. O MPF já havia instaurado um ICP para acompanhar a situação e realizado uma perícia antropológica. Eu seguia acompanhando as notícias veiculadas pela Amazônia Real, uma agência de jornalismo independente que realizou uma série de reportagens sobre os Warao em Roraima e no Amazonas, porém, deparava-me com os indígenas apenas quando me dirigia para o centro da cidade.

Em junho de 2017, contudo, essa distância geográfica foi superada quando o governo do estado inaugurou seu abrigo, o Serviço de Acolhimento Institucional de Adultos e Famílias, no bairro Coroadó, a pouco mais de um quilômetro de minha casa. Eis que os Warao viraram meus vizinhos e o contato, que antes era esporádico, tornou-se diário. Esse contato, muito

embora ainda fosse só visual, foi despertando o interesse em conhecê-los. Qual seria a história daquele povo cujas mulheres, com seus vestidos coloridos, geralmente acompanhadas por crianças, ocupam os semáforos da cidade arrecadando dinheiro?

Em uma busca rápida na internet, encontrei o parecer elaborado pelos antropólogos do MPF de Boa Vista e outro pelo antropólogo de Manaus. Procurei também por alguns dos textos de antropólogos venezuelanos indicados nas referências bibliográficas. Dediquei alguns dias à leitura desses materiais e, na sequência, contatei o antropólogo do MPF de Manaus, Pedro Moutinho, para me inteirar da situação política e também conhecer um pouco da sua experiência antropológica com o grupo.

Ambos os pareceres antropológicos do MPF recomendavam o estímulo à realização de pesquisas acadêmicas sobre a presença Warao no Brasil, pois assim se conseguiria “melhor compreender suas dinâmicas específicas de mobilidade, as estratégias desenvolvidas no contexto urbano, suas condições de vida e saúde, e os danos socioambientais em seu território tradicional de ocupação” (MOUTINHO, 2017a, p. 44). Por esse motivo, Pedro, de imediato, tornou-se o principal incentivador de minha pesquisa, de modo que a conversa, que seria apenas para obter informações, resultou em articulações para a entrada no campo; ele repassou meu contato para Sebastian Roa, funcionário do ACNUR em Manaus, que no dia seguinte me convidou para um evento de capacitação dos servidores da assistência social do município e do estado para o atendimento dos Warao. No evento, Sebastian me apresentou para as responsáveis pelo atendimento dos indígenas na Secretaria Municipal da Mulher, Assistência Social e Direitos Humanos (SEMMASDH).

O MPF, o ACNUR e a prefeitura reconheciam a importância e a necessidade de uma pesquisa antropológica naquele momento. Assim, em uma confluência de forças totalmente inesperada, em três dias meu campo estava todo articulado. Em julho de 2017, iniciava-se, então, sem que eu fizesse ideia, a minha waraose, parafraseando a “nuerose” experimentada por Evans-Pritchard (2013) em seu trabalho com os Nuer no Sudão. A minha waraose, contudo, ao contrário do que se passou com Evans-Pritchard, não pode ser atribuída à dificuldade de relacionamento com os indígenas, mas sim às proporções que as situações de violações de direitos alcançaram com o passar do tempo.

Iniciei o campo auxiliando a equipe da SEMMASDH na correção dos formulários de solicitação de refúgio e na conferência de documentação para a permanência legal no Brasil. Acompanhei também algumas visitas

nas casas em que os indígenas estavam abrigados. Na ocasião, a prefeitura administrava cinco casas mantidas com recursos do MDS e o estado administrava um abrigo mantido com recursos próprios. Na sequência, passei a acompanhar uma funcionária da SEMMASDH no abrigo do estado para a realização do mesmo processo de correção dos formulários de solicitação de refúgio, seguido pelo início das idas à Polícia Federal para a emissão dos protocolos. Nesses espaços poucas pessoas falavam espanhol, por isso passei a auxiliar também na comunicação, o que facilitou a minha aproximação com os indígenas – alguns deles me perguntavam se eu também era venezuelana; outros, certos de que eu não era brasileira, queriam saber se eu já havia “*sacado el protocolo*”.

Passada essa primeira fase, entrei em contato com o secretário de assistência social do estado pedindo autorização para a realização de uma pesquisa dentro do abrigo. Após sua liberação, sentei-me com as lideranças Warao, expliquei meu propósito e perguntei se concordavam com minha presença. Em virtude da recente pesquisa antropológica feita pelo MPP, estava vívida em suas mentes a figura do antropólogo visto por eles como alguém amigo, por isso não houve hesitação.

Passei, então, a frequentar o abrigo diariamente e aos poucos fui sendo conhecida por todos. Tentavam me ensinar warao, falavam sobre a vida na Venezuela, sobre a viagem para o Brasil, sobre a rotina no abrigo etc. Sempre muito receptivos, demonstravam evidente incômodo quando me viam sozinha e rapidamente aparecia alguém para conversar. Aos poucos fui me tornando uma pessoa de confiança para eles, uma amiga, como muitos costumam se referir a mim – “*una amiga de los Warao*”. Pediam-me ajuda na escolha dos nomes para os(as) filhos(as) recém-nascidos(as)²⁸; ligavam-me para orientá-los em situações de conflitos com funcionários dos abrigos e em circunstâncias diversas; pediam-me materiais para aprenderem português; ligavam-me para desejar boas festas no final do ano e, desde que passaram a utilizar *smartphones* com o aplicativo de mensagens WhatsApp, fazem chamadas de vídeo para mostrar as estruturas dos abrigos e também os filhos, que estão crescendo ou que nasceram há pouco tempo. Ainda durante a pesquisa de campo, confiavam-me remessas de dinheiro para entregar aos familiares que estavam em outras cidades e, até hoje, avisam-me sobre os novos deslocamentos e sobre a ocorrência de adoecimentos e mor-

28 Em agosto de 2019, por ocasião do nascimento de mais uma filha, um de meus interlocutores me enviou uma mensagem contando que a criança se chamaria Marlise Antonieta. Perguntei se não seria um nome muito incomum para os Warao, mas ele disse que não, que “era um bom nome” e que ele e a esposa gostavam. Obviamente, fiquei muito feliz com a homenagem, mas ainda não tive a oportunidade de conhecer a minha xará.

tes entres eles, enviando-me fotografias de velório de parentes na Venezuela e também aqui no Brasil²⁹. Como já indicado em nota, nesta tese, a fim de resguardar a segurança e a privacidade de meus interlocutores, que, em sua ampla maioria, são solicitantes da condição de refugiados, optei pelo uso de pseudônimos.

Em meados de setembro de 2017, quando intensificaram o deslocamento para o Pará, decidi acompanhá-los para a surpresa de algumas mulheres quando as encontrei no Mercado Ver-o-Peso, em Belém: “¿*Que haces aquí?*”, perguntaram-me alegremente. As crianças, em festa, correram para me abraçar. Minha presença em Belém fortaleceu ainda mais a relação de confiança que já vinha sendo construída, aproximando-me de pessoas com as quais tive pouco contato em Manaus.

Além disso, Belém marcou o início de uma nova etapa do trabalho de campo não somente por se tratar de outra cidade, mas também pela mudança do meu lugar no processo de deslocamento dos Warao. Deixei de ser apenas pesquisadora e assumi uma postura de engajamento político, buscando garantir direitos a essa população. Fui afetada conforme concepção de Favret-Saada (2005), deixando de apenas observar os fatos para participar deles, sentindo e vivenciando aquele cotidiano. Acompanhei-os para a realização de denúncia no MPF, busquei o apoio da DPU e da DPE, acionei a imprensa, acompanhei-os em consultas médicas e os auxiliiei em casos de hospitalização. Tornei-me não somente a pessoa que os indígenas procuravam diante de qualquer situação mais delicada, mas também a pessoa para quem agentes do Estado, do Judiciário e da sociedade civil ligavam quando o assunto era os Warao, sem falar, obviamente, nas ligações de inúmeros jornalistas. Passei a ser tratada como “a antropóloga dos Warao”, uma aliada importante para os segmentos que lutavam pelos direitos desses indígenas e *persona non grata* para aqueles contrários a tais reivindicações – tanto que, em novembro de 2017, quando algumas famílias foram levadas

29 Os Warao costumam fotografar e filmar partes dos velórios e enterros de seus familiares. Essas imagens são enviadas aos parentes que não puderam estar presentes. Allard (2014, p. 48 – tradução própria) explica que: “A imagem de uma pessoa falecida deve substituir a de um antigo parente vivo [...]. Isso é notadamente um processo visual: entre os Warao, os verdadeiros parentes de uma pessoa são aqueles que a viram ‘viva’ (isto é, que tenham a conhecido pessoalmente) e todos devem então ‘ver o morto’ mesmo que para isso seja necessário atrasar o enterro ou realizar longas viagens pelo rio. É a capacidade de evocar essa imagem mental dolorosa que eles preservam, mantendo alguns vestígios dos mortos como mortos (enquanto outros vestígios do falecido são eliminados), mobilizando-os apenas em contextos específicos”. No contexto atual de deslocamentos, entendo que são as fotografias que possibilitam aos parentes que estão distantes virem o morto e fazerem a substituição dessa imagem mental.

para um abrigo administrado pela SEASTER, meu acesso ao local não era permitido.

Esclareço, porém, que embora algumas pessoas usassem a expressão “antropóloga dos Warao” em referência ao lugar de “especialista” sobre esse grupo, eu assim nunca me identifiquei e, tampouco, percebo-me como tal, pois, como adverte Pacheco de Oliveira (2018), reconheço a perversidade intrínseca a essa estratégia política. Entendo que, em virtude da relação que estabeleci com muitas famílias e da continuidade dessa comunicação apesar da distância e do passar do tempo³⁰, consigo acessar informações que não seriam acessadas se eu os encontrasse apenas em reuniões institucionais ou se fizesse visitas pontuais e esporádicas aos abrigos e casas. Ainda assim, enfatizo que não sou detentora de um saber único sobre os Warao, muito menos seriam eles os “meus índios”. A continuidade dessa comunicação, por sua vez, mostrou-me, como já sinalizara Fonseca (2017), que o campo não ficava restrito a “lá”, Belém ou Manaus, mas estava “aqui”, na minha casa, entrelaçado à minha vida e acompanhando minhas rotinas diárias.

Entendo, também, que minha recusa à ideia de uma pretensa neutralidade³¹ possa vir a ser questionada, contudo, assim como Lacerda (2016, p. 41), acredito que é impossível escutar relatos de violência e sofrimento como se fossem quaisquer outras informações de campo – seria “uma forma de não acessar a natureza do que está sendo dito” e, também, de negar a legitimidade da dor do outro. Além disso, eu não somente acessava as narrativas, mas presenciava cotidianamente situações de extrema vulnerabilidade, de adoecimento, de agressões físicas, de ameaças e, lamentavelmente, de mortes. Nós compartilhávamos o mesmo tempo, um tempo vivido na presença de corpos, de movimentos e de interação (FABIAN, 2013).

Fonseca (2017, p. 457) afirma que “a experiência da pesquisa de campo afeta profundamente a maneira como forjamos nosso ‘lugar’. Mas as alianças que acabamos priorizando têm também a ver com nossas convicções pessoais (éticas e estéticas), entrelaçadas a experiências de vida, que vão além do ‘campo’”. No meu universo moral não existe a possibilidade de uma observação objetiva e distanciada, até porque acredito que o fazer antropológico implica, como destaca Pacheco de Oliveira (2020), o estabeleci-

30 Mantenho uma comunicação permanente por telefone com inúmeras famílias, inclusive com indígenas que sequer conheço pessoalmente, que, hoje, encontram-se em diferentes cidades brasileiras. Eles compartilham entre si o meu número de telefone e me procuram diante das situações mais variadas.

31 A neutralidade, como bem assevera Pacheco de Oliveira (2013, p. 55), “é uma ficção de natureza normativa e com fortes repercussões políticas”, que implica a “naturalização das relações de poder entre grupos sociais assimétricos”.

mento de comunidades de comunicação. Se eu tivesse mantido uma postura descolada da situação concreta que estava sendo vivenciada por aquelas famílias, não teria estabelecido a relação de confiança que estabeleci junto a elas e teria acessado outro tipo de informações, muito provavelmente restritas à limitação do olhar.

O fazer antropológico, porém, pauta-se no exercício dialógico e no tipo de comunicação que estabelecemos com esses “outros”. Não é o olhar que produz aquilo que observamos e registramos, ao invés disso, como ensina Pacheco de Oliveira (2020), nós somos atores sociais nos contextos que observamos, estamos presentes, causamos impressões e engendramos expectativas junto aos grupos que pesquisamos. Não existe, absolutamente, nenhum controle em relação às situações que acontecem no campo, mas, quando me deparei com elas, escolhi deliberadamente me envolver e participar da “luta” (LACERDA, 2016), junto àqueles sobre os quais realizava minha pesquisa.

Percebi, entretanto, mesmo antes da conclusão de minha tese, que o compromisso político que eu havia assumido junto aos Warao encaixava-se naquilo que, dentro da antropologia brasileira, vinha provocando certo “mal-estar”. Tal sensação, conforme Pacheco de Oliveira (2013, p. 49), resulta “de um temor difuso de que alguns comportamentos venham a romper com os consensos estabelecidos e ameacem os protocolos de pesquisa que asseguraram a unidade da disciplina”. Ocorre, porém, como afirma Peirano (1984, p. 27), que, “longe de uma fórmula, a pesquisa de campo está inserida em contexto biográfico (do próprio pesquisador), político e teórico, o que implica diferenças de abordagens dependendo do momento histórico” e, obviamente, da realidade concreta vivenciada pelos grupos com os quais se realiza a pesquisa. Como, diante da situação de vulnerabilidade social em que vivem os Warao, dos episódios de violências institucionais e da violação de direitos, seria possível não me afetar?

De outubro de 2017 a março de 2018 o campo ficou dividido entre Manaus e Belém, em média 20 dias em cada cidade. Na capital do Amazonas eu continuei frequentando o abrigo do estado até seu fechamento, em janeiro de 2018; acompanhava atividades da SEMMASDH e, com menor frequência, visitava as casas onde os indígenas estavam abrigados. Em Belém, desde o início existiu maior dinamismo: havia grupos em situação de rua nos entornos do Mercado Ver-o-Peso, três casas alugadas no bairro da Campina, o abrigo da SEASTER, reuniões no MPF e as sucessivas idas ao hospital, acompanhando adultos, crianças e gestantes. Trata-se, usando o conceito de Marcus (2001), de uma etnografia multissituada, ou seja,

quando se busca dar conta de diferentes cenários em que acontecem práticas significativas para a pesquisa. Por meio da etnografia multissituada o pesquisador consegue visualizar as mediações em diferentes espaços e contextos sociais, estabelecendo assim conexões ou justaposições entre as diversas situações.

Em Manaus, salvo episódios pontuais, a situação era significativamente mais calma. Em Belém, ao contrário, vivi o ápice da minha waraose, encarando o contínuo descaso por parte do poder público, que resultou na morte de crianças por causas completamente tratáveis – condição que, lamentavelmente, mantém-se igual mesmo depois de três anos desde a chegada dos Warao, totalizando 29 mortes até o final de dezembro de 2020. Sob esse aspecto especificamente, a noção de “produção social da indiferença” de Herzfeld (2016) e de “margem” de Das e Poole (2008) podem nos ajudar a entender sociologicamente os estereótipos e a negação de serviços a determinados indivíduos. No caso dos Warao ainda existe o fato de se tratar de uma população imigrante, daí, como destaca Sayad (2008), também se entende a economia de exigências por parte do Estado na realização do atendimento.

O trabalho de campo teve uma duração total de oito meses, realizado de forma ininterrupta: iniciei no final de julho de 2017 e encerrei no final de março de 2018. Desde então, não retornei para Manaus, porém, mantenho contato com alguns indígenas, com o escritório do ACNUR e com representantes do MPF. Em Belém, estive por outras duas vezes, mas por períodos de apenas uma semana: a primeira vez foi em julho de 2018, quando participei de uma banca de conclusão de curso em serviço social sobre o atendimento aos Warao e ministrei uma aula também sobre o tema no curso de graduação em ciências sociais, ambos na UFPA. Nesta ocasião, ainda realizei uma exposição sobre a mobilidade Warao para os agentes da Agência Brasileira de Inteligência (ABIN) de Belém, com participação por videoconferência de agentes de Brasília. Meu segundo retorno à capital paraense foi no final de outubro de 2018 para participar de uma missão para assistência legal aos Warao realizada pela DPU e pelo Escritório das Nações Unidas sobre Drogas e Crime (UNODC). Nos dois momentos, além das atividades citadas, visitei todas as casas e espaços em que os indígenas viviam.

Sigo mantendo contato regular com indígenas que se encontram em diversas cidades, que me ligam para comunicar diferentes situações: novos deslocamentos, problemas com a regularização documental³², falta de se-

32 Desde a implantação da Plataforma SISCONARE, que tornou eletrônico todo o procedimento para a solicitação de refúgio, os indígenas não estão mais conseguindo realizar a

gurança alimentar, casos de adoecimento e, infelizmente, também de mortes. Além do contato com os indígenas, participo virtualmente de reuniões com representantes de instituições públicas e da sociedade civil, e converso regularmente com voluntários engajados com a causa Warao em diferentes cidades. Em Belém, especialmente, esses voluntários organizam campanhas de doação de roupas e alimentos e quase que diariamente visitam as casas e acompanham a situação, ajudando na mediação de conflitos e na articulação para a garantia de direitos. Diante da ausência do Estado, essa rede de apoio e solidariedade tem sido fundamental na assistência aos Warao Brasil afora.

Organização dos capítulos

Esta tese se dedica a compreender a dinâmica da mobilidade Warao no Brasil, retratando, a partir das experiências de Manaus e de Belém, os modos de gestão desta população em trânsito. Com base em Dias (2019, p. 62), faço uso do termo mobilidade migratória no sentido de demonstrar que esse movimento “envolve pessoas, habilidades, saberes e, sobretudo, um íntimo diálogo com as fronteiras pelas quais se percorre”. A intenção é refletir sobre as etapas dessa jornada, sobre o percurso, e não somente sobre os pontos de partida e de chegada.

Acredito, porém, que não é possível falar sobre a presença Warao no Brasil sem antes retornarmos, ainda que apenas por meio da literatura, para a Venezuela. Esse “antes” na Venezuela é uma das etapas dessa jornada que, agora, ocorre em nosso país. Por esse motivo, a tese está organizada em duas partes, a primeira sobre os Warao na Venezuela e a segunda sobre os Warao no Brasil. Cada uma das partes possui dois capítulos.

Como destaca Ferreira (2013), a etnografia, embora esteja fundamentalmente associada ao trabalho de campo, não o é necessariamente, podendo-se também considerar outras formas de experiência de interação. Tendo isso em mente, nessa primeira parte utilizo-me de literatura histórica, antropológica e jurídica, de documentos oficiais emitidos pelo governo venezuelano e de textos escritos por indígenas para apresentar uma contextualização etnológica e histórica sobre a etnia e refletir sobre o indigenismo e as políticas indigenistas naquele país. Assim como Ferreira (2013), acredito que por meio do uso de etnografias de outros sujeitos é possível dissociarmos a experiência etnográfica do empirismo e da autorreferência,

regularização documental diretamente nas delegacias da Polícia Federal, como faziam anteriormente.

considerando não somente a experiência pessoal no presente etnográfico, mas também a experiência de outros sujeitos em outros momentos históricos. Com isso, a etnografia ganha forma e conteúdo histórico, podendo ser utilizada como fonte histórica.

No capítulo 1, ao reconstruir percursos, eventos e narrativas, falo sobre a etnologia Warao, sobre aspectos socioeconômicos e ambientais do delta do Orinoco e sobre as transformações sociais decorrentes, sobretudo das situações históricas de intervenção no território de origem: primeiro com a substituição dos buritizais pelas plantações de *ocumo chino* (*Colocasia esculenta*) na década de 1920, depois com a construção dos sistemas de diques no rio Manamo na década de 1960, e, então, com as atividades petrolíferas na década de 1990. Ainda, na década de 1990, uma epidemia de cólera levou a óbito cerca de 500 Warao. Todas essas situações corroboraram para a acentuação do processo de migração indígena para as cidades. Todas essas situações implicaram a reconfiguração de suas práticas de ocupação territorial e de suas atividades de subsistência. Neste capítulo, também abordo situações que compõem o contexto mais recente do grupo, entre elas: epidemias ocorridas na última década e o envolvimento dos indígenas no comércio clandestino de produtos subsidiados pelo governo venezuelano, como alimentos e gasolina.

No capítulo 2, dedico-me à análise do indigenismo e das políticas indigenistas na Venezuela, fatores essenciais para entendermos a situação atual dos povos indígenas naquele país. Por meio de consulta à vasta bibliografia escrita por antropólogos, juristas, cientistas políticos e historiadores vinculados a diferentes universidades ao redor do mundo, acrescida por alguns textos de autoria de indígenas, apresento um panorama histórico sobre os instrumentos jurídico-legais e as ações governamentais do Estado venezuelano para com os povos indígenas no decorrer dos séculos XIX, XX e início do século XXI. Esclareço, de antemão que, embora corresponda a extenso recorte temporal, trata-se de ações extremamente pontuais.

Concluída essa primeira parte, que tenta ser uma etnografia histórica sobre os Warao na Venezuela, passo então à reflexão sobre a presença Warao no Brasil, analisando a governamentalidade e a gestão dessa população. Com o intuito de melhor situar os(as) leitores(as), optei por apresentar o histórico da presença Warao no Brasil, bem como informações sobre a dinâmica da mobilidade já na introdução geral da tese e no capítulo 1. À introdução também acrescentei considerações em torno da transformação da mobilidade interna em movimentos transfronteiriços e sobre a situação

dessa mobilidade migratória quando pensada no contexto das migrações internacionais.

Por esse motivo, o capítulo 3 parte direto para a análise das tecnologias de governo, identificando os agentes, as ações e as instituições envolvidas na gestão dessa população. Utilizo-me dos documentos que compõem os inquéritos civis públicos instaurados pelo MPF nas cidades de Manaus e de Belém, de informações obtidas por meio de entrevistas com agentes do Estado e de anotações de meu caderno de campo. Com base em Vianna (2014), tendo em vista o relativo estranhamento quando se fala em etnografia e documentos, julgo importante esclarecer que os documentos enquanto peças etnográficas são tomados “como construtores da realidade tanto por aquilo que produzem na situação da qual fazem parte – como fabricam um ‘processo’ como sequência de atos no tempo, ocorrendo em condições específicas e com múltiplos e desiguais atores e autores – quanto por aquilo que conscientemente sedimentam” (VIANNA, 2014, p. 47). Por conseguinte, a autora se refere aos constrangimentos inerentes aos documentos, algo que, por meio de uma sentença final, determinará o destino, e que ficará arquivado, podendo ser consultado por diferentes atores e em diferentes momentos. A análise de documentos ainda, conforme Shore e Wright apud Esteves (2019, p. 264), “pode indicar como as políticas operam como instrumentos de governo, como veículos ideológicos, e como agentes de construção de subjetividades e organização de pessoas dentro de sistemas de poder”.

A partir desses diferentes materiais, reconstruo, nesse capítulo, o histórico da presença Warao em ambas as cidades e reflito sobre os dispositivos e lógicas administrativas utilizadas para a localização, identificação e invisibilização desses refugiados e migrantes. Reflito, ainda, sobre a dimensão moral que atravessa essas tecnologias de governo, sobre a burocracia da produção de documentos e relato situações que caracterizo como decorrentes do abandono e do esquecimento por parte do Estado.

No capítulo 4, por fim, apresento os modelos de abrigamento adotados em cada uma dessas cidades, sua estrutura e formas de direção. Para isso também faço uso dos documentos anexados aos ICP do MPF, de entrevistas que realizei com gestores públicos e de registros de meu caderno de campo acerca, justamente, da percepção dos indígenas sobre tais espaços e sobre as relações que neles estabelecem. A partir dessa reflexão, parece-me evidente que os abrigos apresentam características de instituições totais e, com suas regras e estratégias de controle, assumem a missão de domesticar e civilizar os Warao para a vida em sociedade no Brasil. O modelo de abrigamento, via de regra centralizado em um único local, desconsidera os diferentes

modos de ser Warao, forçando a convivência de grupos que não possuem nenhuma relação de afinidade entre si, o que, além da grande incidência de conflitos, representa um risco para os indígenas, pois os coloca em contato com feiticeiros (*brujos*)³³ que podem lhes fazer mal.

Para finalizar, demonstro que, por diferentes fatores que vão desde as tentativas de controle do Estado até o aumento do contingente de indígenas Warao no Brasil, a dinâmica da mobilidade foi alterada, diminuindo, em parte, o protagonismo feminino. Concluo que a atuação do Estado tem se dado, sobretudo, em duas frentes: a imunização e a proteção das crianças, e que, ao contrário dos Warao que se deslocam por meio de uma rede, o Estado, apesar de todas as suas tecnologias, saberes, recursos e dispositivos, não consegue ou não tem interesse em estabelecer uma rede para a atuação. Discuto, ainda, a ideia dos Warao como “refugiados problemas” e o meu desconforto com a perspectiva integracionista que compõe os discursos e práticas das mais diversas instituições e agentes que realizam o atendimento de migrantes e de refugiados.

No epílogo, surgido em decorrência da pandemia de covid-19, apresento um relato das percepções e reações dos Warao ao novo coronavírus³⁴.

33 *Brujo* é o termo em espanhol usado pelos indígenas para identificarem aqueles a quem acusam de terem provocado o adoecimento de outrem.

34 O novo coronavírus (SARS-CoV-2), identificado na China em dezembro de 2019, espalhou-se rapidamente entre os mais diversos países, de modo que, em 11 de março de 2020 a Organização Mundial de Saúde (OMS) declarou a pandemia de covid-19, a doença por ele provocada.

PARTE I

Os Warao na Venezuela:

história, indigenismo e política indigenista

CAPÍTULO 1

Reconstruindo percursos, eventos e narrativas

Quem são os Warao? Quais as situações históricas vividas por essa população que contribuíram para que, hoje, chegassem ao Brasil? Quais os fatores históricos de opressão e discriminação que permeiam o processo de saída desses indígenas de suas terras tradicionais? O que foi produzido, ao longo dos anos, por missionários, antropólogos, historiadores e linguistas sobre esse grupo étnico na Venezuela? Essas são algumas das perguntas que, acredito, instigam diferentes atores sociais que se deparam com a presença Warao no Brasil e às quais, portanto, tento responder no decorrer deste capítulo.

Esclareço de antemão que, embora os Warao representem a segunda maior população indígena da Venezuela, em virtude sobretudo do difícil acesso à região em que habitam, não estão entre as etnias mais estudadas naquele país, de modo que nos deparamos com alguns vazios etnográficos. Os primeiros registros sobre esse grupo, inclusive, especificamente sobre a língua warao, foram feitos pelo padre jesuíta Joseph Gumilla, no século XVIII, porém, somente na segunda metade do século XX, com os estudos do antropólogo Johannes Wilbert, novas investigações foram realizadas. Nessa mesma época, segundo Allard (2010), também foi publicada uma sequência de textos produzidos pelos missionários capuchinhos, especialmente, transcrições e traduções de narrativas míticas ou históricas e discursos rituais, em que, porém, buscavam relacionar os Warao com a teologia cristã. Os missionários capuchinhos também publicaram um dicionário warao-espanhol e duas gramáticas que, embora sejam consideradas rudimentares, representaram uma importante contribuição para o estudo de uma língua indígena isolada.

Essas publicações mais antigas, em sua ampla maioria, estão disponíveis apenas na forma impressa em bibliotecas internacionais e, por conta disso, lamentavelmente não consegui acessá-las. Elaboro o texto, então, com base em trabalhos publicados a partir da década de 1990, em sua maioria, por ex-alunos de Johannes Wilbert, inclusive o seu filho e também antropólogo,

Werner Wilbert. Além dos textos escritos por antropólogos, faço uso de materiais elaborados por historiadores, arqueólogos, operadores de direito, jornalistas, lideranças indígenas e assessores parlamentares. O capítulo está organizado em seis seções que buscam dar conta, ainda que superficialmente, da etnologia e da história desse grupo étnico em transformação.

Na primeira seção, apresento alguns aspectos socioeconômicos e ambientais do delta do rio Orinoco, utilizo-me de dados oficiais e de imagens para, muito brevemente, mostrar a localização dos povos indígenas na Venezuela; falo sobre a etnologia Warao, sobre aspectos históricos e sobre as relações interétnicas que estabeleceram com outros grupos indígenas e também com não indígenas.

Na seção que segue, busco refletir sobre três situações históricas de intervenção no território de origem: 1) a substituição dos buritizais pelas plantações de *ocumo chino* (*Colocasia esculenta*) na década de 1920; 2) a construção dos sistemas de diques no rio Manamo na década de 1960 e 3) as atividades petrolíferas na década de 1990. Sabe-se, entretanto, que, além desses três casos, há também os impactos causados pela indústria pesqueira com a prática da pesca de arrastão, a expansão das frentes agrícolas com a produção de arroz, as tentativas de extração de gás natural e a mineração, situações sobre as quais, lamentavelmente, não consegui obter informações mais detalhadas. As referências sobre as atividades petrolíferas no território indígena também são de difícil acesso, por isso não foi possível aprofundar a discussão. Em cada uma dessas situações históricas, os Warao se viram afetados por novos processos de territorialização, alterando também suas atividades de subsistência e sua organização social.

Ainda na década de 1990, uma epidemia de cólera provocou a morte de aproximadamente 500 pessoas no delta do rio Orinoco, em sua maioria indígenas Warao. Na seção 3, por meio do minucioso trabalho do antropólogo Charles Briggs em coautoria com a médica Clara Mantini-Briggs, demonstro como a imprensa venezuelana e as instituições de saúde trataram da questão: a doença era atribuída à pobreza, sendo convertida em um “problema indígena”.

Todas essas situações contribuíram para o crescimento da migração indígena para as cidades, assunto sobre o qual falo na seção seguinte. É a partir da década de 1960, contudo, por conta dos impactos socioambientais provocados pelo barramento do rio Manamo, que esse processo de deslocamento para os centros urbanos se intensificou, de modo que, na década de 1980, o governo venezuelano construiu um abrigo para receber os indígenas que se instalavam em áreas públicas em Barrancas e em Tucupita.

Na década de 1990, então, inicia-se outra modalidade de migração em que as mulheres são as protagonistas: trata-se das viagens realizadas entre diferentes cidades sob o intuito de arrecadar dinheiro, alimentos e roupas. É sobre o surgimento, a dinâmica e as interpretações acerca da “prática de pedir”, de que falo na seção 5.

Na seção 6, que encerra o capítulo, abordo situações que compõem o contexto mais recente do grupo, entre elas: epidemias ocorridas na última década e o envolvimento dos indígenas no comércio clandestino de produtos subsidiados pelo governo venezuelano, como alimentos e gasolina.

Os Warao

Provenientes do delta do rio Orinoco, os Warao, de acordo com o último Censo Nacional Indígena realizado em 2011, constituem a segunda etnia mais populosa da Venezuela, com aproximadamente 49 mil indivíduos. Conforme as estatísticas oficiais, na Venezuela existem 51 povos indígenas que totalizam 724.592 indivíduos, em sua maioria (63%) vivendo em áreas urbanas. Esses dados demonstram que 2,7% da população venezuelana é composta de indígenas, número que vem crescendo extraordinariamente desde o censo realizado em 1981, quando esse percentual era de 0,96%.

A principal etnia, na Venezuela, é a Wayuu (Guajiro), com mais de 413 mil indivíduos autodeclarados. Os Wayuu representam 57,05% da população indígena total, enquanto os Warao são apenas 6,73% desse contingente. Na sequência estão os Kari’ña (4,67%), os Pemón (4,16%), os Jivi (3,3%), os Kumanagoto (2,9%) e os Añu (2,9%). As demais etnias juntas alcançam 16,2%; e, 2,1% representam a população que se declarou indígena, porém sem especificar o povo a qual pertence.

Nas últimas três décadas, os Warao passaram a apresentar uma taxa de crescimento superior a 40%: no censo de 1992 somavam 24.005 indivíduos, em 2001 esse número subiu para 36.028 e em 2011 para 48.771. Note-se, entretanto, que entre 1992 e 2001 há um crescimento vertiginoso de 50%, que cai para 35% entre 2001 e 2011.

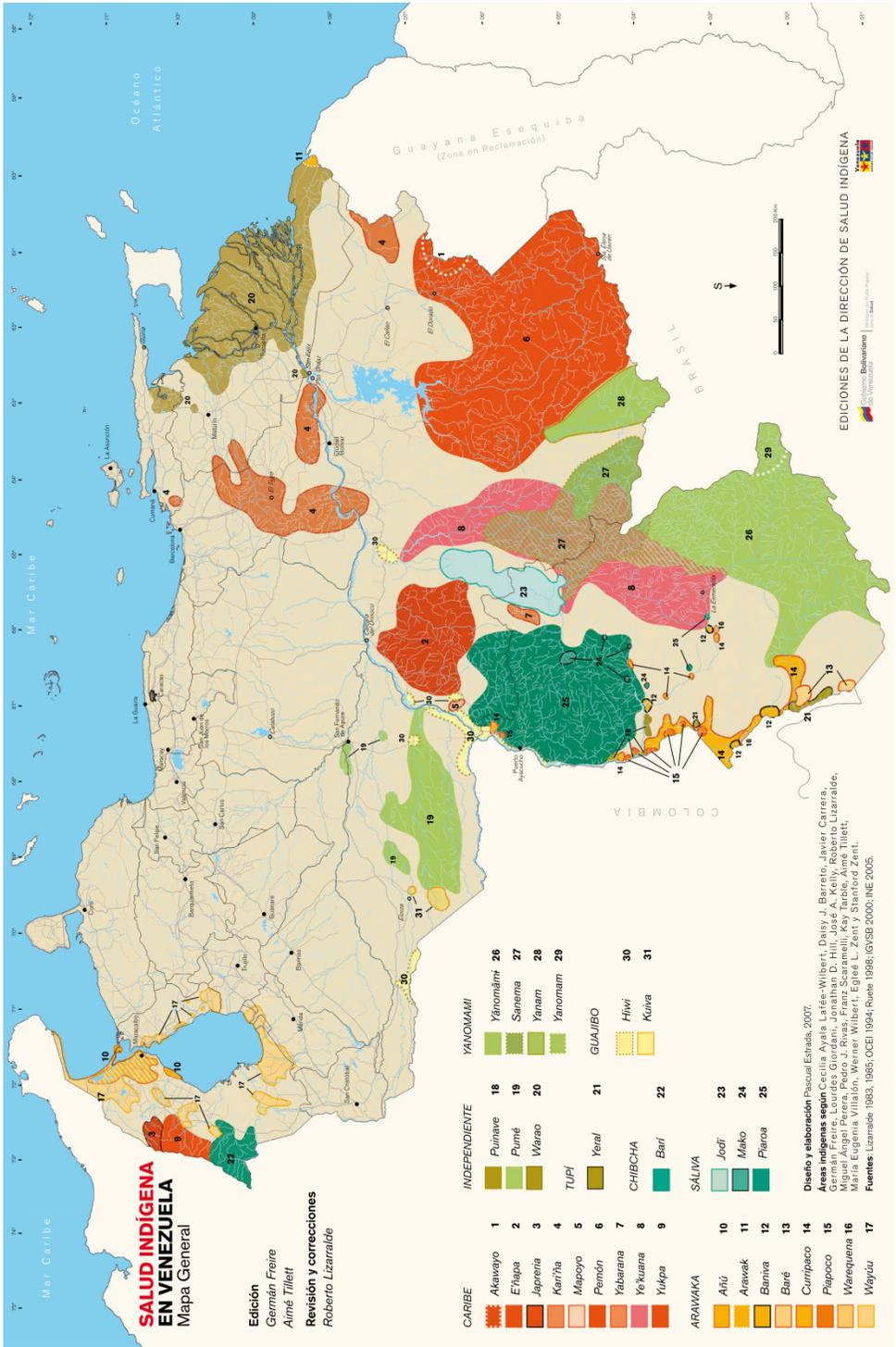
Para Angosto-Ferrández (2015), o aumento da população indígena venezuelana não é determinado apenas por fatores demográficos, mas também pelas mudanças conceituais e metodológicas adotadas pelo Instituto Nacional de Estatística e pela maneira como o Estado aborda a indianidade. Assim como o autor, acredito que o aumento da população Warao identificado em 2001 seja decorrente da valorização positiva das identidades indígenas resultante da aprovação da Constituição de 1999, bem como do

reconhecimento da indianidade enquanto componente central da identidade nacional promovido pelo governo de Hugo Chávez.

Geograficamente, os Warao estão distribuídos em centenas de comunidades no litoral venezuelano nas proximidades de Trinidad e Tobago, e em diversos municípios do entorno do delta, em uma região que se estende por quase todo o estado de Delta Amacuro e parte do estado de Monagas e de Sucre.

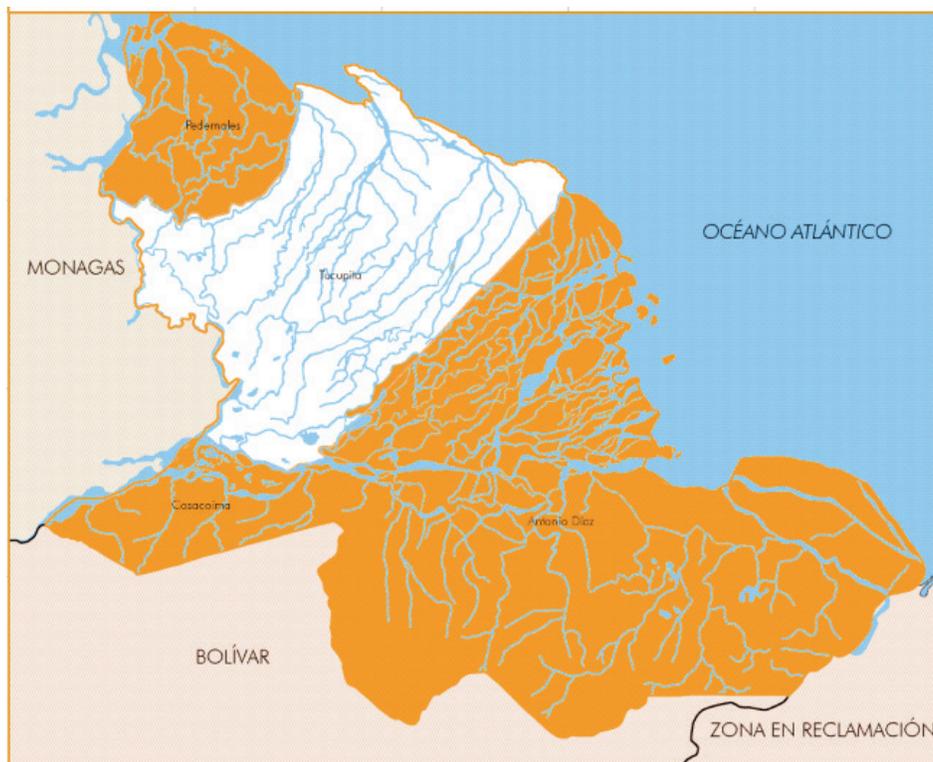
Dividido em quatro municípios: Tucupita (a capital), Antonio Díaz, Pedernales e Casacoima, o estado de Delta Amacuro, segundo o Censo de 2011, apresenta uma população indígena superior a 41 mil indivíduos, sendo o quarto estado venezuelano em população indígena total e o estado com o maior número de indígenas residentes em área rural (87%). Os municípios de Antonio Díaz e Pedernales, locais de origem de muitos dos Warao que hoje estão no Brasil, são áreas de maciça presença indígena com 92% e 69% da população total, respectivamente.

Figura 1 – Localização territorial dos povos indígenas na Venezuela (informações anteriores ao Censo de 2011)



Fonte: Pascual Estrada, 2007.

Figura 2 – Mapa do estado de Delta Amacuro com a localização dos municípios



Fonte: Catálogo del Patrimonio Cultural Venezolano 2004-2007.

Em 2011, a população total de Delta Amacuro era de 165.525 habitantes. Esse estado, deve-se notar, possui uma das piores economias da Venezuela, baseada na pesca, pecuária, agricultura e extração de madeira, todas para subsistência e comércio local. As poucas indústrias existentes são as processadoras de palmito, de modo que a principal fonte de trabalho é o setor estatal (HEINEN, 2005). Em Pedernales ocorre exploração de petróleo pela Petrowarao S.A., empresa de capital misto¹ com 60% das ações pertencentes à estatal Corporación Venezolana del Petróleo S.A. e 40% pertencentes à empresa francesa, Perenco Petroleo y Gas ETVE SL.

¹ A constituição de empresas mistas foi a estratégia bolivariana adotada para retomar as atividades petrolíferas que estavam total ou parcialmente cedidas à iniciativa privada. A participação acionária do Estado aumentou, transformando assim as companhias transnacionais em sócias minoritárias do governo (CICERO, 2015).

Os Warao, de acordo com García Castro (2000; 2006), são o grupo humano mais antigo da Venezuela, habitando o delta do Orinoco há séculos ou até mesmo milênios. Segundo Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008), sua presença na região remonta há aproximadamente 7.500 anos. O nome desse grande rio, inclusive, deriva da palavra warao *Wirinoko*, em que *Wiri* significa onde remamos e *Noko*, lugar. Conforme esses autores, os Warao são pescadores e coletores sem cerâmica, que se tornaram agricultores em virtude do contato com grupos pertencentes aos troncos linguísticos Arawak e Karib. Suas comunidades são palafitas e suas atividades de subsistência são tradicionalmente localizadas em margens fluviais, marítimas e zonas úmidas (pântanos, manguezais, florestas inundáveis).

Figura 3 – Características ambientais dos territórios indígenas na Venezuela



Fonte: Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas, 2018.

O padrão de residência, de acordo com Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008), é matrilocal com várias unidades locais exogâmicas, que se relacionam com um conglomerado regional endogâmico de 200 a 300 membros. A unidade doméstica, tradicionalmente, era comandada pelo casal fundador, cabendo ao homem a condução das atividades diárias realizadas por seus genros e à mulher a redistribuição dos alimentos por eles obtidos.

Cada filha casada lhe entregava uma porção dos alimentos coletados pelos maridos para que fossem, em seguida, redistribuídos entre as mulheres da unidade familiar cujos esposos não haviam conseguido coletar comida.

Há aproximadamente 3 mil anos, contudo, os Warao mantêm contato interétnico com os grupos Aruak e, mais tarde, com os Karib, que cruzaram o delta do Orinoco levando seus complexos conhecimentos sobre o processamento da mandioca e a construção de embarcações aptas às travessias marítimas. Tais grupos, conforme Gassón e Heinen (2012), possuíam organizações políticas relativamente flexíveis com caudilhos temporais, evidenciando a existência de grande complexidade cultural.

Tiapa (2007) identificou a existência de 11 sistemas interétnicos, em que indígenas de diferentes troncos linguísticos coexistiam estabelecendo redes de comunicações e intercâmbios comerciais. Conforme Castillo (2006), tratava-se de grupos étnicos com múltiplos vínculos e mecanismos de articulação e interação social pertencentes ao horizonte civilizatório denominado Orinoco-amazônico; eles possuíam uma matriz cultural similar e compartilhavam instituições sociais, valores e crenças.

Para Castillo (2006), à época, existiam três grandes troncos linguísticos no Orinoco: karib, aruak e sálca. A língua warao, contudo, não pertence a nenhum tronco linguístico, pois seria anterior às missões de grupos karib, vindos do planalto das Guianas entre 4 mil e 4.500 anos atrás e às missões aruak, vindas do estado do Amazonas há aproximadamente 5 mil anos – “esses grupos teriam invadido territórios ocupados por sociedades falantes de línguas que hoje são consideradas como não classificadas linguisticamente e que constituem ilhas linguísticas rodeadas por grupos dos troncos aruak e karib” (CASTILLO, 2006, p. 88 – tradução própria).

Esse conjunto de sistemas interétnicos, de acordo com Tiapa (2007), era carregado de tensões internas, que giravam em torno da guerra ou aliança com os espanhóis, variando conforme o lugar, o momento e as decisões dos sujeitos envolvidos.

Os Warao, em decorrência de suas características culturais e da ecologia de seu território, nunca foram completamente submetidos ao regime de missões. “Para os missionários era impossível fundar missões nos *caños*; era preciso levar os Warao para outras áreas, das quais os índios sempre tiveram a oportunidade de escapar, com exceção de casos muito específicos” (TIAPA, 2007, p. 235 – tradução própria).

Além disso, o fato de o delta ser um local de passagem obrigatória para rotas comerciais e mobilidade humana fez com que os Warao estabelecessem os mais variados tipos de relacionamentos, entre eles a receptividade

para com outros povos indígenas fugitivos do massacre colonial. Tais fugitivos, de acordo com Tiapa (2007), eram incorporados à sociedade Warao, intensificando sua diversidade interna e influenciando suas formas de organização, linguagem e outras práticas culturais, de modo que, embora fossem descritos como unidade étnica, formavam um conglomerado composto por três ou mais subgrupos Warao, falantes da mesma língua, mas totalmente distintos uns dos outros. Por esse motivo, Ávalos (2002) afirma que falar do povo Warao significa falar da diversidade Warao.

Na concepção indígena, entretanto, conforme relatam García Castro e Heinen (2000), existe um grupo que se considera o protótipo representativo da etnia: são os habitantes do delta central, áreas úmidas onde vivem da pesca, caça e extrativismo do buriti, deslocando-se sazonalmente entre os buritizais e as margens dos rios. “Seu alimento básico é o pescado, o mel silvestre e o sagu ou fécula *ohidy aru*, ou *nahoro witu* (autêntica comida) da palma do buriti (*Mauritia flexuosa*)” (GARCÍA CASTRO; HEINEN, 2000, p. 2 – tradução própria). São os Waraowitu, isto é, os próprios e autênticos Warao.

Com relação às diferenciações culturais, Wilbert (apud RAMOS et al., 2017), a partir da compreensão dos Warao acerca de si mesmos como grupo, desenvolveu um esquema explicativo no formato de um mosaico composto por quatro formas que podem assumir suas práticas culturais e simbólicas:

- 1) o delta central, cuja especificidade é serem pescadores, caçadores e terem vida sazonal; 2) a área central do Amacuro ou o sudoeste do delta (suroriental), onde eles são caracterizados como horticultores (de milho e mandioca), dispondo de residências fixas instaladas nas bordas dos grandes rios; 3) o delta noroccidental, onde são caracterizados como pescadores, fabricantes de canoa, onde o buriti (morichaleros) tem grande importância e a horticultura é incipiente, e 4) a “boca do Orinoco”: regiões de marismas e pântanos, onde os Warao também são caracterizados como pescadores e buritizeiros (morichaleros), sem qualquer forma de agricultura. (RAMOS et al., 2017, p. 7-8)

A divisão da paisagem ocorre com base no significado ecológico de cada quadrante, de acordo com as práticas de subsistência que desenvolvem: agricultura, caça, coleta e pesca. Cada um desses quadrantes, como bem destacam Heinen e Gassón (2008), está associado a uma comunidade humana diferente, com distintos modos de subsistência.

García Castro e Heinen (2000) enfatizam que na cosmovisão Warao os pontos cardeais desse mundo estariam baseados nas circunstâncias em que se desenvolveu a viagem de canoa do herói mítico *Haburi* – ser errante – desde o local de origem até seu destino final, seguido pelo regresso da embarcação convertida em serpente, *Dauarani*, a guardiã das árvores. Cada uma das quatro divisões faz alusão a um mito específico:

[...] o setor Noroeste corresponde aos cachorros de água (lontras), pescadores e buritizeiros, fabricantes de canoas; ao Nordeste estão os habitantes dos mangues e pântanos, coletores e pescadores (que mais tarde, segundo a tradição oral, obterão dos anteriores o “segredo” da extração da fécula de buriti e da fabricação de canoas). No quadrante Sudoeste está o país de *Wata*, a rã arbórea, habitado por buritizeiros, cultivadores de mandioca (*Manihot esculenta*) e de milho (*Zea mays*); finalmente, ao Sudeste está a terra do pecari (porco-do-mato), de caçadores e pescadores, que, de acordo com as versões míticas, também obterão o “segredo do buriti”, por meio do casamento com “mulheres lontras”. (GARCÍA CASTRO; HEINEN, 2000, p. 3 – tradução própria)

Atualmente, contudo, de acordo com Gassón e Heinen (2012), os Warao não habitam os quadrantes originais do período pré-hispânico, pois, desde o início da colonização até o século XVIII, muitos ameríndios se refugiaram na área dos Waraowitu e em seus buritizeiros, alterando assim a composição e a localização das populações. Hoje em dia há um mosaico de subgrupos, cada um com suas particularidades em rituais (*nahanamu*), festas (*mare mare*) e instrumentos musicais (*sekeseke*). As maiores diferenças estariam entre os buritizeiros sem canoas e os construtores artesanais de embarcações, os “carpinteiros das margens de rio”.

Inicialmente registrados pelos colonizadores espanhóis como Tigüe-Tigüe, em referência à ave pradeira (*Tringa flavipes*, *Tringa melanoleuca*), considerada um animal teúrgico, os Warao foram divididos em dois grupos: Ciawani (Siawani) e Waraweete (Waraowitu). Na sequência, com base nos Warao habitantes das ilhas Cubaguas e Margaritas, provavelmente mais conhecidos pelos espanhóis, foram divididos em Tiwi-Tiwe e Chaguanes/Siawani, considerando apenas os Waraowitu como Tiwi-tiwe. Os Siawani, também chamados de Chaguanes, ocuparam o Noroeste do delta, mantendo enclaves em Trinidad e Tobago, já os Waraowitu ocuparam áreas no Nordeste (GASSÓN; HEINEN, 2012). Segundo García Castro e Heinen (2000), os Siawani eram guerreiros e exímios fabricantes de canoas

que dominavam o rio Manamo e arredores, controlando a via principal de acesso a Trinidad e Tobago. Comercializavam as embarcações por ouro na Guiana e por tabaco em Trinidad e Tobago. No final do século XVI foram deslocados de seu território pelos indígenas Aruak e, logo depois, pelos colonizadores espanhóis. Viviam em guerra permanente com os Waraowitu, porém, fizeram as pazes para juntos lutarem contra os espanhóis.

Os Waraowitu, ao contrário dos Siawani, não praticavam a guerra e tinham como estratégia se embrenhar nas áreas inóspitas dos pântanos, onde viviam do extrativismo de buriti. Heinen e Gassón (2008) destacam que não é certo que os Warao tenham vivido isolados dos demais indígenas e também dos europeus, que ocuparam as terras circundantes; muitos, inclusive, juntaram-se com indígenas Aruak e Karib. Ademais, os buritizeiros (*morchaleros*) periodicamente deixavam a floresta a fim de realizar trocas comerciais com os vizinhos espanhóis e holandeses ou com os outros indígenas. Esse contato, no entanto, “[...] cuja intenção era troca, não alterou substancialmente a estrutura da sociedade Warao enquanto puderam se retirar com regularidade para os inóspitos pântanos. Os pântanos se mantiveram impenetráveis e indesejados até o século XX” (HEINEN; GASSÓN, 2008, p. 12 – tradução própria).

O baixo delta, nas palavras de Wilbert e Ayala Lafée-Wilbert (2009), converteu-se em um “refúgio fortuito” para os Warao durante a colonização, uma vez que os espanhóis sequer mostraram interesse em colonizar a região por considerá-la um ambiente inóspito. Foi por essa razão que “[...] o genocídio epistemológico que se desencadeou a seus arredores, catástrofe denominada por Morey como ‘a jubilosa colheita das almas’, a qual representou o prelúdio da ‘grande mortandade’ que reclamou as vidas de 95% da população ameríndia, não afetou os Warao de forma significativa” (WILBERT; AYALA LAFÉE-WILBERT, 2009, p. 425 – tradução própria).

À época, deve-se notar, nem os Waraowitu nem os Siawani plantavam ou consumiam produtos cultivados, alimentando-se exclusivamente de caça e pesca e se orientando sazonalmente pelo território conforme o ciclo da cheia do Orinoco. As unidades domésticas eram compostas por uma ou mais famílias extensas, com 30 a 50 membros, que percorriam a região em busca de alimentos, acampando em habitações temporárias feitas de folhas de palmeiras. Como destacam Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008, p. 47 – tradução própria):

[...] a economia de coleta estava orientada para a colheita e não para a produção ou reprodução de recursos. A pesca nos pântanos e nas florestas inundadas era feita com as mãos, varas sem ganchos, cuias, cercas, bar-

basco, estacas, arpões e cestas. A caça dependia do arco e flecha especializados, lanças e cães. A extração de *yuruma* exigiu um machado para esmigalhar a medula da palma e um coador para separar o amido dissolvido em água. Os materiais comestíveis (frutos, sementes, caracóis, larvas, mel) e pequenos animais (crustáceos, répteis e roedores) eram coletados com a mão ou com uma clava e armazenados em cestas, cuias ou recipientes fabricados com folhas de palmeira. O principal implemento (especialmente para a extração do *yuruma* e a produção de canoas) foi uma talhadeira feita com a concha do botuto (*Strombus gigas*).

Desde o período colonial, conforme Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008), a agricultura era a base econômica das missões, de modo que, mesmo anos depois, as gerações de jovens que estudaram no internato de Araguaimujo e, posteriormente, no de San Francisco de Guayo familiarizaram-se com o sistema de corte e queimadas. Ao regressarem para suas comunidades com a experiência agrícola, esses jovens comandaram a fase de transição de uma economia de coletores sustentada na *yuruma*, para uma economia agrícola baseada no cultivo de *ocumo chino* (*Colocasia esculenta*).

Entre os anos de 1939 e 1941, alguns rapazes da primeira turma de formandos de Araguaimujo retornaram para suas comunidades acompanhados pelas mulheres com as quais se casaram na missão. Tentaram se reintegrar às comunidades de *morichaleros*, contudo, acabaram seguindo os conselhos de um missionário capuchinho para deixarem a vida nos buritizais e se estabelecerem em comunidades permanentes nas margens dos *caños* Wikinikina e Araguabisi. O sacerdote, então, os convenceu a plantar arroz para abastecer a missão de Guayo, mas os indígenas não tiveram sucesso nessa iniciativa.

Em 1950, um crioulo chamado Pedro José Medina fundou uma empresa de arroz no mesmo local. Nessa ocasião, muitas famílias Warao, uma vez que não conseguiam viver da agricultura, haviam retornado para os buritizais, de modo que Medina teve de negociar seu regresso para as comunidades ribeirinhas, prometendo-lhes salário, alimentos e roupas (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008). Os idosos, contudo, estavam preocupados com o fato de a agricultura estar desrespeitando a *Madre del Bosque* (*Dauarani*) – a guardiã das árvores. Uma vez que:

[...] segundo a tradição Warao, cortar uma árvore requer a permissão do espírito guardião. Desse modo, fazer uma roça não somente implicava na “matança” de dezenas de “filhas” da “*Madre del Bosque*”, mas também

representava uma total falta de respeito à lei tradicional de uma diversidade complementar balanceada², na qual a “*gente árbol*” estava por ontologia a par da sociedade Warao. (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008, p. 58 – tradução própria)

A despeito dessa preocupação inicial, os autores afirmam que não houve nenhum posicionamento efetivo dos anciões e das autoridades religiosas sobre a violação da lei tradicional, tanto que, após deixarem de trabalhar para Medina, muitos Warao de Winikina passaram a cultivar suas próprias roças. Desse modo, a agricultura se estendeu por toda a região, convertendo em agricultores praticamente todas as famílias indígenas. Junto aos crioulos os Warao obtiveram créditos para comprar ferramentas, sementes e mantimentos, formaram pequenas cooperativas e pagaram suas dívidas com a venda das colheitas. Apesar da existência das cooperativas, os Warao dependiam de um intermediário crioulo que lhes proporcionava crédito e depois comprava a produção de arroz.

O contato frequente com os crioulos, conseqüentemente, criou novas necessidades e gostos por bens de consumo e alimentos entre os Warao, obrigando-os a se deslocarem para a ilha de Trinidad e Tobago ou para os centros urbanos para obtê-los. Decorrente desta relação foi também a adoção das lanchas motorizadas, cujo impacto “[...] sobre a sociedade e a cultura Warao foi incalculável” (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008, p. 61 – tradução própria).

Quando começaram a trabalhar para Medina, o período de extração da *yuruma* coincidia com o período de preparo dos novos roçados, exigindo-lhes uma dupla carga de trabalho. O deslocamento entre os bosques e os buritizais, contudo, era feito com canoas ou a pé, levando tempo e exigindo grandes esforços. As lanchas motorizadas permitiram que as equipes de trabalho se movimentassem mais rapidamente e sem esforço físico e, ao mesmo tempo, tornou-lhes independentes da *Madre de las Mareas*³ – guardiã das águas –, permitindo a manutenção de ambas as economias – extrativismo e agricultura. Assim, os Warao puderam continuar com a oferenda de *yuruma* aos espíritos ancestrais, garantindo o abastecimento de amido du-

2 A lei da diversidade complementar se baseia no conceito da obrigatoriedade da divisão dos benefícios comuns (alimentos, bens de serviços etc.) entre os indivíduos da mesma comunidade (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008).

3 “As viagens de longa distância em canoas de remo ocorriam preferencialmente a favor da correnteza, que os Warao de meados do século passado acreditavam ser governada pelo espírito da ‘*Madre de las Mareas*’. Esperar que a maré mude em seu favor poderia ser um processo lento e exigia muito tempo” (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008, p. 62 – tradução própria).

rante a época de chuvas e também cultuando seus antepassados. “Portanto, a produção de *yuruma* e a agricultura não apenas competiram, simultaneamente, pelo trabalho, mas também criaram um caminho de colisão com o contrato existencial entre os *winikíneros* e seu mundo espiritual” (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008, p. 62 – tradução própria).

Com o passar do tempo, advertem os autores, esse duplo compromisso entre o econômico e o produtivo e a proteção espiritual tornou-se pesado para os Warao, que, gradualmente, foram abandonando a economia baseada na *yuruma* e adotando novos modelos de produção. O processo foi lento, começando com a substituição da fécula de buriti por farinha de trigo.

Concomitantemente a isso, além do internato em Araguaimujo, os capuchinhos foram construindo escolas em algumas comunidades do delta central. As aulas eram ministradas por jovens Warao formadas em Araguaimujo; ensinava-se em espanhol leitura, escrita e religião. No final da década de 1960, o governo venezuelano assumiu o financiamento dos internatos e dessas escolas comunitárias e, em meados da década de 1980, abriu uma nova escola no *caño* de Araguabisi. Tanto as escolas dos capuchinhos como também as escolas governamentais seguiam o currículo nacional de estudos, que não contemplava as realidades culturais e ambientais dos Warao. Em 1983 iniciou-se o Régimen de Educación Intercultural Bilingue, mas ainda sem levar em conta a cultura e os conhecimentos indígenas. “Os textos escolares eram os mesmos que utilizavam os estudantes em Tucupita, Barrancas e no resto do país, em que se apresentavam valores, costumes e cenários diferentes daqueles percebidos pelas crianças Warao” (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008, p. 84 – tradução própria).

Atualmente, dois grupos habitam o delta do Orinoco, subdividindo-se de acordo com o hábitat ocupado: os Hotarao (*hota arao*), habitantes da terra alta, e os Warao (*waha arao*), habitantes da terra baixa, ou seja, as áreas inundáveis e pântanos (*marismas* e *ciénagas*)⁴. No primeiro grupo encontram-se os crioulos e os estrangeiros, no segundo, diferentes categorias de Warao e outros indígenas.

O etnônimo Warao significa “povo da canoa”, entretanto, como demonstram Gassón e Heinen (2012), essa denominação se refere apenas ao subgrupo Siawani (Chaguanes), que eram habilidosos construtores de embarcações, navegantes das águas do Caribe. Essa qualificação, porém, foi estendida aos indígenas habitantes dos buritizais, ocupantes de grande

4 *Marismas* é um ecossistema do tipo úmido, caracterizado pela presença de água – geralmente mista (salobra e doce), com vegetação baixa e superficial. *Ciénagas* são espécies de pântanos, áreas inundadas pouco profundas, cobertas por vegetação.

parte das áreas de refúgio na época colonial, de modo que passou a definir toda a etnia. A canoa, portanto, não é apenas um meio de transporte, mas uma parte importante da vida do grupo: “Os Warao desenvolvem sua vida em torno da canoa e, em muitos casos, também sua morte” (FRÍAS ETA-YO, 2014, p. 23 – tradução própria).

Recentemente, contudo, ouvi de famílias que vivem há muito tempo em contexto urbano, cujos filhos nasceram e sempre viveram nas cidades, que não têm interesse em voltar a viver nos *caños* ou próximo a rios ou lagos, pois como as crianças não sabem nadar, existiria o risco de afogamento. A relação que, historicamente, estabeleceram com as águas, portanto, também tem sido transformada em decorrência do processo de migração para as cidades.

Situações históricas de intervenção no território de origem

No Brasil é comum ouvirmos diferentes atores sociais definirem, equivocadamente, os Warao como uma população nômade. Note-se que estamos falando de um grupo étnico constituído há mais de 7 mil anos, então, a fim de chamar à reflexão, costumo perguntar: por que, eles sendo nômades, teriam iniciado o processo de mobilidade apenas no século XX? Os Warao, ao contrário dos beduínos do Oriente Médio ou dos Nenets da Sibéria, povos, de fato, com um modo de vida nômade, são descritos pela literatura histórica, antropológica e arqueológica como um grupo étnico com características sedentárias, que, em virtude de diferentes intervenções em seu território de origem, iniciou ciclos migratórios para os centros urbanos, primeiro nos entornos do delta e, posteriormente, chegando até Caracas, capital do país. Trata-se, portanto, de um processo de mudança social e cultural decorrente de relações de poder e de dinâmicas políticas e territoriais.

Sob inspiração dos trabalhos de Pacheco de Oliveira (1988; 1999), busco abordar esses diferentes momentos a partir da noção de situação histórica, conceito elaborado pelo autor no sentido de entender o contato interétnico como um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos. Por meio dessa categoria, que “não se refere a eventos isolados, mas a modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988, p. 57), o autor elaborou um instrumento alternativo de abordagem e de enquadramento teórico do contato interétnico, incorporando a historicidade do objeto de investigação.

A exemplo de seu trabalho junto aos Ticuna (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988; 1999) no alto Solimões, em que esses indígenas sempre aparecem referidos em situações históricas concretas e distintas, como a situação

de seringal e a situação de reserva, proponho que entendamos as diferentes intervenções no território Warao também enquanto situações históricas específicas que tiveram diferentes implicações para o sistema sociocultural indígena, alterando sua organização social, suas formas de subsistência e sua ocupação territorial.

Situação de substituição dos buritizais por plantações de ocumo chino

Os buritizais constituem o meio de vida tradicional dos indígenas Warao, onde, conforme Heinen et al. (1996), encontraram um nicho ecológico e também um lugar para se refugiar, inicialmente, dos grupos do tronco Karib e, depois, dos colonizadores europeus. Com a introdução do *ocumo chino* (*Colocasia esculenta*) na década de 1920, que substituiu a fécula de buriti como alimento tradicional dos Warao, iniciou-se por parte desses indígenas um processo de dependência do trabalho assalariado, fazendo com que abandonassem parcial ou completamente seu antigo hábitat. Esse processo começou nos entornos dos povoados crioulos de Antonio Díaz e Pedernales, estendendo-se, na sequência, por todo o delta.

O buriti (*Mauritia flexuosa*) é uma palmeira nativa das regiões Central e Norte da América do Sul. Os Warao fazem uso do buriti como um todo, de modo que a planta é conhecida pelos indígenas como a árvore da vida. Conforme me explicou Diego: “*Es el árbol de la vida porque da a nosotros todo*” (Caderno de campo, 13/09/2017). Possuem amplo conhecimento de sua fisiologia, distinguindo a palmeira macho e a palmeira fêmea – ambas florescem e têm cachos, mas apenas a palmeira fêmea produz frutos.

Heinen et al. (1996) afirmam que as frutas, para serem consumidas, passam por uma preparação que dura duas semanas. Primeiro, corta-se o cacho do buriti e espera-se secar por um dia. Depois, as frutas são retiradas e depositadas em um poço de água no próprio buritizal, e cobertas com as folhas da palmeira para serem protegidas do sol. Aguarda-se uma semana, inspeciona-se as frutas e repete-se o processo por mais uma semana. Após duas semanas as frutas estão prontas para o consumo, então, separa-se a polpa formando bolas de aproximadamente dois quilos, conhecidas como “queijo de buriti”. A polpa pode ser consumida tanto *in natura* como também dissolvida em água, transformando-se em uma bebida com alto teor de vitaminas e gorduras vegetais.

A fécula do buriti, conhecida pelos indígenas como *yuruma*, é amplamente difundida na alimentação do grupo. De acordo com Heinen et al. (1996), o processo de inflorescência causa a diminuição da quantidade de amido do tronco, de modo que durante os meses de maio e junho os Warao

sofriam com a escassez de comida no delta central. Nesta região a escassez era mais aguda, pois em decorrência de seu isolamento geográfico havia menos produtos alimentares alternativos.

Além do buriti, os Warao utilizam também algumas outras palmeiras, como, por exemplo, o bussú (*Manicaria saccifera*), conhecido na Venezuela como *temiche*, nome de origem Aruak. Não é à toa, portanto, que Wilbert (1976, p. 249 – tradução própria) afirma que “dentro do cinturão tropical e subtropical que circunda a terra, as palmeiras são consideradas os melhores amigos dos homens”. Ao contrário do buriti, o bussú não tem floração anual nem período frutífero, contendo fécula o ano todo, por isso é considerado um alimento de emergência para os Warao.

A época de maior abundância de amido é durante a estação seca, de janeiro a abril, quando os *morichaleros* aproveitam para coletar grandes quantidades e armazená-lo no andar térreo do templo por ocasião da cerimônia *Nahanamu Anamuna*. O amido cru e úmido, quando bem fechado e mantido na sombra, pode ser armazenado durante meses sem perder sua qualidade. Por meio de um sonho, o xamã, considerado “o proprietário do amido armazenado”, recebe a ordem do espírito ancestral para a realização do ritual *Nahanamu*, “[...] em que entre celebrações, orações, danças sagradas e profanas, o sagu armazenado na casa de culto era distribuído entre os membros do assentamento e seus convidados” (HEINEN et al., 1996, p. 13 – tradução própria).

Para que a fécula de palmeira seja aceita pelos deuses, segundo Wilbert (1976), ela precisa estar em estado fresco e inodoro. Os amidos de ambas as palmeiras apresentam essas condições, porém o amido de buriti supera o de bussú em virtude da coloração. Apenas o amido de buriti pode ser usado no ritual *Nahanamu*, sendo o amido de bussú mais apropriado para servir um deus secundário do mundo subterrâneo, o *Kanishabarao*.

Quando está fresca, a fécula de *Mauritia* é branca como o gesso, enquanto a fécula de *Manicaria* é bege tendendo para o marrom-claro. Acontece que o branco é a cor preferida dos deuses que dirigem o mundo, que, supostamente, sentem-se menos atraídos pela cor da fécula de *Manicaria*, que se torna marrom-escuro alguns dias após sua produção. (WILBERT, 1976, p. 290 – tradução própria)

O processo de extração do amido, embora não exija muito tempo e as ferramentas usadas sejam fáceis de fabricar, é complexo e trabalhoso. O trabalho, via de regra, é realizado por um homem e uma mulher. O primeiro passo é a escolha de uma palmeira com boa quantidade de amido;

as mais velhas, quase estéreis, são as melhores. O corte e a preparação do tronco são feitos pelo homem; a mulher, com o uso de uma peneira, coa e separa a polpa, preparando-a para o consumo ou armazenamento.

Além das frutas e do amido, o coração da palmeira, parte superior do talo onde começam a brotar as folhas, é consumido tanto cru como cozido. Faz-se ainda de seu estipe uma bebida de teor alcoólico, conhecida como “*vino de moriche*”. Durante a estação seca a água do mar saliniza o Orinoco, deixando-os sem água potável, quando o vinho do buriti e o suco do bussú são usados para matar a sede. Como destaca Wilbert (1976, p. 267 – tradução própria), “tudo o que um Warao necessita para satisfazer sua sede na floresta, ao longo da costa, ou em campo, é cortar um cacho da fruta de *temiche* e tomar seu conteúdo. Em época de escassez de água potável, os indígenas levam consigo uma carga de cachos dos frutos em sua canoa”.

Insetos e outros produtos secundários ligados ao buriti também compõem a dieta do grupo, como, por exemplo, as larvas do interior do tronco e o peixe (*Erythrinus erythrinus*) comum nos poços que se formam nos buritizais.

O mel de abelha, por sua vez, não está diretamente associado ao buriti, mas às flores da árvore popularmente conhecida como “*sangrito*” (*Drypetes variabilis*), presente no buritizal. Os Warao, segundo Heinen et al. (1996), apreciam muito o mel e chegam a distinguir mais de uma dúzia de abelhas. Atualmente o mel também está escasso e, para os indígenas, a causa é justamente a extração indiscriminada do “*sangrito*”.

O buriti, além da extrema importância para a dieta Warao, serve de matéria-prima para a confecção de redes, chapéus e cestas trançadas com sua fibra. As folhas da palmeira são usadas para a cobertura das casas; as cascas, pela qualidade elástica, são utilizadas nas pistas de dança dos bailes (*hohonoko*). As brácteas pendulares tubulares que envolvem o cacho são usadas para a confecção de boias, arpões e escudos para competições de pesca e também servem de recipientes para o armazenamento de amido.

A fibra do buriti, de acordo com Heinen et al. (1996), é um dos materiais mais importantes na tradição Warao. É com ela que se confecciona a única peça da mobília Warao, a rede de dormir (*ha*). “Bancos, mesas e assentos de madeira que são vistos ultimamente em algumas habitações Warao são de introdução recente. O único assento tradicional para além da rede era o banco (*duhu*), cuja utilização é estritamente destinada à função da autoridade xamânica” (HEINEN et al., 1996, p. 18 – tradução própria).

O preparo da fibra é um processo longo e laborioso, quase que exclusivamente a cargo das mulheres. Em uma expedição, a matriarca da família,

auxiliada por sua filha ou neta, escolhe 10 ou 12 plantas cujo broto deve ser retirado antes da abertura dos folíolos. Já na cozinha da casa, abre-se os brotos e se extrai a fibra têxtil, que é amarrada e depois cozida, colorindo-se de acordo com a preferência. Após secar ao sol, inicia-se o processo de fiação e o preparo para o trançar da rede (*chinchorro*). Tecer redes, de acordo com Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008), desde os tempos ancestrais sempre foi o trabalho das mulheres. Originalmente, teciam as redes para o uso da família e um excedente que era negociado por tabaco nas viagens para Trinidad e Tobago. Com o tempo, passaram a fazer redes exclusivas para a comercialização, que se tornaram a principal contribuição das mulheres para a economia doméstica.

Conforme Heinen et al. (1996), antes da introdução do *ocumo chino*, quando dependiam exclusivamente da exploração do buriti como alimento básico, os deslocamentos dos indígenas eram determinados pelas estações do ano. Quando as plêiades – estrelas da constelação de Touro – reapareciam ao leste, em meados de junho, iniciava-se o novo ano. Durante o verão, meses de janeiro a março, os buritis possuíam mais amido; a água do mar invadia os rios menores obrigando-os a se deslocarem rio acima e terra adentro. A quantidade de peixes nos igarapés aumentava, de modo que alguns chefes se instalavam em assentamentos ribeirinhos e se dedicavam à pesca, enquanto o fornecimento da fécula era assegurado pelos homens do grupo que se embrenhavam nos buritizais. Outros grupos Warao se dedicavam à captura de jabutis e tartarugas; outros, de iguanas. Por meio da combinação de fases da lua e de constelações, os Warao também sabiam a época de captura do caranguejo, deslocando-se dos buritizais para a costa.

Com a introdução do cultivo de *ocumo chino*, os Warao foram abandonando os buritizais e toda a dinâmica em torno deles, tornando-se, segundo García Castro (2006), agricultores incipientes. O cultivo de *ocumo*, inclusive, era incentivado pelos missionários, pois assim fixariam os indígenas dentro das missões. Os crioulos, que antes contavam com mão de obra vinda de fora para o cultivo de arroz, passaram a contar com um contingente de trabalhadores locais, por isso também fomentavam as plantações do tubérculo. Os próprios Warao, segundo Heinen et al. (1996, p. 27 – tradução própria), “[...] viram que podiam dedicar mais tempo à pesca nos grandes rios sem precisar voltar para os buritizais, e apreciaram a nova situação”. Contudo, como destacam esses autores, embora os Warao tenham se adaptado facilmente ao novo ambiente, a longo prazo, a mobilidade em direção a outros assentamentos gerou mudanças profundas em seu modo de vida, induzindo-os ao trabalho assalariado e à substituição da alimen-

tação tradicional – “[...] a dieta do Warao urbano está limitada ao açúcar, farinha, macarrão e, de vez em quando, alguma proteína consumida nos frangos, uma dieta muito inferior à variada dieta tradicional” (WILBERT; AYALA LAFÉE-WILBERT, 2009, p. 431 – tradução própria)⁵. Entre as consequências, destaca-se o aumento expressivo dos casos de desnutrição infantil e de tuberculose.

Além disso, a relação dos Warao com as palmeiras não somente garantia a estabilidade econômica, mas “como sua erudição popular etnobotânica revela, as palmas têm fomentado entre os Warao uma sofisticada relação entre o homem e a natureza – uma simbiose que para mais de um modelo socioeconômico, gerou uma matriz ideológica, que deu sentido a seu mundo e à sua vida” (WILBERT, 1976, p. 292 – tradução própria).

Com a adoção da agricultura e do trabalho assalariado, alterou-se a organização matrifocal da família extensa, favorecendo a formação de famílias nucleares encabeçadas pelo homem. Como asseveram Wilbert e Ayala Lafée-Wilbert (2009, p. 429 – tradução própria), “a transferência do poder administrativo doméstico da mulher para o homem representou, talvez, a mudança mais radical, dado que a participação feminina na economia tradicional sempre foi relevante”.

Ao mesmo tempo, os autores demonstram que os Warao também abandonaram a obrigação de abastecerem os espíritos supremos com a água da fécula de buriti, deslocando assim os sacerdotes étnicos de suas funções tradicionais – tornaram-se curandeiros assistidos por um abandonado e vingativo panteão de espíritos ancestrais. O xamanismo da chuva, prática religiosa que representava um conjunto de saberes climáticos e hidrológicos sobre a quantidade de amido de buriti de acordo com os padrões de precipitação fluvial, desapareceu completamente no final da década de 1980, pois tais conhecimentos eram dispensáveis para o cultivo de *ocumo chino*. As árvores, necessárias para a fabricação das canoas, também se tornaram escassas, encerrando por completo a produção das grandes embarcações para comercialização.

5 No Brasil, acrescentou-se o refrigerante à dieta do grupo. Alguns indígenas explicaram-me que o consumo frequente da bebida ocorre em virtude de aqui ter um custo acessível, ao contrário do que acontece na Venezuela. Esse assunto, contudo, é motivo de indignação para muitas pessoas da sociedade em geral, que acreditam que os Warao, por dependerem de doações, não deveriam ter esse tipo de gasto considerado supérfluo. A BBC, inclusive, em 2017, chegou a publicar uma matéria sob o título “Mamadeiras de refrigerante: ‘vício’ em bebida agrava desnutrição em indígenas”, em que afirma que os Warao estavam enfrentando graves problemas de saúde e de alimentação, como desnutrição, diarreia e outras complicações, devido ao alto consumo dessas bebidas.

Muitos dos antigos habitantes dos buritizais se mudaram para as cidades, principalmente, para o município de Antonio Díaz, além de Barrancas e Tucupita. Não era possível sobreviver só de *ocumo chino* e os peixes não eram o suficiente, então, muitos indígenas passaram a trabalhar nas serrarias ou em fábricas de palmito; outros chegaram a trabalhar como lenhadores ou produtores de arroz.

Nos grandes “*caños*”, eles não tinham mais a comida balanceada dos buritizais, com os frutos (*ohi*) e “mono” (*dokomuru*), provenientes da palmeira de buriti. Nem eram capazes de coletar mel selvagem, nem caranguejos (*he*) durante os meses de julho e agosto. Em outros tempos, o amido do buriti (*Mauritia flexuosa*) era abundante e nos raros momentos de escassez durante o início das chuvas, foi facilmente resolvido pelos rituais de *nabanimu* com seu estoque de provisões. Hoje, os rapazes e moças dos “*caños*” Winikina e NabaSanuka não têm mais o conhecimento necessário para voltar aos buritizais e subsistir lá. Uma vez que as serrarias e as fábricas de palmito estão fechadas, são necessárias outras formas de trabalho. (GASSÓN; HEINEN, 2012, p. 55 – tradução própria)

Posteriormente, as mulheres passaram a pedir dinheiro nas ruas, prática que, segundo García Castro (2000), Gassón e Heinen (2012), sustenta-se pela mesma lógica que orienta a coleta de frutas e pequenos animais no ambiente natural. Trata-se da aplicação de técnicas tradicionais de coleta transportadas, agora, para outros espaços.

Situação de barragem do rio Manamo

A barragem do rio (*caño*) Manamo fez parte de um projeto desenvolvimentista realizado pelo governo venezuelano, na década de 1960, com o intuito de potencializar a capacidade agrícola do delta do Orinoco. Pretendia-se transformar a região no principal fornecedor de produtos agroalimentares para a Guayana venezuelana, que estava no ápice do seu crescimento industrial e demográfico. “Para isso, decidiu-se intervir no delta, construindo uma série de grandes barragens e outras obras que impediriam que as enchentes sazonais do Orinoco inundassem milhares de quilômetros quadrados, supostamente adequados para a agricultura” (GARCÍA CASTRO; HEINEN, 1999, p. 31 – tradução própria).

O projeto foi executado pela Corporación Venezolana de Guayana (CVG), um instituto autônomo criado justamente para esse fim. Após a realização de alguns estudos de viabilidade, a CVG iniciou a construção de uma série de diques que deixariam descobertos mais de 300 mil hecta-

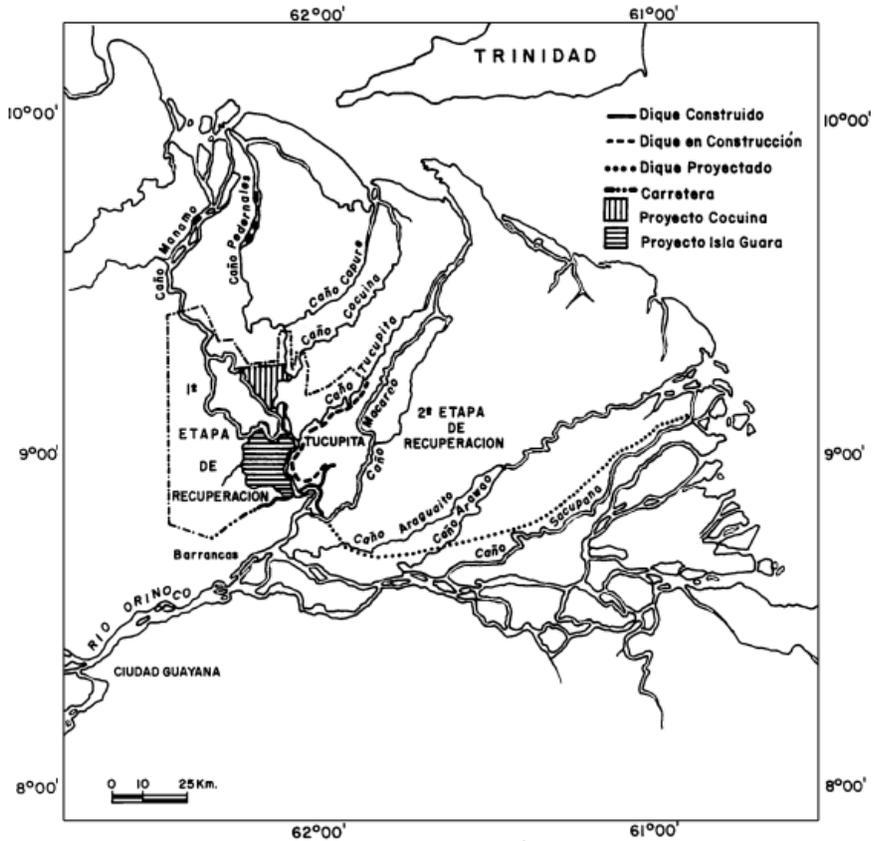
res de terra, supostamente adequadas para o desenvolvimento de pecuária intensiva e agricultura. Em 1965, durante a primeira fase do projeto, foi construído um dique-estrada no rio Manamo que teve graves consequências ecológicas, paralisando a execução das fases seguintes. A água do rio Manamo, por meio de um sistema de diques de 172 km de extensão, foi desviada para o rio Macareo, que seria represado na segunda etapa do projeto, nunca realizada.

Em 1966, 170 mil hectares de terras no delta e ao sul de Monagas ficaram protegidas das inundações. Como era previsto, nesses locais foi impulsionado o cultivo intensivo de milho, feijão e arroz e, em menor escala, de banana e cacau. Em menos de um ano, contudo, as consequências já foram notadas:

Posteriormente, os efeitos colaterais causados pela salinização dos *caños* e inundações produzidas pelas chuvas no interior das ilhas exigiram a construção de um sistema de drenagem superficial de 155 km de canais primários e 792 km de canais secundários; na desembocadura desses, instalaram-se comportas que eram fechadas durante a maré alta e abertas durante a baixa, para evitar que a água salgada penetrasse no interior das ilhas. (GARCÍA CASTRO; HEINEN, 1999, p. 41 – tradução própria)

Menos de dois anos após a construção do dique iniciou-se um processo de progressiva salinização das áreas próximas aos rios em que não circulava mais água doce vinda do Orinoco, tornando-as impróprias para a agricultura. Isso também provocou a modificação do padrão de sedimentação dos rios, que em combinação com alterações químicas causou mudanças na vegetação, favorecendo o predomínio do mangue-vermelho (*Rhizophora mangle*) em detrimento de outras espécies.

Figura 4 – Projeto das obras no delta do rio Orinoco



Fonte: García-Castro e Heinen, 1999.

Conforme García Castro e Heinen (1999), as investigações realizadas pela CVG constataram que a camada orgânica das ilhas do delta é composta por uma argila rica em sulfato de ferro que, quando próximas da superfície oxidam, formando óxidos e hidróxidos de ferro e enxofre, que em contato com a água salgada produz ácido sulfúrico. O ácido reage novamente com a argila, causando a liberação de alumínio em quantidades tóxicas para muitas plantas, tornando a produtividade do solo muito baixa ou, então, nula.

As sérias consequências ecológicas provocadas pela barragem no rio Manamo afetaram diretamente o modo de vida dos Warao, os quais, apesar da realização de dois estudos prévios sobre os impactos que as obras teriam sobre os indígenas, tinham sua existência desconhecida pelos responsáveis pelo projeto. Com o processo de salinização, não só as plantações de

ocumo chino, mas também a oferta de peixes foi afetada, comprometendo a alimentação do grupo. Os fertilizantes químicos usados cada vez em maior quantidade pelos produtores a fim de compensar a má qualidade do solo comprometeram o reservatório de água potável. Além disso, em 1976 ocorreu uma enchente, atribuída, em grande medida, à impossibilidade de as águas do Orinoco desaguarem no rio Manamo, provocando a morte de muitos Warao.

Ainda, de acordo com Pocatererra Paz (2004), com a abertura dessa estrada iniciou-se uma intensa exploração do palmito e abertura de grandes clareiras para o cultivo de arroz e a exploração florestal. Os produtores rurais deslocaram violentamente as comunidades indígenas, despojando-as de seus territórios ancestrais e usando os povos indígenas como mão de obra barata. Como consequência de tudo isso, 21 comunidades Warao desapareceram.

A organização social do grupo, como bem destacam García Castro e Heinen (1999, p. 48 – tradução própria), foi alterada, levando-os a um processo de individualização:

Esses grupos indígenas se dissociavam do padrão socioeconômico tradicional que unia o modo de produção, hábitat, moradia e relação parental em um todo homogeneamente equilibrado, tornando-se pequenos agricultores e empregados dos crioulos. Essa mudança causou a ruptura do sistema de trabalho que costumava ser encabeçado pelo sogro/chefe, baseado na reciprocidade, criando em seu lugar grupos de trabalhadores individuais agrupados por famílias nucleares e algum irmão ou irmã; esses grupos se beneficiavam do produto de seu trabalho (plantação ou salário) e agora eram dirigidos pelos genros, que atuavam como “cabeçantes”, substituindo o sogro ou *aidamo*, afastando-se assim do modelo tradicional de trabalho comunitário.

Os pequenos produtores rurais também foram afetados pela barragem do rio Manamo. Antes da construção do dique, a produção agrícola da região consistia em lavouras de mandioca, *ocumo chino*, milho, feijão, laranja, banana, abacate, todos em pequena escala. A partir de 1966, essas pequenas plantações foram substituídas por monoculturas de arroz, milho e feijão. As linhas de créditos eram voltadas exclusivamente para esses produtos, desestimulando qualquer outra produção. Contudo, embora se semeasse mais, em virtude da qualidade do solo se colhia menos, não sobrando excedentes para exportar.

A grande vantagem, em resumo, foi a expansão urbana de Tucupita, já que o dique-estrada construído sobre o rio Manamo ligou essa cidade a Maturín e Barrancas. Foi a primeira vez que automóveis puderam chegar por terra à capital de Delta Amacuro, que, até então, era uma pequena vila – “Tucupita, nas palavras de um antigo vigário apostólico, Dom Argimiro García, ‘é uma cidade sem certidão de nascimento’, que teve sua origem em um antigo local de salga de pescado, *bamutanoko*, utilizado pelos pescadores margaritenhos no século XIX” (HEINEN; GASSÓN, 2008, p. 7 – tradução própria). Até hoje, contudo, como salientam Gassón e Heiden (2012), Tucupita, embora concentre mais da metade da população do estado de Delta Amacuro, não conseguiu estabelecer com êxito nenhum tipo de indústria ou atividade econômica produtiva, mantendo-se exclusivamente dos recursos e empregos do Estado.

Situação de exploração petrolífera

A faixa petrolífera do Orinoco – *Cuenca Oriental* –, conforme Perdomo (2009), abrange parte dos estados de Guárico, de Anzoátegui, de Monagas e de Delta Amacuro, seguindo o curso do rio homônimo. É a maior reserva certificada de petróleo do mundo e onde se encontram 75% das reservas venezuelanas. Com extensão de 55.314 km², está dividida em quatro campos – Boyacá, Junin, Ayacucho e Carabobo – que totalizam 11.593 km² de área explorada.

Figura 5 – Faixas petrolíferas da Venezuela



Fonte: PDVSA, 2018.

No estado de Delta Amacuro, atualmente, a atividade petrolífera se concentra no município de Pedernales, onde a maioria da população é composta por indígenas Warao. A exploração de petróleo na região teve início em 1994 por meio do acordo operacional firmado entre a estatal Petróleos de Venezuela (PDVSA) e a multinacional British Petroleum. “Esse campo se encontra na foz do rio Orinoco no golfo de Pária, no extremo nordeste venezuelano, e prevê a exploração de cerca de 48.000 hectares, que produzirão aproximadamente 200.000 barris de petróleo por dia (algo próximo de toda a produção do Equador)” (BUSTAMANTE; SCARTON, 1999, p. 121 – tradução própria). Segundo Pocaterra Paz (2004), Pedernales, com pouco mais de 3 mil habitantes na época, sentiu de imediato os impactos da atividade petrolífera, pois a inflação subiu 100% para os produtos de primeira necessidade.

Em 1998, uma equipe da Comissão de Meio Ambiente e Planejamento Territorial do Senado venezuelano, em decorrência de denúncias de irregularidades e contaminações ambientais no campo de Pedernales, realizou uma visita às instalações da British Petroleum. De acordo com Bustamante

e Scarton (1999), a equipe da comissão foi acompanhada por 16 indígenas Warao de diferentes comunidades. Na visita, além de se surpreenderem com a gigantesca infraestrutura da petroleira, constataram que suas intensas atividades causavam considerável dano ambiental à área. Conforme relatam Bustamante e Scarton (1999, p. 122 – tradução própria):

Entre as atividades mais perturbadoras estão: um programa intenso de explosões sísmicas para detectar a localização do petróleo, vazamentos de óleo e o despejo de resíduos poluentes nas margens dos rios Manamito-Manamito (La Ladera-Los Playones), uma localidade adjacente às comunidades indígenas.

Em La Ladera-Los Playones observaram a existência de cinco tanques com resíduos de perfuração dos poços de petróleo, instalados a menos de 15 metros da margem do rio, violando as leis ambientais de proteção da cordilheira, rios e outras fontes de água. Eram tanques rudimentares expostos ao ar livre, que poderiam transbordar a qualquer momento. Além disso, observaram também a existência de manchas de resíduos no solo, na água e perda da vegetação.

Para os indígenas Warao, segundo os depoimentos coletados pela comissão, a presença da indústria petrolífera perturbou a harmonia e o ambiente natural do delta do Orinoco, prejudicando o acesso a seus locais sagrados, perturbando comunidades antes isoladas, contaminando habitats e recursos naturais associados à sobrevivência de grupos ancestrais, introduzindo novas doenças, como o HIV, proliferando doenças venéreas, tuberculose e outras. Denunciaram, inclusive, a ocorrência de abusos e violência sexual contra crianças e mulheres indígenas por trabalhadores de companhias petrolíferas, a compra de meninas para prostituição, o consumo de bebidas alcoólicas e de drogas. Os padrões culturais, os padrões tradicionais de assentamento, o modo tradicional de agricultura e a alimentação, bem como o uso de recursos etnobotânicos para o tratamento de doenças, foram alterados. Seus territórios foram invadidos por instalações das petrolíferas, causando a migração para as cidades (BUSTAMANTE; SCARTON, 1999).

Entre as recomendações da comissão estava a solicitação de paralisação imediata das atividades da British Petroleum no campo de Pedernales e em La Ladera, até que se avaliasse os impactos ambientais, sociais e econômicos resultantes da operação da empresa no delta do Orinoco. Pedia-se também que se avaliasse as condições de saúde dos trabalhadores e dos indígenas que vivem próximos às áreas de exploração. O relatório da visita

foi encaminhado ao European Environmental Bureau em 21 de janeiro de 1999.

Pocaterra Paz (2004), entretanto, afirma que, após três anos dessa denúncia, a situação dos resíduos depositados pela British Petroleum em La Ladera não havia sido completamente resolvida. Nessa época, a British Petroleum, declarando estar decepcionada com os problemas enfrentados no campo de Pedernales, o repassou à empresa francesa Perenco Petroleo y Gas ETVE SL por 30 milhões de dólares, mesmo sem ter obtido a autorização do Ministério de Minas e Energia para isso⁶.

Além dos problemas identificados pela Comissão do Senado, a Red Alerta Petrolera (Orinoco Oilwatch), filial venezuelana da organização internacional Oilwatch alerta sobre os riscos de atividade sísmica na região, o que coloca em perigo a população e o ecossistema.

Assinalam que tanto a fase de exploração como a de extração acarretam grandes perigos e, embora a maioria das permissões concedidas na área sejam “exploratórias”, as atividades de detonações sísmicas, perfurações, aberturas de piques; descargas de resíduos tóxicos pela British Petroleum em La Ladera, e agressão aos direitos indígenas e de outras populações têm causado severos danos sociais e ambientais. Explicitam também a incongruência existente entre a cultura indígena e os planos educativos e de investigação social e antropológica que as petroleiras querem implementar. (POCATERRA PAZ, 2004, p. 62 – tradução própria)

Como bem se nota, movimentos e organizações sociais foram fundamentais na realização de denúncias sobre os impactos das atividades petrolíferas na região, influenciando, inclusive, a criação da Red de Mujeres Indígenas Warao, um coletivo que luta por seus direitos enquanto indígenas e enquanto mulheres. Mesmo depois da suspensão do acordo operacional com a British Petroleum, segundo Pocaterra Paz (2004), o movimento continuou lutando para que as petroleiras reconhecessem as necessidades do delta e das comunidades afetadas. Para as mulheres indígenas, o petróleo é o sangue da terra.

Pocaterra Paz (2004) também cita as denúncias sobre violência sexual contra mulheres e meninas indígenas, bem como o estímulo à prostituição de jovens, que logo migram para as cidades. Conforme o relato de um indígena Warao:

6 Em junho de 2019 houve um incêndio em uma das plataformas da petroleira e, de acordo com o portal de notícias *Tane Tanae*, passado um ano do ocorrido, uma embarcação carregada com óleo cru, com risco de vazamento, permanece no local.

Tenho um genro trabalhando na companhia e ele me disse que as pessoas das companhias abusam de meninas de 12 e 13 anos e oferecem dinheiro aos pais ou mães, que aceitam. Eles dizem: vamos aproveitar das indiazinhas porque não nos aguentamos. Os crioulos nos consideram animais, são abusivos e faltam com o respeito. Os trabalhadores estão prejudicando a nossa comunidade, buscam as meninas que estão na escola. Fomos até a companhia e nos disseram que não são responsáveis pelos trabalhadores depois que saem de seu trabalho. Explicamos-lhes que poderia haver uma epidemia de HIV. Estão prejudicando nosso povo não só moralmente, mas psicologicamente. (POCATERRA PAZ, 2004, p. 68 – tradução própria)

Os indígenas relatam, ainda, a falta de água potável, a destruição dos viveiros de camarões e outros frutos do mar, o adoecimento de adultos e crianças, a contaminação do solo e dos rios, e o comprometimento das lavouras de subsistência. Alegam também que, em nome do “progresso e do crescimento econômico”, não são informados sobre as decisões que afetam suas vidas e seu território. “Em outras palavras, nossa cultura desaparece para dar lugar à cultura do petróleo, assim aparecem o álcool, a prostituição, as enfermidades raras, as violações etc...” (POCATERRA PAZ, 2004, p. 75 – tradução própria), enfatiza uma liderança indígena.

O impacto social e ambiental, como assevera Pocaterra Paz (2004), é invisibilizado e não contabilizado pelas petroleiras; isso é consequência de um modelo político racista, com inegável desapareço étnico, que, fundamentado na ideia de progresso e crescimento econômico, gera violência e destruição, aumentando a desigualdade social e a discriminação.

Epidemia de cólera

Entre os anos de 1992 e 1993 a Venezuela enfrentou uma epidemia de cólera que, segundo Briggs e Mantini-Briggs (2004), levou a óbito cerca de 500 pessoas no delta do rio Orinoco, em sua maioria indígenas Warao. A comunidade Warao de Mariusa, considerada uma das áreas mais remotas de Delta Amacuro, foi praticamente devastada. “Não havia clínicas, missões ou escolas, nem escritórios de governo, nem comércios quando a epidemia começou. Tampouco havia médicos disponíveis para tratar os pacientes ou para explicar o que estava acontecendo” (BRIGGS; MANTINI-BRIGGS, 2004, p. 32 – tradução própria). Os curandeiros tentaram enfrentar a doença desconhecida, mas em poucos dias todos estavam mortos. Os sobreviventes, apavorados e com medo da morte, deixaram a comunidade em busca de tratamento médico, dirigindo-se para as cidades de Barrancas e

de Tucupita. Arturo, um indígena de Mariusa que conheci em Manaus em 2017, contou-me que em apenas uma noite morreram cerca de 20 pessoas.

A cólera, no imaginário popular, estava diretamente associada à pobreza. Briggs e Mantini-Briggs (2004) citam uma reportagem sobre a cólera na Índia, veiculada pela imprensa venezuelana, em que a doença era atribuída à pobreza em termos culturais. Com base nessa mesma lógica, a doença, na Venezuela, converteu-se em um “problema indígena”, sendo ao mesmo tempo associada a determinada população e também individualizada, decorrente de comportamentos da pessoa infectada. A população foi dividida em sujeitos salubres e sujeitos insalubres:

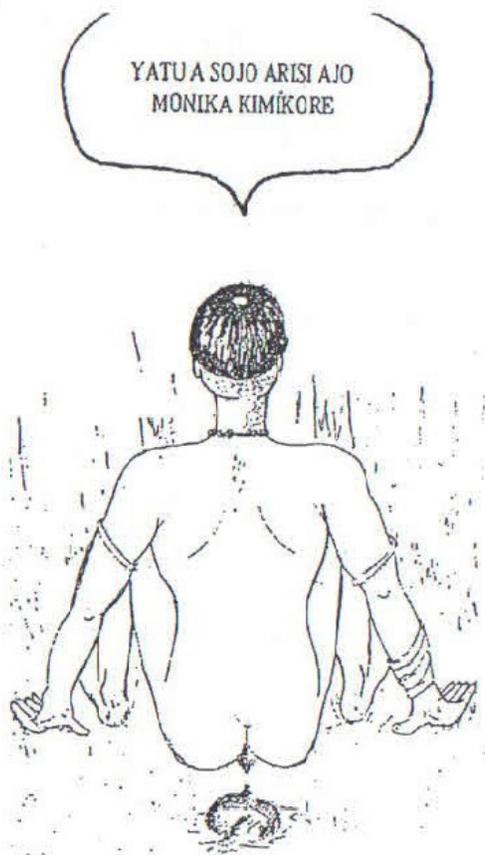
Aqueles cujos hábitos e disposições mentais pareciam estar fora do alcance da cólera foram apresentados como cidadãos seguros: sujeitos complexos, possuidores de todo um conjunto de características baseadas em normas econômicas, culturais, familiares, legais, educativas, sexuais e médicas. Os cidadãos salubres foram identificados por sua condição como venezuelanos, ao invés de serem qualificados especificamente em termos de uma dimensão única, como a classe social. O Estado assumiu a obrigação de protegê-los do *Vibrio cholerae* depois de sugerir que era pouco provável que fossem infectados. Aqueles cuja ignorância, lugar de residência, ocupação, pobreza, raça e hábitos não higiênicos os colocavam em risco de contrair cólera converteram-se em sujeitos insalubres. Foram identificados principalmente por um aspecto de sua identidade social, como a classe (frequentemente codificada pelo local de residência, ocupação ou discurso) ou a raça, convertendo-se assim em sujeitos únicos ou desiguais. Os sujeitos insalubres necessitavam de ampla gama de características que lhes permitissem se encaixar no modelo de cidadão moderno; em consequência, podia negar-lhes o acesso a empregos, à proteção legal e à dignidade humana. Pareciam estar intrinsecamente ligadas a um conjunto particular de características pré-modernas ou “marginais”, tais como a pobreza, a criminalidade, a ignorância, o analfabetismo, a promiscuidade, a sujeira, assim como a falta de relações e sentimentos característicos do núcleo familiar. Porque os corpos e mentes dos sujeitos insalubres pareciam ser inseparáveis de seu vil ambiente, o Estado teve que protegê-los de suas próprias naturezas e desejos, em resumo, deles mesmos. Ao mesmo tempo, o Estado isolou os sujeitos insalubres, porque os sujeitos salubres tinham que ser protegidos. (BRIGGS; MANTINI-BRIGGS, 2004, p. 72 – tradução própria)

Culpabilizar os pobres, sobretudo os indígenas, foi a estratégia usada pelas instituições de saúde pública para se protegerem de críticas, o que, todavia, outorgou ao Ministério da Saúde um papel importante na reprodução da desigualdade social, legitimando práticas violentas no atendimento dessa população. Os indígenas também eram culpabilizados pelas próprias mortes, pois em virtude de sua ignorância, resistência e superstição, não buscavam atendimento médico a tempo. Acusavam-lhes, inclusive, de não sofrerem com as mortes de seus filhos, já que a taxa de mortalidade infantil era tão elevada, deixando-os acostumados. Tais acusações, contudo, não se limitam a esse momento histórico em específico, tampouco ao contexto da Venezuela, mas são acionadas constantemente aqui no Brasil, onde, desde 2017, registrou-se um total de 102 mortes⁷ de indígenas Warao. Para diferentes atores sociais, entre eles gestores públicos e profissionais da saúde, tanto o processo de adoecimento quanto as mortes de crianças seriam decorrentes dos hábitos higiênicos e do descaso de suas famílias, que os expunham nas ruas e semáforos enquanto pediam dinheiro.

Briggs e Mantini-Briggs (2004) relatam que as campanhas de prevenção realizadas pelo Ministério da Saúde e outros órgãos públicos também foram visivelmente racistas. O material foi confeccionado separadamente: um destinado aos crioulos e outros aos indígenas. Enquanto os panfletos para os crioulos continham imagens de famílias brancas, bem-vestidas e sorridentes, o material destinado aos indígenas apresentava imagens de pessoas malvestidas e aparentemente pobres, além de cenas degradantes, como o folheto distribuído pela Guarda Nacional, com a ilustração de um indígena de costas, defecando. O texto em Warao diz: “Vai lhe dar diarreia semelhante a água de arroz”.

7 Última atualização em 30 de dezembro de 2020. Dados obtidos em parceria com o ACNUR. Parte desses dados foram apresentados pelo ACNUR em um reporte sobre o perfil demográfico dos indígenas refugiados e migrantes no Brasil referente ao mês de junho de 2020, e por Moutinho (2020), no parecer técnico no 1127/2020-DPA/CNP/SPPEA. Destaca-se, ainda, a possibilidade de subnotificação, pois esse mapeamento passou a ser realizado a partir de 2017, e sabe-se que, desde meados de 2016, houve o aumento da quantidade de indígenas em deslocamento para nosso país.

Figura 6 – Folheto elaborado pela Guarda Nacional para a campanha de saúde



Fonte: Briggs e Mantini-Briggs, 2004.

Além de racializar a cólera, associando-a aos indígenas, as autoridades de saúde pública a espacializaram, separando o país em áreas seguras e em áreas de risco de acordo com as categorias raciais crioulo e indígena. O estado de Delta Amacuro – uma das regiões mais pobres da Venezuela, com altos índices de desnutrição e mortalidade infantil – era uma área em potencial para a epidemia. Para a população de Caracas, a região era vista como absurdamente distante, por isso acreditavam que não seriam atingidos pela cólera.

A população de Tucupita, por sua vez, também acreditava que a doença não superaria os limites das comunidades indígenas, pois eles haviam se tornado o objeto natural da cólera. Além disso, a comunidade de Mariusa estava simplesmente fora do mapa – era inacessível, lugar dos Warao mais

isolados e incivilizados (BRIGGS; MANTINI-BRIGGS, 2004). Na região, contudo, há décadas os indígenas mantinham contato com pescadores comerciais e também com os habitantes de Trinidad e Tobago, que, antes da chegada da cólera, eram assíduos consumidores de caranguejo coletado pelos “mariuseros”.

A chegada da doença em Mariusa, com base nos relatos de indígenas apresentados por Briggs e Mantini-Briggs (2004), remete à visita de um empresário do ramo pesqueiro proveniente de San Félix. Ele adoeceu na comunidade, mas foi atendido pelo curandeiro, que ao tocá-lo acabou contraindo a doença. O pescador, sentindo-se melhor, partiu em sua lancha em busca de atendimento médico, enquanto o curandeiro permaneceu na comunidade e foi a óbito. Para os Warao, o adoecimento do curandeiro foi causado pelos espíritos *hebu*, por isso recorreram à medicina indígena, entretanto, diante de sua morte tiveram a fé na cura indígena abalada.

Vários mariuseros enfatizaram que seu poderoso curandeiro se tornou impotente, e assinalaram que as suas palavras haviam sido iguais às de qualquer outro: ele não possuía um conhecimento especial nem poder sobre a enfermidade. Muitas pessoas comentaram que sua fé nos poderes ancestrais de cura havia diminuído (BRIGGS; MANTINI-BRIGGS, 2004, p. 123 – tradução própria).

A partir de então, utilizavam-se de qualquer embarcação para transportar os enfermos até a clínica da comunidade Nabasanuka e sair de Mariusa; alguns seguiram até Tucupita e outros até Barrancas – parada frequente em suas viagens para terra firme. Na ocasião, contudo, a chegada dos Warao a Barrancas provocou desespero entre a população crioula, que temia uma invasão indígena e, conseqüentemente, da cólera.

A fim de conter a epidemia, as autoridades de saúde pública decidiram fazer um cordão sanitário, colocando os Warao em quarentena dentro do Liceu Eloy Palácios – aproximadamente 260 indígenas de Mariusa ficaram presos na cafeteria da escola. Ali, “[...] haviam encontrado a assistência médica que tanto necessitavam, porém, à custa de sua liberdade e da dignidade humana” (BRIGGS; MANTINI-BRIGGS, 2004, p. 211 – tradução própria). Foi nesse momento que os Warao se deram conta de que estavam sendo culpados pela transmissão da cólera, justamente quando estavam começando a se convencer de que não se tratava de feitiçaria, mas sim de uma doença crioula que chegou até eles por meio dos pescadores não indígenas.

Os agentes do Estado, de acordo com Briggs e Mantini-Briggs (2004), acreditavam que o confinamento permanente dos Warao seria o meio mais

eficiente para ajudá-los e também para evitar a propagação da doença. Tanto é que, mesmo após o período de quarentena, julgavam sua presença na cidade um risco para a saúde dos crioulos, por isso as autoridades estaduais e municipais decidiram à revelia dos indígenas enviá-los para a ilha de La Tortuga. Nem os Warao nem os residentes de La Tortuga foram comunicados ou consultados acerca do plano; simplesmente, no final de um dia, foram levados a um porto e embarcados em uma chalana que os deixou na ilha. As condições em La Tortura eram tão miseráveis que os indígenas decidiram violar as ordens governamentais e retornar para Barrancas. Na ocasião, estima-se que aproximadamente 3.000 indígenas se encontravam em Barrancas fugindo da cólera. Em marcha, seguiram a pé para Tucupita em busca de assistência do governo estadual.

De fato, como asseveram Briggs e Mantini-Briggs (2004), a epidemia de cólera atingiu tamanha proporção devido ao racismo, que determinou a distribuição de serviços públicos básicos, como o atendimento em saúde, o tratamento de água e a coleta de lixo. Nesse contexto, o encontro ainda que acidental entre os germes e a discriminação racial teve um resultado fatal.

Migração para as cidades

Para García Castro (2000), entre as causas do “êxodo Warao” estão a deterioração das condições naturais de subsistência – sobretudo após a inserção do cultivo do *ocumo chino* e da construção do dique-estrada no rio Manamo; a invasão de suas terras por agricultores e pecuaristas crioulos; as possibilidades de trabalho e outros recursos disponíveis nas cidades; e, por fim, a pressão ideológica para a inserção na sociedade ocidental moderna.

García Castro e Heinen (1999) afirmam que a região noroeste do delta ficou despovoada, com sua população migrando para os centros urbanos de Tucupita, La Horqueta, Pedernales e para a região sudeste do estado.

A maioria da antiga população de *morichaleros*, segundo Gassón e Heiden (2012), migrou para o município de Antonio Díaz, de modo que, o local chegou ao limite de sua capacidade de sustentação. O Censo de 2011 demonstra que 92% da população do município é composta por indígenas.

Na década de 1980, o governo venezuelano, a fim de evitar que os Warao provenientes dos *caños* se instalassem em áreas públicas das cidades de Barrancas e Tucupita, construiu uma infraestrutura que denominou como Casa Indígena. O objetivo era que o local servisse de abrigo transitório para os indígenas enquanto realizassem suas diligências nos centros urbanos. No entanto, como demonstram Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008, p. 85 – tradução própria):

[...] a “Casa Indígena” não cumpriu o plano para o qual foi construída porque os Warao que chegaram ultrapassaram a cota de pessoas que poderiam ficar num espaço para esse fim. Uma multidão de Warao vivia em meio ao acúmulo de resíduos sólidos e biológicos, de animais, em uma situação de superlotação e falta de saneamento.

A casa, de acordo com Ávalos (2002), recebeu o nome indígena *Yakariyene* e estava situada às margens do rio Manamo, a dois quilômetros da Plaza Bolívar, em Tucupita. O autor, por sua vez, considera a experiência desafortunada, pois:

[...] em pouco tempo um número de indígenas pressionados pelas condições desfavoráveis em seu hábitat originário decidiram fazer de *Yakariyene* sua residência permanente. Os esforços para manter vigentes os objetivos de sua construção foram em vão; a proximidade com a cidade oferecia um acúmulo de novas oportunidades de subsistência àqueles que viam diminuir dramaticamente a produção de suas roças, a caça e a pesca. (ÁVALOS, 2002, p. 44 – tradução própria)

Um censo realizado nesse espaço, em 1980, detectou que 200 Warao viviam no local há aproximadamente um ano. Esses indígenas eram provenientes das comunidades de Araguaimujo, Janamana, Boina, Cuarejo, Morichito e Barranquilla. Cerca de 80% da população de Morichito migrou para Barrancas e outras cidades. Conforme Ávalos (2002), a maioria dos indígenas se recusa a regressar para suas comunidades de origem por julgarem as condições de vida piores.

A especificidade da Casa Indígena, para Ávalos (2002), reside no fato de que foi um projeto erroneamente concebido pela autoridade oficial, muito embora não tenha sido o único; em Barrancas e Puerto Ordaz, em um depósito de lixo conhecido como Cambalache, existem assentamentos indígenas com as mesmas características.

Em ambos os casos, esses grupos por iniciativa própria têm se estabelecido nas margens dos rios (Orinoco e Caroní, respectivamente), tentando reproduzir o padrão de assentamento original, mas, em ambos os casos, as circunstâncias de deterioração ambiental constituem uma ameaça contra a qual os indígenas não têm recursos. Em Barrancas, aproximadamente uma centena de Warao sobrevivem amontoados junto ao porto de embarcações que cruzam o rio em direção a São Félix, sem conseguirem estabelecer uma fonte de renda principal, ainda que pratiquem a pesca, a mendicância

e a venda de artesanato. Em Cambalache, a atividade principal é a seleção de rejeitos entre o lixo. Ali conseguem todos os tipos de produtos para consumo: roupa, alimentos, móveis, brinquedos; e alguns para a venda: papelão e alumínio. (ÁVALOS, 2002, p. 45 – tradução própria)

Em 2003, García Castro, a pedido da CVG, elaborou uma proposta para a integração – palavra usada pelo autor – dos indígenas que migravam para a cidade Guayana, denominada como *Proyecto Umbral: El Poblado Warao de transición*. A intenção da CVG era resolver o problema dos precários assentamentos Warao existentes nas proximidades de Guayana, San Félix e Puerto Ordaz, polo de desenvolvimento do estado Bolívar – onde se encontram as principais hidroelétricas e siderúrgicas do país.

O Projeto Umbral consistia na instalação de povoados de transição para os Warao, proporcionando ao migrante uma estrutura residencial e de serviços básicos, que levasse em conta as características culturais do grupo, e “[...] que lhes permitisse uma integração gradual com a sociedade crioula moderna” (GARCÍA CASTRO, 2009, p. 4 – tradução própria).

O problema, segundo esse autor, era que com o aumento quantitativo de indígenas surgiu outro problema de natureza qualitativa: não eram mais pessoas em busca de trabalho, mas “mendigos Warao” perambulando pelas ruas, pedindo esmolas, revirando os lixos e depósitos de sucatas em busca de material de reciclagem para venda. A solução adotada por alguns municípios era enviar tais grupos de volta para Barrancas e Tucupita, locais de maior concentração de indígenas e origem de tais migrações (GARCÍA CASTRO, 2006; 2009).

Em La Horqueta, uma vila pertencente ao município de Tucupita, situada a 35 km da capital, há um assentamento Warao que data de aproximadamente cinco décadas. O local, segundo García Castro (2005a), é caracterizado pela contínua interação entre indígenas, crioulos e estrangeiros, inclusive com alta incidência de casamentos entre mulheres Warao e homens crioulos – o contrário também acontece, porém, com menor frequência.

Todos os indígenas, até mesmo os idosos, são bilíngues e muitos crioulos, por sua vez, falam Warao. Contudo, para o autor, há indícios da existência de uma estrutura socioeconômica baseada em diferenças étnicas (divisão étnica do trabalho), ou seja, uma espécie de “esquema de classificação” de uso corrente, compartilhado por ambos os grupos, que considera certas características para definir a condição de “índio” ou “crioulo” de seus habitantes. Esse esquema é baseado em categorias: 1) origem; 2) língua; 3) residência e 4) ideologia.

Na Venezuela, a partir do século XVIII, o termo crioulo se aplicava aos nascidos na província cuja ascendência era espanhola; já no final do período colonial, referia-se à classe dominante. Após a Guerra da Independência o uso se estendeu a todos os venezuelanos, com exceção, é claro, dos indígenas. Crioulo, portanto, é: 1) nascido de pai e/ou mãe crioula; 2) traça sua descendência dentro de qualquer um dos grupos não indígenas da região; 3) fala espanhol; 4) vive nas cidades em casas de alvenaria ou nos *caños* em casas de barro, dormindo em camas ao invés de redes e 5) pensa como crioulo.

Os indígenas, ao contrário, segundo o “esquema de classificação”: 1) o pai e/ou a mãe são considerados Warao; 2) descendem de qualquer grupo Warao da região; 3) falam Warao; 4) vivem como Warao nas margens dos rios, em casas de madeira e dormem em redes e 5) pensam como Warao.

García Castro (2005a) destaca, porém, a existência de uma categoria intermediária, o “meio índio” e o “meio crioulo”. Conforme o autor, “diz-se de alguns Warao que ‘ele é quase crioulo’; ou ‘pode-se dizer que é crioulo’, quando se reconhece que é Warao, mas tem certas características que também o qualificam como crioulo e que o separam, pelo menos ocasionalmente, dos Warao” (GARCÍA CASTRO, 2005a, p. 9 – tradução própria). Isso ocorre quando: 1) é Warao reconhecido e incluído em tal categoria, mas prefere sempre falar espanhol; 2) não vive como Warao, vivendo na cidade ao invés de viver nas margens dos rios e 3) não pensa como Warao, tendo perdido os princípios de reciprocidade, colaboração, vínculos de parentesco, crenças etc.

A presença Warao em La Horqueta é anterior ao ano de 1950 – quando as primeiras famílias indígenas decidiram se estabelecer no local – contudo, a partir de 1967, com a crise ecológica e econômica causada pela barragem do rio Manano, os deslocamentos se intensificaram. Antes da construção do sistema de diques as atividades produtivas nos *caños* eram abundantes, não sendo necessário o deslocamento para outros lugares:

[...] La Horqueta era o ponto de abastecimento de produtos de consumo e alimentos, mas não um local de residência permanente para os Warao. A diminuição das atividades produtivas que ocorreu após a intervenção no rio Manamo levou à migração dos povos indígenas para onde estavam agora as fontes de trabalho, ocupando os “nichos” disponíveis dentro do sistema econômico local, em nível de mão de obra não qualificada – situação que se mantém até hoje devido ao baixo nível de forças produtivas nesta parte do delta do Orinoco. (GARCÍA CASTRO, 2005a, p. 17 – tradução própria)

Semelhante ao que ocorre no Brasil (ROSA, 2016a), esses indígenas, ao migrarem para as cidades, instalaram-se em áreas periféricas, residem em habitações precárias e com pouco ou nenhum grau de escolaridade, tornaram-se mão de obra barata e desqualificada em diferentes setores da economia regional. Entre os Warao, ainda, destaca-se aquilo que García Castro (2000) chama de “setor mendicante”, ou seja, a prática executada pelas mulheres de pedir dinheiro nas ruas, usando vestimentas tradicionais e, geralmente, acompanhadas por crianças.

Para García Castro (2005a), o principal incentivo para a migração para as cidades foi a busca por melhores receitas monetárias e qualidade de vida, ambas associadas à vida urbana, em oposição à economia agrária subdesenvolvida nas comunidades rurais, que mal dava para a subsistência das famílias. As necessidades de consumo aumentaram, de modo que a capacidade produtiva das propriedades familiares foi superada, tornando a busca por uma renda adicional cada vez mais importante para a economia familiar. Os salários que as novas atividades urbanas ofereciam superavam em muito os escassos benefícios das atividades de agricultura familiar.

Em decorrência da adesão ao trabalho assalariado, os hábitos alimentares, as atividades de subsistência e os papéis desempenhados na unidade doméstica foram alterados; o princípio de reciprocidade, em certa medida, foi substituído pelo monetário, afetando as estruturas políticas, residenciais e de parentesco. Com isso, “[...] as figuras de *Aidamo* ou *Iramo* (ancião chefe, normalmente fundador das comunidades) e o *Wisiratu* (xamã) perderam seu poder de coesão entre os grupos Warao, os quais passaram a se dividir em famílias nucleares e migraram para outros lugares, especialmente para as cidades” (GARCÍA CASTRO, 2005b, p. 9 – tradução própria).

A migração para as cidades não mobilizou apenas os mais jovens e suas famílias, mas afetou também os idosos, que até aquele momento haviam vivido conforme a organização social tradicional – que gira em torno do sogro/genro.

Esses anciãos, cujo bem-estar dependia diretamente de suas filhas casadas, foram forçados a deixar suas comunidades de origem para acompanhá-las e correr os mesmos riscos, com a desvantagem de que, na sua idade (55-65), era fisicamente difícil, senão impossível, fazer o trabalho que seus genros faziam. No começo, os únicos trabalhos que conseguiam eram limitados a serviços como carga e descarga de caminhões, descarregamento de barcos de pesca e a colheita de mandioca e algodão para os crioulos das fazendas vizinhas. Por isso, em virtude da idade avançada, muitos deles foram forçados a trabalhar na coleta de materiais recicláveis (ferro, alumí-

nio e papel), trabalho que não exigia grandes esforços físicos. Desta forma, deixaram de ser indivíduos de grande influência social no grupo familiar, tornando-se catadores de alumínio (latas) e vendedores de sorvete. (AYA-LA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008, p. 87-88 – tradução própria)

Os Warao residentes de La Horqueta, em virtude de sua condição urbana, consideram-se diferentes dos crioulos e também dos indígenas que vivem nas comunidades de origem, pois conhecem os códigos de conduta da sociedade envolvente, de modo a acessar com maior facilidade bens e serviços. Também possuem mais bens de consumo e comodidades materiais do que aqueles que se mantêm nos *caños*.

A alteração no modo de vida em decorrência da mudança para as cidades também é sentida pelos indígenas no Brasil, como demonstra Rosa (2016a) ao reconstruir parte das narrativas de um grupo de mulheres indígenas – de diferentes etnias – residentes na periferia da cidade de Manaus. Nesse sentido, ainda que urbanidade seja entendida como um modo de vida que não se limita aos muros da cidade, ele não é característico aos indígenas e, por isso, a inserção nesse novo cenário social lhes impõe uma série de desafios.

Com o deslocamento para a cidade, contudo, não ocorre um desligamento da comunidade de origem, mantendo-se um movimento constante entre ambos os espaços. Apesar da distância, isso ocorre entre algumas famílias Warao que estão no Brasil, que temporariamente regressam à Venezuela para rever ou buscar parentes, compartilhar recursos e buscar artesanato para revender em nosso país. No contexto venezuelano, inclusive, como destaca García Castro (2000), o deslocamento para as cidades não somente corresponde a uma estratégia de sobrevivência, mas também, em alguns casos, consiste em um movimento contínuo de emigração temporal por curtos períodos. Esses grupos, limitadamente, inserem-se no meio urbano com uma estrutura relacional orientada por suas próprias formas e normas culturais. Durante o período em que estão nas cidades, os membros do grupo modificam de maneira parcial e limitada algumas normas comportamentais e certos valores para se ajustarem ao novo ambiente; simultaneamente, mantêm a coesão do grupo graças à mesma restrição que limita sua relação com a cultura não indígena.

No contexto venezuelano, segundo o autor, as relações interétnicas estabelecidas no espaço urbano, sobretudo na capital, Caracas, engendram movimentos duplos de aceitação e de rejeição por parte da sociedade envolvente e dos agentes do Estado. A aceitação se dá por meio do reconhecimento dos Warao como indigentes marginais, situação em que os indígenas

têm consciência de suas limitações e também de seus direitos que devem ser defendidos pelo Estado, como, por exemplo, a livre movimentação dentro do território nacional. A rejeição, por sua vez, tem conotação negativa e positiva: negativa com alusão à sua condição circunstancial de indigentes voluntários suspeitos de formar uma organização gerida por pessoas sem escrúpulos; e uma visão mais positiva no sentido de vê-los como indígenas atingidos pela pobreza, vítimas de uma situação injusta, pedindo proteção do Estado e retornando ao seu lugar de origem por causa do constrangimento que representam nas ruas da capital.

No Brasil, essas relações, de certo modo, são semelhantes: assim que os Warao chegam a uma nova cidade, causam muita comoção na população local, que, imediatamente, os auxilia com doações de alimentos, roupas e dinheiro. Com o passar do tempo, contudo, a presença desses indígenas deixa de causar impacto e a solidariedade tende a diminuir, motivo pelo qual deslocam-se para outras cidades, reiniciando o ciclo. Por parte do Estado, via de regra, ocorre um movimento de rejeição, que só vem a reconhecer a demanda diante da provocação ou intermediação de organizações da sociedade civil ou de instituições de justiça, como a DPU ou o MPF.

Instituição da “prática de pedir”

O dinheiro na economia de subsistência Warao é entendido como um insumo que pode ser trocado por produtos necessários para a alimentação e por roupas, porém, “[...] igual aos frutos coletados, a caça ou a pesca realizada, o dinheiro não costuma ser destinado à acumulação. Assim que obtido, deve ser convertido em algo útil e consumível a curto prazo” (ÁVALOS, 2002, p. 23 – tradução própria). Do mesmo modo, na perspectiva indígena, assim como qualquer outro produto natural, o dinheiro não pode ser superexplorado e quem o possui deve compartilhá-lo com quem não o tem.

A prática de pedir dinheiro nas ruas – talvez o principal sinal diacrítico da cultura Warao no meio urbano – ocorre de forma sistemática desde o início da década de 1990, quando, em virtude de uma epidemia de cólera que acometeu cerca de 500 Warao, um grupo de indígenas se organizou para ir até San Félix solicitar assistência governamental. Quando chegaram à cidade, passaram a noite em um espaço da igreja e, no dia seguinte, foram até o mercado público, onde os crioulos, voluntariamente, doaram-lhes comida, roupas e dinheiro. A partir daí, como demonstram Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008, p. 93 – tradução própria) ao transcreverem a fala de uma mulher Warao, os indígenas decidiram fazer novas viagens para as cidades com o intuito de arrecadar dinheiro:

Por isso pensamos – em San Félix dão dinheiro aos Warao, temos que vir outra vez. [...] Nós caminhamos e chegamos ao Terminal de San Félix a pé. Próximo ao terminal há muitos semáforos, e quando nos viram pela primeira vez, nos davam dinheiro pelas janelas dos carros. Nos davam dinheiro por sua conta. A gente então ficou pedindo. Eles pensaram então em pedir já. [...] Entramos em uma rua e as pessoas nos davam roupas, distribuíam, caminhamos dando volta na rua. Estivemos um só dia. Eu recolhi 7 mil bolívares nesse dia. Outros receberam 8 mil, 10 mil, 12 mil bolívares. Como todos éramos família, sabíamos o que cada um arrecadou.

[...] Quando regressamos para Barrancas, contamos que os crioulos davam dinheiro para os Warao. Nessa ocasião, era a entrega da “bolsa alimentação” do Governo e muitas mulheres Warao estavam em Barrancas para buscá-la. Então as mulheres falaram em ir outra vez para San Félix para pedir dinheiro. E, assim, foram. Foram por um ou dois dias, apenas, e levaram os filhos para ajudarem a pedir. Em um dia, arrecadaram cerca de 20 ou 24 mil.

A partir daí, todo mundo começou a pedir dinheiro. Quando iam para os *caños* contavam a todos: “Em San Félix, na cidade, dão dinheiro aos Warao, a gente não passa fome!”.

Assim que as pessoas escutaram isso, pensaram um pouco e iam às cidades pedir dinheiro. Ali, começaram as mulheres de Mariusa a pedir dinheiro. Eu conheci Maria Antonia, ela vive em Nabasanuka e foi pedir dinheiro em Puerto Ordaz, junto com outras dez mulheres. Essas mulheres pegaram um ônibus e foram para Caracas para ver se lá também receberiam dinheiro. Maria Antonia foi a primeira que foi para Caracas com mais dez mulheres. Foram sozinhas, por sua própria conta. Então, essa Maria Antonia, quando chegou a Caracas, começou a pedir dinheiro e lhe davam notas grandes, de 5 mil. Muito dinheiro. Ela ficou três dias em Caracas dormindo no Terminal de Novo Circo.

E outra vez se foram e trouxeram muito dinheiro, como 80 mil, 100 mil bolívares. E assim começou tudo. Elas disseram: “Lá em Caracas dão dinheiro aos Warao!”.

E todos começamos a pedir dinheiro em todas as partes. Iam também a Puerto la Cruz, Maracay e de lá para Valencia.

Percebe-se, por meio desse relato, que foi por mera casualidade que as mulheres Warao descobriram o sentimento de solidariedade e comoção que despertam nas outras pessoas, sobretudo quando acompanhadas por seus filhos. A partir de então, com o apoio de seus maridos, começaram a organizar viagens de uma semana para as cidades mais próximas, como San Félix e Puerto Ordaz, onde em poucos dias obtinham o valor suficiente para passar um mês. “Posteriormente, esses deslocamentos se tornaram mais prolongados e frequentes, estendendo-se até as cidades mais populosas do país por três a cinco semanas” (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008, p. 96 – tradução própria).

Os deslocamentos sazonais que realizavam dentro de seu território com o objetivo de coletar alimentos podiam alcançar até 120 quilômetros de distância, durando em média dois meses. Mesmo após o início das excursões para as cidades continuaram fazendo parte de suas atividades de subsistência, sobretudo a coleta de caranguejo e a extração de *yuruma*. Portanto, embora os cenários com os quais os Warao estavam familiarizados sejam radicalmente distintos do meio urbano, faz-se evidente o padrão análogo com que realizam ambas as operações. Por isso, García Castro (2000), Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008) e Gassón e Heinen (2012) acreditam que a prática de pedir dinheiro se sustenta pela mesma lógica que orienta a coleta de frutas e pequenos animais no ambiente natural. Trata-se, em sua concepção, da aplicação de técnicas tradicionais de coleta transportadas agora para outros espaços. Christian Sørhaug (2012), antropólogo norueguês cuja tese de doutorado é sobre os Warao, defende, inclusive, que essa mesma lógica também orienta a busca por objetos nos lixões. Caçar e coletar corresponderiam a um modo de vida em que o meio ambiente é percebido como ofertante de uma variedade de bens, assim, os materiais encontrados no lixão, em analogia, representariam as mesmas possibilidades que as frutas e animais encontrados na floresta.

Como destacam Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008, p. 99 – tradução própria):

As mulheres associam o processo e a habilidade que envolve o ato de “pedir dinheiro” com as estratégias que são usadas nos *caños* do delta para coletar comida. Segundo elas, a diferença consiste em que, em vez de ir para a floresta à procura de alimentos silvestres, vão para as cidades e, em menos tempo, ganham dinheiro suficiente para cobrir suas necessidades alimentares. Em outras palavras, suas “correries” pelos centros urbanos do país não parecem ser nada além de uma extensão dessas incursões

recorrentes em busca de recursos econômico, porém, em uma geografia mental mais ampla do que aquela que seus pais e avós conheciam.

A analogia evidencia, portanto, que, do ponto de vista tradicional, elas não pedem esmolas, mas sim coletam dinheiro. Com base nisso, acredita-se que o ato de pedir dinheiro nas ruas corresponde a “[...] uma reelaboração adaptativa dos Warao no contexto urbano, não sendo percebido por todos os indígenas como uma prática necessariamente depreciativa” (MOUTINHO, 2017a, p. 22). Trata-se para eles de um trabalho e, na maioria das vezes, do único trabalho possível em contexto urbano – um trabalho, contudo, predominantemente feminino. As mulheres teriam assumido, por iniciativa própria, a função de provedoras da família, já que os maridos não conseguem se inserir no mercado de trabalho. Ou seja, “na perspectiva Warao, o ato de pedir dinheiro não tem por que ser considerado indigno, assim como não é indigno ir para ao bunital em busca de frutas ou à praia para coletar caranguejos” (ÁVALOS, 2002, p. 24 – tradução própria).

No contexto brasileiro, essa mesma lógica também orienta os modos de arrecadação de objetos, como roupas e alimentos não perecíveis. Esses itens são coletados em grandes quantidades e armazenados pelas famílias, que os transportam de uma cidade para outra, visando à partilha com os parentes que permanecem na Venezuela quando para lá retornarem.

Heinen e García Castro (2002) chamam a atenção para o fato de que muitos políticos venezuelanos acreditam que as excursões dos Warao para as cidades sejam planejadas por uma organização criminosa, que no final da viagem se apropria de todo o dinheiro. Tal desconfiança, contudo, não procede, pois, como asseveram Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008), as interações entre os Warao e os crioulos se dão de forma esporádica e casual, exclusivamente para o intercâmbio de bens e de serviços. As viagens são meticulosamente planejadas pelas mulheres indígenas, que decidem o momento de partida, as datas e o tempo de duração, muito embora não costumem regressar antes de ter arrecadado a quantidade de dinheiro que julgam necessária. São elas também que decidem quais familiares as acompanham e quais permanecem na comunidade de origem.

Cientes da comoção que a presença das crianças provoca nas pessoas, passaram a incluir os filhos pequenos em todas as viagens. Por esse motivo, mulheres que não têm filhos geralmente levam consigo um sobrinho ou alguma outra criança pequena do grupo familiar. Isso não significa, entretanto, que as crianças sejam exploradas ou malcuidadas, pelo contrário, as mulheres:

Normalmente as seguram no colo ou utilizam um carregador de bebês feito em tecido (*doanakaja*), para que se sintam mais confortáveis. Levam sempre consigo alimentos: compotas, sucos e biscoitos para que não passem fome. Uma estratégia adotada para não cansar as crianças é alterná-las a cada dois dias, de modo que não seja sempre a mesma a acompanhá-las todos os dias. (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008, p. 104 – tradução própria)

O grupo, via de regra, é composto por três ou quatro irmãs, seus respectivos maridos e seus filhos menores de 14 anos. Viajam todos juntos, de modo a se auxiliarem em diferentes atividades. Na Venezuela, de acordo com Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008), cada grupo familiar costuma fazer duas viagens por ano, com duração aproximada de 25 a 30 dias. Em alguns casos, fazem uma única viagem ao ano durante os meses de novembro e dezembro, com estadia de 40 a 50 dias, preferencialmente em Caracas ou Valencia. Os trajetos são definidos conforme o transporte público e, para não precisarem desembolsar uma alta quantidade de dinheiro de uma só vez, deslocam-se por etapas, passando alguns dias em cada cidade do percurso. Arrecadam o dinheiro das passagens por meio do ato de pedir e da venda de artesanatos que levam consigo. Nesses locais, enquanto as mulheres saem para trabalhar em pontos estrategicamente selecionados – com grande circulação de veículos e pedestres – os homens cuidam das crianças, dos pertences e fazem a comida. Durante os dias úteis retornam ao local de acampamento geralmente por volta das 14 horas; almoçam, descansam e depois confeccionam artesanatos para serem vendidos; também conversam, trocando informações sobre os espaços urbanos em que a arrecadação de dinheiro é mais exitosa. Aos finais de semana não costumam trabalhar.

No espaço urbano, deparam-se tanto com a solidariedade e a compaixão de estranhos como também com a humilhação e a rejeição. Além disso, estabelecem uma espécie de competição com a população crioula que vive exclusivamente da mendicância, pois em virtude da condição étnica acabam recebendo mais doações. Heinen e García Castro (2002) citam um levantamento realizado por membros do Parlamento Indígena da América, entre final de 1996 e início de 1997, que aponta que, diariamente, uma mulher Warao chegava a arrecadar 30 dólares. Em Caracas, segundo Heinen, Gassón e García Castro (2012), houve protestos dos mendigos crioulos contra a presença das mulheres Warao.

No Brasil, a dinâmica em torno da organização das viagens se assemelha à descrição feita por Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008), porém, é comum se deslocarem em grupos compostos apenas por mulheres e crian-

ças, deixando os maridos e os filhos maiores no local de partida até que retornem ou enviem dinheiro para ir encontrar-las. Em setembro de 2017, o primeiro grupo que chegou a Belém era composto por 26 pessoas, sendo oito adultos e o restante crianças e adolescentes. Entre os adultos, havia apenas um homem. Somente no final de outubro, após enviarem o dinheiro necessário para a viagem, seus maridos e filhos que permaneceram em Manaus puderam encontrá-las em Belém.

Exceto aos domingos, todas as manhãs as mulheres se dispersavam pelas ruas da cidade para pedir dinheiro, levando consigo uma das crianças. Até dois anos, aproximadamente, as crianças continuam sendo amamentadas, mas além do aleitamento materno tomam mamadeiras preparadas com leite em pó, de modo que o produto está sempre presente nas sacolas das mães. Os homens e as demais crianças permaneciam no Ver-o-Peso, cuidando dos pertences da família. Durante o dia instalavam-se sob a sombra de uma árvore e, à noite, dormiam sob as barracas da feira.

A partir das 13 horas as mulheres retornavam e então as famílias se reuniam para almoçar. Costumavam comprar marmitas nos restaurantes da feira, contudo, nem toda a comida era apreciada – não comiam feijão, farofa nem carne vermelha. Era comum, durante as refeições, consumirem refrigerantes. Passado algum tempo, começaram a cozinhar em uma fogueira próximo à mureta do cais. Preparavam peixes e caranguejos, geralmente oriundos de doações, e também faziam arepa – comida típica venezuelana feita à base de farinha de trigo, sal e água.

Assim como na Venezuela, a relação com a população em situação de rua era delicada. O Mercado Ver-o-Peso é um espaço ocupado por moradores de rua e usuários de drogas e, diariamente, eram relatados conflitos com essa população. Roubam-lhes bolsas de roupas, celulares, dinheiro e comida. Houve, inclusive, a ameaça de atear fogo nos pertences dos indígenas.

A relação com os comerciantes do local, com o passar do tempo, também foi ficando tensa. Inicialmente, os Warao buscavam abrigo sob as barracas apenas durante a noite, contudo, com o início do inverno amazônico, marcado pelas fortes chuvas, não havia mais essa rigidez de horário. Em face de uma chuva, a qualquer hora do dia, buscavam abrigo na feira, fato que, segundo os comerciantes, estaria atrapalhando as vendas. Assim que os Warao chegavam com seus pertences, muitos feirantes recolhiam a mercadoria e encerravam o expediente de trabalho. Recordo-me que, em uma tarde chuvosa, um feirante não aceitou que os Warao ficassem em frente à sua barraca e, alegando que atrapalhariam as vendas, disse-lhes para voltarem para debaixo da árvore. Enquanto os ajudava a carregar as bolsas com

pertences, os feirantes lhes provocavam dizendo: “volta para a Venezuela”, “o Maduro está esperando vocês”. Calados, os Warao recolheram seus pertences e voltaram para debaixo da árvore. Por sorte, a chuva parou.

Contexto recente: epidemias, comércio ilegal de alimentos e contrabando de gasolina

Entre os anos de 2007 e 2008, segundo Briggs (2017) e Mantini-Briggs (2019), 38 indígenas Warao, sendo 32 crianças, morreram em decorrência de uma doença não identificada, que passou a ser tratada por esses autores como uma “epidemia misteriosa”. Os sintomas começavam com uma febre alta seguida por fortes dores de cabeça, que não respondiam a nenhuma medicação. Cociças e dormências nas pernas também eram relatadas e, em pouco tempo, a pessoa não conseguia mais se alimentar, tinha alucinações, salivação profunda e, frequentemente, convulsões. Os sintomas duravam cerca de uma semana, levando à morte.

Inicialmente, as famílias procuravam o curandeiro (Wisidatu⁸) da comunidade, que, por julgar a doença muito perigosa, recomendava que se dirigissem até as unidades de saúde da região. Algumas pessoas foram levadas para a clínica da comunidade Nabasanuka e outras chegaram a ser transferidas para unidades de terapia intensiva (UTI) em hospitais de Maturín, mas não resistiram.

Oito mortes ocorreram em Mukoboina, uma comunidade com aproximadamente 80 habitantes, representando redução de 10% da população total. Uma equipe de epidemiologistas do governo visitou a comunidade em repetidas ocasiões, mas não conseguiu identificar a causa das mortes. De acordo com Briggs (2017), a população afirmava que os profissionais de saúde da região se mostravam indiferentes. Os pais das crianças falecidas alegavam que a equipe de epidemiologia não queria escutar suas histórias, que apenas faziam perguntas pontuais (nome, idade, sexo, sintomas, data de início, data da morte). Por isso, cobraram respostas ao presidente do Comitê de Saúde, Conrado Moraleda, que chegou a procurar a Assembleia Legislativa do estado de Delta Amacuro e também a imprensa, porém, sem receber qualquer atenção. Assim como ocorreu na ocasião da epidemia de cólera, a narrativa recorrente era de que os indígenas, em virtude de suas

8 Wisidatu ou Wisiratu, pois, conforme me explicou um dos meus interlocutores, há variações internas à língua Warao, por isso é comum ouvirmos os dois termos. Apesar da variação fonética e gráfica, trata-se da mesma classe de xamã.

crenças em espíritos e dependência dos xamãs, não conseguiam entender a biomedicina.

Diante da falta de apoio do Estado, Conrado Moraleda, juntamente com seu irmão Enrique, decidiu formar uma equipe e realizar uma investigação por conta própria, convidando a médica Clara Mantini-Briggs e o antropólogo Charles Briggs para participarem. Um curandeiro Warao e sua filha, enfermeira e paramédica, também integraram a equipe. Por meio do testemunho dos pais e da revisão do quadro clínico de alguns pacientes, a médica Clara chegou ao diagnóstico presuntivo de raiva transmitida por morcegos, pois entre um e dois meses antes da aparição dos sintomas, a maioria das pessoas mortas havia sido mordida por esse animal (BRIGGS, 2017; MANTINI-BRIGGS, 2019).

Mantini-Briggs (2019) relata que, após a conclusão da investigação, a equipe se dirigiu a Caracas com o intuito de conversar com o presidente Chávez, porém, foram atendidos por membros do Ministerio del Poder Popular para la Salud e do Ministerio de Asuntos Indígenas, que se pautavam na retórica da “incapacidade cultural crônica” para culpar os indígenas pelas mortes de seus filhos. Alegavam que as mortes seriam decorrentes da crença dos Warao no poder de cura da medicina tradicional, que os pais alimentavam seus filhos com frutas venenosas ou alimentos recolhidos do lixo ou, então, que estavam intoxicados com o chumbo presente na gasolina utilizada nas embarcações. Também surgiu a hipótese de contaminação com mercúrio, que, segundo um engenheiro sanitário, envolvia o próprio governo, que havia fornecido latas de atum contaminado. Para esses profissionais, o que prevalecia era a argumentação de que, em virtude de sua cultura, os Warao seriam incapazes de diferenciar as normas higiênicas que poderiam impedir que seus filhos morressem de diarreia, sendo justamente essa a causa das mortes conforme um estudo realizado por epidemiologistas no local.

Insatisfeitos, a equipe independente divulgou o resultado da investigação para a grande mídia, porém, ao regressarem para o estado de Delta Amacuro, foram rechaçados e ameaçados de prisão por parte do governo deltano e autoridades de saúde. Com a afirmação de que apenas a Dirección Regional de Salud tinha autoridade para investigar questões de saúde e fazer declarações públicas, o diretor da instituição criminalizou o trabalho da equipe. A médica Clara Mantini-Briggs foi submetida, durante três dias, a interrogatório por parte dos fiscais de saúde. Os membros indígenas da equipe foram perseguidos e ameaçados. O Ministerio del Poder Popular para la Salud nunca ofereceu um diagnóstico consistente para as famílias que perderam seus filhos, ao invés disso, em uma coletiva de imprensa, o

ministro, “negando simultaneamente a existência da epidemia, questionou nossos números e diagnósticos e explicou as mortes com a afirmação ‘não esqueça que os povos indígenas têm costumes diferentes’, reproduzindo assim a lógica culturalista que emergiu da epidemia de cólera” (BRIGGS, 2017, p. 424 – tradução própria).

Em 2017, durante a pesquisa de campo, conheci um indígena que havia trabalhado na clínica de Nabasanuka. Recentemente, quando li a respeito desses casos, perguntei a ele se lembrava do episódio. Respondeu-me que sim, mas disse não conhecer ninguém que tenha perdido algum familiar na “epidemia misteriosa”. Perguntei-lhe o que teria escutado sobre o diagnóstico de raiva, se as pessoas acreditavam que poderia ser isso, então, disse-me: “*no se exactamente de eso, bueno me imagino algo asi, sobre de eso tu sabe la cultura Warao de los chamanes inventa mucha cosa, lê dice una y despues le dice la otra*” (Caderno de campo, 11/01/2020). Em sua fala há uma evidente descrença nos diagnósticos elaborados pelos curandeiros indígenas, porém, entre os Warao, tal postura é completamente incomum, o que me faz pensar que sua atuação junto aos profissionais da biomedicina o levou a acreditar que os indígenas não seriam capazes de produzir um saber médico aceitável.

Em junho de 2019, de acordo com uma reportagem publicada pelo portal de notícias *Tane Tanae*, dirigido por jornalistas Warao, houve uma nova infestação de morcegos em algumas comunidades do delta, sendo cinco pessoas mordidas em menos de uma semana. Não houve registro de mortes, porém, o texto relata a preocupação dos indígenas com a possibilidade de outra epidemia.

Ainda no final do ano de 2015, a agência independente de notícias Armando.info publicou três reportagens realizadas pela jornalista Minerva Vitti, sobre a propagação do vírus da imunodeficiência humana (HIV) entre os Warao de San Francisco de Guayo e proximidades. Segundo Vitti (2015), as autoridades venezuelanas haviam optado por manter silêncio sobre a situação.

Ao entrevistar um sacerdote e também um médico que atuavam na região, Vitti (2015) destaca que os indígenas não sabiam o que era a doença e a descreviam apenas por meio dos sintomas de febre, diarreia, fraqueza e perda de peso quando já se encontravam em uma condição muito debilitada.

Em 2011, um grupo de pesquisadores do Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) e do Instituto de Biomedicina de la Universidad Central de Venezuela, desenvolveu um estudo em oito comunidades

Warao, testando 567 pessoas, das quais 55 apresentaram resultado positivo, ou seja, 9,55% do total, o que representa uma alta prevalência. A partir desse estudo, Villalba et al. (2013) afirmam que ocorreram ao menos duas introduções independentes do HIV-1 entre essa população, uma do subtipo B e outra do subtipo C⁹. No artigo publicado por Rangel et al. (2012), os pesquisadores afirmam que a infecção pelo HIV-1, entre a população Warao, foi detectada em 2007 pela Cruz Vermelha venezuelana e por autoridades locais. Outro estudo realizado por Rangel et al. (2015) identificou a existência da cepa X4, que provoca a depleção das células T e a rápida progressão da doença. Somadas a isso, há a alta prevalência de tuberculose, de hepatite B e a falta de acesso à terapia antirretroviral, fatores combinados que diminuem significativamente a vida útil dos indígenas infectados pelo HIV.

No Brasil, a questão do HIV entre os Warao emergiu em janeiro de 2018, quando a jornalista Karenina Velandia, da agência de notícias BBC News, publicou a reportagem “A tribo indígena que está sendo dizimada por uma epidemia de HIV”. Velandia (2018) afirma que, na Venezuela, todos os homens de uma mesma comunidade haviam morrido de AIDS, isso porque o tipo de vírus que circula entre os Warao seria mais agressivo em virtude da prevalência da cepa X4. Segundo a jornalista, 90% dos indígenas soropositivos apresentam a cepa X4, o que seria incomum não só na América Latina, mas também no resto do mundo.

Essa reportagem teve ampla circulação no Brasil, foi replicada por diferentes veículos de comunicação local e causou alarde entre gestores públicos da área da saúde. Em Belém, recordo-me de uma reunião no MPF, poucas semanas após a publicação da reportagem, em que um profissional de saúde, representando a secretaria municipal, insistia que todos os Warao deveriam realizar a testagem. Outros profissionais também da área da saúde, que já vinham realizando o atendimento dessa população, destacaram que todas as gestantes, em virtude do acompanhamento pré-natal, já haviam feito o teste, não havendo nenhum resultado positivo. Além disso, chamaram a atenção para o fato de que os indígenas não têm clareza sobre a doença e não poderiam testá-los sem consentimento prévio. Em Santa-

⁹ De acordo com Santander e Mora (2015), o HIV é um dos vírus com maior variabilidade. Tem-se conhecimento da existência de 800 genomas sequenciados para as tipologias HIV-1 e HIV-2. As diferenças incidem sobre os graus de prevalência e a distribuição das infecções em um determinado território. Os tipos mais comuns são HIV-1 nos subtipos A, B, C e D. A variante HIV-1 é o tipo mais difundido em nível global, sendo considerado mais contagioso. O HIV-2 tem maior incidência no continente africano e apresenta menor grau de transmissão do que o tipo 1.

rém, nessa mesma época, a secretaria municipal de saúde realizou uma ação para a testagem rápida de 30 indígenas, obtendo resultado negativo para todas as amostras. Desde que acompanho a mobilidade Warao no Brasil, tive conhecimento de apenas dois casos positivos para a doença: o primeiro em março de 2018, em Manaus, e o segundo em novembro de 2019, em São Luís, por ocasião dos exames para investigação da *causa mortis*.

Em maio de 2018, Kirk Semple, correspondente do jornal *The New York Times* no México, América Central e Caribe, também publicou uma reportagem sobre o HIV entre os Warao. Ele se deslocou até o delta e, juntamente com um enfermeiro, visitou algumas comunidades, conversou com indígenas infectados, ativistas e especialistas em AIDS. Semple (2018) relata a inexistência de programas de tratamento, o desinteresse e a manipulação das estatísticas sobre a doença por parte do governo de Maduro. Entrevistou, inclusive, o médico Julián Villalba, que conduziu a pesquisa realizada em 2011. Villalba, segundo Semple (2018), declarou que quando os funcionários do governo se deram conta do quão alarmante eram os dados apresentados por seu estudo, tentaram intimidá-lo para que não desse continuidade ao trabalho. Não queriam que o assunto ganhasse visibilidade e, assim, denunciasse a ausência de políticas públicas com esse foco.

Além disso, entre 2017 e 2019, a Venezuela passou por uma epidemia de sarampo, em que oito de cada dez vítimas eram indígenas, sobretudo Yanomani e Warao. De acordo com a jornalista Patrícia Marcano (2019), entre junho de 2017 e agosto de 2019, a Organización Panamericana de la Salud (OPS) registrou 81 mortes decorrentes do sarampo. Dessa quantidade, 64 eram indígenas: 37 Warao e 27 Yanomani.

Marcavo (2019) destaca que, embora as autoridades venezuelanas tentem ocultar as informações sobre o vírus dentro do país, são obrigados, pelo regulamento sanitário internacional, a reportar todos os casos à OPS. Por isso:

[...] pode-se saber que entre janeiro e dezembro de 2018, foram detectados 541 casos de sarampo entre populações indígenas, em seus estados do país, e 64 falecidos, uma proporção que indica uma letalidade 12% nessas comunidades. Em vez disso, entre a população não indígena (crioulos ou ocidentais, como se denomina para distinguir uns dos outros), tem-se confirmado 6.923 casos e 17 mortes. A letalidade no grupo não indígena é de 0,24%. Para os povos originários o sarampo é 50 vezes mais letal. (MARCAVO, 2019, documento eletrônico – tradução própria)

As cifras extraoficiais, contudo, apresentam dados ainda mais alarmantes e indicam um total de 139 mortes, sendo 124 de indígenas: 53 Warao e 71 Yanomani. Só na comunidade Nabasanuka, segundo levantamento feito pelos próprios indígenas e repassados para o antropólogo Aimé Tillet, houve 101 mortes entre os meses de janeiro e junho de 2018, em sua maioria, crianças (MARCAVO, 2019). Aqui no Brasil, meus interlocutores chegaram a fazer referência a 20 mortes em uma mesma comunidade, destacando a importância da atuação dos curandeiros (Wisidatu) para protegê-los.

Outro fato que marca a história recente dos Warao, segundo Allard (2019), seria o comércio ilegal de alimentos comprados no Mercal de San Francisco de Guayo e o contrabando de gasolina, produtos subsidiados pelo governo venezuelano. O Mercal – Mercado de Alimentos – é uma instituição vinculada ao Ministerio del Poder Popular para la Alimentación (Minppal), criado pelo presidente Chávez em 2003, com o propósito de garantir a segurança alimentar e o acesso da população mais pobre à alimentação. No delta, contudo, o Mercal chegou apenas em 2014, momento em que a escassez de mercadorias já se intensificava em todo o país. Em 2017, o sistema Mercal foi substituído pelo Comité Local de Abastecimiento y Producción (CLAP), uma estratégia implementada por Maduro para vender alimentos a preços subsidiados e combater o desabastecimento. Esse modelo de distribuição abrange todo o país e os alimentos são vendidos apenas para as pessoas cadastradas em cada comitê.

Durante o funcionamento do Mercal, Allard (2019) afirma que, apesar de todo o sistema de controle, os Warao costumavam vender os pacotes de leite em pó e as garrafas de óleo para os crioulos ou para pequenos traficantes com lanchas que visitam regularmente as comunidades. Também vendiam gasolina ou diesel, porém, sem entenderem tais práticas como algo imoral ou criminoso. Conforme o autor:

Quando indiquei ao meu anfitrião e amigo que as autoridades estavam proibindo a revenda dos produtos do Mercal, ele respondeu em um tom lacônico o que ouvi muitas outras vezes: “Nós vendemos porque não temos dinheiro, não temos salário”. Mas isso não significa que eles acham que têm permissão, sendo rápidos em descartar outras ações que julgam verdadeiramente imorais e repreensíveis. Ou seja, o Warao pode revender alimentos e, em alguns casos, gasolina ou diesel – também vendidos a preços subsidiados na Venezuela e cuja distribuição é controlada nas áreas de fronteira –, mas nunca drogas, por exemplo, que eles consideram fundamentalmente ruim e cujo comércio é atribuído aos crioulos ou estran-

geiros, especialmente nacionais dos países vizinhos Trinidad e Tobago e Guiana. (ALLARD, 2019, p. 6 – tradução própria)

Para os Warao, a diferença reside no objeto: a maioria dos produtos que comercializavam não eram proibidos por si mesmos, logo, não eram inerentemente prejudiciais, porém, sob certas condições, sua revenda era proibida. Revendiam, ainda que de forma ilegal, algo que tinham obtido legalmente, portanto, não consideravam imoral. Para Allard (2019), tais práticas se tornaram o único benefício econômico para os Warao e, ainda que paradoxalmente, é o modo de se integrarem à comunidade nacional e exercerem sua cidadania. Além disso, era por meio da revenda desses produtos que conseguiam dinheiro para regressarem ao Mercal toda semana.

A fim de controlar essas transações, as autoridades venezuelanas passaram a criminalizar uma série de comportamentos comuns, como, por exemplo, viajar com a embarcação de outra pessoa ou transportar comida para sua família. Se fossem pegos pela Guarda Nacional Bolivariana, eram acusados de ocultação de objetos roubados ou de revenda ilegal de produtos controlados, delitos cuja primeira sanção é a apreensão dos bens em questão, o que dá margem para os guardas expropriarem arbitrariamente a população.

Em setembro de 2019, a agência independente de notícias Armando.info publicou uma reportagem de autoria do jornalista Marcos David Valverde, sobre o contrabando de gasolina em Cambalache, estado Bolívar. Valverde (2019) afirma que os Warao seriam o mais baixo escalão de uma rede que envolve a Guarda Nacional e a polícia. Até 2014, os indígenas daquele local sobreviviam catando produtos recicláveis e alimentos de um lixão, porém, com seu fechamento, encontraram no tráfico de gasolina a única maneira de garantirem, ainda de que forma precária, o seu sustento.

Uma família Warao seria a responsável por um porto improvisado onde chegam as embarcações, que podem levar entre 40 e 200 barris por viagem. Cada barril tem capacidade para 220 litros de gasolina. Quando as embarcações retornam com os barris vazios, a família que gerencia o porto os distribui entre as outras famílias Warao.

O chefe de cada família recebe do capitão do barco 150.000 bolívares em dinheiro (uns oito dólares, segundo a taxa de câmbio do dólar no mercado negro). O ganho de cada um depende dos custos. Aos caminhoneiros que transportam a gasolina lhes pagam entre 100.000 e 110.000 bolívares (uns cinco dólares). Aos carregadores, que levam os barris morro acima e morro abaixo até a costa do rio, 15.000 bolívares (75 centavos de dólar).

O que sobra de todos esses pagamentos é o que ganham as famílias Warao: em torno de 35.000 bolívares (dois dólares), se têm sorte. (VALVERDE, 2019, documento eletrônico – tradução própria)

De acordo com o jornalista, essa tem sido a única maneira de sobreviverem naquela região, a “tábua de salvação”. Uma vez por semana, em média, realizam essa transação que lhes rende 35.000 bolívares, um valor, contudo, insuficiente para comprarem até mesmo uma dúzia de ovos, que custa 45.000 bolívares. Ainda que seja pouco, é o único dinheiro que possuem.

A fim de não interferir no esquema, a Guarda Nacional receberia semanalmente o montante de 100 dólares, pagos pela família Warao que gerenciava o porto clandestino. Os caminhoneiros, para entrarem em Cambalache, também teriam de pagar propina aos policiais e militares, do contrário, seus caminhões eram retidos.

Conclusão do capítulo

Neste capítulo, busquei reconstruir alguns eventos e narrativas sobre a história Warao, demonstrando que, apesar de inseridos em relações de dominação, com uma trajetória marcada por desigualdades políticas, violências institucionais e autoritarismo de Estado, houve também resistência, bravura e múltiplas formas de agência. Acredito, inclusive, que é justamente em virtude disso, dessa resistência e da capacidade de agência, que, hoje, estejam no Brasil.

Como negar as múltiplas formas de agência quando, por exemplo, diante da epidemia de cólera, organizam uma viagem até San Félix para pedir assistência ao governo, ou, então, quando ressignificam a filantropia praticada pelos crioulos e a transformam em um meio de subsistência? Como negar essa agência quando encontramos nas mulheres as protagonistas da mobilidade Warao? Assim como Pacheco de Oliveira (2016, p. 14) fala sobre as coletividades indígenas no Brasil, os Warao também resistiram, organizaram-se “e continuaram a atualizar sua cultura na contemporaneidade, inclusive formulando projetos de futuro”. Aqui no Brasil, ainda, como negar a agência desses indígenas quando, apesar de não falarem português, deslocam-se entre diferentes cidades e dominam com maestria a paisagem urbana?

Além dessa modalidade de agência pensada exclusivamente como sinônimo de resistência em relações de dominação, a noção de agência adotada por Mahmood (2006) nos ajuda a refletir sobre diferentes momentos da história Warao. Para a autora, a agência deve ser pensada “como uma ca-

pacidade para a ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas” (MAHMOOD, 2006, p. 123). Isso nos possibilita compreender a agência como a capacidade de cada pessoa realizar seus interesses pessoais, opondo-se ao peso dos costumes, das tradições ou de outros obstáculos, sejam individuais ou coletivos. De certo modo, essa é uma análise possível, por exemplo, para o envolvimento dos Warao com o contrabando de gasolina.

O que defendo, portanto, é que negar-lhes o lugar de sujeitos de suas próprias vidas, adotando discursos essencialistas e vitimistas, não contribui em nada para a garantia de direitos a essa população, ao contrário, relega-os ao posto de tutelados e incapazes de decidir por si mesmos e por suas famílias. Logo, por serem tratados como intelectual, moral e financeiramente incapazes, é admissível que o Estado intervenha no cotidiano dessas famílias, retirando-lhes a guarda de seus filhos, como já aconteceu em Belém e como pode vir a acontecer em outras cidades.

Sob esse aspecto, deparo-me com argumentos que se assemelham àqueles usados por representantes do legislativo durante a tramitação da lei que previa a criminalização do infanticídio indígena (ROSA, 2016b). Em tese, todos estariam preocupados com a vida e com o bem-estar das crianças indígenas, porém, sem considerar que se trata de um outro modo de conceber a infância, motivo pelo qual a concepção ocidental se torna inadequada para analisar a relação entre os indígenas e seus filhos.

Ainda, do mesmo modo que o infanticídio é acionado para estabelecer uma hierarquia entre os direitos, em que o direito à vida estaria acima do direito à cultura, a relação dos Warao com suas crianças também é usada como argumento para negar-lhes o direito de viverem conforme suas crenças, costumes, tradições e práticas culturais. São resquícios da retórica perversa sobre a hipótese da natureza má das populações autóctones, que explica o genocídio do período colonial por meio da ideia das “guerras justas”. Matá-los era apenas a “merecida reação a atos de uma maldade desmedida e inexplicável” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 19). Agora, salvar as crianças da maldade de seus genitores também seria uma “guerra justa” para gestores públicos, operadores do direito, religiosos e, até mesmo, para ativistas pelos direitos das crianças e dos adolescentes.

O que quero destacar, portanto, é que, apesar das assimetrias de poder, não podemos reconstruir episódios da história Warao vendo-os apenas como meras testemunhas desse processo. Precisamos observar que, assim como esses indígenas foram protagonistas de sua história em seu país de origem, resistindo a diferentes situações de violência e de autoritarismo,

ressignificando sua cultura e modos de existência, também são protagonistas da história que constroem hoje no Brasil. Há, obviamente, assimetrias de poder, há desconhecimento em relação à estrutura burocrática, às leis, aos seus direitos e seus deveres, há o estranhamento no que toca à alimentação, há, ainda, a dificuldade em virtude dos diferentes idiomas. Porém, não falar português, para os indígenas, não representa uma barreira para a comunicação, e prova disso é o fato de as mulheres idosas, que falam exclusivamente Warao, circularem sozinhas pelas cidades pedindo dinheiro nas ruas. Para os agentes de Estado, ao contrário, a língua é usada como mais um subterfúgio para negar-lhes atendimento sob a justificativa de que não conseguem estabelecer uma comunicação.

Assim como Pacheco de Oliveira (1999, p. 8), defendo que os indígenas sejam considerados “sujeitos históricos plenos”, ou seja, “devem ser inseridos em eixos espaço-temporais e relacionados a conjuntos específicos de atores, com valores e estratégias sociais bem determinadas”. Deve-se considerar a interação que as unidades socioculturais estabelecem com outras unidades que estão situadas no mesmo tempo, e que resultam em mudança social. Reconhece-se, desse modo, que os sujeitos imersos nesse encontro colonial estão, apesar das assimetrias do contato, igualmente envolvidos no processo de intercâmbio cultural.

Ao propor essa reflexão, procuro superar práticas e discursos colonialistas e tutelares, que embora revestidos de ares fraternais, transformam esses indígenas em sujeitos sem voz e sem história. Afinal, como bem destaca Mahmood (2006), até mesmo o que nos parece uma situação de passividade insultante pode ser uma forma de agência, porque a capacidade de agência não reside apenas em atos de resistência às normas, mas também nas múltiplas formas como essas normas são incorporadas, habitadas e experienciadas.

CAPÍTULO 2

Indigenismo e política indigenista na Venezuela

Neste capítulo, apresento um panorama histórico sobre os instrumentos jurídico-legais e as ações governamentais do Estado venezuelano para com os povos indígenas desde sua independência, em 1811, até a ascensão e consolidação do chavismo no final da década de 1990 e no decorrer dos anos 2000. Esclareço, de imediato, que embora se trate de um recorte temporal que abarca dois séculos, os avanços em termos de política indigenista foram extremamente pontuais, tornando-se mais expressivos somente a partir do governo de Hugo Chávez.

Com base nas orientações de Souza Lima (1995), destaco que por indigenismo me refiro ao conjunto de ideias referentes à inserção dos povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase na formulação de métodos de tratamento da população autóctone. Ao passo que, a política indigenista são as medidas práticas formuladas por diferentes poderes estatais, que de uma forma ou de outra incidem sobre a população indígena.

O capítulo está dividido em cinco seções elaboradas a partir da consulta a uma vasta bibliografia escrita por antropólogos, juristas, cientistas políticos e historiadores vinculados a diferentes universidades não somente na Venezuela, mas no Brasil, na Polônia, na Austrália e nos Estados Unidos. Além da contribuição desses pesquisadores, faço uso de textos elaborados por indígenas venezuelanos, em que analisam questões pertinentes aos processos de demarcação territorial.

Na primeira seção, concentro-me sobretudo no século XX, apresentando, de maneira cronológica, um breve apanhado sobre o ordenamento jurídico referente à população indígena e à consolidação da política indigenista oficial. Até o final dos anos 1960 prevaleceu um indigenismo de dominação, que, com a criação da *Sociedad Venezolana de Antropología Aplicada* (SOVAAP), foi substituído pelo indigenismo de libertação. Essa organização passou a criticar o paternalismo vigente na política indigenista e a oferecer as bases para a implementação de programas e ações dirigidas

à população indígena. Tais ações, contudo, em diferentes momentos, foram inviabilizadas pela falta de recursos e de interesse político do Estado.

Na segunda seção, dedico-me à análise dos lugares e significados atribuídos aos indígenas no projeto bolivariano, marcado pela exaltação da figura de Guaicaipuro e pelo reconhecimento dos povos indígenas como elementos constitutivos da identidade nacional. A ideologia da miscigenação, que via o indígena apenas como um componente desse processo histórico, foi substituída por um discurso multicultural, que passou a reconhecer os indígenas como sujeitos ativos na construção de uma nova história. A partir da promulgação da Constituição da República Bolivariana da Venezuela em 1999, o legislativo passou a aprovar uma série de instrumentos legais por meio dos quais operacionalizava os conteúdos constitucionais relativos aos direitos indígenas. A consolidação desses marcos jurídicos é o que busco reconstruir cronologicamente na seção três.

Na seção quatro, apresento alguns empasses ideológicos e legais presentes no processo de demarcação de terras indígenas. Embora o direito originário dos indígenas ao território seja reconhecido pelo Artigo 119 da Constituição Bolivariana, há uma incompatibilidade entre o discurso oficial e as ações direcionadas à demarcação. Para alguns autores, dentre eles Rodríguez (2006), Kelly (2010) e Orellano (2016), o obstáculo para a demarcação das terras indígenas é a concepção de que isso afetaria a soberania e a integridade do território nacional. Diante disso, sobretudo após a promulgação da Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas, em 2001, muitos povos e comunidades indígenas, por iniciativa própria, levaram a cabo processos de autodemarcação. Na seção que fecha este capítulo, procuro apresentar algumas dessas experiências.

2.1 Indigenismo de dominação e indigenismo de libertação

Após o primeiro momento da colonização, marcado pelo genocídio, escravização e expropriação dos territórios indígenas, a Coroa Espanhola implementou uma política de restituição e doação de terras aos indígenas, reconhecendo, até 1810, a existência legal de mais de 300 comunidades. A ação tinha o objetivo de aumentar a base populacional de produção e consumo da colônia, aumentando também as receitas tributárias para a metrópole. A partir de 1811, contudo, com o processo de independência e constituição da República, o estatuto colonial de posse da terra para as comunidades indígenas foi revogado, determinando por meio da Constituição de 1811 e da Ley del Congreso de la Gran Colombia de 1821, a obrigatoriedade da

divisão das propriedades coletivas até sua completa eliminação (SERBIN, 1983; CLARAC, 2002; CABALLERO ARIAS, 2007).

O artigo 200 da Constituição Venezuelana de 1811, elaborada durante o processo de independência, pela primeira vez na história do país, concedeu direitos cívicos aos indígenas sob os princípios de igualdade e justiça, proibindo sua exploração por fazendeiros e pela Igreja; o artigo 201 revogou as leis estabelecidas pelos governos coloniais. A Constituição de 1858, em seu artigo 4, introduziu um estatuto especial para as terras ocupadas por grupos indígenas e situadas nos territórios das províncias. Em 1864, uma lei fundamental subordinou as regiões despovoadas ou habitadas por indígenas “não civilizados” ao Poder Executivo da União; as leis fundamentais de 1874 e 1881 repetiram esse preceito. Em 1882, uma lei estabelecia a extinção definitiva das reservas indígenas com exceção das comunidades existentes nos territórios Amazonas, Alto Orinoco e Guajira, que passariam a ser administradas pelo Executivo Federal; reconhecia-se como indígenas apenas os grupos habitantes de áreas fronteiriças, planejando sua incorporação voluntária à “vida civilizada”. Posteriormente, em 1884, uma nova lei flexibilizou o fim das reservas, determinando um prazo de dois anos para os indígenas comprovarem a ocupação de suas terras, do contrário seriam consideradas terras baldias; essa lei reconhecia que os indígenas eram donos das respectivas reservas, porém, como também instituiu a legitimidade da propriedade individual, permitiu que algumas comunidades indígenas confirmassem a sua ocupação e reterritorializassem as áreas já ocupadas por eles. A Constituição de 1901 fez referência à população indígena em seu artigo 34, estipulando que os indígenas que viviam em “estado selvagem” não seriam computados na base populacional do Distrito Federal e dos territórios com estatuto especial. Outra lei, em 1904, repetiu a disposição de outorgar aos indígenas a possibilidade de formalizar a propriedade individual da terra, dessa vez sem estimular um limite de tempo; ao não legalizar essas terras como propriedades individuais, elas se tornavam áreas de uso público administradas pelo Estado (CABALLERO ARIAS, 2007; KRZYWICKA, 2011)

Na Constituição de 1909, o artigo 38 repetiu o texto do artigo 34 da constituição anterior e o artigo 80 colocou dentre as atribuições do Presidente da República a proibição da entrada de estrangeiros dedicados à atividade missionária, com exceção para as situações em que o governo aprovasse a vinda de missionários para se estabelecerem em regiões habitadas pelos autóctones a fim de “civilizá-los”.

Seguindo a mesma linha, em 1915 promulgou-se a lei das missões, “por meio da qual o Estado venezuelano delegou toda a responsabilidade de atendimento das populações indígenas para os missionários católicos, encarregados, a partir desse momento, de ‘civilizar e evangelizar’ a população indígena da República” (SERBIN, 1983, p. 18 – tradução própria). Com isso, para Paz (2000), o Estado delegou suas funções aos missionários de diferentes ordens religiosas – capuchinhos, franciscanos e salesianos –, que estabeleceram suas jurisdições nas diversas regiões do país.

No âmbito da lei das missões, de acordo com Angosto-Ferrández (2015), foi assinada, em 1922, uma convenção entre o governo e os capuchinhos, dando origem ao Vicariato de Caroní, no sudeste do país. Outras convenções nessa mesma linha foram assinadas com diferentes ordens religiosas, sendo periodicamente renovadas. A convenção com os capuchinhos, por exemplo, foi renovada em 1956 e, outra vez, em 1967. Desse modo, como bem destaca Caballero Arias (2007, p. 194 – tradução própria):

Embora o Estado venezuelano não concedeu, vendeu ou distribuiu terras indígenas entre as missões religiosas, delegou-se aos vicariatos apostólicos, de acordo com as respectivas resoluções oficiais, a jurisdição para o controle e regulamentação administrativa desses territórios habitados pelos indígenas. Com a concessão administrativa dessas áreas de fronteira, a vida indígena e o uso de seus territórios dependeriam das decisões e regulamentos missionários.

A consolidação de um indigenismo estatal, na Venezuela, conforme Serbin (1983), ocorreu somente a partir da década de 1940. Esse movimento esteve estreitamente relacionado ao meio universitário, que, em um congresso de estudantes realizado em 1938, expressou formalmente a preocupação com os povos indígenas; em 1944, um grupo de Caracas pertencente à Sociedade Interamericana de Antropologia e Geografia, propôs ao governo federal a adesão das recomendações propostas pelo Congresso Indigenista de Patzcuaro – México, que orientava os governos de cada país sobre a criação de instituições indigenistas próprias. Em 1947, instituiu-se, então, a Comisión Indigenista Nacional (CIN), vinculada à Dirección de Justicia del Ministerio de Relaciones Interiores. “A comissão estava formada por nove membros que trabalhariam em caráter *ad honorem*, com o propósito de ‘melhorar’ as condições de vida do indígena” (PAZ, 2000, p. 67 – tradução própria).

A CIN, entretanto, não dispunha de recursos próprios e nem de autonomia administrativa para desenvolver uma política estatal que pudesse

substituir a ação dos missionários, de modo que, apesar de sua criação, a Igreja Católica manteve o controle total da política indigenista; as funções da comissão, durante anos, ficaram reduzidas ao assessoramento, subordinadas aos acordos estabelecidos entre Estado e Igreja.

Entre 1949 e 1958, período marcado pelo golpe militar que instituiu o governo de Pérez Jiménez, a política indigenista estatal ficou reduzida à existência formal da CIN, contudo, os antigos membros foram substituídos, somando-se a eles, um missionário. Conforme Paz (2000, p. 72 – tradução própria):

As atividades realizadas se concentraram apenas nas áreas de missão, cujas funções visavam proporcionar “estreita colaboração” às missões católicas que, como sabemos, mantinham contratos com o Estado venezuelano desde 1915, para “proteção, educação católica e assimilação dos povos indígenas das diferentes comunidades que ocuparam diferentes regiões do território nacional”.

Tudo porque, segundo Angosto-Ferrández (2015), os missionários eram fundamentais para alcançar as metas estatais de desenvolvimento econômico. “A função de desenvolvimento dos vicariatos era explícita desde o início e, dentre outras coisas, a lei original confiava-lhes inventários de minerais, animais e plantas das áreas que supervisionavam para o Ministério de Assuntos Internos” (ANGOSTO-FERRÁNDEZ, 2015, p. 43 – tradução própria). Além disso, esperava-se que as missões religiosas promovessem a mudança e a modernização dos métodos de produção indígena.

A única medida oficial foi a publicação de um decreto, em 1951, que proibiu a circulação de cidadãos não indígenas, com exceção de militares e missionários, dentro das áreas indígenas. O decreto, de acordo com Serbin (1983), vinculou pela primeira vez, de maneira oficial, as áreas indígenas às políticas de segurança e defesa das fronteiras nacionais.

Além da atuação de missionários capuchinos, franciscanos e salesianos, em 1954, Pérez Jiménez concedeu a permissão para a entrada da missão norte-americana Novas Tribos¹. Conforme Paz (2000), atualmente, a pre-

1 Em 1974, uma comunidade da etnia Ye'kuana iniciou uma campanha para a expulsão da Missão Novas Tribos de seu território. O historiador indígena Barné Yavari gravou um vídeo com o título *Yo hablo a Caracas*, que foi amplamente divulgado em todas as regiões do país. Setores do movimento estudantil e movimentos culturais aderiram à campanha, conseguindo instaurar uma investigação no Congresso, em uma subcomissão especial da Câmara dos Deputados. A mobilização foi sufocada pela grande mídia, com acusações de que a campanha contra a Missão era, na verdade, uma estratégia dos comunistas, que usavam os indígenas como desculpa. A subcomissão da Câmara dos Deputados nunca divulgou os resultados da

sença dessa missão representa um problema para o governo venezuelano, pois se consolidaram como “um Estado dentro de outro Estado”, possuem aviões, pistas de voo e recursos, que escapam ao controle do Estado. Além disso, suas atividades são questionadas pelo desrespeito às culturas indígenas.

Paz (2000) afirma que durante o período Pérezjimenista, o indigenismo venezuelano mostrava a necessidade de criar uma prática que estivesse em consonância com as abordagens do Novo Ideal Nacional, cujo objetivo era que o indígena fosse assimilado pelo processo de modernização do país. O Novo Ideal Nacional, impulsionado pela tese positivista, propunha o desenvolvimento unilinear da sociedade venezuelana, por isso a cultura indígena deveria ser incorporada à cultura nacional; os indígenas eram vistos como seres inferiores, “incapazes como grupo humano de encarar e responder as exigências de um processo de desenvolvimento acelerado” (PAZ, 2000, p. 70 – tradução própria).

Durante esse período, de acordo com Paz (2000), a primeira fase do plano de trabalho da CIN esteve voltada à proteção jurídica das terras indígenas, determinando legalmente as áreas de algumas comunidades. Posteriormente, na II Etapa do Programa Indigenista, desenvolveu-se um programa de educação fundamental que contribuiria para a mudança socioeconômica do grupo. Também foram realizados programas em saúde, criando as unidades médico sanitárias fluviais para atender a população indígena dos estados de Amazonas e de Bolívar.

Com a derrota de Pérez Jiménez e posterior eleição de Rómulo Betancourt, em 1959, criou-se a *Oficina Central de Asuntos Indígenas* (OCAI), um organismo executivo, que complementaria as ações indigenistas missionárias dentro do Estado. Essa instituição, assim como a CIN, não conseguiu desenvolver concepções e ações desvinculadas da Igreja Católica. Para Serbin (1983, p. 21 – tradução própria), “na prática, dispondo de limitados recursos e avantajados pelo trabalho assentado e consolidado nas missões, a OCAI se limitou a iniciar alguns reduzidos programas assistenciais e a sustentar circunstancialmente, a ação de defesa dos indígenas, que puderam levar adiante com alguns missionários”.

Em termos jurídicos, a criação da OCAI se articulou com o início da política indigenista institucionalizada por meio da Lei de Reforma Agrária de 1961, que reconhecia a existência de modalidades de posse e uso coletivo

investigação, de modo que, a única conclusão a que se chegou é que a liberdade religiosa consagrada pela Constituição Nacional, não se aplica aos indígenas (ARVELO-JIMÉNEZ, 1990).

da terra, e do artigo 77 da constituição também de 1961, que afirmava ser responsabilidade do Estado a proteção das comunidades indígenas, bem como sua progressiva incorporação à nação. A Lei de Reforma Agrária, em teoria fazia justiça aos indígenas quando comparada às leis do século XIX, que extinguiram grande parte das comunidades, porém, na prática consistiu na camponização dos indígenas, oferecendo-lhes assentamentos iguais aos dos camponeses, e os invisibilizando mais uma vez (ALONSO JOSÉ, 2016; CANAL, 2004). Nessa época, desenvolveram-se alguns programas assistencialistas voltados aos povos indígenas, que atribuíram um caráter paternalista à política indigenista dos últimos anos do governo Betancourt, seguida também por seu sucessor, Raúl Leoni.

A base operativa desses programas, conforme Serbin (1983), concentrou-se nos Centros Indigenistas Regionais, que ofereciam créditos individuais e contratavam mão de obra indígena para alguns serviços. Tal prática, para o autor, implicou, por um lado, na incorporação parcial de alguns indígenas à sociedade nacional como assalariados dependentes da administração indigenista, provocando alterações nas formas tradicionais de subsistência; por outro lado, a política creditícia gerou a dependência institucional dos indígenas ao apoio do governo. Conforme a análise de Clarac (2002, p. 22 – tradução própria), os objetivos fundamentais da política indigenista naquele momento eram:

- 1) A consolidação das comunidades indígenas: melhorar suas condições de vida e a marginalização em que viviam; 2) Estimular a participação dessas comunidades no processo de desenvolvimento socioeconômico do país; 3) Preservação e salvaguarda de valores humanos e culturais específicos das comunidades autóctones: dar-lhes a proteção do Estado porque integram o patrimônio nacional. A dispersão geográfica e a diversidade cultural dessas comunidades requeriam a particularização do planejamento da ação indigenista.

Em 1968, após a repercussão do massacre de La Rubiera², ocorrido no final do ano anterior, um grupo de antropólogos vinculados à Universida-

2 Em dezembro de 1967, um grupo de 16 indígenas Cuiba, subgrupo da etnia Guahibo, foram assassinados por oito vaqueiros. O fato ocorreu em La Rubiera, região fronteiriça entre Venezuela e Colômbia. Segundo Gómez (1998), os vaqueiros convidaram os indígenas para comer e enquanto estavam distraídos se alimentando, foram golpeados com porretes e facas; ao tentarem fugir, foram atingidos por tiros. Os cadáveres, no dia seguinte, foram arrastados por cavalos por alguns quilômetros e incinerados junto com ossadas de gado e porco. Dois indígenas sobreviveram e puderam testemunhar o ocorrido às autoridades venezuelanas e colombianas; os acusados, em seus depoimentos, declararam que não sabiam que matar índios

de Central, fundaram a *Sociedad Venezolana de Antropología Aplicada* (SOVAAP)³, que, conforme Serbin (1983), marcou o início de uma nova fase da política indigenista venezuelana, o neoindigenismo. A SOVAAP era crítica ao paternalismo vigente na política indigenista oficial, por isso defendia “o respeito pelo pluralismo cultural, a implantação de programas de autogestão econômica e de educação intercultural bilíngue, a formação de capacitadores indígenas e a criação de um Conselho Nacional de Comunidades Indígenas, que permitisse a essa população o desenvolvimento econômico e o resgate de suas práticas culturais” (SERBIN, 1983, p. 22 – tradução própria). O neoindigenismo denunciava o caráter aculturador da política desenvolvida pelo Estado e pelas missões, advogando pela criação de uma política intercultural, que respeitasse o direito indígena à autogestão e à autodeterminação. Para isso, estimulava a formação de um movimento indígena, que lutasse pelas reivindicações étnicas.

Entre 1970 e 1971, ainda sob os efeitos da repercussão do massacre de La Rubiera, o *Instituto Agrario Nacional* (IAN), desenvolveu um programa econômico para a população indígena, que ficou oficialmente conhecido como o Programa Indígena do IAN. Serbin (1983) afirma que o programa seguiu estritamente as orientações do neoindigenismo, tornando os indígenas os protagonistas de qualquer planejamento para o desenvolvimento regional. Foi desenvolvida uma política de distribuição de terras e valorização de tradições comunais, criando e desenvolvendo organizações comunitárias de produção, que contaram com linhas de crédito e apoio técnico.

O neoindigenismo adotado pelo programa do IAN questionava os programas desenvolvimentistas orientados pelo modelo desenvolvimentista-utilitarista, que privilegiavam o crescimento econômico em detrimento dos aspectos socioculturais, tais como, os *Proyectos Integrales de Desarrollo Agrícola* (PRIDA).

Ainda, para esse autor, o Programa Indígena do IAN, provocou a diversificação e a multiplicação das instituições encarregadas da política indigenista estatal, articulando suas ações com o *Consejo Nacional de Fronteras*

era ruim.

3 A consolidação da SOVAAP na Venezuela resulta de um movimento mais amplo de orientação do indigenismo e da antropologia na América Latina, que se cristalizou em 1971, com o I Encontro de Barbados. O evento reuniu um pequeno grupo de antropólogos do continente americano e produziu um documento, a Declaração de Barbados, que recomenda que as pesquisas, ao invés de persistirem em reafirmar uma neutralidade, que na prática reforça as políticas conservadoras do Estado e da Igreja, sejam realizadas a partir de uma aliança consciente e estratégica com os indígenas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2009).

e com a *Comisión para el Desarrollo del Sur* (CODESUR)⁴. A novidade, conforme Arvelo-Jiménez (1990), lamentavelmente, não foi o reconhecimento de direitos diferenciados para os indígenas, mas a aplicação de leis, programas de desenvolvimento e mecanismos políticos existentes e concebidos indistintamente para todos os venezuelanos.

Os três principais mecanismos dos “novos indigenistas” eram: (a) outorgar títulos coletivos de posse da terra às comunidades indígenas de acordo com o artigo 2, cláusula d da Lei de Reforma Agrária; (b) criação e implementação de empreendimentos agrícolas organizados com base no trabalho comunitário e (c) fundação e ativação de federações indígenas para servir como mecanismo de articulação política com a sociedade dominante (ARVELO-JIMÉNEZ, 1990, p. 06 – tradução própria).

Quanto à titulação de terras, a autora destaca que não foi possível atender nem 25% das comunidades incluídas no cronograma inicial. Além disso, os títulos concedidos cumpriam apenas a fase inicial do processo de titulação, que corresponde ao registro de títulos provisórios, embora, por lei, esses títulos provisórios fossem substituídos dentro de um ano pelos títulos definitivos.

Em termos de articulação política, Serbin (1983) afirma que os programas indígenas IAN-CODESUR promoveram uma série de seminários de formação política, de onde emergiu um grupo de lideranças indígenas, que deram origem ao movimento indígena nacional; entre os anos de 1972 e 1973, foram fundadas seis Federações Indígenas Regionais, que, tempos depois, constituíram a Confederação Nacional Indígena.

Para Arvelo-Jiménez (2012, p. 49 – tradução própria), a partir do diálogo estabelecido com o IAN e com a CODESUR,

[...] os indígenas entenderam a necessidade de fundar associações civis que – ainda que estranhas às suas próprias organizações sociopolíticas – ajustam-se ao formato jurídico e político de interlocução que o governo exige para que os coletivos como os que formam as comunidades indígenas apresentem suas reivindicações territoriais, culturais, linguísticas, educati-

4 A CODESUR foi criada em 1972, pelo presidente Rafael Caldera, para executar o projeto *Conquista del Sur*, cujo objetivo era expandir a fronteira econômica para a região sul do país, especificamente, para os estados de Amazonas e Bolívar. Esta região corresponde a 26,5% do território nacional e, na época, contava com menos de 60 mil habitantes, que, em sua maioria, sequer falavam espanhol (ARVELO-JIMÉNEZ, 2012; ALONSO JOSÉ, 2016).

vas etc. E, igualmente, para serem escutados, reconhecidos e considerados como interlocutores legítimos com os entes governamentais.

Posteriormente, com financiamento internacional obtido por meio da intermediação da Igreja Católica e da Organização Internacional do Trabalho (OIT), foi possível articular e registrar legalmente a Confederação Nacional de Indígenas da Venezuela (CONIVE). À confederação cabia:

Atender as demandas de posse da terra e de assistência médico-sanitária; buscar o reconhecimento de línguas e culturas indígenas pela sociedade crioula; realizar o planejamento participativo da educação em todos os níveis; esclarecer a opinião pública nacional sobre a problemática indígena; introduzir novas linhas de produção; assegurar a capacidade de escolher livremente e remover seus conselheiros não indígenas; promover a auto-gestão – o que não significava autossuficiência ou isolamento (CLARAC, 2002, p. 28 – tradução própria).

A CONIVE, contudo, gerou uma hierarquização interna, uma verticalização no movimento indígena, que até então, manifestava-se de maneira horizontal. Conforme Arvelo-Jiménez (1990; 2012), a organização acabou se convertendo em uma cúpula blindada que trabalha pela perpetuação do poder dos mesmos representantes eleitos em sua primeira eleição. As eleições, embora de caráter democrático, contaram apenas com a participação de indígenas bilíngues, residentes nas áreas urbanas ou adjacências, de modo que, contingentes expressivos de cada etnia residentes em regiões interioranas e fluviais, permaneceram desinformados acerca da existência de tais federações⁵.

Entre 1975 e 1978, durante o governo de Carlos Andrés Pérez, a OCAI chegou a reassumir a direção da política indigenista estatal, contudo, sem se dissociar dos princípios do neoindigenismo, retomando planejamentos e propostas do programa do IAN. Em 1976, entretanto, de acordo com Pocaterra (s/d), a OCAI foi transferida para o Ministério de Educação sob o nome de *Oficina Ministerial de Educación Fronteriza e Indígena* (OMEFI) e no ano seguinte, converteu-se em *Oficina Ministerial de Asuntos Frontei-*

⁵ Zrzywicka (2011) traduz a sigla CONIVE como *Consejo Nacional Indio de Venezuela*. Segundo a autora, o CONIVE foi fundado em 1989, durante o *Primeir Congreso Nacional Indio de Venezuela*, sob a finalidade de representar os interesses e defender os direitos da população indígena venezuelana. Atualmente, agrupa em torno de 60 organizações indígenas e representantes de 32 grupos étnicos; configura-se como um partido pró-governamental e tem apoiado o chavismo desde o início – foram os membros do CONIVE que representaram as comunidades indígenas durante as atividades de elaboração da Constituição de 1999.

rizos e Indígenas (OMAFI), centralizando todos os demais programas indigenistas. Em 1977, representantes do IAN, da OMAFI e da *Universidad Central de Venezuela* (UCV), elaboraram a *Plataforma para uma política indigenista venezolana*, que expressava as posições mais recentes do neoindigenismo, definido como interculturalismo progressista (SERBIN, 1983).

Com essa mudança, profissionais que haviam feito carreira administrativa no Ministério da Educação passaram a tomar conta da política indigenista. Conforme Arvelo-Jiménez (1990, p.08 – tradução própria):

Esses professores/administradores indigenistas são formados em um curso de segurança e defesa que é ministrado no Instituto de Estudos Superiores de Defesa Nacional. Esses professores/indigenistas, embora conheçam bem os *slogans* da doutrina da Segurança Nacional, não têm sequer conhecimento superficial sobre as culturas indígenas, sobre a diversidade cultural ou sobre o processo de colonização que subjuga os indígenas.

Isso demonstra que, embora tenha existido uma aproximação entre o IAN-CODESUR e o Conselho Nacional de Fronteiras, como afirma Serbin (1983), existiam divergências entre os interesses de ambos os setores, pois enquanto o primeiro dava ênfase ao aspecto socioeconômico, o segundo privilegiava o enfoque geopolítico e militar. Essa tensão existiu desde o início do projeto *Conquista del Sur*, minando lentamente o neoindigenismo, até finalmente reprimi-lo em meados dos anos 1980 (ARVELO-JIMÉNEZ, 1990).

Na segunda metade da década de 1970, uma linha ecológica/ambientalista se consolidou dentro do governo de Carlos Andrés Pérez, dando origem ao *Ministerio del Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables* (MARNR), com isso, as atividades do projeto *Conquista del Sur* foram substituídas por pesquisas de ecologia básica; em 1979, o MARNR criou vários parques nacionais, reservas florestais e santuários da vida selvagem, congelando assim, por meio de um regime especial de administração, vastas áreas do sul do país. A medida afetou muitas comunidades indígenas, pois ao estarem localizadas em áreas protegidas, automaticamente perdiam o direito de reivindicar ao IAN a demarcação de seus territórios ancestrais. Ao contrapor os mapas de localização dos recursos minerais na região sul com os mapas das unidades de conservação, Arvelo-Jiménez (1990) concluiu que a demarcação de áreas protegidas foi uma estratégia usada pelo governo para resguardar temporariamente os recursos minerais de grande interesse nacional.

Além disso, na mesma época, foi promulgada a Lei de Segurança e Defesa, que determinou a criação de uma faixa de fronteira de 50 km, onde não pode haver propriedade individual ou coletiva de terra; isso não somente afetou o acesso à terra para os indígenas, mas também o acesso aos recursos para sua subsistência.

Em 1980, a OMAFI foi substituída pela *Dirección de Asuntos Indígenas* (DAI), contudo, continuou subordinada ao Ministério da Educação, o que limitava sua atuação em virtude da escassez de recursos, demonstrando, na análise de Pocaterra (s/d), a ausência de interesse oficial para o cumprimento de suas obrigações para com esse setor.

Três anos depois, a Venezuela ratificou o Convênio 107 da OIT sobre os direitos das populações tribais e semitribais de países independentes. O convênio, segundo Krzywicka (2011, p. 80 – tradução própria), “definia a população indígena como comunidades ‘menos desenvolvidas’ e considerava que o principal instrumento de proteção de seus direitos era a integração à nação por meio da assimilação”. Como bem destaca García (2002), o Convênio 107, durante muito tempo, foi o único instrumento internacional que tratava as populações indígenas como coletividades com direitos diferenciados, porém, com uma concepção integracionista e protecionista. Nesse sentido, o autor assevera que “proteção não é igual a respeito e apoio, na mesma medida em que integração não é igual a reconhecer direitos e fazê-los explícitos” (GARCÍA, 2002, p. 136 – tradução própria). Em 1989, a OIT adotou a Convenção 169, em que revisou o Convênio 107, propondo sua ratificação para todos os Estados membros das Nações Unidas. A Convenção 169 rechaçou a política de assimilação, introduzindo as normas compatíveis com as mudanças na lei internacional sobre direitos humanos. Com isso, passou-se a garantir o direito indígena a sua cultura, modo de vida e costumes (KRZYWICKA, 2011). A Venezuela, contudo, adotou a Convenção 169 apenas no ano de 2000.

Entre os anos de 1991 e 1994 esteve em funcionamento a Promotoria 125, órgão com competência nacional para assuntos indígenas. Conforme Pocaterra (s/d, p. 05 – tradução própria):

Esta procuradoria, além de realizar estudos, diagnósticos e coletas de dados sobre a situação indígena em nível nacional em diversas áreas (posse da terra, regime carcerário, saúde, turismo, meio ambiente, educação etc.) procurou assegurar o habitat, os regulamentos legais, a propriedade territorial e a saúde das comunidades indígenas da Venezuela. No entanto, suas ações mais relevantes referiam-se à defesa legal e, em termos reais,

eram profundamente prejudicadas pela insuficiência orçamentária e pela escassez de recursos.

Como um órgão de abrangência nacional, a atuação da promotoria se mostrou insuficiente para atender o volume de denúncias, de modo que, optou-se pela transferência de responsabilidades para promotorias regionais, contudo, apenas os estados Bolívar e Zulia assumiram tal função.

À parte das ações da Promotoria 125, ao decorrer da década de 1990, conforme Pocaterra (s/d), a administração e execução dos programas e ações dirigidas à população indígena estiveram dispersas entre diversos departamentos, por sua vez, subordinados a diferentes Ministérios – de Meio Ambiente, de Justiça, de Educação, de Agricultura, de Saúde, etc – consistindo em ações desarticuladas e ineficazes.

Na mesma época, outros países da América Latina incorporavam em suas constituições um conjunto de leis para a garantia de direitos coletivos aos indígenas, de modo que, para Van Cott (2002), a Venezuela se tornou o país latino-americano mais atrasado nesse aspecto, constituindo-se em um dos locais menos prováveis para um grupo minoritário conquistar direitos constitucionais.

O culto a Guaicaipuro no projeto bolivariano

É somente a partir de 1999, com a promulgação da Constituição da República Bolivariana da Venezuela, que os povos indígenas passaram a contar com o reconhecimento constitucional explícito de seus direitos. As constituições anteriores, conforme Iglesias (2013), continham pouca ou nenhuma referência à situação e aos direitos dos povos indígenas. A questão era regulada por meio de diferentes leis, decretos e resoluções destinadas à proteção, civilização e integração dos indígenas. A Constituição de 1961 se referia aos indígenas exclusivamente no artigo 77, no qual o Estado se comprometia em melhorar as condições de vida da população camponesa, criando um sistema para proteção e integração das comunidades indígenas à nação (VAN COTT, 2002; KRZYWICKA, 2011). Com a Constituição Bolivariana passam a ser reconhecidos direitos diferenciados aos povos indígenas, respaldando e protegendo sua cultura, seus modos de vida e seus territórios.

A Constituição da República Bolivariana da Venezuela reconhece no Preâmbulo o aporte dos indígenas na construção da nação venezuelana e dedica seu Capítulo VIII a expor os direitos que são reconhecidos pelo

Estado venezuelano aos povos e comunidades indígenas, dentre os quais estão o reconhecimento de sua organização econômica, social e cultural; a titularidade das terras que ocupam desde tempos ancestrais; as línguas indígenas se tornam os idiomas oficiais para os povos indígenas; a promoção dos direitos culturais, tradições, cosmovisão e identidade étnica; o direito de gozar do bem-estar nacional, ou seja, saúde, educação, trabalho, dentre outros; o direito à participação política e à gestão de projetos que de alguma maneira os afetem, além de serem reconhecidos como parte integrante e patrimônio da nação venezuelana com sua correspondente obrigação política (ORELLANO, 2016, p. 117-118 – tradução própria).

Para Canal (2004) e Orellano (2016), a Constituição de 1961, de certo modo, foi uma continuidade da Constituição de 1947, em que os direitos indígenas não eram admitidos, mas também não eram completamente negados. Essa constituição se baseava na premissa da igualdade jurídica, privilegiando a ideia de uma cidadania homogênea. A Constituição de 1999, por sua vez, ao admitir direitos diferenciados fundados no componente étnico ou cultural, estabeleceu a passagem da cidadania homogênea para uma cidadania de caráter multicultural.

A igualdade na Venezuela, conforme Rodríguez (2006), não ignorava a diferença, porém, impunha-lhe limites que não deviam ser excedidos. O suporte simbólico do discurso igualitário era a mestiçagem. Esse discurso começou com a valorização da crioulização no final do século XVIII, quando deixou de aludir as diferenças entre os europeus da Europa e os europeus da América, dando origem à ideia do nascimento de novas nações fundadas por descendentes dos europeus, agora americanizados, isto é, indianizados e africanizados. A valorização da miscigenação ainda é presente na sociedade venezuelana contemporânea, de modo que, o indivíduo ideal da Venezuela é aquele que é mestiço. De acordo com Rodríguez (2006, p. 17 – tradução própria):

Poderíamos dizer que ser mestiço é o caminho para ser ariano na Venezuela, é o nosso ideal racial a ponto de o orgulho da identidade se concentrar no hibridismo e restringir a possibilidade de se mover entre várias identidades raciais. Argumenta-se que esse é um país construído sobre a mistura de raças e culturas, que encontra seus nutrientes nas contribuições de três blocos: índios, negros e europeus, cada um dando a peculiaridade de suas culturas – suas línguas, sua estética, sua música e suas culturas produtivas e culinárias, mas ao mesmo tempo o resultado é substancialmente diferente de seus colaboradores, é uma nova raça.

O projeto político de Hugo Chávez, no entanto, baseava-se na reformulação republicana, que buscava o reordenamento dos parâmetros que definem a identidade nacional, dando centralidade à contribuição indígena por meio da figura de Guaicaipuro – um cacique indígena, cujas narrativas o retratam como o símbolo da resistência contra a colonização espanhola⁶. A nova constituição, segundo Angosto-Ferrández (2009), definiu o caráter multiétnico e pluricultural da República, reconhecendo os povos indígenas como uma parte distintiva da nacionalidade. Eles foram situados dentro da categoria povos originários, enquanto que outros grupos étnicos não indígenas, embora estivessem protegidos pelo princípio da interculturalidade e da igualdade de culturas, não obtiveram direitos coletivos diferenciados.

Ainda durante a campanha presidencial, em 1998, Chávez se comprometeu em quitar a dívida histórica com a população indígena, assinando uma carta de compromisso, que possibilitou alianças com atores importantes do movimento indígena venezuelano. Chávez, inclusive, ocasionalmente se identificava como indígena, afirmando ter ascendência Cuiva e Yaruru. “Isso contrastava claramente com as intenções daqueles que os descreviam como ‘zambo’ (termo pejorativo usado para identificar pessoas com ascendência indígena e negra), contraste que enfatizava a dimensão política de suas declarações” (ANGOSTO-FERRÁNDEZ, 2015, p. 80 – tradução própria). Essa autodeclaração, longe de passar despercebida, teve significativa importância política, reforçando sua conexão com os atores indígenas do país.

A centralidade da questão indígena em seu projeto político foi denominada por Angosto-Ferrández (2009; 2015) de guaicaipurismo. Conforme esse autor, o guaicaipurismo é a fonte de produção simbólica narrativa que apoia e expressa a identidade política coletiva que toma forma com o chavismo.

O guaicaipurismo, complemento do bolivarianismo, não supõe um *corpus* teórico dogmatizado (e, portanto, sua flexibilidade eficácia) e serve como fonte de produção simbólica e discursiva de agentes políticos ligados ao projeto revolucionário. Por um lado, guaicaipurismo inspira a prática de

6 Em 2001, foi construído um altar em sua homenagem no Panteão Nacional da Venezuela, o santuário dos construtores da nação. Nesse altar, consta a seguinte inscrição que, segundo Angosto-Ferrández (2015, p. 78 – tradução própria), simboliza os princípios centrais do discurso guaicaipurista: “Para Guaicaipuro, como símbolo representativo dos povos e chefes da resistência 1560-68. Em reconhecimento aos primeiros moradores, como os mais antigos, constantes e específicos do país e do continente em todo o seu desenvolvimento histórico. E por sua inegável contribuição para a construção da nossa nacionalidade. Pelo governo do Presidente da República Bolivariana da Venezuela, Hugo Chávez Frías, Caracas, 8-12-2001”.

agentes do governo no trabalho de transformação da ideologia nacional; por outro lado, dentro de uma relação dialógica, a agência desses atores constrói e modifica o discurso guaicapurista (ANGOSTO-FERRÁN-DEZ, 2009, p. 14 – tradução própria).

Para Kelly (2010), o discurso oficial sobre o indígena contém três ideias fundamentais, que relacionam os povos indígenas com a reconstrução da nação, dando um sentido de patrimonialização. A primeira ideia corresponde à releitura da história, que sugere outro mito de origem do estado-nação, transformando os indígenas em um símbolo de resistência. Por isso, a data comemorativa de 12 de outubro deixou de ser o “*El Día de la Raza*” – com referência positiva à miscigenação – tornando-se “*El Día de la Resistencia Indígena*”, propondo a imagem de uma nação fundada por meio da luta indígena contra os colonizadores espanhóis. A imagem de resistência no projeto bolivariano, ao mesmo tempo, configurou-se como uma retórica contra o imperialismo americano.

Na segunda ideia, os povos indígenas passaram a ser apresentados como socialistas originários. Chávez passou a denominar sua ideologia política de “*el socialismo del siglo XXI*”, um socialismo cujas origens são indígenas e se contrapõe a outras formas do mesmo regime consideradas não autóctones. Conforme discurso proferido logo após sua reeleição, em 2006, Chávez propõe:

Vamos relançar o socialismo indo-venezuelano, um socialismo inspirado em nossas próprias raízes. Devemos incorporá-lo, potencializá-lo e atualizá-lo, o socialismo indígena ou indo-venezuelano. Teremos que respeitar e ajudar a fortalecer essas raízes do nosso socialismo. Essas práticas são como uma semente que deve ser expandida, multiplicada. Observe, é o contrário do que muita gente tem levantado. Muita gente tem dito: “vamos até as comunidades indígenas ajudá-los”; mas bem, deveríamos dizer: “vamos pedir-lhes ajuda para que cooperem conosco na construção de um projeto socialista do século 21”. (CHÁVEZ apud KELLY, 2010, p. 03 – tradução própria).

O socialismo do século XXI, portanto, de acordo com Arvelo-Jiménez (2012), insiste em destacar a presença de segmentos socioculturais diversos na sociedade venezuelana, os quais, até então, haviam sido propositalmente invisibilizados e reprimidos pela história oficial. Essa proposta política, contudo, embora tenha causado muito entusiasmo para um setor significativo da sociedade venezuelana, na prática, percebe-se que não era

devidamente compreendida por quem a executava, pela opinião pública e também pelos próprios segmentos até então silenciados.

A terceira e última maneira que os indígenas aparecem no discurso oficial é como sujeitos historicamente excluídos, junto com a população camponesa e os pobres de áreas urbanas. Em resumo, como bem destaca Kelly (2010), o discurso Boliviariano se apropriou da indianidade, reconhecendo os povos indígenas como elementos constitutivos da identidade nacional. Tratou-se, portanto, de um processo de patrimonialização, ou seja, uma objetivação da história com efeitos e fins políticos.

Para Angosto-Ferrández (2015), no entanto, o uso da indianidade como componente da identidade nacional promovida pelo Estado não era algo novo. Desde a década de 1920 o apelo a imagens de heróis indígenas havia se tornado, em certa medida, uma ferramenta para atores políticos, porém, fixando o índio como símbolo do passado, petrificando-o e removendo-o do presente como sujeito ativo. Na década de 1940, artistas nacionalistas retratavam negros e indígenas, tema que passou a compor o Novo Ideal Nacional instituído pela ditadura de Pérez Jiménez. Outra vez, projetavam a ideia de que essas populações estavam no passado, assim contribuindo com o projeto nacional de branqueamento. Por isso, para esse autor, esse índio que o chavismo transforma em emblema da identidade nacional, refere-se a imagem de um índio heroico do passado e não aos indígenas de carne e osso do presente.

Parte da sociedade venezuelana, como demonstra Arvelo-Jiménez (2012), não reagiu bem ao multiculturalismo presente nos discursos oficiais. Para a autora, isso resulta de dois mecanismos que fazem parte da formação das repúblicas latino-americanas e, particularmente, da Venezuela: 1) implantação do estado nacional como modelo político importado, que foi adaptada à realidade local. O estado-nação tem como premissa sua unidade cultural, apoiada em um idioma, uma religião e uma cultura; 2) utilização da etnicidade como arma política por grupos étnicos para se diferenciar e a transformação dessas diferenças em marcadores de identidades. Por isso, “[...] uma imensa maioria de venezuelanos acredita e sente que a admissão de diferenças culturais está em contradição com a estabilidade do estado nacional e isso gera argumentos para tentar barrar e enterrar a diversidade cultural” (ARVELO-JIMÉNEZ, 2012, p. 44 – tradução própria).

Kelly (2010) também chama a atenção para o fato de que o multiculturalismo defendido pelo governo de Chávez contrastava com o discurso nacionalista vigente até então. Para o nacionalismo do século XX, a mis-

cigenação representava a origem da nacionalidade venezuelana, sendo o indígena apenas um componente desse processo histórico.

A ideologia da miscigenação nos apresenta uma história que põe fim a si mesma quando é declarado que a mistura foi total. A partir de então, as políticas de assimilação foram consideradas responsáveis pelos poucos redutos indígenas do país; políticas que integrariam os povos indígenas, que adotariam os modelos dominantes da relação política e econômica do cidadão com o Estado (aqui enfatizam a camponesa da reforma agrária, o catecismo por meio de missões católicas etc.). Tão logo a ideologia da mestiçagem reinou, muito congruente com a ênfase modernizadora histórica do estado petroquímico venezuelano, as políticas oficiais para os povos indígenas seriam guiadas pelos esforços para produzir crioulos (KELLY, 2010, p. 05 – tradução própria).

Com a adoção do discurso multicultural e com a apropriação da indianidade pelo projeto bolivariano, segundo Kelly (2010), ocorre o sepultamento da ideologia da miscigenação. Os indígenas deixam de ser ingredientes consumidos pela história para se tornarem sujeitos ativos na construção de uma nova história. As políticas públicas passaram a valorizar os indígenas, substituindo o esforço de “produzir crioulos” para “produzir indígenas”. Para Angosto-Ferrández (2015), contudo, foi por meio da valorização da indianidade que o bloco chavista conseguiu formar uma identidade coletiva que é fundamental para a mobilização em massa de movimentos políticos. Essa identidade coletiva é criada e recriada em processos dialógicos por líderes e apoiadores desses movimentos, tendo recebido, na Venezuela, forte investimento de agências governamentais.

O multiculturalismo, entretanto, como chama a atenção Walsh (2007), refere-se à diversidade da sociedade e à necessidade de manter a unidade na diversidade, não questionando a base ideológica da nação. O conceito adequado para o socialismo do século XXI, tendo isso em vista, não seria o de interculturalidade? Pois interculturalidade, conforme essa autora, refere-se aos processos de construção de outro modelo de conhecimento, outra prática política, outro poder estatal e social, e de outra sociedade.

Muito embora o uso intencional do conceito de interculturalidade faça parte das estratégias de Estado para incorporar as demandas e o discurso subalterno no aparato estatal, a interculturalidade quando acionada pelo movimento indígena evidencia o jogo da diferença colonial, que o conceito de multiculturalismo, por sua vez, esconde. A exemplo do Equador, o que o movimento indígena propõe, segundo Walsh (2007), é uma transformação

social, econômica e política, e não o reconhecimento e a inclusão dessas demandas em um Estado que reproduz a ideologia neoliberal e o colonialismo interno.

Entendo que o socialismo do século XXI em sua proposta original, ao se distanciar dos socialismos vigentes no século XX, e propor um modelo socialista com base nas características próprias de um país latino-americano, representa justamente esses processos orientados pela perspectiva da interculturalidade.

Esse giro político iniciado em 2005, conforme Angosto-Ferrández (2008), produziu uma forte reflexão no movimento indígena venezuelano, cujas lideranças já demonstravam grande flexibilidade política para circularem na arena revolucionária. “Essa manobra política é sintetizada pela combinação do discurso revolucionário com o de uma nova identidade indígena, na primeira etapa (1999 a 2005), e do discurso socialista com o da indianidade, na segunda etapa (de 2005 até o presente)” (ANGOSTO-FERRÁNDEZ, 2008, p. 21 – tradução própria). No primeiro momento, já engajados no projeto bolivariano, os indígenas passaram a reforçar sua cidadania, construindo um posicionamento discursivo como mais venezuelanos que qualquer outro, pois representam os povos originários. A partir de 2005, quando o elo entre o socialismo do século XXI e a indianidade foi firmado, os atores do movimento indígena passaram a adotar posturas discursivas anteriormente inexistentes, reivindicando o seu socialismo.

Canal (2004) pondera que, embora a constituição venezuelana represente a vanguarda dos direitos indígenas na América Latina, repete-se o que já fora pontuado por Catherine Walsh a partir das experiências equatorianas e mexicanas, demonstrando que o reconhecimento constitucional não é completo. Para a autora, a aprovação dos textos constitucionais, sem dúvida, tem sua importância, pois instaura o reconhecimento formal do pluralismo cultural na definição do estado-nação, contudo, isso não se traduz em mudanças estruturais que transformem as relações assimétricas e de desigualdades presentes na relação dos povos indígenas com as políticas estatais. Mosonyi (2009), por sua vez, afirma que os direitos indígenas foram gradativamente perdendo espaço no projeto bolivariano, de modo que, voltaram a ocupar um lugar subalterno no cenário político. Em sua opinião, serviram para “embelezar a constituição”.

Para Canal (2004), o principal resultado da Constituição Bolivariana para os povos indígenas, em termos práticos, foi a participação política em nível regional e nacional sem precedentes na história venezuelana.

Na sétima disposição transitória desta Constituição, em relação ao artigo 125 que define o direito indígena de participar de decisões políticas nacionais e federais, são estabelecidas três regiões nas quais os diferentes estados do país com população indígena são agrupados. Em cada uma dessas três regiões, um deputado indígena é eleito para completar o total de 3 deputados na Assembleia Nacional. O percentual de representação indígena nos Conselhos Legislativos e nos Conselhos Municipais também é legislado (CANAL, 2004, p. 171 – tradução própria).

Essa situação, impensável antes da Constituição de 1999, tem contribuído para um processo de conscientização política por parte dessas coletividades até então marginalizadas no cenário político venezuelano, de modo que, como demonstra Castillo (2012), identidades étnicas consideradas extintas têm ressurgido. Para Bartolomé (2006, p. 39-40), esse processo é definido como fenômeno de etnogênese, ocorrendo quando “grupos étnicos considerados extintos, totalmente ‘miscigenados’, ou ‘definitivamente aculturados’ e que, de repente, reaparecem no cenário social, demandando seu reconhecimento e lutando pela obtenção de direitos e recursos”.

No Brasil, ilustrativo desse fenômeno é o caso dos índios do Nordeste, os ditos “índios misturados”, problematizado por Pacheco de Oliveira (1998). Deve-se ter em mente, contudo, como adverte o autor, que a aplicação da noção de etnogênese, em termos teóricos, pode substantivar “um processo que é histórico, dando a falsa impressão de que, nos outros casos em que não se fala de ‘etnogênese’ ou de ‘emergência étnica’, o processo de formação de identidades estaria ausente” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 62).

A identidade étnica, como bem destaca Castillo (2012, p. 14 – tradução própria), “nada tem a ver com rigidez, porque é, antes de tudo, maleável e adaptável às circunstâncias. Não permanece inalterável, mas está historicamente determinada”. Por isso, pode ser expressa de forma intermitente, conforme os contextos políticos e sociais em que se vive. É uma “celebração móvel”, como afirmou Hall (2006), formada e transformada em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados socialmente. Trata-se de uma definição história, política, social e não biológica.

A visão inadequada das dinâmicas étnicas, conforme Castillo (2012), permeou a opinião pública e os meios de comunicação venezuelanos, fazendo com que a emergência étnica gerasse grande inquietude e resistência. Algumas opiniões afirmavam se tratar de algo fictício, orquestrado por potências internacionais, interessadas em criar “republiquetas” indígenas como estratégia de enfraquecer o Estado, facilitando a expropriação das riquezas

naturais. Essas ideias sustentavam as críticas contra a implementação de políticas indigenistas e o reconhecimento de direitos indígenas e também eram usadas para desqualificar aqueles que apoiassem tais demandas.

Consolidação dos marcos jurídicos sobre os direitos indígenas

Após a promulgação da Constituição Bolivariana, o legislativo passou a aprovar uma série de instrumentos legais por meio dos quais tornava operacionais os conteúdos constitucionais relativos aos direitos indígenas. No âmbito da proteção internacional, em 2000, a Venezuela ratificou a Convenção 169 da OIT, em 2002, adotou o *Convenio constitutivo del Fondo para el Desarrollo de las Poblaciones Indígenas de América Latina y el Caribe* e, segundo Iglesias (2013), votou a favor da adoção da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, em 2007.

O primeiro passo para avançar na delimitação dos direitos assegurados pela constituição, foi a aprovação da *Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas*, em 2001. Essa lei regulava a “formulação, coordenação e execução de políticas e planos relacionados com a demarcação de habitats e terras de povos indígenas e comunidades, com os propósitos de garantir o direito aos bens coletivos de suas terras consagrado na Constituição da República Bolivariana da Venezuela” (IGLESIAS, 2013, p. 505 – tradução própria). Para isso, criou as estruturas administrativas competentes, como a *Comisión Nacional de Demarcación del Hábitat y Tierras de los Pueblos y Comunidades Indígenas* (Decreto 1392), composta por representantes indígenas. Para Caballero Arias (2007, p. 199 – tradução própria):

A novidade dessa legislação inclui a utilização de conceitos para identificar coletivamente essas populações humanas e seus espaços territoriais. Para designar os grupos humanos descendentes de povos originários se utiliza o termo Povos Indígenas; os grupos formados por famílias indígenas ligadas entre si são Comunidades Indígenas; e para os indivíduos descendentes de um povo indígena são Indígenas. Do ponto da visão geoespacial, os conceitos centrais são o Habitat Indígena, que define a totalidade das ocupações físicas, culturais e simbolicamente pelos povos indígenas para garantir suas formas de vida e Terras Indígenas como espaços físicos de ocupação tradicionais e ancestrais em que habitam os povos e as comunidades indígenas (artigo 2). A lei também identifica etnicamente povos indígenas e comunidades que habitam os diferentes estados para a demarcação de suas terras, sem negar a existência de outros grupos (artigo 14); bem

como reconhece essas pessoas e comunidades que já possuem títulos de propriedade coletiva sobre as terras que eles ocupam, e aquelas populações que realizaram projetos de autodemarcação (artigo 9).

Ainda em 2001, por meio do Decreto 1393, criou-se a *Comisión Presidencial para la Atención de los Pueblos Indígenas*, cuja função era a realização de estudos, a coordenação e a avaliação das políticas públicas voltadas à garantia dos direitos indígenas. Em 2003, esse órgão foi substituído pela *Comisión Presidencial Misión Guaicaipuro* (IGLESIAS, 2013). Mo-sonyi (2009) afirma que, no início do processo bolivariano, por inúmeras vezes foi solicitado que não se usasse o termo missão para designar ações ou programas governamentais dirigidos aos povos indígenas, pois a palavra tem conotação militar e religiosa. Para o autor, essas missões, na prática continuam sendo unidirecionais e etnocêntricas, percebendo o indígena apenas como o receptor que deve ser grato ao Estado benfeitor.

Em 2002, homologou-se o Decreto 1795 sobre a *Promoción y Aplicación del Uso Oral y Escrito de los Idiomas Indígenas*; criou-se a *Comisión Nacional de Educación Cultural e Idiomas Indígenas* (Decreto 1796) e, por meio do Decreto 2028, as celebrações de 12 de outubro foram convertidas do Dia da Raça para o Dia da Resistência Indígena.

Em 2005, foi aprovada a *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas* (LOPCI), que reconhece e protege a existência dos povos e comunidades indígenas como povos originários, garantindo seus direitos e sua participação ativa na nação venezuelana, preservando suas culturas, o exercício da livre determinação de seus assuntos internos e as condições para que isso se faça possível. Iglesias (2013) destaca a importância do capítulo II, dedicado à consulta prévia e informada sobre qualquer atividade que possa afetá-los direta ou indiretamente, principalmente no que toca ao uso de recursos naturais e de quaisquer tipos de projetos desenvolvimentistas a serem realizados em seus territórios. Dentre os outros direitos indígenas que a LOPCI regula, estão os direitos civis e políticos, o direito à educação e à cultura, direitos sociais, ao seu desenvolvimento econômico, à justiça indígena e o órgão responsável pela política indigenista. Por meio da LOPCI, fundou-se o *Instituto Nacional de Pueblos Indígenas* (INPI), responsável pela execução e coordenação das políticas dirigidas aos povos indígenas.

Em 2007, foi criado o *Ministerio del Poder Popular para los Pueblos e Comunidades Indígenas* (MINPI), que faz parte da pauta de fortalecimento do Estado do processo bolivariano. O MINPI substituiu a *Dirección de Asuntos Indígenas*, criada em 2001, e vinculada ao *Ministerio de Educación, Cultura y Deportes*. Conforme Angosto-Ferrández (2008, p. 26 – tra-

dução própria), um dos objetivos do MINPI era “incorporar os indígenas à produção nacional por meio de centros de desenvolvimento endógeno, que une o já mencionado impulso de reorganização territorial com base na nova geometria do poder”. Para o autor, entretanto, a maneira como o Estado associa desenvolvimento endógeno e nova geometria do poder com as possibilidades vitais dos povos indígenas, na prática, elimina a possibilidade de livre determinação, garantida pela constituição.

Quadro 1 – Cronologia dos instrumentos jurídicos sobre os direitos indígenas

INSTRUMENTO LEGAL	ANO
<i>Ley Aprobatoria Del Convenio 169 Sobre Los Pueblos Indígenas Y Tribales</i>	2000
<i>Ley De Demarcación Y Garantía Del Hábitat Y Tierras De Los Pueblos Indígenas</i>	2001
<i>Decreto Presidencial 1392 Que Crea La Comisión Nacional Para La Demarcación De Hábitat Y Tierras Indígenas</i>	2001
<i>Decreto Presidencial 1393 Que Crea La Comisión Presidencial Para La Atención De Los Pueblos Indígenas</i>	2001
<i>Ley Aprobatoria Del Convenio Constitutivo Del Fondo Para El Desarrollo De Los Pueblos Indígenas De América Latina Y El Caribe</i>	2002
<i>Decreto Presidencial 1796 Que Crea La Comisión Nacional De Educación, Cultura Y Idiomas Indígenas</i>	2002
<i>Decreto Presidencial 2028 Que Convierte Las Celebraciones Del 12 De Octubre En Conmemoración Del Día De La Resistencia Indígena</i>	2002
<i>Ley Orgánica De Pueblos Y Comunidades Indígenas</i>	2005
<i>Creación Del Ministerio Del Poder Popular Para Los Pueblos Y Comunidades Indígenas</i>	2007
<i>Declaración De Las Naciones Unidas Sobre Los Derechos De Los Pueblos Indígenas</i>	2007
<i>Ley De Idiomas Indígenas</i>	2008
<i>Ley De Patrimonio Cultural De Los Pueblos Y Comunidades Indígenas</i>	2008
<i>Ley Del Artesano Y Artesana Indígena</i>	2009
<i>Ley Orgánica Contra La Discriminación Racial</i>	2011

Fonte: Adaptado de Orellano, 2016.

Com a criação do MINPI, o governo venezuelano passou a ter um órgão próprio para estabelecer sua relação com os povos indígenas, que até

então eram intermediadas por representantes da sociedade civil. Demandas de demarcação e reconhecimento de terras indígenas foram deixadas de lado em troca do incentivo às “alternativas para a composição de agregados territoriais indígenas baseado na nova geometria do poder bolivariano e nos ideais de incorporação dos povos indígenas na produção nacional” (ANGOSTO-FERRÁNDEZ, 2008, p. 29 – tradução própria). Para o autor, seria de extrema importância que o MINPI se mostrasse capaz de promover os princípios da democracia participativa, ao invés de apenas executar ações assistencialistas e visões desenvolvimentistas. A democracia participativa, na Venezuela, foi concebida para reforçar as capacidades de decisão e ação da cidadania. O Estado, que é justamente quem ajuda a sustentar esse modelo, deveria ser capaz de aceitar a decisão de alguns povos indígenas de que, “por suas características peculiares (de territorialização e plausível sustentabilidade de seus modelos de vida social e economicamente distintos), eles podem não optar por caminhos de desenvolvimento ligados ao mundo socialista ou capitalista industrializado” (ANGOSTO-FERRÁNDEZ, 2008, p. 29 – tradução própria).

Iglesias (2013) afirma que a criação do MINPI gerou grandes expectativas dentre aqueles que esperavam que o órgão se convertesse no canalizador das demandas indígenas para o governo federal, sendo, em geral percebido positivamente pelas organizações indígenas. Em pouco tempo, contudo, sua gestão passou a ser questionada e qualificada como assistencialista e paternalista. Não obstante, o ministério havia se tornado um aparato vertical e hierárquico, que impunha uma organização artificial e estranha às práticas indígenas. Sob esse aspecto, Canal (2004) destaca a ocorrência de conflitos no interior das sociedades indígenas, pois a participação em instituições políticas de decisões nacionais e regionais, geram mudanças na organização das estruturas de poder dos grupos étnicos. Conforme a autora, trata-se de um conflito entre o direito constitucional e o direito consuetudinário.

No ano seguinte, em 2008, foi criada a *Ley de Idiomas Indígenas*, que tem como objetivo regular, promover e fortalecer o uso, a revitalização, a preservação, a defesa e o fomento dos idiomas indígenas. Baseia-se no direito originário dos povos e comunidades indígenas, reconhecendo o idioma como meio de comunicação e expressão cultural. O planejamento e a execução das políticas públicas e atividades cujo foco são as línguas indígenas, de acordo com Iglesias (2013), é responsabilidade do Instituto Nacional de Idiomas Indígenas. A lei garante o uso dos idiomas indígenas em processos eleitorais, no sistema nacional de saúde e no sistema de justiça.

Nesse mesmo ano, foi promulgada a *Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas*, que tem o objetivo de estabelecer as condições para a identificação, a salvaguarda, a preservação, o resgate, a restauração, a valorização, a proteção, a exibição e difusão do patrimônio cultural dos povos indígenas, pois são elementos constitutivos de sua identidade cultural. São os indígenas que determinam os bens tangíveis e intangíveis, que constituem o seu patrimônio cultural, bem como quais são as medidas de salvaguarda, conforme suas práticas, usos e costumes. O Estado é o responsável pela promoção de todas essas ações, que será feita em parceria com as lideranças e organizações indígenas.

Em 2009, aprovou-se a *Ley del Artesano y Artesana Indígena*, cujo objetivo é garantir os direitos dos artesãos e artesãs indígenas, protegendo, fomentando, promovendo, organizando e fortalecendo a atividade de artesanato em todas as suas fases, a fim de lograr o bem-estar dos indígenas e de suas famílias. Com essa lei, foi criado o *Fondo de Desarrollo Social Integral de Artesanos y Artesanas Indígenas*, voltado à assistência médica e social integral desses sujeitos; criou-se o *Registro Nacional de Artesanos y Artesanas Indígenas* e também o *Consejo Artesanal Indígena*.

Dois anos depois, em 2011, homologou-se a *Ley Orgánica contra la Discriminación Racial*, que reconhece a diversidade cultural da sociedade venezuelana, afirmando o igual valor de todas as culturas. Esta lei tem como objetivo estabelecer os mecanismos adequados para prevenir, atender, erradicar e sancionar qualquer forma de discriminação racial. Criou o *Instituto Nacional contra la Discriminación Racial* (INCODIR), responsável pela execução das políticas públicas destinadas ao combate da discriminação racial e *Fondo para la Prevención y la Erradicación de la Discriminación Racial*, que fornecerá as condições de infraestrutura, recursos humanos, tecnológicos e econômicos necessários para a atuação do INCODIR.

Além dessas leis, Iglesias (2013) cita a existência de outros instrumentos legais, que garantem os direitos dos povos indígenas, dentre eles, a *Ley Orgánica de Identificación* de 2006, cujo Capítulo III estabelece a inscrição em Registro Civil para os indígenas, respeitando nomes e sobrenomes na língua nativa; a *Nueva Ley Orgánica de Educación*, promulgada em 2009, revogando a lei anterior, de 1980, que garante o uso oficial e paritário das línguas indígenas e do espanhol, e uma educação com perspectiva intercultural; e a *Ley Orgánica para la Protección de Niños y Adolescentes*, de 2007, que reconhece os direitos culturais, o direito à educação intercultural bilíngue e o direito à saúde para os indígenas.

As leis de preservação e conservação ambiental também fazem referência aos indígenas, como, por exemplo, a *Ley Orgánica del Medio Ambien-*

te, aprovada em 2006, que dentre outras determinações, considera as terras indígenas como espaços prioritários para a preservação dos ecossistemas, dos recursos naturais e da diversidade biológica. A *Ley de Gestión de la Diversidad Biológica*, de 2008, que propõe que os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas sejam usados como práticas favoráveis para o manejo da biodiversidade, garantindo também a consulta prévia, livre e informada; ao Estado cabe a função de proteger a propriedade intelectual dos saberes indígenas. A *Ley Orgánica del Turismo*, de 2008, garante a proteção de sítios arqueológicos, áreas de preservação, comunidades indígenas e demais locais considerados zonas turísticas em potencial, com alta fragilidade ambiental, cultural e social. A *Ley de Bosques y Gestión Forestal*, também de 2008, institui a consulta aos povos indígenas em caso de concessões de manejo de matas nativas, localizadas dentro de terras indígenas. A *Ley Penal de Medio Ambiente*, de 2012, estabelece que membros de comunidades indígenas que comentam os delitos tipificados por essa Lei dentro de seus territórios, serão julgados de acordo com o estabelecido na *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas*. Caso se faça necessário, a justiça poderá tomar medidas preventivas necessárias para garantir a proteção do meio ambiente e a relação harmoniosa com as comunidades indígenas.

O Estado também tem aprovado leis que regulam a participação política e a representação indígena, tais como a *Ley Orgánica de los Consejos Comunitarios* e a *Ley Orgánica del Poder Público Municipal*, ambas em 2009, e a *Ley Orgánica de las Comunas*, em 2010 (IGLESIAS, 2013). A *Ley Orgánica de los Consejos Comunitarios* determina que para constituir um conselho comunitário, a comunidade indígena deve contar, no mínimo, com 10 famílias; as deliberações dos conselhos levarão em conta os usos, costumes e tradições indígenas.

A *Ley Orgánica del Poder Público Municipal*, por sua vez, institui os municípios indígenas, que são organizações de governos locais em que os povos indígenas participam do planejamento, da execução e da avaliação da gestão pública, levando em conta sua organização social, política, econômica e cultural, seus usos e costumes, idiomas e tradições.

A *Ley Orgánica de las Comunas*, permite aos povos indígenas formarem comunas conforme suas culturas, práticas tradicionais e necessidades coletivas. Além dos comitês de gestão previstos por essa lei, os indígenas também poderão criar comitês de meio ambiente, de organização do território, de medicina indígena, de educação própria, de educação intercultural bilíngue e de línguas indígenas.

No aspecto jurídico, Iglesias (2013) destaca a *Ley Orgánica de la Defensoría del Pueblo*, aprovada em 2004, a nova *Ley de Reforma Parcial de la Ley Orgánica de la Defensoría Pública*, de 2008, e a *Ley del Sistema de Justicia*, de 2009. A primeira dessas leis inclui dentre as competências do defensor público, o dever se zelar pelos direitos indígenas e de exercer as ações necessárias para sua efetiva proteção. Para isso, criou-se a *Defensoría Delegada Especial Indígena* com Competência Nacional em Povos Indígenas, um órgão de assessoria especializada.

A *Ley de Reforma Parcial de la Ley Orgánica de la Defensoría Pública* institui os defensores públicos indígenas, cuja função é assumir a representação e a defesa pública processual dos povos indígenas, contando assim com a assistência específica na língua indígena. A *Ley del Sistema de Justicia*, garante a participação indígena nas políticas de controle e gestão do sistema de justiça e estabelece o regime indígena especial, que permite aos povos indígenas, “por meio de suas autoridades legítimas, adotarem decisões de acordo com sua legislação e procedimentos tradicionais para resolver de maneira autônoma e definitiva os conflitos que surgem no interior das comunidades, desde que não seja contrário à constituição e às leis” (IGLESIAS, 2013, p. 515 – tradução própria).

Para Orellano (2016), contudo, apesar da ampla infraestrutura constitucional, legislativa e burocrática que foi criada, ainda existem muitas dificuldades para a efetivação dos direitos indígenas. Dentre os problemas práticos apontados pelo autor, encontra-se a questão da titularidade da terra, que se dá em nome das comunidades e não dos povos indígenas; a política educacional, que ainda mantém a tendência assimilacionista; os conflitos com proprietários de terras e a vulnerabilidade diante do narcotráfico ou da mineração ilegal dentro de seus territórios, além dos problemas derivados das políticas desenvolvimentistas.

“Hay que ser firme a la hora de defender a la Pachamama”: impasses ideológicos e legais na demarcação de terras indígenas

O vocábulo quéchua *Pachamama* ultrapassou as fronteiras andinas, tornando-se, conforme Caballero Arias (2016), o símbolo da luta e da representação coletiva nas reivindicações pela demarcação das terras indígenas na América Latina. Na Venezuela, embora o artigo 119 da constituição reconheça o direito originário dos indígenas sobre os territórios que ancestral e tradicionalmente ocupam, considerando-o, inclusive, fundamentais para a garantia de suas formas de vida, as demarcações continuam sendo uma tarefa pendente na agenda governamental do projeto bolivariano. Para a

autora, “as dificuldades residem nos aspectos instrumentais e administrativos do processo e, sobretudo, na incongruência entre a retórica discursiva do governo e as ações reais que são executadas no processo de demarcação” (CABALLERO ARIAS, 2007, p. 200 – tradução própria).

Em termos institucionais, a demarcação de terras indígenas demandou uma nova estrutura pública com a formação de instâncias administrativas como a Comissão Nacional, as comissões regionais e a Secretaria Executiva. Desde a publicação da *Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas*, em 2001, essas comissões se reuniam e trabalhavam com dificuldades operativas na definição dos procedimentos necessários para que os indígenas solicitassem formalmente a demarcação de suas terras. Os procedimentos não estavam visivelmente identificados, o que gerava confusão e discrepâncias entre as comunidades indígenas e as instâncias responsáveis. Os representantes indígenas também apresentaram dificuldades na condução desses procedimentos, afirmando que apesar da falta de conhecimento, assumiam tais funções motivados pelo desejo de fazer valer o direito de seu povo. Nirbia Irene Ramos de Ruiz, liderança Kariña, do estado de Anzoátegui, declara:

No início dessa grande tarefa encomendada se apresentaram infinitas dificuldades. Como em todo trabalho, uma dessas dificuldades foi a novidade no processo, pois eu não tinha experiência alguma e não sabia como começar e, como eu, estavam todos os delegados e técnicos da comissão. Fizemos planos metodológicos de trabalho e constantemente tivemos de corrigi-los e começar de novo. Foi muito difícil no começo porque nos desanimávamos toda vez que isso acontecia, até que encontramos, sob as diretrizes da Comissão Nacional, o método, embora cada caso é diferente e deve ser tratado com o devido cuidado (RUIZ, 2006, p. 206 – tradução própria).

Outra dificuldade relatada por Ruiz (2006) diz respeito à incredulidade das comunidades indígenas acerca da efetividade do processo, pois julgavam se tratar apenas de promessas políticas. Isso atrasou o desenvolvimento do trabalho, visto que tinham de convencer os indígenas a se integrarem nas atividades.

Bernal Rodríguez (2017), ao fazer um balanço do processo de demarcação de terras indígenas na Venezuela, afirma que não foram entregues títulos de propriedade coletiva com grandes extensões de terra; são poucos os títulos entregues para comunidades residentes em estados fronteiriços e, são poucos os títulos entregues para comunidades dos estados de Ama-

zonas, Bolívar e Zulia, apesar da expressiva presença indígena. Caballero Arias (2016) traz dados mais específicos, demonstrando que até final de 2014, o Estado venezuelano havia entregue 93 títulos de propriedade coletiva da terra para comunidades indígenas de diferentes etnias. Nenhum desses títulos foi entregue a um povo indígena, embora indígenas Pemón e Ye'kuana, do estado Bolívar, assim o tivessem solicitado. Apenas as comunidades indígenas da etnia Kariña, do estado de Anzoátegui, receberam áreas com maiores extensões. Iglesias (2013) afirma que, embora essas demarcações representem uma aparente vontade política e legal, não há avanços significativos em termos de extensões delimitadas e número de povos e comunidades indígenas beneficiados. Além disso, os problemas operativos, os entraves institucionais e burocráticos, a falta de recursos e a falta de informação evidenciam tanto a ausência de uma verdadeira política de demarcação, como também a falta de garantias reais para a proteção dos territórios indígenas na Venezuela.

Conforme Angosto-Ferrández (2015), quando uma solicitação de demarcação feita em nome de um povo é avaliada positivamente pelas comissões responsáveis, ela acaba sendo bloqueada pelo executivo. Como resultado, são comunidades e não povos que se tornam os únicos sujeitos plausíveis de direitos coletivo, o que implica que, em termos legais estritos, esses direitos diferenciados só podem ser efetivamente usufruídos pela população indígena que habita comunidades tituladas.

Os títulos, não obstante, como bem destaca Caballero Arias (2007), não são explicitamente títulos de propriedade coletiva de terras, mas sim, documentos que reconhecem e concedem parcialmente a posse coletiva das terras ocupadas pelos indígenas. O documento emitido pela Procuradoria Geral da República atesta que a República Bolivariana da Venezuela reconhece o habitat e os direitos originários sobre as terras que ancestral e tradicionalmente dada comunidade ocupa; os indígenas, por sua parte, aceitam o reconhecimento. Iglesias (2013) corrobora afirmando que os títulos entregues cumprem os requisitos gerais estabelecidos pela normativa constitucional no sentido de reconhecer o habitat e os direitos originários sobre as terras ancestral e tradicionalmente ocupadas, contudo, não fazem referência à garantia do direito de propriedade coletiva dessas terras como estabelece o artigo 119 da Constituição Bolivariana. Observa ainda, que os sujeitos beneficiários dos títulos são comunidades individualizadas, sem deixar claro que a comunidade pertence a um povo indígena determinado – para manter a coerência constitucional e legal, o título deveria citar

também o povo indígena, já que as principais leis reconhecem os indígenas como povos e comunidades.

Além do artigo 119 da constituição, a LOPCI, aprovada em 2005, também estabelece juridicamente que sem terras não há como garantir as formas de vida indígena, determinando que a demarcação será realizada pelo Estado com a participação dos povos indígenas e que os títulos coletivos das terras são inalienáveis, não embargáveis e intransferíveis. Essa lei não somente define os requerimentos necessários para a demarcação das terras indígenas – que contempla a participação das comunidades na elaboração dos mapas mentais de seus territórios -, como também apresenta aspectos relevantes da relação entre Estado e povos indígenas na Venezuela. Conforme as palavras de Caballero Arias (2016, p. 04 – tradução própria), “existe, portanto, uma brecha entre o legal e o factual, o que alguns atores têm identificado como uma resistência governamental à titulação de grandes extensões de terras para os povos indígenas”.

Kelly (2010) destaca que a patrimonialização do indígena, no sentido de valorização de sua cultura e criação de programas sociais, contrasta com a relutância em reconhecer grandes extensões de terras indígenas. O obstáculo para as demarcações é a aparente irreconciliabilidade entre terras indígenas e soberania nacional/integridade territorial. “A ideia de conflito entre as terras indígenas e a soberania, pouco sustentável quando se consideram as aspirações dos povos indígenas, persistem sólidas no pensamento militar que compõe boa parte do governo” (KELLY, 2010, p. 06 – tradução própria).

Os constituintes da Comissão de Segurança e Defesa da Nação – em sua maioria militares, protagonistas da tentativa de golpe em 1992 e outros membros do Partido Comunista -, na discussão final de 1999, opuseram-se ao reconhecimento dos direitos indígenas alegando que significaria “reconhecer um Estado dentro do Estado”, o que colaria em perigo a soberania nacional e a integridade territorial da nação (ORELLANO, 2016). Apesar da existência desse bloco opositor, o presidente Chávez decidiu aprovar o Capítulo VIII da nova constituição com os direitos dos povos indígenas.

De acordo com Rodríguez (2006), o próprio presidente Chávez não julgava prudente realizar a demarcação de grandes extensões de terras para os indígenas. Muito provavelmente, também não o julgava no momento da aprovação do Capítulo VIII da Constituição Bolivariana, contudo, não se manifestou para não fortalecer a direita militar. Tanto é, que o único dos capítulos da nova constituição que foi submetido a uma comissão especial para negociar sua configuração antes de retornar para a plenária da Assem-

bleia Nacional Constituinte, foi justamente o capítulo referente aos direitos indígenas.

Logo após o golpe de 2002, quando então o chavismo militar de esquerda controlou as Forças Armadas, suprimindo as divergências internas, recuperou-se o discurso governamental ideológico “da soberania de um Estado mestiço, da integridade nacional, da venezuelanidade indiferenciada e do perigo que representa para todos esses princípios demarcar grandes extensões territoriais para sociedades indígenas com capacidade de levar adiante políticas autônomas” (RODRIGUEZ, 2006, p. 26 – tradução própria). Fica evidente, portanto, o entendimento de que os direitos indígenas têm um limite que não pode ser ultrapassado sem o risco de colocar em perigo a integridade nacional e a soberania do povo venezuelano.

A definição clássica de soberania dentro da esfera política, conforme Caballero Arias (2016), refere-se ao poder supremo do Estado e à autoridade que exerce em um território, por isso que, em tese, as demarcações de terras indígenas representariam um perigo para a soberania e integridade do território nacional. Tal interpretação e temor, contudo, é contrário ao que estabelece a Constituição Nacional de 1999, em seu artigo 126: “Os povos indígenas, como culturas de raízes ancestrais, fazem parte da Nação, do Estado e do povo venezuelano como única, soberana e indivisível. Em conformidade com essa constituição, têm o dever de salvaguardar a integridade e soberania nacional” (CABALLERO ARIAS, 2016, p. 06 – tradução própria).

A política de demarcação de terras indígenas no governo chavista segue o mesmo modelo que a política de seus antecessores – na prática, quer demarcar as terras para os indígenas como se eles fossem comunidades camponesas. Para Rodríguez (2006, p. 28 – tradução própria):

Não pode ser de outra forma: o presidente Chávez é militar e seu governo está cheio de militares cumprindo funções administrativas. Os militares latino-americanos foram treinados em uma ideologia que lhes dá capital importância para a unidade do território e para o exercício direto do poder em áreas onde o Estado exerce sua soberania em nome do povo venezuelano. Entregar tantas terras para unidades sociais que poderiam argumentar seu direito de ter autonomia, é impensável.

Angosto-Ferrández (2015) atribui a estagnação no processo de demarcação tanto à ineficiência estatal e à burocracia, como também a dois fatores específicos e inter-relacionados: 1) as ações governamentais no que toca aos direitos indígenas priorizam a emancipação política, a prestação de

serviços sociais e o desenvolvimento da produção sobre o reconhecimento territorial e 2) grande parte da população indígena apoia essas ações.

Para Mosonyi (2009), o próprio governo não quer resolver o problema da demarcação das terras indígenas tal como exige a constituição, o que bem se nota ao verificar que alguns assentamentos indígenas se configuram como minifúndios isolados, com 50 ou 100 hectares, não levando em conta a realidade demográfica ou os locais sagrados para o grupo. Rodríguez (2006) declara que o governo parece pensar que o indígena deve se conformar em viver como um camponês, em uma pequena porção de terra, reconhecendo que acima de seu direito a um modo de vida diferenciado existe o direito do Estado, como representante da vontade soberana do povo venezuelano para “unificar”. Trata-se, de certo modo, parafraseando Souza Lima (2014), de um tipo de administração que encena um poderio na resolução de conflitos, na defesa e proteção de direitos, cuja eficácia real não se confirma no plano prático.

A demarcação de terras indígenas também contraria os interesses desenvolvimentistas do governo, pois atrapalharia os projetos de integração física da América Latina, por meio da construção de oleodutos, gasodutos e estradas, que ligam a Venezuela ao Brasil e à Colômbia. A política desenvolvimentista da década de 1960, igualmente, não considerou o impacto etnocida sobre as populações indígenas, como se nota com a construção do sistema de diques no rio Manamo, em Delta Amacuro, e a represa El Diluvio, no estado de Zulia, que conforme José (2016), afetou o povo Japreria e também os Yukpa e Wayuu, que viviam na região. Como destaca Mosonyi (2009), caminha-se, na verdade, para um desenvolvimentismo militarista, dirigido e centralizado, que para o prometido “socialismo do século XXI”.

Embora o reconhecimento territorial estabelecido pela Constituição de 1999 permaneça subdesenvolvido, Angosto-Ferrández (2015) chama a atenção para o fato de o chavismo possibilitou o acesso das populações indígenas a serviços sociais e a opções de desenvolvimento produtivo com apoio estatal, o que constituiu um caminho para a emancipação por meio da materialização dos direitos socioeconômicos. Contudo, o autor destaca a existência de um segmento do movimento indígena que prioriza a demarcação e a titulação das terras, ainda assim, sem representar um “movimento social contra o Estado”, pois suas demandas são justamente direcionadas ao Estado no sentido de exigir que se cumpra os compromissos existentes e previstos na legislação.

O movimento em torno da luta dos Yukpa por terras na Serra de Perijá, no estado de Zúlia, representa um epítome desse tipo de ação cole-

tiva, que congrega ativistas ambientais, ativistas por direitos indígenas e indígenas que desconfiam da política partidária e do movimento indígena patrocinado pelo Estado, centrado no MINPI. No entanto, os membros desse movimento Yukpa, ao mesmo tempo em que relatam deficiências burocráticas e abusos de poder por parte dos agentes de Estado, reconhecem que dependem das forças estatais para se protegerem contra a atividade paramilitar na região e também para se beneficiar de créditos e recursos governamentais.

Experiências de autodemarcação

A partir da promulgação da *Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas*, em 2001, muitos povos e comunidades indígenas iniciaram por conta própria o processo de demarcação de suas terras para então solicitar a titulação às instâncias governamentais responsáveis. Tais iniciativas, conforme Caballero Arias (2007, p. 209 – tradução própria), foram definidas como processos de autodemarcação, uma vez que são os próprios indígenas “que delimitam os espaços territoriais por meio de mapas mentais e reconstroem suas histórias por meio de narrativas orais sobre os movimentos migratórios, as atividades de subsistência e os usos simbólicos da terra”.

De acordo com Bernal Rodríguez (2017), alguns povos indígenas já levavam a cabo processos de autodemarcação de seus territórios ainda antes do reconhecimento do direito indígena à terra pela Constituição Bolivariana, como é o caso, por exemplo, dos Ye'kuana do Alto Orinoco, ocorrido entre os anos de 1993 e 1995. Nesse processo, o mito Kuyujani, que legitima a conformação do território ancestral, foi de fundamental importância.

O mito inclui a viagem de Kuyujani e faz uma descrição das fronteiras das terras ye'kuana do Alto Orinoco. Em si mesmo, constitui uma proposta para um passeio por/sobre o limite do território, uma narrativa que é ao mesmo tempo um convite para viajar por terras ye'kuana, enquanto organiza a cartografia por meio da seleção e agrupamento de marcos (BERNAL RODRÍGUEZ, 2017, p. 35 – tradução própria).

Os Ye'kuana de diferentes comunidades do Alto Orinoco elaboraram um mapa histórico cultural amparado em sua oralidade. Esse mapa foi publicado junto com outro elaborado por um geógrafo. O exemplo Ye'kuana, para o autor, cria um horizonte de possibilidades de onde emergem as perspectivas indígenas.

As atividades de mapeamento participativo, de modo geral, contam com o apoio de antropólogos, advogados e geógrafos, que já trabalham com esses grupos indígenas e contribuem na elaboração do parecer antropológico, na definição da metodologia para o desenho dos mapas mentais e fazem a intermediação entre as comunidades indígenas e as comissões regionais.

No estado de Amazonas, Monsalve (2006) afirma que embora os processos de autodemarcação ocorram desde 1999, não existia até então nenhum expediente administrativo de abertura de processos de demarcação. Os únicos processos de autodemarcação levados a cabo foram realizados pelos indígenas com recursos próprios, como, por exemplo, os Huöttöja (Piaroa) da região Norte de Puerto Ayacucho.

Nesse estado, as articulações em torno das autodemarcações geraram processos de integração entre o mesmo povo e também com outros povos indígenas. O processo Huöttöja começou em algumas comunidades da região norte do município de Atures de Puerto Ayacucho e, em seguida, agrupou outras comunidades da mesma etnia do estado Bolívar, e dos municípios de Autana e de Manapiare. Com isso, alguns representantes indígenas propuseram a apresentação de uma única solicitação de demarcação para todos os povos indígenas do Amazonas, incluindo as comunidades indígenas de Bolívar e qualquer outro povo ou comunidade que compartilhasse os territórios com os povos do Amazonas (MONSALVE, 2006).

Jesus Caballero, representante indígena Piaroa, advoga pela demarcação coletiva de todas as terras indígenas do estado de Amazonas, pois teme que o processo de demarcação possa gerar conflito entre os diferentes povos:

Então é aí que dizemos: como faremos para enfrentar essa demarcação? A demarcação do Hiwi, a demarcação dos Piaroa, então se eu for ver a demarcação dos Piaroa, então eu, como o Hiwi, tenho que pedir permissão para entrar no território piaroa? Aí está uma pergunta incrível. Aí está a questão. Se eu for à demarcação dos Yanomami, tenho que pedir permissão? Antes não, antes eu ia caçar dentro da área dos Yanomami (CABALLERO, 2006, p. 199 – tradução própria).

Conforme Caballero (2006), para as gerações mais velhas, o limite da terra deve ser onde habitavam os animais que caçam e onde coletam comida; o que as limitavam eram os morros, as lagoas, os rios e não os mapas. Na “nação de antes” os indígenas tinham liberdade para se moverem, faziam o que queriam, pescavam, caçavam, mas que na “nova nação” precisam ter cédula de identidade e pedir permissão.

Monsalve (2006) destaca que a integração se fundamenta na ocupação, no uso e aproveitamento coletivo e compartilhado do território, e na convivência pacífica entre os povos indígenas do Amazonas. A proposta encontra sua fundamentação jurídica no artigo 119 da Constituição da República Bolivariana, na Parte II do artigo 13.1 da Convenção 169 da OIT, no artigo 8 da *Ley Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos y Comunidades Indígenas* e no artigo 23 da *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas*. Esses instrumentos legais garantem a consulta e participação direta dos indígenas no processo de demarcação, sendo eles próprios que definem a forma como será executada. Portanto, não existe apenas uma forma possível de demarcação de terras indígenas, ao mesmo tempo em que “os limites dos territórios indígenas são estabelecidos pelos próprios sujeitos, e se na informação fornecida se justifica a ocupação dessas terras para assegurar suas formas de vida, não existe argumento jurídico nem técnico que possa negar a demarcação de um território multiétnico” (MONSALVE, 2006, p. 190 – tradução própria).

Isso demonstra, como afirma Caballero Arias (2016), que devido às particularidades étnicas de cada povo indígena, cada experiência de demarcação territorial é uma experiência única. Os processos de autodemarcação são pautados nas cartografias indígenas, de modo que, as técnicas gráficas utilizadas, os conceitos desenvolvidos e as referências naturais, sociais e políticas, são múltiplas e complexas, expressando as orientações culturais de cada povo ou comunidade.

Esse processo, contudo, embora represente uma experiência etnocartográfica, que abarca os saberes tradicionais na demarcação dos territórios, traz implícita a falsa ideia de autonomia indígena, uma vez que, todos os procedimentos e diretrizes adotados fazem parte da plataforma normativa do Estado.

Conclusão do capítulo

Sob influência dos trabalhos de Souza Lima (1995; 2012; 2014), busco aqui pensar as concepções e práticas de exercício do poder tutelar como parte dos processos de formação de Estado – o Estado, parafraseando Das e Poole (2008), essa presença fantasmagórica e inevitável, que molda o sentido e a forma que o poder toma em qualquer sociedade. Essa leitura também nos permite entender quais foram os lugares e os significados atribuídos aos povos indígenas no projeto de construção da nação.

Na Venezuela, como vimos, não se constituiu um aparelho de poder estatizado responsável pela gestão dos povos indígenas aos moldes, por exem-

plo, do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), criado no Brasil. As relações entre o Estado e os indígenas seguiram intermediadas pela Igreja, sendo, inclusive, instituída legalmente por meio da lei das missões, em 1915. Tal relação, embora não tenha um caráter laico pode ser pensada enquanto uma prática tutelar por se tratar de uma relação de dominação.

A tutela enquanto relação de dominação, como Souza Lima (2014) destaca, traz implícita uma ambiguidade que lhe é constitutiva, denominada por Pacheco de Oliveira de paradoxo ideológico. Trata-se, por um lado, da autoconsciência da superioridade do tutor e, por outro, da sua obrigação de educar e proteger o tutelado, de modo que seu comportamento se adeque às normas sociais vigentes. À Igreja, instituída tanto da autoridade celestial como também da autoridade estatal, cumpria a dupla função de ao mesmo tempo arrebanhar almas para o Senhor e formar cidadãos para o Estado-nação.

O núcleo básico da tutela, conforme Pacheco de Oliveira (2016, p. 345), “é a atribuição a um grupo do poder de falar e agir no lugar de outro, instituindo entre ambos uma relação complexa de expectativas e trocas assimétricas”. Toda ação e expressão pública do tutelado, sua capacidade de agência são anuladas quando não subscritas pelo tutor.

Foi somente a partir de 1940, quando instituiu a Comissão Indigenista Nacional, que o Estado venezuelano começou a criar uma estrutura institucional direcionada aos povos indígenas, ainda sim, sem romper com a Igreja e, tampouco, com o indigenismo de dominação que orientava as ações. Essa orientação ideológica, conforme Clarac (2002), percebia os indígenas como seres moral e intelectualmente inferiores, incapazes de raciocinar e decidir seu futuro, por isso necessitavam de um mediador que assumisse a responsabilidade de defendê-los, protegê-los e conduzi-los até a civilização. Assim como na experiência brasileira, os indígenas eram considerados hipossuficientes, logo, “carentes de uma proteção especial e destinatários de um tipo de mediação ‘pedagógica’ que lhes compensasse a posição relativamente inferior em sua inserção na comunidade política, que viesse a torná-los preparados a exercer cidadania plena” (SOUZA LIMA, 2012, p. 784). Como esse processo era conduzido pela Igreja, seguindo a tradição missionária, utilizava-se o dispositivo da conversão e as técnicas de pastorado.

A partir do final da década de 1960, com a formação da Sociedade Venezuelana de Antropologia Aplicada, iniciou-se uma nova fase da política indigenista no país, o neoindigenismo ou indigenismo de libertação, que criticava o caráter assimilacionista e assistencialista das ações empreendi-

das até então, defendendo o direito indígena à autogestão e à autodeterminação.

No caso venezuelano, entretanto, a política indigenista foi por mais tempo de ordem eclesiástica que estatizante, uma vez que o Estado transferiu esta responsabilidade para a Igreja. Percebe-se com isso, como já advertiu Souza Lima (2012), que o poder tutelar não é restrito ao espaço da administração governamental, pois as ações de Estado estão dispersas para além das redes governamentais.

Já no Brasil, no que toca à mediação e controle sobre os indígenas, reconhecemos três regimes tutelares: pelos missionários, por particulares e pelo Estado – os dois últimos no período republicano (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016) – na Venezuela, a relação intrincada entre Estado e Igreja não nos permite estabelecer uma dissociação. Como destaca Angosto-Ferrandez (2015), a influência legalmente apoiada em ordens religiosas, particularmente católicas, foi o que permaneceu notavelmente constante no meio de estruturas burocráticas frágeis e políticas ineficazes. A criação da Comissão Indigenista Nacional foi uma tentativa de articular uma política indigenista estatal, contudo, “não se meter com os capuchinos”, de acordo com Serbin (1983), foi um dos requisitos para que os parlamentares aprovassem sua fundação.

Acredito, portanto, que essa longínqua subordinação ou cooperação entre Estado e Igreja somado à ideologia integracionista do regime ditatorial de Pérez Jiménez estejam dentre os fatores para o atraso na consolidação dos direitos indígenas no país, a ponto de, quando analisada comparativamente aos outros países da América Latina, a Venezuela ser considerada o país mais atrasado do continente.

Mesmo na década de 1960, quando a política indigenista começou a ganhar espaço dentro das instituições governamentais, ainda não se concebia os indígenas como sujeitos de direitos diferenciados, de modo que, passou-se a incorporá-los em ações, programas e leis idealizados indistintamente para todos os venezuelanos. Foi somente com o chavismo e a com a promulgação da Constituição da República Bolivariana da Venezuela, em 1999, que se reconhecem os direitos diferenciados aos povos indígenas – nesta ocasião, Brasil e Colômbia já haviam reconhecidos os direitos indígenas em seus textos constitucionais.

Para Van Cott (2002), o resultado venezuelano foi produto de três mudanças na estrutura de oportunidade política (*political opportunity structure*): o apoio de aliados-chave, a troca dramática nos alinhamentos e fraturas internas nas elites e a influência de tendências e eventos internacionais,

que forçaram alinhamentos institucionais internos. Em face à tendência latino-americana em reconhecer os direitos indígenas nas constituições nacionais, a Venezuela se sentiu pressionada a adotar o mesmo procedimento.

Logo após sua posse como presidente da Venezuelana, Hugo Chávez realizou um referendo para a convocação da Assembleia Nacional Constituinte, responsável pela elaboração do novo texto constitucional. Dos 131 postos de representação na assembleia, três deles foram ocupados por delegados indígenas de diferentes etnias e regiões, dentre eles Noelí Pocaterra, do povo Wayuu, que se tornou uma das mais importantes lideranças indígenas do país. Noelí Pocaterra conseguiu articular a criação de uma comissão específica sobre direitos indígenas, dando destaque para uma questão até então considerada marginal. O novo texto constitucional foi elaborado de forma a saldar a dívida histórica e incluir a população indígena na reforma do Estado (VAN COTT, 2002; KRZYWICKA, 2011).

Entretanto, como destaca Angosto-Ferrández (2015), a legislação por si só não é suficiente para mudar estruturas sociais, de modo que, em outubro de 2010, o jesuíta José María Korta montou um acampamento em frente à Assembleia Nacional, em Caracas, e iniciou uma greve de fome a fim de que os direitos indígenas assegurados pela Constituição de 1999 fossem cumpridos. Sua principal preocupação era em relação à demarcação das terras indígenas, que, na ocasião, apesar de 11 anos do governo de Chávez, ainda não tinha sido completamente realizada. Durante a declaração pública em que explicava a motivação para a greve de fome, Korta afirmou que: “foi uma decisão do presidente conceder a Guaicaipuro um lugar no Panteão Nacional. Hoje, Guaicaipuro vive novamente e está entre nós na luta libertária dos povos indígenas venezuelanos na pessoa de Sabino Romero Izarra” (ANGOSTO-FERRÁNDEZ, 2015, p. 146 – tradução própria). Sabino Romero Izarra era uma liderança indígena da etnia Yukpa, símbolo da luta pela terra no país, que acabou sendo assassinado em março de 2013, em decorrência de conflitos com proprietários não indígenas da região da Serra de Perijá. A fala de Korta é extremamente significativa no sentido de demonstrar a necessidade de reconhecer o protagonismo indígena contemporâneo, ou seja, os “índios de carne e osso”, superando o discurso romanizado em torno de uma referência indígena relegada ao passado.

Pacheco de Oliveira (2016), ao comentar o efeito da Constituição de 1988 para os povos indígenas no Brasil, afirma ter ocorrido uma reviravolta na tendência de buscar a integração dessa população à sociedade nacional, pautando-se em mecanismos de homogeneização e anulação cultural. Os indígenas foram reconhecidos como portadores de culturas distintas, que

deveriam ser respeitadas; não obstante, as ações executadas pelos membros dessas culturas, sob orientação de suas crenças e costumes não podem ser consideradas desprovidas de sentido, tampouco criminalizadas. A tentativa de criminalizá-las, inclusive, passou a ser considerada uma infração legal, passível de enquadramento como abuso, menosprezo ou racismo.

No capítulo VIII da Constituição da República Bolivariana da Venezuela, reconhece-se os direitos indígenas à dimensão social e cultural, à demarcação de suas terras, à saúde e educação diferenciadas, e à participação política e autogestão. Assim como no caso brasileiro, há uma morosidade na concretização de muitas dessas ações, sobretudo no processo de demarcação de terras, porém, o paternalismo e o assistencialismo foram, em parte, substituídos por novas formas de realização da cidadania.

PARTE II
Os Warao no Brasil:
governamentalidade e gestão de uma população
em trânsito

Esta parte da tese se dedica à reflexão sobre os modos de gestão, dirigidos aos Warao enquanto uma população específica, pelo Estado brasileiro. Para pensar esses modos de gestão lanço mão do conceito de governamentalidade desenvolvido por Michel Foucault (1979; 2008) no final da década de 1970. Por governamentalidade, Foucault (2008, p. 143-144) define:

[...] o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade”, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “govermentalizado”.

Ao falar sobre a “arte de governar”, Foucault (1979; 2008) esclarece que o “governo” se opõe à soberania na medida em que dispõe das coisas para alcançar suas finalidades; a soberania tem uma finalidade circular, que é a obediência às leis por meio da própria lei. No governo, vários meios são usados como táticas para dispor das coisas, inclusive a lei, porém, sua finalidade está nas coisas que ele dirige e “deve ser buscada na perfeição, na maximização ou na intensificação dos processos que ele dirige” (FOUCAULT, 2008, p. 132).

Durante os séculos XVI e XVII, no entanto, essa arte de governar não pôde se expandir, mantendo-se presa às estruturas das formas monárquicas administrativas. Seu desenvolvimento aconteceu no contexto de diversas transformações na Europa, porém, foi com a emergência da população, ao eliminar a centralização da economia na família, que houve o desbloqueio da arte de governar. A família deixou de ser o modelo de governo para se tornar um segmento privilegiado da população, um instrumento fundamental para a obtenção de informações sobre esse ente coletivo.

Não se trata, contudo, da substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade disciplinar e, posteriormente, por uma sociedade de go-

verno, pois o problema da soberania não foi eliminado com a emergência de uma nova arte de governo; ao contrário, tornou-se ainda mais aguçado que antes. Soberania, disciplina e gestão governamental compõem um triângulo cujo alvo principal é a população e os mecanismos essenciais são os dispositivos de poder. Não são processos que substituem uns aos outros, mas uma dinâmica que foi emergindo por meio de três movimentos: governo, população e economia política, que, a partir do século XVIII, constituíram um conjunto ainda não desmembrado. Desse momento em diante, de acordo com Foucault (1979; 2008), vivemos na era da governamentalidade.

A governamentalidade, entretanto, é ao mesmo tempo interna e externa ao Estado. O que define o que é do âmbito ou não do Estado – público e privado, por exemplo – são as táticas de governo. Com isso, Foucault (2008) acusa toda uma tradição política já consolidada de tratar do problema do Estado de forma supervalorizada e, fundamentalmente, em duas formas: uma que é a do “monstro frio e trágico”, do soberano diante dos súditos; e, a outra, que reduz o Estado a funções como o desenvolvimento das forças produtivas, ao mesmo tempo que o apresenta como o alvo a se ocupar. O Estado, na analítica foucaultiana, nunca teve a importância toda que lhe fora dada durante o curso da história; o importante não é o Estado em si, mas sim a sua governamentalização.

Essa tradição foucaultiana de pensar a governamentalidade é fonte de inspiração para muitos autores, como, por exemplo, Schuch et al. (2013), Ferreira (2013) e Esteves (2019). Para Schuch et al. (2013, p. 211), ao refletir sobre formas de governo de crianças e infâncias, essa abordagem representa uma análise menos totalizadora do exercício do poder, possibilitando a percepção de “um conjunto diverso e multifacetado de técnicas, saberes, instrumentos, dispositivos legais e programas de ação em que a questão do governo é refletida e praticada”. As autoras ainda destacam que a “gestão das infâncias pobres” está estritamente ligada à regulação das relações familiares, ao controle das moralidades e dos valores associados à maternidade e à paternidade. As concepções de infância e de criança são configuradas na experiência social, de modo que, para análise, deve-se ter em vista que as tecnologias e dispositivos de governo atuam como suas coprodutoras.

Ferreira (2013), por sua vez, baseia-se em Foucault para analisar o regime tutelar enquanto um conjunto de dispositivos político-administrativos destinados à “governamentalização dos índios”. Para o autor, esse procedimento tem o objetivo de produzir uma racionalidade na exploração dos povos colonizados, aproveitando os indígenas como população e assim transformando-os em mão de obra. Ao mesmo tempo, consiste em uma

forma de dominação que se pauta em uma lógica de governo em que a preocupação está na arte de governar.

Já Esteves (2019) parte do conceito de governamentalidade para analisar a ação social desenvolvida pela Pastoral da Criança em sua articulação com as dimensões de ajuda, religião e saúde. As “ações básicas de saúde” são desenvolvidas e implementadas por uma “ação social católica” que tem como objetivo “levar vida plena a todos”. Tais ações são realizadas pelas “líderes” e, até sua morte, em 2010, pela fundadora da Pastoral da Criança, a médica Zilda Arns. Localizando saberes, técnicas e tecnologias que compõem essas ações, a autora demonstra como isso se configura em um modo de gestão de famílias pobres, sobretudo de mulheres e crianças. Essa forma de governo de populações é composta por uma articulação entre agentes e agências, onde circulam saberes, pessoas, dinheiro e objetos. Para Esteves (2019, p. 19), é “uma forma de governo multiescalar e produtora de dinâmicas sociais diversas”.

Também partindo da discussão foucaultiana, Fassin (2010; 2012) fala sobre o governo humanitário. Por governo o autor define o conjunto de procedimentos estabelecidos e as ações conduzidas para gerenciar, regular e apoiar a existência de seres humanos. O governo, embora inclua a intervenção do Estado, das administrações locais, organismos internacionais e instituições políticas em geral, excede-se a isso. O humanitário compreende tanto a generalidade dos seres humanos, que compartilham essa condição semelhante, quanto o movimento afetivo, que atrai os seres humanos em direção uns dos outros. A primeira dimensão forma a base de uma demanda por direitos e uma expectativa de universalidade, enquanto a segunda cria o sentimento de obrigação de prestar assistência aos outros. Ocorre, portanto, uma articulação entre razão e emoção, que define os sentimentos morais; o governo humanitário é caracterizado pela introdução de sentimentos morais na esfera política.

Esse modo de governo, conforme Fassin (2010; 2012), concentra-se nas categorias constituídas em termos de vulnerabilidade, ou seja, pessoas em situações de guerra, de fome, de epidemias, de desastres ambientais e, também, mulheres vítimas de violência, crianças em situação de extrema pobreza e imigrantes. Isso significa que os sentimentos morais têm como foco os mais pobres e infelizes; logo, a política da compaixão é uma política de igualdade, ao mesmo tempo que é uma política de solidariedade, pois reconhece os outros como companheiros. “Essa tensão entre igualdade e solidariedade, entre uma relação de dominação e uma relação de assistência, é constitutiva de todo governo humanitário” (FASSIN, 2012, p. 3 – tradução

própria). O governo humanitário, então, ao proteger e revelar essas vidas precárias, vidas ameaçadas e esquecidas, acaba também criando-as. Ele é, portanto, uma política de vidas precárias.

A partir dessa reflexão, Fassin (2010) demonstra que o humanitarismo é a linguagem por meio da qual hoje, mesmo sem perceber, pensamos em política. Essa linguagem produz um certo tipo de entendimento do mundo e configura uma forma particular de experiência coletiva, formando e informando a economia moral das sociedades contemporâneas.

O conceito de governo humanitário é extremamente útil para pensarmos a gestão dos Warao no Brasil. Eles fazem parte desse segmento da população que deve ser ajudada e controlada. É a retórica humanitária que mobiliza a atuação do MPF, de instituições da sociedade civil e de organismos internacionais. Deve-se ter em mente, porém, como assevera Fassin (2010; 2012), que a retórica humanitária é também usada para justificar as intervenções militares em diversos países.

Fassin (2012) destaca que a compaixão, quando exercida no espaço público, é sempre dirigida de cima para baixo, do mais forte para o mais fraco. Foi justamente a negativa dessa retórica que Nicolás Maduro usou para recusar a ajuda humanitária oferecida pelo Brasil e pelos Estados Unidos em fevereiro de 2019. Ao afirmar que “não somos mendigos de ninguém”, Maduro se recusou a estabelecer essa relação assimétrica entre quem dá e quem recebe ajuda. Aceitar a ajuda oferecida por esses dois países, declaradamente adversários políticos, significaria não somente reconhecer como legítimas as críticas ao seu governo por eles expressas, mas também seria se submeter a uma forma de humilhação¹.

Além desses usos possíveis das discussões foucaultianas, Neiburg (2014) traz outra contribuição interessante, destacando que as formulações de Foucault sobre governamentalidade também podem ser usadas como instrumentos heurísticos que se afinam ao registro etnográfico. Ao analisar o governo dos *guèto* (bairros populares) em Porto Príncipe, capital do Haiti, o autor destaca três pontos relevantes:

Em primeiro lugar, ao deslocar a questão do “Estado” para a questão do “governo”, a noção de governamentalidade transforma-se num instrumen-

1 De acordo com Conde (2016), a humilhação é um fator estruturante e organizador do sistema internacional, e faz parte das relações de cooperação internacional para o desenvolvimento. Essa humilhação se manifesta por meio da negação do *status* almejado pelos diferentes países, produzindo três tipos de humilhações: 1) negação da igualdade; 2) estigmatização; 3) relegação. Em situações de ajuda humanitária, porém, seria uma ação desinteressada, não possuindo assim um caráter humilhante.

to que permite descrever positivamente arranjos ou configurações complexos de interdependências e de concorrências, de alianças e de relações de força entre a multiplicidade de agentes e de agências que participam do governo dos territórios e das populações [...]. (NEIBURG, 2014, p. 744)

Em segundo lugar, o conceito permite evitar o falso dilema entre denúncia e engajamento. Neiburg (2014) enfatiza que Foucault demonstra que o governo deve prezar pelo bem comum, de modo que as denúncias possam representar um obstáculo para o fazer etnográfico que busca considerar a multiplicidade de pontos de vista. Em terceiro lugar, por fim, o autor afirma que a noção de governamentalidade evidencia os vínculos entre conhecimento e poder, ou seja, entre saberes e controles.

Nesta tese, a noção de governamentalidade é acionada como um recurso analítico para a compreensão das tecnologias de governo, das práticas e dos saberes empregados na gestão dos Warao no Brasil e em como essa forma de governar populações, atravessada por moralidades e preconceitos, engendra estratégias e modos de agir entre esses sujeitos governados. Essas técnicas e modos de gestão, como bem destacam Schuch et al. (2013), são elementos ativos não somente na construção de novos cenários políticos e culturais, mas também na interação entre cenários distintos, como contextos nacionais e fluxos internacionais. Ao mesmo tempo, sob inspiração de Neiburg (2014), também faço uso da noção de governamentalidade como uma ferramenta metodológica para observar e analisar os discursos, pontos de vista, alianças, relações de poder ou de interdependência entre os diversos agentes e agências que compõem esse modo de governo de populações.

CAPÍTULO 3

Tecnologias de governo: mapeando agentes, ações e instituições

Com base na ideia de governamentalidade desenvolvida por Michel Foucault (1979; 2008), busco, neste capítulo, apresentar algumas das tecnologias de governo empregadas para administrar e regular a presença Warao no Brasil. O conceito de tecnologias de governo em decorrência de sua plasticidade tem assumido uma natureza camaleônica, sendo dotado de significados distintos e, até mesmo, contraditórios (FONSECA et al., 2016). Aqui, pois, como sugerido por Fonseca e Machado (2015), as tecnologias de governo são tratadas como formas de intervenção combinadas por meio de um agregado de forças (legais, administrativas, orçamentárias) e como conhecimentos autorizados elaborados com o intuito de regular a partir de determinados critérios as decisões e práticas dessa população. Para Jardim (2017, p. 56), em síntese, as tecnologias de governo voltadas à imigração “se pautam na exigência que é corporificada como rotina administrativa, pretendendo identificar e localizar corpos dotados de movimento e contínuas realocações em uma mesma cidade ou em um amplo território”.

Ao me concentrar nas práticas de governo, pretendo abandonar abstrações sobre o Estado e examinar o modo como os dispositivos de poder operam na gestão da população e como incidem sobre a vida humana, pois, como bem destaca Fassin (2009), não é apenas uma questão de forma, mas é também uma questão de vida:

O que a política faz para a vida – e as vidas – não é apenas uma questão de discursos e tecnologias, de estratégias e táticas. Também é uma questão da maneira concreta como os indivíduos e os grupos são tratados, sob quais princípios e em nome de qual moral, implicando-se nisso desigualdades e falsos reconhecimentos. Em outras palavras, para prolongar a referência wittgensteiniana, é de fato uma questão de forma, mas também é uma questão de vida. (FASSIN, 2009, p. 57 – tradução própria)

Por meio da análise dos inquéritos civis públicos instaurados pelo MPF nas cidades de Manaus e de Belém, da realização de entrevistas com agentes do Estado e de anotações de meu caderno de campo, apresento o histórico da presença Warao em ambas as cidades, os dispositivos e lógicas administrativas utilizadas para a localização, identificação e também invisibilização desses refugiados. Na primeira seção, inspirada na argumentação de Jardim (2017) de que os agentes da governamentalidade não estão restritos às instituições públicas, proponho-me a mapeá-los, demonstrando a atuação de cada um dos três entes da federação (município, estado e União), de organismos internacionais e o importante envolvimento de instituições da sociedade civil, de grupos de voluntários e de ativistas de direitos humanos.

Na sequência, tendo em vista que as tecnologias de governo são atravessadas por dimensões morais, apresento as primeiras ações governamentais planejadas e/ou realizadas em ambas as cidades: as “deportações voluntárias” e as tentativas de retirada compulsória das crianças do convívio familiar. A partir de uma hierarquia de valores morais e culturais, atribui-se aos indígenas o *status* de negligentes no cuidado de suas crianças, acreditando que elas estariam a salvo quando separadas de seus familiares e encaminhadas para uma instituição pública. Assim como acontece em relação à criminalização do infanticídio indígena (ROSA, 2016b), aqui também se aciona a suspeita de natural perversão e irracionalidade dos indígenas para justificar a intervenção autoritária do Estado no cotidiano dessas famílias. Ao mesmo tempo, a exemplo do ocorrido nos Estados Unidos quando as crianças filhas de imigrantes irregulares foram separadas de seus familiares e aprisionadas em gaiolas, podemos pensar que tais ações são executadas com o propósito de, por meio de seu efeito coercivo, inibir a mobilidade migratória. Em Manaus, os efeitos práticos dessas investidas ficaram bem evidentes quando muitas famílias decidiram retornar para a Venezuela logo após a tentativa de retirada compulsória das crianças pelo Conselho Tutelar.

Com base na análise de Jardim (2017), tais ações são entendidas como a materialização das formas de controle. Sob essa mesma perspectiva também se inscreve o processo de regularização documental, que embora, em tese, seja o primeiro passo para a garantia/exercícios de direitos para o imigrante, é ingênuo pensá-lo como “se fosse o remédio ao mal da vulnerabilidade ocasionada pela falta de documentos e suas validações” (JARDIM, 2017, p. 91). Ainda assim, deve-se notar que em ambas as cidades esse procedimento esteve entre as ações mais tardias por parte do Estado. Cometeu-se uma série de arbitrariedades e violências institucionais até se começar a garantir

direitos a essa população. Desse modo, sugiro que entendamos essa morosidade tanto pela questão da provisoriedade que se atribui ao imigrante (SAYAD, 1998) quanto pelo fato de esses imigrantes sem utilidade no mercado de trabalho representarem uma pobreza exótica e externa à história nacional (SAYAD, 1991), e também pelo fato de serem indígenas – e mais, são indígenas em contexto urbano, este segmento específico da população que é negligenciado pelo Estado até mesmo quando se trata de etnias nacionais. Acredita-se, erroneamente, que a cidade não é lugar para índios, por isso a recorrente preocupação de que os Warao possam, em algum momento, reivindicar a demarcação de terras.

Os aspectos referentes à burocracia da produção de documentos serão abordados de maneira detalhada na terceira seção deste capítulo, demonstrando que as técnicas de identificação individual também são, obviamente, formas de controle. É na arena da documentação, como destaca Jardim (2015; 2016; 2017), que se elimina a possibilidade de um sujeito duplo, sendo o documento acomodado à singularidade de um corpo. Mas qual a eficácia do controle e da individualização para os Warao, que não reconhecem o caráter de intransferibilidade da documentação pessoal?

Na última seção, por fim, apresento algumas situações que caracterizo como decorrentes do abandono e do esquecimento por parte do Estado. São relatos de violências, de tentativas de aliciamento, de mortes e de abusos, que demonstram como as tecnologias de governo, ainda que localizem e identifiquem esses sujeitos, também os invisibilizam quando não possibilitam o seu acesso aos equipamentos básicos de assistência social, de saúde, de educação. Essa invisibilização é atravessada pela questão territorial, uma vez que os espaços que esses sujeitos ocupam se situam à margem do Estado (DAS; POOLE, 2008). Nesse cenário, a pobreza exótica do imigrante (SAYAD, 1991) se soma à pobreza interna ou nacional e, ainda que enquanto indígenas sejam portadores de direitos diferenciados assegurados pela Constituição Federal e por tratados internacionais, e enquanto solicitantes de refúgio estejam sob proteção internacional, vivem em condições subumanas, residem em habitações precárias e dependem da atuação de redes de apoio e de solidariedade para subsistirem.

Instituições e agentes da governamentalidade

Em dezembro de 2016, os Warao iniciaram um novo deslocamento no Brasil, saindo de Boa Vista com destino a Manaus. As primeiras famílias a chegarem à capital amazonense se instalaram em hotéis na região central da cidade. A partir de janeiro de 2017, novos grupos chegaram e parte deles

se instalaram sob um viaduto nas proximidades do terminal rodoviário, dando início a um grande acampamento, enquanto que outros alugaram casas no bairro Educandos.

Em entrevista, Maria das Graças Soares Prola, à época, titular da Secretaria de Estado de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania (SEJUSC), relata que, por meio da equipe responsável pelo atendimento de pessoas em situação de rua, o Estado identificou quase que instantaneamente a presença dos Warao:

[...] para nossa surpresa no mês de dezembro de 2016, novembro/dezembro, nós começamos a notar a presença de mulheres indígenas especialmente, em alguns pontos da cidade, principalmente nos locais de muita movimentação, com umas latas de leite, caixas de leite, crianças no colo – recém-nascidos, bebês ou crianças maiorzinhas – pedindo nos carros, abordando os carros, pedindo. Em princípio eram poucos. Depois esse número começou a aumentar e ao mesmo tempo começou a se espalhar por pontos nem tanto de grande movimento, mas com passagem de carros com muita profusão. (Entrevista, 18/01/2018)

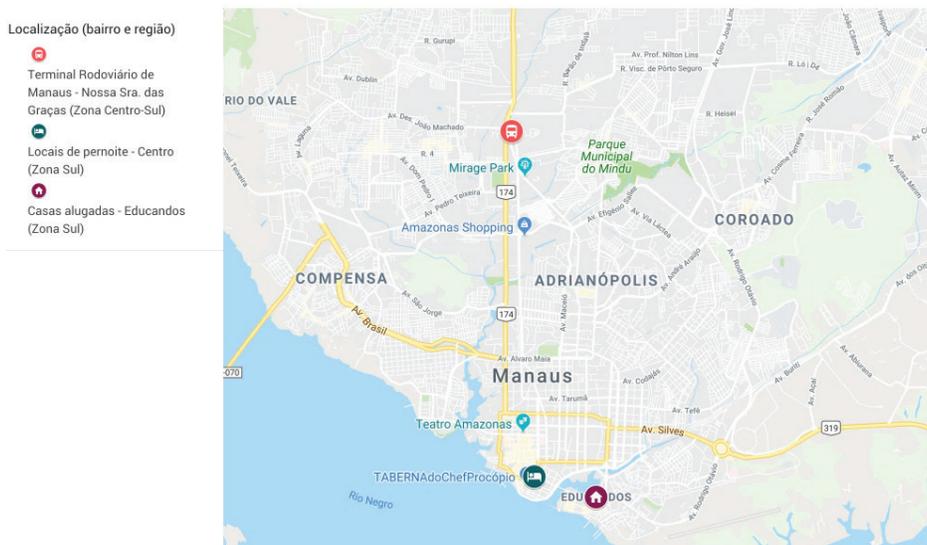
A abordagem da equipe, de acordo com a gestora, ocorreu no sentido de orientá-los em relação às crianças, tendo em vista que, “pela legislação brasileira as crianças não podem ser expostas sob quaisquer razões”. Em virtude do desconhecimento sobre a etnia e também sobre a legislação venezuelana, Prola relata que buscou ajuda no Consulado da Venezuela em Manaus e contatou o governo de Roraima a fim de partilhar experiências. Além disso, articulou a criação de um grupo de trabalho intersetorial composto por instituições públicas e da sociedade civil para discutir as ações de atendimento aos Warao.

A Secretaria Municipal da Mulher, Assistência Social e Direitos Humanos (SEMMASDH), em ofício encaminhado ao MPF, afirma que por meio do Departamento de Proteção Social Especial (DPSE), ao realizar atividades voltadas às pessoas em situação de rua, também identificou a presença Warao em Manaus ainda em dezembro de 2016, acionando então os representantes da SEJUSC, da Secretaria Municipal de Saúde (SEMSA), da Coordenadoria da Infância e Juventude/ Ministério do Público do Estado do Amazonas (MPAM) e do Conselho Tutelar.

Em meados de fevereiro de 2017, uma equipe de técnicos da SEJUSC, SEMMASDH e da Fundação Estadual do Índio (FEI) realizou um mapeamento da população Warao em Manaus, identificando um total de 117 pessoas, subdivididas em três grupos: 50 pessoas vivendo em situação de rua

nas proximidades da rodoviária; 43 pessoas residindo em uma casa alugada no bairro Educandos e 24 pessoas que pernoitavam em hotéis localizados no centro da cidade¹. Desse total, foram contabilizados 62 adultos, 48 crianças, 4 adolescentes e 3 idosos.

Figura 7 – Localização das primeiras famílias Warao em Manaus



Fonte: Elaboração própria.

Conforme o relatório apresentado pela equipe, o imóvel alugado pelos indígenas no bairro Educandos apresentava condições insalubres para moradia: era uma construção em madeira já deteriorada pela ação do tempo, sem ventilação e com muita umidade. O espaço era dividido em dois cômodos e pagavam R\$ 300,00 de aluguel por cada. O outro grupo, que pernoitava em hotéis, pagava entre R\$ 30,00 e R\$ 50,00 a diária. Na ocasião dessas visitas, os técnicos encontraram um homem doente, que foi encaminhado para uma unidade de saúde e, na sequência, juntamente com toda a sua família, foi acolhido na Casa do Migrante Maria Assunta.

Outras famílias Warao, em virtude de agravos de saúde, chegaram a ser acolhidas provisoriamente em espaços institucionais, como, por exemplo, o caso citado por Moutinho (2017a), de uma criança que passou por procedimento cirúrgico e ficou, juntamente com sua família, hospedada na Casa

¹ Moutinho (2017a) afirma que o número apontado por esse mapeamento está subnotificado, pois na ocasião de sua realização a equipe ainda não havia localizado o endereço, no centro da cidade, onde muitos indígenas estavam hospedados, por isso não conseguiu incluí-los nessa somatória.

do Migrante Jacamim. O espaço fica localizado ao lado do terminal rodoviário e é gerido pela Secretaria de Estado de Assistência Social (SEAS), à época, sendo o único recinto do poder público para o acolhimento de imigrantes, ainda assim, insuficiente para atender a situação dos venezuelanos, indígenas ou não.

Moutinho (2017a) também destaca que durante dez dias do mês de fevereiro outra família Warao esteve hospedada em um abrigo mantido pela Pastoral do Migrante, localizado na zona norte de Manaus. Segundo o relato da responsável pelo espaço, os indígenas saíram por iniciativa própria sob a alegação de que o local era muito distante da região central da cidade, onde realizam a venda de artesanato e a arrecadação de dinheiro.

No início de abril de 2017, as famílias que viviam em uma casa alugada no bairro Educandos, em virtude do aumento no valor do aluguel, mudaram-se para o acampamento formado sob um viaduto nas proximidades do terminal rodoviário, juntando-se aos demais indígenas em situação de rua.

A partir dessa mesma época, a Cáritas Arquidiocesana de Manaus passou a acompanhar a situação dos Warao, prestando atendimento aos indígenas que viviam em casas alugadas na região central da cidade. Conforme relatório da instituição anexado ao ICP, no dia 2 de abril, um grupo de indígenas, acompanhados por um homem de nacionalidade peruana de nome Rafael Hernandez, foram à missa na catedral e procuraram o padre em busca de auxílio. Rafael Hernandez declarou que, ao vê-los em situação de rua, propôs aloca-los em duas casas no centro de Manaus, onde cada adulto pagava o valor de R\$ 10,00 por dia. Além das duas casas sob responsabilidade de Rafael, havia uma terceira casa administrada por outra pessoa, que também estava sendo alugada pelos indígenas. Ao visitarem as casas, os representantes da Cáritas constataram que se tratava de locais insalubres e que muitas crianças estavam doentes, com tosse, conjuntivite, catapora e outras dermatites, também apresentando sinais de desnutrição. No total, 136 pessoas viviam ali, sendo 58 crianças.

A Cáritas passou a auxiliá-los com doações de alimentos e produtos de higiene pessoal, organizando também, com o apoio de professoras do curso de enfermagem da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), uma ação de saúde com atendimento pediátrico e clínica médica para adultos. Junto ao MPF, a instituição passou a denunciar a condição de vulnerabilidade dos indígenas, reivindicando a atuação efetiva do estado e do município.

Com o aumento expressivo do número de Warao em Manaus, com novos grupos chegando todos os dias, Graça Prola afirma que, enquanto gestora, viu-se obrigada a criar um plantão na rodoviária a fim de não so-

mente estabelecer algum controle do fluxo, mas também para garantir um acolhimento mais humanizado.

Então, colocamos esse plantão lá e ficávamos das 5 horas da manhã às 9 horas, porque o ônibus chegava às 6 horas e todos aqueles que vinham no ônibus de Boa Vista, nós fazíamos o primeiro cadastramento, fazíamos o referenciamento para uma das casas da Quintino Bocaiúva² e outros não queriam ir para um lado e para o outro e queriam ficar na rodoviária, e já era um acampamento na rodoviária. (Entrevista, 18/01/2018)

Além do Posto de Atendimento Humanizado ao Migrante vinculado à SEJUSC, a Secretaria Municipal de Saúde (SEMSA) também passou a atuar em regime de plantão na rodoviária, realizando avaliação, triagem e, quando necessário, referenciamento para os serviços da rede de atenção básica ou de média e alta complexidade.

A SEMSA, em ofício encaminhado ao MPF, informou que, por meio do Consultório na Rua³, iniciou o acompanhamento das condições de saúde dos Warao em meados de fevereiro, tendo, desde então, realizado diferentes ações, tais como: levantamento do perfil epidemiológico; censo vacinal e atualização do cartão vacinal; dispensação de preservativos; de rasteio de tuberculose (exames de escarro); exames dermatológicos para detecção de doenças da pele; redução da carga parasitária (adultos); consultas médicas (clínico geral) e de enfermagem; consultas de enfermagem; dispensação de medicamentos; encaminhamento e acompanhamento dos casos agudos às Redes de Atenção à Saúde (RAS). Declarou, ainda, que, em parceria com a Cáritas, a SEMMASDH, a SEJUSC e o Distrito de Saúde Indígena (DSEI), vinha realizando ações integradas de promoção e atenção à saúde dos indígenas Warao, contudo, ressalta que:

[...] enfrentamos diariamente grandes dificuldades para a prestação deste cuidado, em decorrência da grande mobilidade urbana destas famílias, resistência cultural na adesão ao manejo clínico, falta de documentação, o idioma (dialeto) e o desconhecimento do histórico vacinal, sendo outro

2 Quintino Bocaiúva é o nome de uma rua no centro de Manaus, onde os indígenas alugaram as casas de que fala o relatório da Cáritas Arquidiocesana. O local se tornou uma referência de moradia tanto para os novos grupos que chegavam diariamente como também para os agentes do Estado.

3 O Consultório na Rua foi instituído pela Política Nacional de Atenção Básica em 2011, e é composto por uma equipe multidisciplinar que presta serviços de atenção integral à saúde da população em situação de rua. Sua atuação ocorre *in loco*, deslocando-se até os espaços, praças, onde essa população se encontra.

agravante para o aumento da suscetibilidade de agravos infectocontagiosos. A cada visita e abordagem de saúde realizada junto a esse público, identificam-se novas famílias, que trazem consigo outras necessidades sociais e de saúde, demandando novas condutas por parte desta Secretaria frente ao problema e exigindo novo planejamento em atenção à saúde. (MANAUS, 2017a, p.3)

A Secretaria de Estado de Saúde (SUSAM), por sua vez, declarou que tanto a atenção primária como a execução de ações preventivas são de responsabilidade do município por meio da SEMSA. O estado oferta serviços de saúde ambulatorial e hospitalar, tendo atendido os indígenas em situações de média e alta complexidade. Afirmou, entretanto, que era favorável a colaborar na elaboração de um plano de contingência, porém, o atendimento do grupo específico cabia ao DSEI Manaus.

No mês de maio de 2017, mais famílias Warao chegaram a Manaus, totalizando 355 pessoas no acampamento da rodoviária. Diante da chegada contínua de indígenas e da inexistência de ações concretas para o acolhimento dessa população por parte do Poder Público, o cacique do assentamento indígena Parque das Tribos, no bairro Tarumã, encaminhou um ofício para o MPF, disponibilizando 100 lotes para a construção de casas para os Warao⁴. A proposta foi indeferida pelo MPF, no entanto, no ICP não constam as razões. A área ocupada pelo Parque das Tribos se encontra em disputa judicial, por isso suponho que esse tenha sido um dos motivos para a recusa da proposta⁵.

4 Em Roraima também existiu uma tentativa de aproximação dos Warao com os indígenas brasileiros, contudo, a iniciativa partiu do Estado sem que ambos os grupos fossem consultados. Conforme o Procurador da República José Gladston Viana Correia, à época Titular do 7º Ofício Cível – Defesa dos direitos indígenas e minorias, da PRRR/MPF: “Isso não necessariamente decorre de uma intenção errada, dolosa, mas eu acho que é mais uma falta de conhecimento mesmo sobre comunidades indígenas. Eles queriam selecionar algumas comunidades e começaram a promover intercâmbios entre os Warao e essas comunidades com a finalidade de que no futuro os Warao fossem inseridos lá, nas comunidades indígenas. O problema é que isso foi feito sem consulta prévia nem aos indígenas brasileiros nem aos Warao, foi feito sem uma intermediação dos órgãos competentes para isso, e foi feito de modo extremamente apressado, sem comunicar ninguém, sem discutir a questão previamente. Então, a gente fez uma recomendação e isso eles acataram, eles pararam de querer colocar os Warao” (Entrevista, 20/03/2018).

5 Em 2015, durante minha pesquisa de mestrado, cheguei a visitar o Parque das Tribos. A ocupação foi criada em abril de 2013 e já havia sofrido dois processos de reintegração de posse em favor de Hélio Carlos de Carli, mas, em virtude dos recursos impetrados pela FUNAI, pela MPF e pela DPU, as execuções não foram cumpridas. Atualmente, cerca de mil indígenas pertencentes a 35 etnias vivem no local, que é conhecido como um bairro indígena e tem recebido obras de infraestrutura da Prefeitura de Manaus. Ainda assim, em novembro de 2018, uma nova ação de reintegração de posse foi determinada pela 3ª Vara da Justiça Federal

Na mesma época, em face de um incêndio em uma das casas ocupadas pelos Warao, a Cáritas alugou um imóvel pelo período de 30 dias a fim de acolher as famílias que tiveram seus pertences e economias queimados. No total, 234 pessoas viviam em casas alugadas na região central da cidade. Quatro óbitos já haviam ocorrido, sendo dois adultos e duas crianças, por isso a Cáritas, embora reconhecesse o empenho da SEMMASDH e da SEJUSC na realização dos funerais, questionava sobre quantas mortes ainda precisariam ocorrer para que a situação dos Warao fosse resolvida. A organização também cedeu uma sala em seu prédio para que, duas vezes por semana, a SEMSA realizasse o atendimento de saúde dos indígenas.

Ao MPF, a SEMMASDH informou que estava realizando a identificação de espaços adequados para o abrigamento dos indígenas e, tão logo fossem definidas as opções de locais, estabeleceriam um diálogo com os representantes dos Warao para em conjunto realizarem a escolha dos espaços. O prefeito de Manaus já havia decretado situação de emergência social devido ao intenso processo de chegada de indígenas Warao e a SEMMASDH estava elaborando um Plano de Ação, que seria submetido à análise e aprovação do Conselho Municipal de Assistência Social (CMAS).

Após a participação no mapeamento dos indígenas realizado em parceria com a SEJUSC e a SEMMASDH, a FEI voltou a se manifestar, por meio de ofício, no final de maio de 2017. A fundação alega que, atendendo a recomendação do MPF, disponibilizou duas servidoras – ambas indígenas – para o acompanhamento da situação dos Warao. Uma das servidoras teria formação em antropologia e a outra seria fluente em espanhol. Além disso, afirmou que vinha dialogando com a Coordenação Regional da FUNAI em Manaus e também com o DSEI, a fim de oferecer o acolhimento necessário aos Warao. Dessa articulação teria resultado a “1ª Oficina de Sensibilização e Regramento de vida no Brasil e apresentação da cultura Warao para os atores sociais das instituições públicas”, realizado dia 19 de maio, contando com a participação de lideranças Warao. Conforme a relatoria do evento anexada ao ICP, a oficina teve como objetivo sensibilizar os atores sociais para a compreensão do contexto social e cultural dos Warao e também dos motivos de seu deslocamento para o Brasil, ao mesmo tempo que apresentou aos indígenas as instituições brasileiras e o conjunto de seus direitos e deveres em nosso país.

Estranhamente, é somente no final de maio de 2017 que, em um ofício encaminhado ao MPF pela SEJUSC, faz-se referência à Secretaria de Estado de Assistência Social (SEAS). No documento, afirma-se que:

no Amazonas.

3. Diante do exposto, comunicamos que, em articulação com a Secretaria de Estado de Assistência Social – SEAS, Fundo de Proteção Social – FPS, Secretaria Municipal de Mulher, Assistência Social e Direitos Humanos – SEMMASDH, o abrigo dos indígenas venezuelanos, como parte do Plano Emergencial, estará acontecendo tão logo sejam concluídas as obras de reforma e adaptação do local definido e aceito pelas lideranças indígenas que acompanharam visita ao local.

4. Referido acolhimento dar-se-á nas instalações onde funcionou o Núcleo do Projeto Jovem Cidadão – Coroado, em frente à Feira Coroado. O espaço conta com 7 (sete) salas, banheiros masculino e feminino, sala para refeições, área para entretenimento, quadra coberta, espaço adaptado para cozinha e salas para atendimento técnico e administração. (AMAZONAS, 2017, p. 1)

Em outro ofício anexado ao ICP, a SEAS, em resposta à Secretaria de Estado da Casa Civil por ocasião da troca de secretário, relatou, que desde o início da migração Warao para Manaus, integrava o grupo de trabalho criado pela SEJUSC para discutir as propostas de atuação. Além disso, afirmou que prestava apoio técnico à SEMMASDH na execução da Política de Assistência e na execução dos serviços socioassistenciais; que orientou os aparelhos públicos estatais da gestão municipal – isto é, os Centros de Referência de Assistência Social (CRAS), os Centros de Referência Especializados de Assistência Social (CREAS) e o Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua (CENTRO POP) – para que façam os atendimentos devidos quando forem procurados para o atendimento dos Warao; disponibilizou um recurso de R\$ 205.951,52 para a execução do plano emergencial de atendimento dos Warao; e, naquele momento, estava reformando a estrutura física do local que serviria de abrigo para os indígenas, garantindo também a presença de servidores na equipe técnica.

O estado do Amazonas, por meio da SEAS, assumiu o abrigo dos indígenas que viviam em situação de rua nos entornos do terminal rodoviário, comprometendo-se com a manutenção do espaço com recursos próprios pelo período de seis meses – o valor destinado foi de R\$ 2.365.487,40. No local, a alimentação era preparada por um serviço de cozinha terceirado, porém, seguia um cardápio definido em conjunto pelas lideranças indígenas e nutricionistas. O espaço contava com o suporte de uma equipe técnica e agentes de segurança patrimonial.

O município de Manaus, por sua vez, por meio da SEMMASDH, havia se comprometido a realizar o abrigo dos indígenas que viviam

nas casas alugadas no centro da cidade, contudo, o abrigamento aconteceu apenas em meados de julho de 2017, quando houve o repasse de recursos do governo federal. O MDS repassou inicialmente uma parcela de R\$ 720.000,00 e, posteriormente, outra de R\$ 480.000,00, totalizando R\$ 1.200.000,00. O município, ainda, dispunha de recurso de cofinanciamento estadual no montante de R\$ 205.000,00. Os indígenas foram instalados em cinco imóveis localizados em diferentes bairros da cidade sob responsabilidade da prefeitura municipal.

Pouco antes da concretização do abrigamento por parte do município, isto é, em meados de junho de 2017, o ACNUR passou a dispor de um representante em Manaus, participando, desde então, em diferentes frentes de articulação entre as esferas municipal e estadual, bem como com a sociedade civil. Por meio de uma articulação realizada pelo ACNUR, a SEMMASDH recebeu doações de fogões industriais e *freezers* para as casas em que alojaram os indígenas. Tais equipamentos, conforme orientação do MDS, não poderiam entrar no orçamento disponibilizado para o auxílio aos Warao. O ACNUR também articulou, em parceria com a SEMMASDH, SEJUSC e SEAS, a execução de um mutirão para o preenchimento dos formulários de solicitação de refúgio de todos os indígenas, acompanhando, na sequência, as idas à Polícia Federal para a obtenção do protocolo. Além disso, realizou oficinas de capacitação para servidores públicos do estado e do município sobre atendimento dos Warao, e sobre os direitos e deveres dos solicitantes de refúgio e dos refugiados no Brasil.

A Cáritas Arquidiocesana de Manaus, além da atuação supramencionada, comprometeu-se a auxiliar a SEMMASDH na locação das casas para onde seriam transferidos os indígenas que viviam no centro da cidade e assim o fez, porém, diante do atraso por parte da prefeitura no pagamento dos aluguéis, a instituição optou por se desligar do processo. Conforme um relatório anexado ao ICP, a Cáritas afirma que, diante da confiança dos proprietários na Igreja Católica, locou as casas e efetuou a transferência dos indígenas ainda antes da formalização do contrato de locação, mas ao transferir a responsabilidade para a prefeitura se deparou com exigências e burocracias que afetaram a relação estabelecida com os proprietários. Uma das proprietárias, inclusive, chegou a contatar o MPF buscando amparo legal para o não cumprimento, por parte da prefeitura, dos prazos para o pagamento do aluguel.

Os pagamentos em aberto foram liberados a título de ocupação, porém, a Procuradoria Geral do Município (PGM) esclareceu que para a quitação

dos posteriores alugueiros seria necessária a regularização da documentação dos locadores.

Após o abrigamento completo de toda a população Warao, a SEMSA, em ofício ao MPF, informou que ratificou a parceria institucional que havia estabelecido com a SEMMASDH, SUSAM, DSEI e Cáritas para o atendimento dos indígenas que estavam alocados nas casas. A explicação foi de que:

Repactuou novas estratégias que garantam a atenção à saúde, especialmente às situações que exijam cuidados continuados, como grávidas, crianças e idosos, e contribuam para a autonomia dessas famílias, a partir da criação de novo fluxo de atendimento na Rede de Atenção em Saúde – RAS e fortalecimento da vinculação das mesmas equipes de cada território adstrito (MANAUS, 2017b, p. 1).

De acordo com a SEMSA, a equipe do Consultório na Rua continuou realizando o atendimento *in loco* para posterior vinculação das famílias às unidades de saúde próximas, assim promovendo a autonomia e o autocuidado por parte desse público e construindo um processo sustentável e democrático de atenção à saúde com base nos princípios do Sistema Único de Saúde (SUS). A Secretaria também, por meio do Programa de Nutrição Infantil Leite do Meu Filho, estaria garantindo a suplementação alimentar de crianças com menos de 5 anos, que se encontravam em situação de risco e vulnerabilidade nutricional.

No abrigo sob gestão do estado, no bairro Coroado, a SEMSA disponibilizou uma enfermeira e dois técnicos em enfermagem para atuação de segunda-feira a sexta-feira, em período integral. No local, também passaram a ser ofertadas consultas médicas duas vezes por semana (terça-feira e quinta-feira) com os profissionais da Unidade Básica de Saúde (UBS) de referência do território. Os casos de maior complexidade, conforme a avaliação médica ou de enfermagem, eram encaminhados para a UBS ou para as unidades da SUSAM.

No final de agosto de 2017, ocorreu a eleição suplementar para governador do estado do Amazonas, com posse no início de outubro. Com a mudança na gestão estadual e demissão dos titulares de diversas pastas, iniciou-se a desestruturação do fluxograma de atendimento dos indígenas: o plantão realizado pela SEJUSC no terminal rodoviário foi suspenso e a equipe técnica do abrigo foi substituída. As lideranças Warao do abrigo do Coroado chegaram a enviar uma carta ao MPF denunciando situações

ocorridas dentro do espaço de acolhimento em virtude da mudança da equipe técnica, deixando-os, inclusive, sem a presença de intérpretes.

Em dezembro, a SEAS encaminhou ao MPF o relatório de desmobilização do Serviço de Acolhimento Institucional para Adultos e Famílias, conhecido como abrigo do Coroado, sob a alegação do fim do acordo de cooperação – com validade de seis meses – e o declínio no número de abrigados. De acordo com a Secretaria, o serviço teve como “objetivo amparar, em regime especial e de urgência em caráter provisório, as famílias migrantes Warao em situação de vulnerabilidade social” (AMAZONAS, 2017b, p. 5).

Ainda em setembro de 2017, os indígenas passaram a se deslocar para Santarém e Belém, diminuindo expressivamente, a partir daquele momento, o número de acolhidos, como se percebe no demonstrativo elaborado pela SEAS. Entre os meses de setembro e outubro ocorreu redução de 43,8% no número de indígenas acolhidos, de outubro para novembro de 30,9%, e, no decorrer de novembro, de 64,7%, restando apenas 30 pessoas.

Quadro 2 – Número de indígenas abrigados por mês

MESES	QUANTITATIVO
Junho	263
Julho	259
Agosto	230
Setembro	219
Outubro	123
Novembro	85
até o dia 29/11/2017	30

Fonte: Amazonas, 2017.

Recordo-me da ocasião em que cheguei ao abrigo, em um sábado à tarde, e um dos indígenas veio falar comigo. Alfredo se aproximou e me disse: “*Antropóloga, las mujeres se fueron*”. Perguntei: “*Como se fueron? Para donde?*”. Ele respondeu: “*Se fueran a Belém, hoy por la mañana, como 12 mujeres*”. Contou-me que na noite anterior conversaram por telefone com as mulheres que estavam em Belém, e elas teriam dito que chegavam a arrecadar até R\$ 100,00 por dia, então as outras decidiram ir para lá. Levaram apenas os filhos menores e os outros deixaram sob os cuidados dos maridos no abrigo. Perguntei se elas retornariam para Manaus e ele disse que sim, dentro de três semanas a um mês (Caderno de campo, 16/09/2017).

Na segunda-feira seguinte, quando cheguei a uma das casas mantidas pelo município, surpreendi-me com o local quase vazio, então os indígenas comentaram que algumas famílias retornaram para a Venezuela e outras, que incluía a família do cacique, foram para Belém. No abrigo do Coroado, da mesma forma, a cada dia novos grupos de mulheres partiam rumo ao Pará; um homem, rindo, disse-me: “*se quedrarán solamente hombres aquí*” (Caderno de campo, 20/09/2017).

Em 29 de novembro, como demonstra o quadro 2, apenas 30 indígenas permaneciam no abrigo do estado, de modo que a SEAS informou que a partir de 4 de dezembro de 2017 não receberia novas pessoas e, até o dia 15, todos os acolhidos seriam transferidos para as casas sob gestão do município. A transferência para casas, contudo, aconteceu somente na primeira semana de janeiro de 2018.

Passados seis meses do atendimento aos Warao, seguiam debilitadas as medidas adotadas no âmbito da educação. A Secretaria Municipal de Educação (SEMED), por meio da Gerência de Educação Escolar Indígena (GEEI), ainda durante o mês de junho de 2017, visitou as casas onde os indígenas viviam no centro da cidade e o abrigo institucional, no bairro Coroado. Com relação às casas, a SEMED informou que:

As condições dos Warao – descritas a partir das observações e depoimentos –, concentrados nos hotéis do centro comercial de Manaus são adversas para iniciar qualquer ação dentro do sistema municipal de ensino, posto que os abrigos são provisórios, sem condições de higiene e sem infraestrutura. No seu entorno, não oferece segurança, pois, de acordo com os depoimentos, é considerado zona de alta periculosidade [...]. Por esta razão se faz necessário a saída dos Warao para um espaço de moradia e de acolhimento mais humanos. Neste contexto, não há possibilidade de uma ação permanente voltada para a assistência à educação. (MANAUS, 2017c, p. 20-21)

Com relação ao abrigo do estado, no Coroado, do mesmo modo, a SEMED destacou que o espaço era inapropriado para tal atendimento, pois a infraestrutura foi organizada de modo a cumprir especificamente a função de dormitório. Por esses motivos, afirma que:

Consideramos que o atendimento aos migrantes Warao está condicionado a um conjunto de ações de acolhimento em regime provisório. As condições do espaço físico não correspondem a uma política de migração permanente, não possibilita um processo de educação a longo prazo. Para que

haja um processo de educação específica e diferenciada, de forma permanente, é preciso que a questão de moradia oferecida aos migrantes Warao seja definida prioritariamente.

Enquanto não lhes forem oferecidas reais condições necessárias para o acolhimento humanitário, que caracteriza a dignidade de pessoas, que passa pelas políticas de moradia e trabalho, marcadas pelas suas histórias, tradições e critérios de identidade, que proporcionam vida coletiva, como valor que confere a este povo, ficará difícil de sustentar a permanência de um processo de ensino e aprendizagem, pautado nos fins que estão definidos na proposta das diretrizes e fundamentos da educação escolar indígena. (MANAUS, 2017c, p. 22)

Durante o mês de novembro de 2017, a SEMED informou ao MPF que desenvolveu atividades com as crianças em uma das casas administradas pelo município – casa localizada na avenida Tarumã, no centro da cidade, considerada casa modelo em virtude de sua estrutura física e, também, por sua organização.

A Secretaria de Estado da Educação e Qualidade do Ensino (SEDUC), por sua vez, declarou que, por meio da Gerência de Atendimento Educacional à Diversidade (GAED), estava participando de uma série de atividades referentes ao atendimento dos Warao, tais como: elaboração do Plano Estadual de Migração no Estado do Amazonas; elaboração de propostas educacionais para o Plano Estadual de Migração por meio do GT Educação para Migrantes; elaboração de uma instrução normativa, que orienta as escolas sobre os procedimentos necessários para a inserção de pessoas migrantes, refugiadas e apátridas em escolas públicas da rede estadual; elaboração de uma cartilha destinadas às equipes escolares com orientações acerca do acolhimento e do trabalho pedagógico em face da diversidade cultural; elaboração de um folheto informativo sobre as normas e procedimentos para o ingresso de estudantes estrangeiros na rede pública estadual; elaboração de um plano de ação com atividades lúdicas para os indígenas Warao, oferecendo-lhes uma educação que leve em consideração seus interesses e tradições.

Em janeiro de 2018, em resposta a uma recomendação do MPF sobre a situação educacional dos indígenas Warao, a SEMED informou que realizou visitas às casas de acolhimento para identificar o número de crianças e adolescentes em idade escolar e então, por meio do diálogo com as lideranças e com os pais, proceder à matrícula nas escolas mais próximas. Na ocasião, eram quatro casas, totalizando 33 crianças e adolescentes. Para

identificar a fase de escolarização, a secretaria declara que aplicou um exame de classificação, cujo resultado indicava o ano ou etapa adequados para a matrícula. A SEMMASDH, entretanto, alegou que foram realizadas 27 matrículas de crianças na rede municipal de ensino.

Em resposta a essa mesma recomendação, a SEDUC não apresentou informações específicas sobre os Warao, declarando apenas que já vinha realizando a inclusão de estudantes migrantes na rede pública estadual de ensino. Os dados referentes ao ano de 2017 mostravam um total de 97 matrículas de alunos de nacionalidade venezuelana. Ao documento, anexou uma sequência de fotos de atividades lúdicas realizadas com os Warao, de todas as faixas etárias, no abrigo do Coroado.

A fim de desburocratizar o processo de emissão de documentos, em meados de março de 2018, foi realizado um mutirão em uma unidade do Programa de Pronto Atendimento ao Cidadão (PAC), da SEJUSC. A SEMMASDH realizou o transporte dos indígenas, assessorando no atendimento com a equipe técnica que trabalhava nas casas de acolhimento. Na ocasião, foram emitidos 158 Cadastros de Pessoa Física (CPF) e as famílias foram inscritas no Cadastro Único (CadÚnico), que dá acesso a determinados programas sociais do governo federal. Além da emissão de documentação, no local também foram oferecidos atendimento médico e vacinação. Em seguida, em articulação com o Ministério do Trabalho e Emprego (MTE), realizaram-se outras ações para a emissão de 44 Carteiras de Trabalho e Previdência Social (CTPS).

Em março, ainda, a SEMMASDH desativou três das quatro casas de acolhimento dos Warao, transferindo essas famílias para dois blocos de um conjunto habitacional no bairro Alfredo Nascimento, na zona norte de Manaus. A única casa mantida foi a localizada na avenida Tarumã, considerada casa modelo. Posteriormente, com a chegada de migrantes venezuelanos inseridos no plano de interiorização, organizado pela Casa Civil da Presidência da República e pelo ACNUR, a SEMMASDH passou a abrigar também, mas em outros blocos desse mesmo conjunto, venezuelanos não indígenas.

Para seguir com o atendimento dos Warao e atender os venezuelanos não indígenas, a SEMMASDH elaborou um plano de trabalho com validade de um ano (maio de 2018 a maio de 2019), que foi enviado ao MDS para obtenção de cofinanciamento federal. Estimava-se atender um total de 375 pessoas, sendo 172 indígenas Warao que já se encontravam nas casas de acolhimento, e 200 venezuelanos não indígenas que seriam transferidos de Boa Vista para Manaus por meio do programa de interiorização.

Conforme ofício enviado ao MPF pelo MDS, o Fundo Nacional de Assistência Social (FNAS) daquele ministério realizou repasses de recursos para a gestão municipal de Manaus na ordem de R\$ 3.120.000,00 (três milhões, cento e vinte mil reais), subdivididos em três parcelas: 1) Julho/2017: R\$ 720.000,00 para o acolhimento de 300 pessoas pelo período de seis meses; 2) Março/2018: R\$ 480.000,00 para o acolhimento de 200 pessoas pelo período de seis meses; 3) Julho/2018: R\$ 1.920.000,00 para o acolhimento de 400 pessoas pelo período de doze meses. Esses repasses fazem parte do Serviço de Proteção em Situações de Calamidades Públicas e Emergências, ofertado pelo Sistema Único de Assistência Social (SUAS) para o enfretamento de situações de calamidades públicas e emergências⁶.

Apesar da disponibilidade de recursos federais para dar seguimento ao atendimento dos indígenas Warao, um novo deslocamento para Manaus fez com que, em meados de 2018, as casas de acolhimento ficassem superlotadas. Na ocasião, o MPF pediu esclarecimentos à SEMMASDH acerca da denúncia recebida de que, diante da superlotação das casas, a secretaria estaria encaminhando indígenas Warao para a rodoviária. A SEMMASDH também atrasou o pagamento dos profissionais da equipe técnica que realizava o acompanhamento das casas, por isso muitos deles pediram demissão.

A partir de outubro de 2018, novos grupos de migrantes e refugiados venezuelanos, tanto indígenas como não indígenas, viviam em situação de rua nos entornos do terminal rodoviário, formando, novamente, um acampamento no local. Em virtude disso, em meados de dezembro, o MPF e a DPU expediram uma recomendação pedindo que as autoridades municipais e estaduais tomassem as devidas providências sob risco de ensejar medidas administrativas e judiciais. No dia 30 de janeiro de 2019, a fim de apurar as ações que vinham sendo realizadas para o cumprimento da recomendação, houve uma reunião na sede do MPF. Na ocasião, a SEJUSC informou que seriam disponibilizados mais dois abrigos, sendo um para indígenas e outro para não indígenas. A casa de acolhimento dos Warao na avenida Tarumã seria fechada e os indígenas transferidos para o novo abrigo, no bairro Zumbi dos Palmares, zona leste de Manaus. O abrigo para os não indígenas seria instalado no bairro Coroadó, onde anteriormente funcionava o abrigo para os Warao.

⁶ BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social. Resolução no 109, de 11 de novembro de 2009. Aprova a Tipificação Nacional de Serviços Socioassistenciais. Disponível em: https://www.mds.gov.br/webarquivos/public/resolucao_CNAS_N109_%202009.pdf. Acesso em: 10 jun. 2020.

Em meados de março de 2019, o ACNUR realizou uma missão com a participação da especialista em assuntos comunitários da agência na Colômbia, Saskia Loochkartht, que visitou todas as cidades brasileiras em que havia a presença Warao – Pacaraima e Boa Vista em Roraima, Manaus no Amazonas e Santarém e Belém no Pará. A missão teve como objetivo identificar as frentes de trabalho, os atores-chave e os problemas enfrentados na resposta emergencial de atendimento aos indígenas Warao no Brasil.

Quadro 3 – Instituições com atuação direta no atendimento aos Warao em Manaus entre os anos de 2017 e 2018

FEDERAL	ESTADUAL	MUNICIPAL	ORGANISMOS MULTILATERAIS	SOCIEDADE CIVIL
MDS	SEJUSC	SEMMASDH	ACNUR	Cáritas Arquidiocesana de Manaus
MPF	SEAS	SEMSA		
DPU	SEDUC	SEMED		
PF	SUSAM			

Fonte: Elaboração própria, 2019.

A população Warao em Manaus, em maio de 2019, era superior a 550 pessoas. A proposta de um novo abrigo no bairro Zumbi dos Palmares não foi efetivada, de modo que não ocorreu a desativação da casa na avenida Tarumã e o abrigo no conjunto habitacional no bairro Alfredo Nascimento foi expandido. Cinco blocos do conjunto passaram a ser ocupados pelos indígenas. Os venezuelanos não indígenas foram transferidos para o abrigo do Coroadó.

Em outubro de 2019, por ocasião da realização de uma nova perícia a fim de levantar o perfil laboral dos Warao em Manaus, o MPF registrou um total de 778 indígenas vivendo na cidade (MOUTINHO, 2019). Em abril de 2020, esse número havia diminuído para cerca de 600 pessoas. Em virtude da pandemia de covid-19, a fim de evitar aglomerações, os indígenas do abrigo Alfredo Nascimento foram alojados, provisoriamente, em escolas e ginásios esportivos. Em julho de 2020 foi inaugurado um novo abrigo, no bairro Tarumã-Açu, zona oeste da cidade.

No decorrer de 2019 e de 2020, o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), a Organização Internacional para as Migrações (OIM), o Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA), a Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais (ADRA), os Médicos Sem

Fronteiras (MSF), o Instituto Mana e a Operação Acolhida, administrada pelo Exército Brasileiro, passaram a desenvolver ações voltadas à população Warao na cidade de Manaus.

Em Belém, de acordo com um relatório emitido pelo Consulado da República Bolivariana da Venezuela no Pará, o primeiro grupo Warao chegou no início de julho de 2017; na ocasião, era uma família extensa, composta por 15 pessoas. No dia 7 de julho, uma criança de oito meses faleceu em decorrência de uma complicação em sua condição de cardiopatia congênita, causada por uma pneumonia. O consulado prestou apoio ao grupo e arcou com os custos referentes ao funeral.

A Secretaria de Justiça e Direitos Humanos (SEJUDH), por meio de sua Coordenadoria de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas e Trabalho Escravo (CTETP), tomou conhecimento da presença Warao na cidade apenas dia 12 de julho, quando foram procurados por uma moradora do bairro Campina, região onde os indígenas estavam vivendo. Conforme Leila Maria Santos Silva, à época coordenadora da CTETP, assim que a SEJUDH foi informada, encaminhou uma assistente social até o local para verificar a situação, constatando que uma criança estava muito doente. A Divisão de Vigilância Epidemiológica da Secretaria Municipal de Saúde (SESMA) foi imediatamente acionada e a Coordenação Estadual de Saúde Indígena e População Tradicional da Secretaria de Estado de Saúde do Estado do Pará (SESPA) foi oficiada para ajudar na articulação com a FUNAI e a Casa de Saúde Indígena (CASAI). A DPU, DPE e Secretaria de Estado de Assistência Social Trabalho Emprego e Renda (SEASTER) foram convidadas para uma reunião a fim de iniciar a articulação com os demais setores competentes.

Na ata dessa reunião, realizada no dia 21 de julho de 2017, registra-se a informação de que o representante da FUNAI havia dito que a única forma de atender os Warao no Brasil seria alocando-os em uma terra indígena, porém, antes disso teria de conversar com a respectiva comunidade indígena. No documento não fica claro quem teria repassado essa informação, uma vez que não houve a participação de representantes do referido órgão indigenista. Contudo, a ideia de que seria necessário designar uma terra indígena para os Warao se tornou recorrente a cada nova cidade a que o grupo chega. Como demonstrei em minha dissertação de mestrado (ROSA, 2016), essa concepção resulta da associação equivocada entre índios e floresta, pressupondo que nas cidades essa população está fora de seu hábitat natural. A legislação brasileira sequer trata da questão de indígenas fora de

suas terras tradicionais, classificando-os erroneamente como “índios desaldeados” e deixando-os desassistidos.

No dia anterior, 20 de julho de 2017, o Conselho Tutelar retirou à força uma criança de dois anos – irmã da criança falecida –, quando acompanhava a mãe na venda de artesanato. A informação ao juízo competente se deu apenas cinco dias depois. A ação infringiu determinações da Convenção 169 da OIT, do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) e da Resolução 181 do Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (CONANDA), de modo que as defensorias públicas solicitaram esclarecimentos ao colegiado municipal e entraram com uma ação de obrigação de fazer, pedindo que a criança retornasse à família.

Em meados de setembro de 2017, em virtude da proximidade do Círio de Nazaré – festa religiosa que leva milhares de pessoas à capital paraense –, a mobilidade migratória se intensificou. Os indígenas, em sua maioria, viviam em situação de rua nos entornos do Mercado Ver-o-Peso enquanto outros pagavam aluguel no bairro da Campina, na mesma região. O MPF, então, convocou uma reunião com a SEJUDH, DPU, Fundação Papa João XXIII (FUNPAPA), SEASTER e Consulado da Venezuela a fim de tratar do assunto.

Conforme consta em ata, na ocasião, o cônsul da Venezuela, Alonso Pacheco, afirmou que em Manaus estaria existindo uma articulação para levar os indígenas para Belém. Segundo ele, havia pessoas que estavam se especializando em promover a viagem dos Warao, de modo que, já se tratava de um “negócio” em que os indígenas embarcavam acreditando que pagariam um valor reduzido pela passagem, mas ao chegarem em Belém era cobrado um sobre-preço que poderia chegar a R\$ 800,00. Para o Procurador da República, Patrick Menezes Colares, tal prática pode ser caracterizada como tráfico de pessoas, por isso recomendou a expedição de uma notícia de crime para a Polícia Federal. O cônsul afirmou ainda, que, caso essas ações não fossem combatidas, um número de até dois mil indígenas poderia chegar em Belém. À época, porém, sequer havia esse total de indígenas Warao no Brasil.

Ainda nessa reunião, o Procurador da República solicitou a elaboração de um plano de trabalho emergencial para locação provisória de um imóvel para abrigar os indígenas. O documento deveria apresentar um levantamento preliminar, orçamento detalhado e indicação das especificidades (quantidade de leitos, quartos e estrutura mínima) a fim de pleitear recursos federais. A proposta não foi aceita por nenhum dos presentes, por isso foi marcada uma nova reunião para definir tais encaminhamentos.

Em outro relatório emitido pelo Consulado da República Bolivariana da Venezuela no Pará, escrito por ocasião da chegada de novos grupos a Belém, afirmou-se que havia uma família indígena que era “especialista” em mobilizar outros Warao para o deslocamento. Essa informação, além de ser preconceituosa, evidencia a completa falta de conhecimento daquele órgão sobre a dinâmica da mobilidade Warao, algo já presente na Venezuela desde a década de 1990.

A fim de garantir o atendimento aos Warao, o MPF, juntamente com a DPU e a DPE, expediu, ainda no final de setembro de 2017, uma série de recomendações acerca de diferentes temas envolvendo a situação de chegada dos indígenas a Belém. A primeira recomendação (nº 41/2017) versa sobre a necessidade de abrigo, alimentação e assistência humanitária, recomendando-se a indicação imediata de um local para o abrigamento dos indígenas em condição de vulnerabilidade social, sobretudo aqueles que estavam em situação de rua. As demais recomendações se referem à saúde da mulher (nº 42/2017); saúde da criança (nº 43/2017); imunização (vacinação), prevenção, diagnóstico e tratamento de doenças epidemiológicas (nº 44/2017); educação (nº 45/2017); saúde bucal (nº 46/2017) e alimentação adequada e nutrição (nº 48/2017). Na mesma ocasião, o MPF emitiu um despacho solicitando que fossem realizadas atividades em diligência para acompanhar o atendimento do poder público aos Warao em Belém e o cumprimento das recomendações.

Em resposta à Recomendação nº 41/2017, no início de outubro de 2017, pode-se dizer que às vésperas do Círio de Nazaré – que seria realizado no domingo, dia 8 –, em uma ação conjunta entre SEASTER e FUNPAPA, os Warao foram levados para um abrigo provisório no espaço Propaz, nas dependências do estádio Mangueirão. Na manhã do dia 6, quando o perito em antropologia do MPF, Raphael da Silva, esteve no local, os indígenas relataram a insatisfação com o espaço, que não dispunha de condições adequadas para o abrigamento: o número de colchões disponíveis era inferior ao número de pessoas; a localização do abrigo impedia que obtivessem os recursos almejados em seus processos de mobilidade – o estádio Mangueirão está situado em uma região distante do centro comercial da cidade; o número de refeições oferecidas era menor do que o acesso à alimentação que tinham quando estavam fora. Por esses motivos, os indígenas manifestaram a intenção de deixar o local o mais breve possível, tanto que assim o fizeram na tarde daquele mesmo dia.

Posteriormente, os indígenas me contaram que, além das questões relatadas pelo antropólogo do MPF, houve uma briga entre as mulheres no

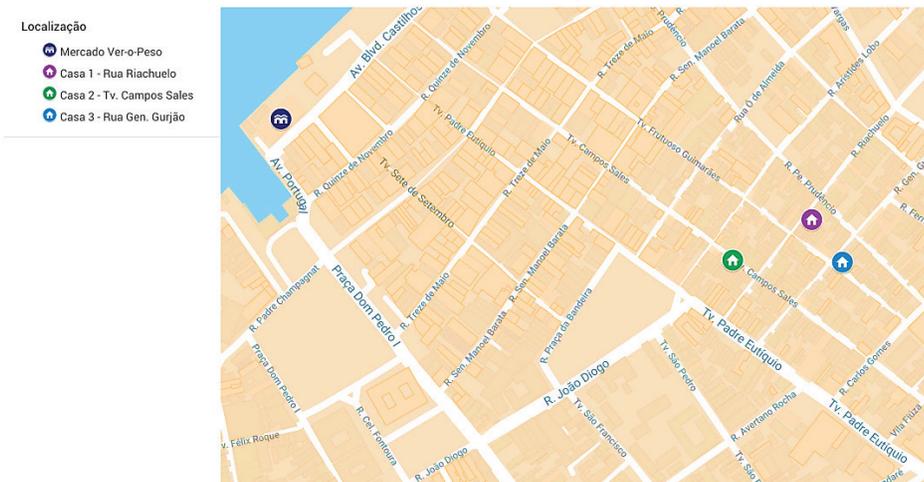
local. Os três grupos oriundos de diferentes comunidades e que não tinham nenhuma relação entre si, dividiam o mesmo espaço, por isso as tensões decorrentes da inadequação do abrigo se acirraram, causando então um embate físico. Todos se evadiram do local, retornando para a região do Ver-o-Peso; dois grupos permaneceram em situação de rua, enquanto o outro retornou para o mesmo imóvel em que viviam anteriormente, pagando aluguel.

Na tarde de 11 de outubro de 2017, dia em que cheguei a Belém, houve uma reunião numa sala do Mercado de Carnes, no complexo Ver-o-Peso. Estavam presentes representantes da SEJUDH, SEASTER, FUNPAPA, DPU, Cáritas Brasileira, Consultório na Rua, Consulado da Venezuela, Conselho Tutelar e cinco homens Warao. A discussão era sobre a vulnerabilidade das crianças, de modo que, decidiram que aquelas que fossem encontradas na rua passariam a ser recolhidas pelo Conselho Tutelar, já que, na argumentação de diferentes agentes públicos, “foi uma escolha dos Warao saírem do abrigo no Mangueirão”. Michel Durans, à época titular da SEJUDH, afirmou que o estado havia buscado por imóveis para alugar na região central da cidade, mas que os proprietários declinavam da proposta assim que eram informados sobre a finalidade da locação. A SEASTER, por sua vez, comprometeu-se em pagar a passagem para aqueles que quisessem retornar para Manaus.

Durante a reunião, o cônsul da Venezuela desempenhava o papel de tradutor e de mediador, demonstrando evidente incômodo com a minha presença e proximidade com os Warao. Por algumas vezes, sem motivos válidos, interrompeu minha conversa com os indígenas. Depois desse dia, ausentou-se das negociações alegando que os Warao não entendiam suas atribuições e passaram a cobrar-lhe ajuda financeira.

No decorrer do mês de outubro de 2017, dois grupos de indígenas permaneceram em situação de rua nos entornos do Mercado Ver-o-Peso. No local vivem muitos moradores de rua e usuários de drogas e, diariamente, eram relatados conflitos com essa população. Roubavam-lhes bolsas de roupas, celulares, dinheiro e comida. Houve, inclusive, a ameaça de atear fogo nos pertences dos indígenas.

Figura 8 – Localização das primeiras famílias Warao em Belém



Fonte: Elaboração própria, 2019.

Imagem 1 – Fachada da casa na Rua Riachuelo



Fonte: Arquivo pessoal, 2018.

Imagem 2 – Fachada da casa na Travessa Campos Sales



Fonte: Arquivo pessoal, 2018.

Imagem 3 – Interior da casa na Rua Riachuelo



Fonte: Arquivo pessoal, 2018.

A relação com os comerciantes do Mercado Ver-o-Peso também se tornou conflituosa. Inicialmente, os Warao buscavam abrigo sob as barracas apenas durante a noite, porém, com a chegada do inverno amazônico, não havia mais essa rigidez de horário. Diante das fortes chuvas, a qualquer hora do dia, os indígenas buscavam abrigo na feira, fato que, segundo os comerciantes, estaria atrapalhando as vendas. Assim que os Warao chegavam com seus pertences, muitos feirantes começavam a recolher a mercadoria e encerravam o expediente de trabalho.

Por esses motivos, os indígenas não queriam mais permanecer no Ver-o-Peso, mas não tinham para onde ir. Em uma ocasião, juntamente com alguns indígenas, fomos até outra praça para verificar a possibilidade de lá se instalarem, mas alguns vendedores ambulantes do Ver-o-Peso com os quais eu conversava com regularidade advertiram-nos sobre o risco de deixarem o mercado, onde havia seguranças e iluminação durante a noite, para viverem em um local mais isolado.

Eu já havia realizado uma denúncia no MPF sobre a situação dos dois grupos que viviam em situação de rua nos entornos do Ver-o-Peso, quando, então, consegui agendar uma reunião com os defensores do núcleo de direitos humanos da DPE e da DPU. Na reunião, decidiu-se pela realização de uma audiência pública no dia 31 de outubro de 2017, no auditório da DPE, com a presença de autoridades municipais, estaduais e representantes do ACNUR, MPF e DPU.

Na ocasião, o prefeito de Belém, Zenaldo Coutinho, falou que era preciso identificar a vocação dos indígenas e, sendo o caso, levá-los para algumas ilhas no interior do estado; os defensores públicos imediatamente se manifestaram contrários a tal ação. Na audiência, estabeleceu-se um prazo de dez dias para que fosse realizado o abrigamento em condições adequadas de todos os indígenas, sobretudo daqueles que viviam em situação de rua. Um dos grupos que estava no Ver-o-Peso, em virtude da quantidade de crianças, concordou em ser alojado provisoriamente no espaço Propaz, no estádio Mangueirão; o outro preferiu permanecer no mercado até que o abrigamento definitivo fosse oferecido.

Em meados de novembro de 2017, a SEASTER locou um imóvel para o abrigamento dos indígenas. Esse local, entretanto, passou a sediar também o abrigo Domingos Zahluth, de modo que não abrigava apenas os Warao. Os indígenas foram alojados em um galpão sem ventilação nos fundos da casa, espaço que desde sua inauguração apresentava um histórico de superlotação.

A locação do imóvel e a transferência do grupo que estava alojado provisoriamente no Mangueirão se deu de forma sigilosa, sem que fossem comunicadas as defensorias públicas conforme estabelecido em audiência. Na ocasião, eu estava em Manaus e tomei conhecimento do fato por meio de uma ligação telefônica feita pelos próprios indígenas, porém eles não sabiam informar o endereço correto do local. À época, eu havia sido incluída em um grupo de WhatsApp sobre os Warao no estado do Pará, então lancei mão desse espaço para divulgar/denunciar a informação sobre o novo abrigo.

Poucos dias após a transferência para esse local, uma mulher indígena passou mal e foi levada às pressas para o hospital – era noite de uma sexta-feira e, de acordo com os Warao, ainda não havia uma equipe técnica no abrigo. Levaram-na para o hospital de táxi e, na sequência, ligaram-me para que eu comunicasse aos responsáveis pelo abrigo e pedisse que fossem até a unidade de saúde acompanhar o atendimento médico. Novamente, recorri ao grupo de WhatsApp para divulgar a informação e solicitar ajuda.

Na semana seguinte, quando retornei a Belém, tive meu acesso ao abrigo negado. Imediatamente, comuniquei ao Procurador da República, Patrick Menezes Colares, representante estadual da 6ª Câmara (Índios e Comunidades Tradicionais) do MPF e também à Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Ambas as instituições encaminharam ofícios à SEASTER solicitando esclarecimentos e destacando a importância do trabalho antropológico, contudo, a secretaria só autorizou minha entrada em fevereiro de 2018. A título de reuniões ou situações excepcionais, como, por exemplo, em ocasião do óbito dessa senhora que foi hospitalizada, minha entrada era permitida.

Essa senhora tinha 48 anos e estava em Belém acompanhada por três filhos menores de idade: 13 anos, 11 anos e três anos. A menina de 13 anos, inclusive, cuidou da mãe no hospital durante sua internação, estando com ela no momento de sua morte. Ela passou por uma cirurgia no intestino e ficou hospitalizada por quase um mês, vindo a falecer no dia 18 de dezembro de 2017.

De início, os indígenas não queriam que o sepultamento fosse em Belém, mas não obtiveram auxílio do Consulado da Venezuela nem do poder público para o traslado do corpo para Boa Vista. Os familiares pediram, então, que fossem garantidos todos os cuidados e os ritos funerários; colhi o relato com um tio da falecida e o encaminhei à DPU, que o encaminharia via ofício para a SEASTER; contudo, na ocasião do velório nem mesmo o café e o cigarro que os Warao tinham solicitado foi oferecido pela secretaria.

O velório foi realizado na capela da Escola Salesiana do Trabalho, pertencente à Congregação Salesiana da Igreja Católica. Os Irmãos ofereceram um lanche no início da noite, com café e biscoitos, porém, por ocasião do velório, os indígenas em idade adulta passaram a noite acordados, por isso pediram que fosse disponibilizado mais café e também cigarro, pois, embora não sejam fumantes, fazem uso de tabaco durante os funerais. O cigarro foi oferecido por Rita, a psicóloga do Consultório na Rua com quem os indígenas têm muita proximidade, e o café, por volta das 23 horas, quando fui informada pelo gerente do abrigo que eles não providenciariam, peguei um táxi, retornei para a casa onde estava hospedada e preparei. Nenhum funcionário do abrigo permaneceu no local durante o velório; apenas na manhã seguinte, por volta das 7:30 horas, o intérprete e a socióloga chegaram. Além desses dois funcionários, o enterro foi acompanhado pelo gerente do abrigo e por uma assistente social.

Após o enterro, ao retornarem para o abrigo, a alimentação que os indígenas haviam solicitado também não foi oferecida. Posteriormente, as três crianças filhas da falecida foram encaminhadas pela SEASTER para Boa Vista, onde encontraram com o pai e seguiram para a Venezuela.

Até aquele momento, a SEASTER havia abrigado apenas o grupo de indígenas que estava provisoriamente no espaço Propaz, no estádio Mangueirão. Um grupo permanecia em situação de rua nos entornos do Mercado Ver-o-Peso e outros grupos viviam em imóveis alugados no bairro Campina, na mesma região. Em meados de janeiro de 2018, por ocasião da visita do Conselho Nacional de Direitos Humanos (CNDH) em missão para a avaliação da situação dos migrantes venezuelanos, a SEASTER, juntamente com a FUNPAPA, levou todos os grupos de indígenas para o abrigo Domingos Zahluth.

Ainda em janeiro de 2018, após a visita do CNDH, o MPF realizou uma sequência de reuniões para tratar de diferentes temas envolvendo o atendimento aos Warao em Belém, como a situação das crianças, abrigamento, saúde, segurança alimentar e educação. Conforme o assunto, convocam-se os representantes das instituições responsáveis e se propunham os encaminhamentos.

Na reunião sobre o abrigamento, realizada no dia 23 de janeiro, o presidente da FUNAI à época, Franklinberg Ribeiro de Freitas, esteve presente. O Procurador da República, Felipe Palha, representante estadual da 6ª CCR/MPF, indagou-o sobre a possibilidade de o órgão indigenista disponibilizar um servidor para o acompanhamento dos Warao. Ele respondeu que não seria possível, alegando que a instituição não possuía nenhum servidor

que conhecesse a etnia e, tampouco, que falasse a língua indígena. O procurador insistiu dizendo que, de fato, naquele momento a FUNAI não possuía nenhum especialista, mas, dando início ao atendimento, com o passar do tempo, essa realidade mudaria. O presidente do órgão continuava na negativa, até que apontou-me e disse: “já tem ela!”. Antes disso, o procurador havia me apresentado, dizendo que o MPF estava tentando minha contratação provisória para atuar junto à questão. Após a resposta de Franklinberg Ribeiro de Freitas me citando, pedi a palavra e o lembrei que não sou agente do Estado e que falávamos ali sobre a atuação do órgão federal responsável pela execução da política indigenista. Também destaquei que a língua não poderia ser usada como empecilho para a aproximação, pois além de warao os indígenas falam espanhol, e era assim que nos comunicávamos. Ele seguiu com sua argumentação, dizendo que os Warao não são uma população indígena transfronteiriça, por isso não seria competência da FUNAI. E, mais, que a FUNAI, assim como a Casa Civil, não os reconhecia como indígenas, mas sim como migrantes.

Pouco tempo antes, em 29 de dezembro de 2017, a FUNAI encaminhou um ofício ao MPF afirmando que o papel do órgão estava circunscrito ao acompanhamento dos diálogos e articulações interministeriais, de modo a garantir o cumprimento de normas e padrões internacionais com enfoque nos direitos humanos e no respeito às especificidades desse grupo de migrantes e refugiados. Por fim, afirma que:

Cabe ressaltar a necessidade de articulação diplomática junto ao Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas da Venezuela no sentido de encontrar soluções conjuntas e, principalmente, **visando evitar o deslocamento penoso de grupos numerosos de indígenas Warao para a fronteira com o Brasil**, onde ficam em situação de extrema vulnerabilidade. (BRASIL, 2017a, p. 3 – grifo meu)

Note-se que o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro e principal executor da política indigenista do governo federal não somente se negou a realizar o atendimento dos Warao, como também registrou, por meio de um comunicado oficial, sua intenção de evitar o deslocamento de novos grupos para o Brasil.

Na reunião sobre educação para os Warao, realizada no dia 25 de janeiro de 2018, o coordenador regional da FUNAI de Belém, Juscelino Bessa, esteve presente, destacando sua preocupação de que, em breve, os Warao poderiam vir a reivindicar terras indígenas aqui no Brasil. Por videoconferência, houve a participação de representantes da extinta Secretaria de

Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI) do Ministério da Educação (MEC), que informaram sobre a elaboração de uma nota técnica sobre o assunto e de um folheto informativo sobre a cultura, história e a situação dos indígenas Warao no Brasil (anexo B). Ainda nessa reunião, decidiu-se pela formação de um grupo de trabalho interinstitucional, formado pela SEDUC, SEMEC, SEASTER, Cáritas Brasileira e Universidade do Estado do Pará (UEPA), que passaria a elaborar um projeto político-pedagógico para a educação dos indígenas Warao. O projeto em questão, sob o título *Kuarika Naruki* – que significa “vamos para a frente” na língua warao – foi apresentado ao MPF em meados de junho de 2018, porém nunca chegou a ser implementado.

A SEDUC, por meio da Coordenação de Educação Escolar Indígena (CEEIND) e da Coordenação de Educação de Jovens e Adultos (CEJA), com base no projeto *Kuarika Naruki*, desenvolveu uma proposta de educação para os Warao denominada “Saberes da EJA-Warao”, que conjuga conhecimentos de educação indígena e de educação para jovens e adultos. O projeto trabalha o processo de alfabetização e letramento, identificando e aperfeiçoando habilidades e competências desses jovens e adultos. As aulas são ministradas em uma escola da rede estadual de ensino e atende indígenas a partir de 11 anos de idade, já tendo formado algumas turmas (PAREDES et al., 2019).

A SEMEC, contudo, quando oficiada pelo MPF sobre a aprovação e adesão ao projeto *Kuarika Naruki*, informou que não teria interesse em participar da comissão interinstitucional, pois possuía diretrizes municipais próprias e, por isso, constituiu uma comissão multiprofissional interna à secretaria para coordenar as intencionalidades pedagógicas. Comprometeu-se, então, a apresentar uma proposta de trabalho específica, cujo arcabouço teórico e prático seria a valorização do desenvolvimento humano.

Em fevereiro de 2018, novos grupos Warao chegaram a Belém, instalando-se em imóveis alugados no bairro Campina. Diante da morte de uma criança no abrigo da SEASTER, cuja causa foi atribuída à feitiçaria, seu grupo familiar deixou o local e retornou para o imóvel onde viviam anteriormente. Nesses locais, a única assistência do Estado que recebiam era o atendimento de saúde realizado pela equipe do Consultório na Rua, da SESMA. Essa equipe, entretanto, atende também a população belenense em situação de rua, por isso não consegue acompanhar a situação dos Warao em tempo integral.

Quanto à assistência social, o MDS, em ofício encaminhado ao MPF, esclareceu que os normativos da Política de Assistência Social determinam

que a competência para o atendimento das ações assistenciais de caráter de emergência é partilhada entre os três entes federativos (União, estados e municípios), logo, a fim de evitar a morosidade e a ausência de políticas efetivas, cada ente deveria assumir sua responsabilidade. No documento, esclarecem que desde que o ministério teve ciência da presença Warao em Belém prestou orientações ao município e ao estado quanto aos procedimentos necessários para a oferta dos serviços de acolhimento dessa população. Tais orientações explicavam sobre a necessidade de se efetuar um diagnóstico da situação de forma articulada com os demais órgãos envolvidos, a fim de elaborar um plano de ação para o atendimento e, caso a situação se agravasse, fosse editado um Decreto de Emergência Social e posteriormente formalizada a demanda ao MDS para a viabilização da organização de abrigos. Até aquela data (6 de fevereiro), contudo, “não houve formalização, nem pela gestão estadual nem pelo Município de Belém, de solicitação de apoio financeiro ao MDS para o atendimento à população migrante” (BRASIL, 2018, p. 2).

Anexado ao ofício, o MDS enviou um relatório escrito pela coordenadora geral de assuntos de acolhimento, Niusarete Margarida de Lima, em que descreve por data todos os contatos realizados entre aquele ministério, o estado do Pará e os municípios de Belém e de Santarém. Inclusive, em outubro de 2017, a coordenadora esteve pessoalmente em Belém para reunião com a SEASTER e com a FUNPAPA. Posteriormente, participou de uma videoconferência com representantes da gestão estadual, recebeu em Brasília o titular da Secretaria de Estado de Integração de Políticas Sociais do Pará (SEIPS), Heitor Pinheiro e, por correio eletrônico, orientou mais uma vez a FUNPAPA sobre os procedimentos a serem adotados pelas gestões municipal e estadual para viabilizarem o cofinanciamento federal para a implantação de abrigos provisórios para os indígenas migrantes e refugiados.

Apesar de todas as orientações e esclarecimentos prestados pelo MDS, foi apenas em meados de julho de 2018, um ano após a chegada do primeiro grupo Warao à capital paraense, que o município realizou os trâmites necessários para a solicitação de recursos junto ao governo federal. O recurso obtido foi de R\$ 720.000,00, pago em parcela única. O projeto submetido pela FUNPAPA ao MDS previa o acolhimento de 300 indígenas. Entretanto, após mais de seis meses desde o recebimento do recurso, apenas um abrigo foi inaugurado. O local chegou a abrigar 120 pessoas, número que ultrapassa sua capacidade de lotação.

Para Leila Maria Santos Silva, à época coordenadora de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas e Trabalho Escravo da SEJUDH, entre as dificuldades encaradas pelos gestores públicos para o atendimento dos Warao estava não somente a barreira linguística, mas o desconhecimento das respectivas responsabilidades de cada ente da federação.

Como gestora, a primeira barreira foi a linguística, para ter entendimento, saber quais as necessidades, quais os encaminhamentos que nós deveremos tomar. Então, essa foi uma das primeiras dificuldades que foi apresentada pela barreira linguística. E a segunda dificuldade e mais abrangente, foi justamente o entendimento cultural, o entendimento de direitos, de garantias de direitos pela rede de atendimento, pois muitos outros gestores não entendiam que essa responsabilidade era também parte do município e se acreditava que era só a responsabilidade da União. Então, no início e até hoje, existe muita dificuldade de entendimento dentro da rede para saber o papel, que refugiado sim tem que ser atendido pelo município, é uma demanda do município também para além do Estado. E isso é uma barreira muito grande, que até hoje quase todos os gestores enfrentam. Então, isso também foi uma grande dificuldade. Outra grande dificuldade foi o comprometimento técnico de alguns servidores e pessoas que estavam ou estão ainda à frente da demanda. Então, a falta de comprometimento acaba complicando as articulações para que pudesse dar vazão à implementação de um fluxo, de uma política que pudesse fazer o atendimento a esses Warao. Outro ponto também de grande dificuldade foi justamente fazer com que a sociedade entendesse esse fator de migração com indígenas venezuelanos e fazer com que a sociedade não discriminasse. No primeiro momento foi uma barreira muito grande, principalmente com a imprensa, de divulgar notas, notícias que não condiziam com a realidade e atacando, fazendo a discriminação, a xenofobia com o povo Warao. (Entrevista, 04/08/2019)

A fala da gestora deixa clara não somente a ausência de uma *expertise* dentro dos governos locais para lidarem tanto com a temática da migração quanto com a presença indígena, mas também denuncia o desinteresse político sobre o assunto. A inexistência de políticas públicas para o atendimento de migrantes e refugiados aumenta ainda mais a vulnerabilidade social desses sujeitos, que ao chegarem nesses locais, simplesmente se veem desassistidos.

Quadro 4 – Instituições com atuação direta no atendimento aos Warao em Belém entre os anos de 2017 e 2018

FEDERAL	ESTADUAL	MUNICIPAL	ORGANIZAÇÃO MULTILATERAL	SOCIEDADE CIVIL
MDS	SEJUDH	FUNPAPA	ACNUR	Cáritas Brasileira
MPF	SEASTER	SESMA		Ong Sódireitos
DPU	SEDUC	SEMEC		Coletivo Corrente do Bem
PF	DPE	Conselho Tutelar		Coletivo Venezuelanos Belém
				Voluntários em geral

Fonte: Elaboração própria, 2019.

Estima-se que, em abril de 2020, mais de 500 Warao estariam vivendo em Belém. Subdividiam-se entre casas alugadas e abrigos públicos, porém, em virtude da pandemia de covid-19, alguns grupos foram transferidos para um único abrigo, sob gestão do município, no bairro Tapanã.

Na cidade, grupos de voluntários da sociedade civil desempenham um papel fundamental no atendimento dos indígenas: organizam campanhas de arrecadação de alimentos, fazem o acompanhamento e orientação de saúde, estimulam a produção e venda de artesanato e os acolhem em espaços cedidos pelos proprietários ou com aluguéis acessíveis. A Cáritas, além de realizar doações de alimentos e produtos de higiene pessoal, passou a desenvolver atividades voltadas à geração de renda, colaborando para a inserção do artesanato Warao nas feiras da cidade. Desde abril de 2019 há a presença efetiva do ACNUR na cidade. Antes disso, a agência da ONU realizava apenas missões específicas. No decorrer de 2019 e de 2020, o UNICEF, a ADRA e a ONG Aldeias Infantis SOS Brasil, passaram a realizar ações voltadas à população Warao em Belém.

Na Amazônia, no entanto, apesar da importante atuação da Cáritas Arquidiocesana de Manaus na recepção dos haitianos em 2010 e, agora, dos venezuelanos indígenas e não indígenas, não há um aparato institucional voltado para o atendimento da população migrante e refugiada, como acontece nas cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro, por exemplo, onde

existem programas específicos para acolhimento, proteção e integração dessas pessoas. Essa região apresenta um histórico de migração internacional de peruanos, bolivianos e colombianos (ARAGÓN, 2010; JAKOB, 2015), mas sem implicar uma “crise migratória” como ocorreu com a chegada massiva dos haitianos e, alguns anos depois, dos venezuelanos. Pode-se dizer, então, que a “questão migratória” em Manaus se refere a esses dois momentos em específico, o que faz com que as ações por parte dos governos locais sejam específicas e ocorram como respostas a tais fenômenos sociais. Não existem políticas públicas municipais ou estaduais com esse foco e, tampouco, uma política migratória. A falta de *expertise* e de políticas públicas para a migração também é uma realidade vivenciada em Belém, muito embora, por um tempo, a SEJUDH tenha mantido um Posto Avançado de Atendimento Humanizado ao Migrante (PAAHM/PA) no aeroporto da cidade. Tal iniciativa, contudo, representou uma política de governo, respondendo a interesses e conjunturas específicas, sem que houvesse continuidade diante da troca de gestão.

Por esses mesmos fatores, a atuação junto aos Warao da Cáritas Arquidiocesana de Manaus, bem como da Cáritas Brasileira em Belém, de imediato, focou-se no acolhimento, buscando atender as necessidades mais urgentes, como alimentação, saúde, higiene e vestuário. Em Manaus, chegou a contemplar ações de abrigamento, mas sem assumir responsabilidades no âmbito da proteção legal, que ficaram a cargo das instituições municipais e estaduais com auxílio e orientação do ACNUR. Posteriormente, em ambas as cidades, a Cáritas, por meio de iniciativas voltadas à geração de renda e economia solidária, passou a apoiar a integração local dessa população.

Primeiras ações governamentais: algumas das violências perpetradas pelo Estado

Em ambas as cidades, a primeira ação do Estado diante da presença Warao, antes mesmo de cogitar a realização do abrigamento, foi a tentativa de retirada das crianças da guarda de seus pais e familiares. Em Manaus, em 11 de março de 2017, época em que estavam acampados nas proximidades do terminal rodoviário, o Conselho Tutelar realizou uma tentativa de retirada compulsória das crianças do convívio familiar, alegando que estavam em condição de vulnerabilidade devido à insalubridade do local e dos riscos de atropelamento.

Conforme uma reportagem anexada ao ICP cuja autoria e veículo de comunicação não estão identificados, na ocasião, os conselheiros pretendiam recolher cerca de 15 crianças de 0 a 5 anos e levá-las para um abrigo

municipal. Tal ação não foi concretizada em decorrência da falta de reforço policial, mas na segunda-feira seguinte, dia 13 de março de 2017, aconteceria uma nova tentativa. O conselheiro tutelar entrevistado pela mídia declarou que a ação foi motivada por uma denúncia realizada pela SEJUSC, pois, na sua concepção, as crianças estariam vivendo em situações desumanas, sujeitas ao contágio de doenças e até mesmo ao abuso sexual. Segundo o conselheiro, a intenção da ação era recolher apenas as crianças, de modo que os pais ou responsáveis não seriam aceitos no abrigo, devendo permanecer no local aguardando o mapeamento das famílias que seria realizado pela prefeitura.

Na segunda-feira, dia 13, data para qual estava prevista a realização de uma nova tentativa de retirada compulsória das crianças, houve uma reunião na sede da SEJUSC com a presença da promotora de justiça Nilda Souza, do Juizado da Infância e da Juventude, e de dois conselheiros tutelares que participaram da ação no sábado anterior. Na ocasião, a promotora afirmou que não havia a intenção de separar as famílias, uma vez que seria uma separação temporária e os pais teriam acesso às crianças. Outros participantes da reunião, entre eles os representantes do MPF, destacaram que o afastamento das crianças de suas famílias caracterizaria não somente a ruptura de vínculos familiares, mas também seria um desrespeito à dinâmica tradicional do povo Warao. Defendeu-se, então, que as ações do Estado deveriam atender as famílias integralmente, assegurando a convivência entre pais e filhos e garantindo condições dignas para toda a família, sem provocar a fragmentação delas ou a separação, mesmo que temporária, entre as crianças e seus familiares.

Embora essa tentativa de retirada compulsória das crianças pelo Conselho Tutelar não tenha sido concretizada, os indígenas ficaram muito assustados, a ponto de algumas famílias retornarem para a Venezuela no dia seguinte. Temiam que seus filhos fossem “sequestrados”. Representantes da SEMMASDH, em reunião com o MPF, afirmaram que a ação do Conselho Tutelar fez com que todo o trabalho de fortalecimento de vínculo que vinha sendo construído fosse perdido, pois os indígenas passaram a desconfiar das intenções dos agentes do Estado.

Em Belém, no dia 20 de julho de 2017, uma conselheira tutelar retirou à força uma criança de 2 anos, quando ela acompanhava a mãe na venda de artesanato – há poucos dias antes, outra criança da mesma família morreu em virtude do agravamento, causado por uma pneumonia, de uma cardiopatia congênita. A informação ao juízo competente sobre a retirada arbitrária e o abrigamento da criança se deu apenas cinco dias após o

ocorrido, infringindo o artigo 93 do ECA, que estabelece o prazo de 24 horas para a comunicação ao Juiz da Infância e da Juventude, sob pena de responsabilidade.

De acordo com um relatório da equipe técnica da SEJUDH encaminhado às defensorias públicas, a conselheira tutelar, ao encontrar a criança se alimentando na rua juntamente com seus genitores, retirou a menor à força dos braços da mãe sem explicar aos indígenas o motivo da ação. A genitora foi levada para a Divisão de Atendimento ao Adolescente (DATA), onde foi registrada uma ocorrência contra ela por maus-tratos. A conselheira relatou que fez várias perguntas à mãe e diante de seu silêncio concluiu que se tratava de sentimento de culpa por colocar a criança em tal situação. Acrescentou, ainda, que achava que a criança estava sendo explorada pelos pais, evidenciando uma postura preconceituosa e racista, que ao invés de cessar a vulnerabilidade, aumentou ainda mais a violência e o sofrimento do grupo familiar.

A equipe técnica do abrigo para onde a criança foi encaminhada, informou que a menina resistia às tentativas de contato dos profissionais e das outras crianças. Isolava-se, chamava pela mãe e apresentava episódios de choro, por isso sugeriram que fosse realizado o acolhimento em conjunto com a mãe, que também estava em situação de rua. Destacaram, inclusive, que o fato de se tratar de uma criança indígena aumentava a dificuldade de adaptação ao espaço institucional, promovendo maior sofrimento psicocemocional.

Mayara Barbosa Soares, à época titular do Ofício Regional de Direitos Humanos da DPU, em ofício ao MPF relata que apesar de diversas instituições terem empreendido esforços para explicar a especificidade da situação, não houve solução extrajudicial para o desabrigo da menor, sendo o caso encaminhado à DPE.

Em outro ofício dirigido ao Conselho Tutelar, a defensora federal afirma que:

[...] o afastamento de criança ou adolescente do convívio familiar, salvo a ocorrência de “flagrante de vitimização” ou outra situação extrema e excepcional que justifique plenamente a medida (cf. art. 101, §2º do ECA), deve ser precedido de ordem judicial expressa e fundamentada, expedida em procedimento contencioso, no qual seja assegurado aos pais ou responsável o regular exercício do contraditório e da ampla defesa (cf. arts. 101, §2º c/c 153, par. único do ECA). Ademais, sempre que, no exercício de suas atribuições, o Conselho Tutelar entender necessário o afastamento de criança ou adolescente do convívio familiar, deverá comunicar o fato

ao Ministério Público, fornecendo-lhes as informações necessárias à propositura de ação própria, de natureza contenciosa, destinada a promover o afastamento respectivo, observado o disposto no art. 136, par. único do ECA.

A medida de acolhimento institucional pode ser aplicada diretamente pelo Conselho Tutelar nos casos de crianças e adolescentes que já se encontram afastados do convívio familiar; que estão perdidos ou cujas famílias estejam em local ignorado ou inacessível; ou seja, nenhum dos casos se assemelha ao tratado no presente caso concreto. (BRASIL, 2017b, p. 1-2)

Conforme a interpretação da DPE ao propor “ação de obrigação de fazer c/c tutela de urgência” ao município de Belém e à FUNPAPA, a retirada da criança pelo Conselho Tutelar desrespeitou normas hierarquicamente superiores ao ECA, que é o caso da Convenção 169 da OIT, internalizada pelo ordenamento jurídico brasileiro por meio do Decreto 5.051 de 2004. Também desrespeitou a Resolução 181 do CONANDA, que “estabelece os parâmetros para interpretação dos direitos e adequação dos serviços relacionados ao atendimento de crianças e adolescentes pertencentes a Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil” (BRASIL, 2016, p. 1). Além disso, a DPE destaca que, por se tratar de uma criança em situação de refúgio, os órgãos que compõem a rede de proteção de crianças e adolescentes, antes de terem tomado tal atitude, deveriam ter buscado informações junto à SEJUDH, pasta à frente do assunto na gestão estadual.

Para a DPE, portanto, houve a omissão do estado do Pará, por parte da SEASTER; a ação errônea e contra a legislação internacional e infraconstitucional por parte do município de Belém; e a violação de direito por parte do Conselho Tutelar, do Conselho Municipal do Direito da Criança e do Adolescente e da FUNPAPA, ao retirarem a criança indígena da mãe sem tentar garantir seu direito à convivência familiar e ao desrespeitarem sua cultura e seus direitos enquanto refugiados.

Não obstante, a retirada da criança e seu posterior abrigo ocorreram sem que houvesse o esgotamento das outras medidas protetivas estabelecidas no artigo 101 do ECA, tais como: encaminhamento aos pais ou responsáveis, mediante termo de responsabilidade; orientação, apoio e acompanhamento temporários; inclusão em serviços e programas oficiais ou comunitários de proteção, apoio e promoção da família, da criança e do adolescente; requisição de tratamento médico, psicológico ou psiquiátrico, em regime hospitalar ou ambulatorial. Infringiu-se também o artigo 3 do ECA, que garante à criança e ao adolescente todos os direitos fundamentais

inerentes à pessoa humana, ou seja, moradia, alimentação, saúde e demais direitos básicos. O parágrafo único desse artigo destaca que não pode haver nenhum tipo de discriminação, inclusive, em função de raça, etnia ou cor.

Para a DPE, ainda, a situação de vulnerabilidade do grupo familiar foi gerada pelo Estado brasileiro e pelas instituições estaduais e municipais, que mesmo quando acionadas pelos órgãos competentes não garantiram a aplicação da legislação protetiva aos refugiados, indígenas e pessoas em situação de vulnerabilidade social. Desse modo, solicitou o imediato desabrigo da criança indígena, com sua devolução aos pais, e a garantia de um local de moradia temporária para todo o grupo familiar. A tutela de urgência se estendeu a todas as crianças Warao que estivessem na cidade de Belém acompanhadas por seus núcleos familiares, de modo que foram solicitados abrigo e acompanhamento de saúde para todos os indígenas.

Além desse caso, de acordo com um documento enviado pelo Consulado da Venezuela ao MPF, em 11 de setembro de 2017, um grupo de cinco mulheres acompanhadas pelas crianças foi levado pelo Conselho Tutelar, em Belém, enquanto pediam dinheiro nas ruas.

Essas ações tiveram uma repercussão negativa entre os indígenas, deixando-os assustados e, em alguns casos, influenciando ações de saúde, motivando resistência às internações hospitalares e também fugas dos hospitais.

A preocupação com o bem-estar das crianças Warao é algo recorrente nos discursos dos mais diferentes agentes da governamentalidade, desde aqueles vinculados às instituições públicas até os representantes da sociedade civil. Demonstrando evidente desconhecimento e até mesmo desinteresse pela concepção indígena de infância, repetidas vezes os Warao são acusados de não zelarem por seus filhos e, inclusive, de explorá-los, submetendo-os à “mendicância”. Especificamente sob esse aspecto, recusa-se a entender o fato de que a criança indígena pode atuar como mediadora entre diferentes grupos sociais, como é o caso, por exemplo, dos Pataxó de Coroa Vermelha, na Bahia, em que as crianças ocupam um lugar central no mercado de artesanato (MIRANDA, 2006). Os adultos, por reconhecerem que as crianças têm mais desenvoltura para comercializar com não indígenas, impressionando-os facilmente com aspectos de suas culturas, as deixam atuar ativamente nesse comércio que acaba se constituindo como um importante espaço social de reafirmação da identidade étnica.

Como adverte Rosa (2016b, p. 266), ao analisar o debate legislativo sobre o infanticídio indígena:

[...] é preciso esclarecer que a infância enquanto modo particular de pensar a criança muda de um contexto histórico, cultural e social para outro.

Logo, a concepção ocidental de infância, que, por sua vez, norteia os discursos aqui analisados, não cabe, propriamente, para analisar a relação entre os indígenas e suas crianças.

Obviamente, assim como não há a existência de uma história indígena singular e contínua, mas sim de uma multiplicidade de histórias, com experiências e temporalidades distintas, não há um único modo indígena de conceber a infância, pois as diferentes etnias pensam e tratam esse período da vida de variadas formas. Em termos gerais, como demonstra a literatura antropológica (SILVA, 2012; TASSINARI, 2007), as crianças indígenas não são tratadas como sujeitos diferentes classificadas à parte como em nossa sociedade, mas, sim, são vistas como sujeitos autônomos, agentes importantes na socialização e integração dos grupos sociais, cujo trabalho é parte da dinâmica da coletividade. Muitas são as tarefas desempenhadas por elas junto ao seu grupo doméstico, porém, tais funções são regidas por uma lógica de aprendizado constante, e não necessariamente deixam de ser vivenciadas como formas de brincadeiras ou diversão.

Além dessas ações governamentais de caráter arbitrário e violento cujo foco eram as crianças, houve também, em ambas as cidades, articulações em torno de tentativas de “deportações voluntárias”. O suposto voluntariado era usado para justificar a transferência de alguns grupos de pessoas ou famílias de uma cidade para outra. Alegava-se que os próprios indígenas demandavam ao poder público o oferecimento de passagens para Manaus ou até mesmo para a Venezuela.

Por esse motivo, dia 13 de março de 2017, durante uma reunião com o MPF, em Manaus, a SEJUSC informou que um grupo de 60 indígenas manifestou o desejo de retornar para a Venezuela, demonstrando maior interesse em discutir formas de possibilitar esse retorno do que em propor maneiras de abrigá-los na cidade. O MPF, de imediato, destacou que a medida era problemática, pois, enquanto se dedicavam a pensar em formas de retorno, as famílias continuariam acampadas na rodoviária, de modo que a questão da exposição das crianças não cessaria, podendo fomentar novas ações do Conselho Tutelar.

No dia 23 de março, a SEJUSC encaminhou um ofício ao MPF informando que havia fretado dois ônibus que levariam 88 indígenas para Pacaraima. Informaram, ainda, que o transporte não iria até a cidade de Tucupita em razão de a empresa não possuir autorização para trafegar em território estrangeiro e também pelo custo do aluguel dos veículos. A viagem estava marcada para 2 de abril, com saída do terminal rodoviário de Manaus.

Graça Prola, à época titular da SEJUSC, ao reconstruir o fato, relata que:

Eles já estavam desde dezembro, já estavam cansados, isso aí já era abril, a comunidade começou a diminuir a questão das doações e eles então se mostraram interessados em ir embora. Eu consegui, na verdade, alugar um ônibus, era R\$ 5.400,00, a prefeitura alugaria um outro, nós faríamos uma espécie de comboio também com o caminhão do Exército para poder levar as quinquilharias que eles tinham conseguido, que era deles, não interessava se era um vaso sanitário ou se era uma coisa ou outra, mas, na verdade, a gente tinha que atender aquilo que eles queriam levar. Se lá não ia passar na Guarda Nacional já não era um problema nosso. (Entrevista, 18/01/2018)

No dia 29 de março de 2017, houve uma reunião no MPF com participação da DPU, FEI, lideranças Warao, SEJUSC, SEAS, SEMMASDH e, por meio de videoconferência, representantes da 6ª CCR, da Casa Civil da Presidência, do MDS e também do MPF, Casa Civil e outras instituições do estado de Roraima. Na ocasião, Fernando Soave, da PR/AM, afirmou que a ideia de devolver as pessoas evidenciava um discurso que não reconhecia a condição de precariedade da Venezuela, por isso acreditava que não seria interessante uma política nesse sentido. Além disso, o fato de o transporte deixá-los em Pacaraima, na fronteira, poderia deflagrar uma crise entre estados brasileiros.

João Akira, da 6ª CCR, destacou que o processo de mobilidade Warao chegou ao Brasil por conta do desmonte de políticas do Estado venezuelano para os indígenas. Portanto, considerava a mera devolução dos indígenas para a Venezuela uma medida inadequada, a não ser que sempre que eles desejassem ir embora houvesse transporte à disposição, tendo em vista que se tratava de um processo. Nesse caso, o Estado deveria discutir se a oferta de transporte entraria nesse processo de mobilidade e, se sim, como seria feito. Destacou, ainda, que há muitos problemas gerados por municípios que simplesmente transportam as pessoas, transferindo, na verdade, os problemas. E, no caso dos Warao, havia também a questão do controle migratório, uma vez que muitos deles não possuíam documentação de entrada, o que geraria um problema para Pacaraima. Com relação aos objetos doados que pretendiam levar para a Venezuela, deveriam passar pelo controle alfandegário.

A SEJUSC seguiu com a argumentação de se tratava de uma demanda que teria partido dos próprios indígenas e, como a compra de passagens de

ônibus seria financeiramente inviável, optaram por locar dois veículos, mas seria uma medida excepcional e não permanente. A ação contaria com o apoio do Exército para o transporte dos pertences e também para levar as pessoas de Pacaraima até San Félix, na Venezuela.

Os membros do MPF, por fim, posicionaram-se contrários à ação, afirmando que a medida do transporte não poderia ser a única resposta do Estado, até porque isso envolvia relações entre dois estados da federação e entre dois países, e um deles passava por dificuldades. Entendeu-se que, como registrou Moutinho (2017a, p. 38), “a função do Estado, nesse caso, seria a de garantir condições dignas de acolhimento nas cidades brasileiras e não a de transferir um contingente de imigrantes de um estado para outro”.

Com o cancelamento do transporte, muitos indígenas se sentiram desapontados e enganados pelos representantes dos órgãos governamentais, afetando o diálogo e a relação de confiança que vinha sendo construída; algumas famílias retornaram para a Venezuela por conta própria, enquanto outras permaneceram em situação de rua nos entornos do terminal rodoviário.

Em Belém, na primeira reunião após a saída dos Warao do Mangueirão, isso em 11 de outubro de 2017, acordou-se que a SEASTER ofereceria as passagens para as famílias que estavam em situação de rua nos entornos do Ver-o-Peso e quisessem retornar para Santarém ou para Manaus. Na ocasião, uma família manifestou interesse, contudo, depois de mais de uma semana e sem a concretização da oferta por parte da secretaria, retornaram para Santarém com recursos próprios.

Em dezembro de 2017, quando já estavam abrigados no Domingos Zalhuth – casa de passagem mantida pelo governo do estado –, seis famílias indígenas tiveram as passagens até Manaus pagas pela SEASTER. A secretaria identifica o procedimento como “recâmbio”. De Manaus, os grupos seguiram para a Venezuela, porém, atualmente já retornaram para o Brasil e, inclusive, alguns deles já estão novamente em Belém. À medida que os Warao passaram a ter conhecimento dessa possibilidade, tornaram-se cada vez mais frequentes os pedidos por passagens; muitos afirmavam que se utilizariam da passagem para irem à Venezuela partilhar com seus familiares as doações recebidas e, na volta, trariam outros parentes e artesanato para venda. Hoje em dia, tendo em vista o número expressivo de indígenas em Belém, acredito que tal prática não seja mais utilizada com esse grupo especificamente.

Os episódios em Manaus e em Belém que envolveram compra de passagens ou oferecimento de transporte gratuito para os indígenas demonstram, como destacou Moutinho (2017a), a necessidade de que o poder público entenda a dinâmica da mobilidade Warao, que é marcada pelo trânsito constante entre ambos os países e, assim, não fomenta interpretações equivocadas sobre o papel do Estado nesse contexto. Deve-se notar, porém, que o retorno temporário à Venezuela ocorre no intuito de reencontrar parentes, compartilhar recursos obtidos no Brasil e comprar artesanato para revender em nosso país, não consistindo em um deslocamento pendular.

Além disso, nas situações aqui descritas, ocorreu uma avaliação moral da diferença que, conforme Fassin (2014, p. 5), “é tudo menos indiferente: está cheia de paixão e normas, de sentimentos e estereótipos. Crenças fortes e preconceitos profundos são expressos acerca da legitimidade e utilidade de certas categorias de indivíduos, sobre sua cultura e futuro, e suas obrigações e direitos”. Tanto as “deportações voluntárias” como também a ação do Conselho Tutelar no que toca às crianças são efeitos práticos dessa economia moral que define os valores e normas pelos quais essa população é pensada e administrada.

Papéis, documentos e burocracias

A obtenção dos documentos, “esses papéis legais que infernizam, atormentam ou facilitam a vida do indivíduo na sociedade moderna” (PEIRANO, 2006, p. 136), constituiu-se como uma saga à parte para os Warao no Brasil. Como estrangeiros, dependiam da regularização documental para que o Estado brasileiro reconhecesse sua presença no território nacional, porém, a provisoriedade que se atribui ao imigrante, como Sayad (1998) destaca, foi um fator determinante, de modo que a emissão da documentação esteve entre as ações mais tardias: ver os Warao como uma população em trânsito “justificava” a morosidade em seu atendimento. Ao contrário dos venezuelanos não indígenas, que realizavam a regularização documental por conta própria, os Warao, por não possuírem os conhecimentos tácitos necessários, ficaram à mercê das ações do Estado.

Em 2017, os Warao podiam solicitar a residência temporária prevista pela Resolução Normativa 126 do CNIg, e, desde março de 2018, podem fazê-lo com base na Portaria Interministerial nº 9. Tanto durante a vigência da resolução quanto no contexto da portaria, exige-se a apresentação de documentos emitidos no país de origem, o que muitos deles não possuem. A solicitação de refúgio (Lei nº 9.474/1997), por sua vez, não é inviabilizada

pela ausência de documentação, de modo que se tornou o procedimento mais adotado entre essa população.

Conforme José Gladston Viana Correia, à época, Procurador da República Titular do 7º Ofício Cível – Defesa dos direitos indígenas e minorias, da PRRR/MPF, os Warao passaram a recorrer à solicitação de refúgio como forma de regularizar sua permanência no Brasil após virem essa articulação entre os venezuelanos não indígenas.

A solicitação de refúgio surgiu, na verdade, entre os venezuelanos não indígenas, que eram mais esclarecidos sobre as questões burocráticas e começaram a pedir. Só que, na época, os não indígenas e os indígenas estavam no mesmo abrigo, que é o abrigo do Pintolândia, onde hoje só estão os Warao. E aí, nesse contato, acabou se difundindo a ideia de pedir refúgio como modo de garantir a permanência no Brasil. [...] Nisso há vários problemas, porque o refúgio não é a solução mais adequada para eles, já que o refúgio, em certa medida, evita que eles voltem para o território onde seriam perseguidos. (Entrevista, 20/03/2018)

O refúgio, como já foi dito, é um direito de proteção internacional, pautado no princípio de não devolução (*non-refoulement*). Com o protocolo de solicitação de refúgio em mãos, os solicitantes podem emitir CPF e CTPS e buscar trabalho formal. No Brasil, o CPF, há algumas décadas, tornou-se um dos documentos mais requisitados para diversas atividades, como, por exemplo, abrir uma conta em banco, realizar transações bancárias e operações de crédito; seu número é parte dos dados incluídos em outros documentos, como a CTPS, a carteira de identidade e a carteira de habilitação, por isso, é concedido a qualquer cidadão. Conforme Peirano (2006, p. 140), “trata-se de um número de onze dígitos que identifica o contribuinte – aquele que não apenas trabalha, mas paga imposto sobre o fruto do seu trabalho, ajudando assim a manter o Estado funcionando”. Além disso, a documentação civil básica (CPF, CTPS ou certidão de nascimento para as crianças nascidas no Brasil) é um condicionante para que os Warao acessem os direitos sociais que lhes são assegurados pela legislação brasileira.

Em Manaus, após os indígenas já estarem inseridos no serviço de acolhimento, em junho de 2017, realizou-se um mutirão para o preenchimento dos formulários de solicitação de refúgio. Participaram da ação funcionários da SEJUSC e da SEMMASDH. Alguns indígenas, com maior domínio de espanhol, ajudaram na tradução com os Warao que só falavam a língua nativa.

Na ocasião do mutirão, foram feitas cópias da documentação que os indígenas possuíam para posterior revisão das informações requeridas no formulário, contudo, como já dito, a grande maioria não possuía nenhum documento pessoal, ou, então, o documento não tinha validade legal no Brasil, pois se tratava de uma certidão emitida pelo cacique da comunidade, por exemplo. A revisão dos formulários foi realizada por algumas funcionárias do Departamento de Direitos Humanos (DDP) com a colaboração de voluntários acionados pelo ACNUR, momento em que comecei a frequentar a SEMMASDH para acompanhar e colaborar nesse processo.

Quando a documentação pessoal era uma certidão de nascimento emitida pelo cacique, portanto, sem validade legal no Brasil, usava-se o documento para verificar a grafia correta do nome do titular e de seus pais, e também a data de nascimento. Com relação às datas, sobretudo, encontrava-se uma das maiores dificuldades, pois os indígenas, via de regra, não sabiam suas datas de nascimento e, tampouco, as datas de entrada no Brasil, ambas informações indispensáveis para o formulário de solicitação de refúgio. Nesses casos, a estratégia utilizada era usar datas aleatórias, o que, obviamente, é um complicador para o mapeamento real das faixas etárias e do tempo de permanência no Brasil.

Além da dificuldade inicial para o enquadramento legal, em decorrência da particularidade de seu processo de mobilidade, os Warao têm uma relação diferenciada com os mecanismos jurídico-burocráticos, não reconhecendo, por exemplo, o caráter de intransferibilidade da documentação pessoal. Acredito que isso decorra do fato de que, em sua maioria, não possuíam documentação na Venezuela, por isso não entendiam que os documentos são reconhecidos e regulados pelo Estado e identificam o indivíduo como único (PEIRANO, 2006; FONSECA; SCALCO, 2015).

Eles emprestavam entre si todo e qualquer documento que possuíam, inclusive, o próprio protocolo de solicitação de refúgio. Há casos, por exemplo, de mulheres que deram à luz em maternidades brasileiras com documentação emprestada, de modo que, na Declaração de Nascido Vivo emitida pela instituição de saúde e que tem a validade legal de um documento de identidade provisório, a criança aparece como filha de alguém que não é a sua mãe biológica. Não obstante, era comum estarem com a guarda informal de crianças cujas relações de parentesco não eram especificadas.

Para Luís, um de meus interlocutores, emprestar papéis – termo como se referem aos documentos – e crianças é algo normal entre os Warao. Disse-me que em uma família extensa, quando uma pessoa tem muitos filhos e não consegue sustentá-los, um irmão ou outro parente pede a criança em-

prestada e passa a cuidar dela. A mesma lógica ocorre com a documentação, pois, se são todos parentes, não entendem por que não podem emprestar o documento quando o outro precisa. Não entendia por que isso seria ruim, já que, conforme seu raciocínio, essa é a conduta esperada: “*Usted es mi pariente y usted necesita un papel y yo tengo el papel, te digo: toma mi papel*” (Caderno de campo, 05/09/2017). Isso demonstra, como advertiram Fonseca e Scalco (2015), que cada etapa burocrática desse processo de produção dos documentos é permeado por afetos e moralidades.

A questão da presença de menores de 14 anos não documentados e também desacompanhados dos responsáveis legais foi objeto de uma recomendação conjunta do MPF e da DPU à Superintendência da Polícia Federal do Amazonas. Recomendou-se que se realizasse o registro da criança e adolescente juntamente à solicitação do maior de idade que o acompanhava, não sendo necessária prova de vínculo de parentesco ou afinidade, nem mesmo de documentos legais que o constituíssem como tutor dessa criança, bastando a declaração de que era o responsável legal por aquele menor de idade.

Sob esse aspecto, o CONANDA, CONARE, CNIg e DPU emitiram a Resolução Conjunta nº 01, de 9 de agosto de 2017⁷. A resolução estabelece os procedimentos de identificação preliminar, atenção e proteção para criança e adolescente desacompanhados ou separados, assegurando o direito de consulta e o protagonismo desses sujeitos.

Após a revisão dos formulários de solicitação de refúgio, iniciaram-se as idas para a Polícia Federal para a emissão dos protocolos. A SEJUSC designou uma funcionária para atuar no abrigo do estado, no Coroadó. Ela fazia uma última revisão dos formulários e, com a ajuda de uma tradutora contratada pela SEAS, definia e comunicava aos grupos familiares que iriam em cada dia. A SEMMASDH ofereceu o micro-ônibus para a realização do transporte. Primeiro, foram atendidos todos os indígenas do abrigo do Coroadó e depois os indígenas que estavam nas casas de acolhimento.

Por meio da mediação do ACNUR, a Polícia Federal abriu uma agenda para o atendimento de 10 indígenas por dia, no período da tarde, contudo, em virtude da existência de divergências entre as informações registradas nos formulários e as informações passadas pelos indígenas no momento da entrevista, raramente eram emitidos 10 protocolos, o que retardou ainda

7 BRASIL. CONANDA, CONARE, CNIg e DPU. Resolução Conjunta no 01, de 9 de agosto de 2017. Estabelece procedimentos de identificação preliminar, atenção e proteção para criança e adolescente desacompanhados ou separados, e dá outras providências. Disponível em: http://www.pf.gov.br/servicos-pf/imigracao/legislacao-1/CNIGCONAREDPUCONANDA_assinada.pdf. Acesso em: 7 maio 2020.

mais a regularização documental do contingente total de indígenas em Manaus. Muitos indígenas já impacientes, sobretudo aqueles que viviam nas casas de acolhimento do município, deslocaram-se para Belém na esperança de que lá o processo para a emissão de toda a documentação – protocolo de refúgio, CPF e CTPS – fosse mais rápido, o que, obviamente, não aconteceu. Essa impaciência pode ser atribuída ao significado da documentação para os migrantes e refugiados, que, segundo Etcheverry (2007), representa levar adiante um projeto de vida; é o documento que faz o cidadão em termos performativos e compulsórios (PEIRANO, 2006).

Em Belém, o preenchimento dos formulários de solicitação de refúgio inicialmente aconteceu em um único dia (9 de novembro de 2017), em uma ação que contou com a participação da SEASTER, da SEJUDH e de voluntários da sociedade civil. Na ocasião eu participei como tradutora, pois a língua ainda representava uma barreira para a comunicação.

Posteriormente, à medida que chegavam novos grupos Warao sem os protocolos ou com os protocolos vencidos, eram encaminhados à SEJUDH para o preenchimento dos formulários. O agendamento das biometrias na Polícia Federal e o encaminhamento dos indígenas também foram realizados pela SEJUDH, contudo, sem que fosse estabelecida uma agenda diária como aconteceu em Manaus, por isso ainda que à época o contingente de indígenas fosse reduzido, demorou-se para conseguir regularizar a documentação de todos.

Alguns indígenas, que já tinham em mãos seus protocolos desde Manaus, passaram a solicitar a emissão do CPF e da CTPS. Em diferentes ocasiões faziam essa reivindicação aos agentes do Estado sem, entretanto, serem atendidos. Decidi, então, acompanhá-los até uma agência da Receita Federal para auxiliá-los na emissão do CPF. Porém, embora eu tivesse me informado *a priori* sobre o procedimento, inclusive no atendimento da própria Receita Federal, quando cheguei com os indígenas não fomos atendidos. Os funcionários e o gerente de atendimento não consideravam o protocolo de solicitação de refúgio um documento válido, demonstrando completo desconhecimento da Lei do Refúgio.

Observe-se, todavia, que no corpo do próprio protocolo era citada a Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997, por meio da qual o Brasil incorporou ao seu ordenamento jurídico a Convenção sobre o Estatuto do Refugiado de 1951. Logo após citar o §1º do artigo 7º da lei, que assegura que o portador do documento não será deportado sob hipótese alguma, esclarece-se que: “o protocolo é o documento de identidade válido em todo o território nacional e é prova da condição migratória regular do seu titular”. E, além

disso, que “o titular deste protocolo possui os mesmos direitos de qualquer outro estrangeiro em situação regular no Brasil e deve ser tratado sem discriminação de qualquer natureza”⁸.

Indignada com a situação, insisti sobre a legalidade do documento e pedi que, a fim de sanar todas as dúvidas, consultassem as instâncias competentes da própria instituição. Feito isso, convenceram-se de que o protocolo de solicitação de refúgio é um documento válido, somente na ocasião, depois de já estar há algumas horas dentro da Receita Federal, explicaram-me que teríamos de ir até uma agência dos Correios para fazer a inscrição e o pagamento da taxa de R\$ 7,50 para posterior emissão do CPF. Acompanhei os indígenas até a agência dos Correios mais próxima, fizemos as inscrições e, no dia seguinte, retornamos à Receita Federal e conseguimos realizar a emissão dos CPF.

Em fevereiro de 2018, a SEJUDH firmou um termo de cooperação com a Receita Federal para isenção do pagamento de taxas e emissão de CPF para todos os indígenas que, naquele momento, encontravam-se em Belém. Um tempo depois, também se pactuou um acordo com o MTE para a emissão das CTPS. Ainda assim, todos esses procedimentos não foram realizados em caráter de urgência, o que deixava os indígenas impacientes por não entenderem o funcionamento da burocracia estatal, gerando, inclusive, conflitos com os servidores da SEJUDH que os atendiam.

Na Campina e no Ver-o-Peso: situações de abandono e de esquecimento na capital paraense

Durante o período em que estiveram em situação de rua nos entornos do Mercado Ver-o-Peso, na cidade de Belém, as crianças indígenas estavam sujeitas a diversos riscos, desde o adoecimento até o aliciamento sob o preceito de ajuda mútua – prática em que a família receptora garante o sustento da criança, ao passo que ela os auxilia no serviço doméstico e no cuidado com os filhos. “Dar ajuda” é muito comum em diferentes regiões do Brasil, sobretudo na região Norte, porém, juridicamente se configura como trabalho infantil doméstico.

Em uma tarde de outubro de 2017, quando cheguei ao Ver-o-Peso, os indígenas estavam preocupados com uma das mulheres que tinha retornado para Manaus, mas ainda não havia chegado. Ela estava em Belém acompanhada pelos pais, mas viajou apenas com os dois filhos pequenos.

8 Com a implantação da plataforma SISCONARE, em 2019, essas informações referentes à Lei no 9.474/1997 não constam mais no corpo do protocolo de solicitação de refúgio.

Durante parte da viagem de barco, que dura cerca de seis dias, mantiveram contato por telefone. Em uma das ligações, ela relatou que um casal teria oferecido dinheiro em troca de seus filhos e, por conta disso, estava assustada e não dormia por medo de que as crianças fossem roubadas. Logo depois disso, não conseguiram mais se comunicar e, na naquela tarde, seu pai tentava contato com pessoas do abrigo e com outros indígenas em Manaus, mas ninguém tinha notícias do paradeiro da moça. No dia seguinte, contaram-me que ela chegou a Manaus no final daquele mesmo dia, mas como não teve a entrada permitida no abrigo, seguiu para Boa Vista de ônibus e de lá para a Venezuela.

Naquela mesma tarde, enquanto conversava com alguns adolescentes Warao um pouco afastada de onde estavam as mulheres e as crianças pequenas, percebi que uma mulher brasileira se aproximou de uma menina de cerca de 3 anos de idade. A mulher estendeu a mão e insistia para que a criança fosse com ela. A menina, assustada, correu para perto da mãe, agarrando-lhe as pernas. A mulher se aproximou novamente e perguntou para a mãe da criança se poderia levá-la consigo. A mulher Warao, provavelmente por não entender a pergunta, não esboçou qualquer reação. A distinta senhora, sem se inibir, perguntou-lhe outra vez: “Por que você não me dá ela?”, desistindo da abordagem apenas quando percebeu que eu a observava. Aparentemente constrangida, com um sorriso entredentes, afastou-se da indígena e deixou o local.

Na mesma semana, a BBC Brasil havia publicado uma reportagem com o título “Mamadeiras de refrigerante: ‘vício’ em bebida agrava desnutrição em indígenas”, em que afirmava que as crianças bebiam grandes quantidades de refrigerante e que isso seria a causa de desnutrição e adoecimento delas. A principal foto era de uma mulher indígena sentada no chão com seu filho de aproximadamente 2 anos ao lado de uma garrafa de Coca-Cola. Ironicamente, a criança foi internada na mesma semana em função de um severo quadro de diarreia. A mãe, apesar de reconhecer o agravamento do quadro de saúde do filho, estava arredia em virtude das ameaças de retirada das crianças, por isso só aceitou a internação depois que eu me comprometi a ir todos os dias ao hospital acompanhar as consultas médicas.

Em uma dessas ocasiões, enquanto aguardávamos pela consulta na sala de espera do hospital, outras mulheres cujos filhos também estavam internados, ao reconhecerem a mulher e a criança Warao, aproximaram-se e me mostraram a reportagem da BBC na tela de um celular.

Expliquei-lhes que a criança não havia adoecido por negligência da mãe, mas sim por consequência da condição de vulnerabilidade social em

que a família se encontrava, vivendo todos em situação de rua. As mulheres concordaram e uma delas afirmou que a reportagem fez parecer que a indígena era uma mãe desleixada, mas que, ao conviverem com ela durante aqueles dias no hospital, perceberam que isso não era verdade. Durante a internação, outras mulheres doavam-lhes fraldas, alimentos e brinquedos, além de tentarem auxiliá-los diante da barreira linguística.

Poucos dias depois, em um sábado à noite, por volta das 21 horas, recebi uma ligação de um adolescente Warao dizendo que no final da tarde, entre 17 e 18 horas, uma mulher esteve no Ver-o-Peso oferecendo-lhes comida e doações. Convidou cinco crianças para irem com ela, afirmando que retornaria mais tarde. Porém, em virtude da demora, preocuparam-se e por iniciativa própria acionaram a Polícia Militar, mostrando-lhes os protocolos de solicitação de refúgio das crianças para que as fotografias auxiliassem os policiais no reconhecimento, iniciando-se a busca nas redondezas.

Quando cheguei ao local, os familiares das crianças estavam agitados e algumas mulheres choravam. Explicaram-me novamente o que aconteceu e uma das mulheres relatou que naquela tarde, além dessa mulher que levava as crianças, outra pessoa tinha convidado uma criança para acompanhá-la em troca de comida.

Sem saber a quem recorrer, entrei em contato com uma pessoa da Cáritas e com a equipe do Consultório na Rua, que, além de ligarem para a Polícia Militar, pediram apoio à assistência social do estado e do município. Nenhum agente do Estado, contudo, compareceu ao local; um representante da FUNPAPA contactou-me por meio de mensagens de WhatsApp apenas para se inteirar dos fatos e me advertir de que não deveria permanecer no local, pois o Ver-o-Peso seria muito perigoso durante a noite. Aquela região, ainda que turística para a cidade, situa-se à margem do Estado, por isso seria um espaço de desordem e perigo (DAS; POOLE, 2008).

Por volta das 22 horas a Polícia Militar retornou e, na sequência, a ferida mulher acompanhada pelas crianças. Trazia muitas sacolas e caixas com roupas e brinquedos, além de panelas com comida. Assim que o carro estacionou, os indígenas saíram correndo para encontrá-los. Agitados, gesticulavam e falavam em warao; algumas crianças choravam.

A mulher se identificou como pastora de uma igreja evangélica e afirmou que demorou porque havia aguardado a realização do culto. Os policiais conversaram com ela e a advertiram de que não poderia levar consigo crianças desacompanhadas dos pais ou responsáveis. Um dos policiais relatou que na noite anterior já havia conversado com as crianças, orientando-as para não se afastarem do grupo. Pediu-me que os reunisse e traduzisse

para o espanhol a orientação sobre a atenção para com as crianças. Todos os Warao prontamente concordaram que as crianças não deviam sair desacompanhadas de um adulto do grupo, contudo, alegaram que é muito difícil controlá-las quando acontece a oferta de doações, pois saem correndo para receber.

Além dos casos citados, moradores de rua e os próprios indígenas relataram outras situações em que pessoas desconhecidas tentaram se aproximar das crianças; uma prostituta que trabalha na região contou-me que em uma noite um homem chegou de carro e lhe ofereceu R\$ 2.000,00 em troca de duas crianças Warao. Ela não teria aceitado, alegando que é mãe e não permitiria que fizessem mal a uma criança.

No dia 20 de outubro de 2017, acompanhada por três indígenas, registrei uma denúncia na Sala de Atendimento ao Cidadão MPF, relatando as situações que envolviam as crianças e também os conflitos com os moradores de rua, que os roubavam, agrediam e ameaçavam atear fogo em seus pertences.

Ainda enquanto viviam no Ver-o-Peso, na ocasião de um feriado prolongado, por volta das 14 horas encontrei um indígena de 45 anos passando mal. Queixava-se de fortes dores e inchaço na região inguinal. Entrei em contato com representantes da SEASTER e da FUNPAPA pedindo apoio, mas ninguém compareceu ao local. Liguei para o Serviço de Atendimento Móvel de Urgência (SAMU), que me informou que primeiro enviaria um atendente de motocicleta até o local para verificar a gravidade da situação e somente depois, avaliando-se como necessário, enviariam a ambulância. Após duas horas e meia de espera, a ambulância chegou para nos levar até o hospital. O diagnóstico foi de hérnia inguinal estrangulada, com necessidade imediata de cirurgia. Continuei solicitando a presença de algum agente do Estado, mas somente às 22:00 horas um funcionário da SEASTER foi até o hospital, informando-me que a política de assistência social previa o acompanhamento somente de pessoas que estavam em situação de abrigo institucional.

No mesmo dia, quando cheguei ao mercado por volta das 12 horas, um homem já idoso me contou que havia sido assaltado e agredido enquanto fazia uso de um banheiro público. Havia registrado o boletim de ocorrência e, agora, teria de fazer o exame de corpo de delito. Repassei a informação para a SEASTER, que enviou um motorista para levá-lo até o Instituto Médico Legal (IML), porém não disponibilizou nenhum técnico para acompanhá-lo, de modo que o exame não foi realizado.

Desde 2017, muitos indígenas vivem em casas alugadas no bairro da Campina, região vizinha ao Ver-o-Peso. Alguns desses espaços eram compartilhados com usuários de drogas, traficantes e prostitutas. Uma das casas, inclusive, em virtude de conflitos com não indígenas, já foi incendiada duas vezes, felizmente sem deixar feridos. Nesses locais, o aluguel varia entre R\$ 20,00 e R\$ 30,00 a diária, entretanto, em 2017, um grupo de 35 pessoas chegou a pagar R\$ 375,00 por dia. À época, um intermediário sublocava o espaço para os indígenas, então, voluntários da sociedade civil conversaram com a proprietária do imóvel e renegociaram o valor do aluguel, que foi reduzido para R\$ 70,00 por dia. Esse mesmo intermediário é morador do bairro e se mantém financeiramente por meio da sublocação de imóveis para moradores de rua e, desde a chegada dos Warao, para os indígenas.

Desde o início do deslocamento Warao para Belém, em junho de 2017, até dezembro de 2020, ocorreram 29 mortes na capital paraense. No decorrer da pesquisa de campo, cheguei a acompanhar dois velórios: o de uma mulher adulta, em dezembro de 2017, e o de uma criança, em fevereiro de 2018. Ambos, na ocasião dos óbitos, estavam alojados no abrigo administrado pela SEASTER. A mulher ficou hospitalizada por cerca de um mês, foi submetida a uma cirurgia no intestino e faleceu em decorrência de complicações. O menino teve pneumonia, a família chegou a levá-lo até uma UPA, onde foi medicado e liberado, mas faleceu quatro dias depois.

Doenças respiratórias como pneumonia e tuberculose estão entre as principais causas das mortes, são enfermidades tratáveis, mas geralmente agravadas pelo quadro de desnutrição em que se encontram esses indígenas e pela demora em receber atendimento médico.

Além da alta quantidade de óbitos, em Belém há registro de uma situação de exploração de trabalho infantil e abuso sexual de crianças indígenas por um brasileiro. Em maio de 2018, um homem foi detido pela Polícia por exploração de trabalho infantil de duas crianças Warao. Relata-se que o sujeito, conhecido como “Mágico”, vendia balas e fazia alguns truques de ilusionismo, conquistando a confiança das crianças e acessando as casas em que viviam, na região da Campina. Numa tarde, ele levou dois meninos até Ananindeua, na região metropolitana de Belém, para venderem balas em um ônibus, causando a revolta de alguns passageiros, que acionaram a polícia. Poucos dias antes, o mesmo homem foi visto por uma moradora da Campina beijando uma das crianças, um menino de aproximadamente 10 anos de idade. Em depoimento, as crianças confirmaram a ocorrência

de abuso sexual. Há um inquérito policial, porém o homem se encontra em liberdade.

Em meados de novembro de 2018, uma criança de 12 anos foi abusada sexualmente por seu tio, um homem de 33 anos e outros dois adolescentes de aproximadamente 10 e 11 anos, no Hotel Palácio, local onde viviam cerca de 100 indígenas, também na Campina. A criança foi encaminhada para atendimento psicológico e para perícia médica, contudo, a FUNPAPA alegou que não poderia dar continuidade ao acompanhamento, pois seria responsabilidade de outro tio, que assumiu a guarda da criança já que os pais ficaram na Venezuela. O tio, no entanto, não falava nem sequer espanhol e não sabia se deslocar em Belém, de modo que não teve condições de levar a sobrinha para a continuidade do tratamento psicossocial. Alguns meses depois, a menina voltou a viver com o mesmo tio que a abusou.

Também em novembro de 2018, enquanto os indígenas participavam de uma missão de atendimento jurídico realizada pela DPU e pelo Escritório das Nações Unidas sobre Drogas e Crime (UNODC), suas casas foram invadidas, sendo levados ventiladores, alimentos e dinheiro. Além desses furtos, que são extremamente frequentes entre os Warao que vivem no bairro da Campina, há ainda casos de agressão física por parte de usuários de drogas que circulam na região.

Nesses locais, o pagamento do aluguel é feito com o dinheiro arrecadado pelas mulheres por meio da prática de pedir nas ruas e em sinais de trânsito. A alimentação é garantida por doações – há pessoas da sociedade civil que fazem campanhas regulares de arrecadação. À época, a FUNPAPA alegava fornecer alimentação para todos os grupos, fato negado pelos indígenas, que afirmam que os alimentos, além de não serem entregues com a devida regularidade, eram em quantidade insuficiente para a subsistência das famílias. Destaque-se que, por parte do município de Belém, a única atuação efetiva era da equipe do Consultório na Rua, que realiza os atendimentos de saúde. Essa equipe, contudo, atende também a população belenense em situação de rua e não consegue acompanhar a situação dos Warao em tempo integral.

Diante de todos esses fatos, lanço mão do questionamento de Herzfeld (2016, p. 11):

Como pode ser que, em sociedades reconhecidamente famosas por sua hospitalidade e simpatia, encontremos não raro as formas mais mesquinhas de indiferença burocrática às necessidades e sofrimentos humanos, ou que, em regimes democráticos designados para beneficiar todos os cidadãos, grupos inteiros de pessoas sofram com uma insensível negligência?

Herzfeld (2016) usa o parentesco como metáfora para explicar a produção da indiferença burocrática – a indiferença, para o autor, é a rejeição de uma humanidade comum. O parentesco pode ser usado tanto para incorporar quanto para excluir. A mesma lógica que atribui uma falha de caráter a outra família é usada para atribuí-la a um grupo étnico, região, religião, classe social ou país vizinho. O que muda é a escala. Nesse contexto, os estereótipos – como algo que informa práticas e interações sociais – assumem um lugar central, estabelecendo os sujeitos que serão tratados como quem está dentro e quem está fora. Os estereótipos “representam preconceito e exclusões há muito estabelecidos, e, tal qual a própria ideologia nacionalista, empregam os termos da vida social para excluir terceiros com base em questões culturais” (HERZFELD, 2016, p. 74).

Os estereótipos sobre os Warao, que os retratam como pessoas de interação difícil, insubmissos, mendigos, sujos, bêbados e que exploram seus filhos, contribuem diretamente para a produção dessa indiferença burocrática e se entrelaçam no processo de estigmatização desses indígenas⁹. O estigma, na acepção de Goffman (2004), refere-se a algum atributo profundamente negativo que deteriora a identidade social dos sujeitos que o possuem e, ao mesmo tempo, confirma a normalidade daqueles que não o têm. O autor menciona três tipos diferentes de estigmas: 1) diz respeito às deformações físicas e corporais; 2) são os problemas psicológicos morais, como desonestidade, vícios, distúrbios mentais; e 3) são “os estigmas tribais de raça, nação e religião, que podem ser transmitidos através da linhagem e contaminam por igual todos os membros de uma família” (GOFFMAN, 2004, p. 7). Nos estigmas tribais, como bem se nota, a unidade básica de organização deixa de ser o indivíduo e engloba toda a família, logo, são os Warao enquanto coletividade os alvos do preconceito, da discriminação e da desumanização decorrentes desse processo de estigmatização, que, por sua vez, é intrínseco à indiferença burocrática.

Enquanto a indiferença burocrática se mantém e os burocratas/agentes do Estado culpabilizam o “sistema” por suas ações e decisões arbitrárias, a atuação de grupos de voluntários e de instituições da sociedade civil é fundamental para a redução dos impactos da omissão e da morosidade no

9 A exemplo do caso dos Tapeba (BARRETO FILHO, 1994, p. 18), esses estereótipos também funcionam como xingamentos e insultos públicos, pois veicula informação social desabonadora sobre esses sujeitos. Essa imagem pública dos Tapeba os associa “a condutas como comer carne podre (carniça), consumo de álcool, a promiscuidade (um dos sentidos à noção de “mistura”), a desonestidade, o roubo e o desrespeito pela propriedade alheia, a indolência e a indisposição para o trabalho, a imundície em que vivem e a imagem da miséria, em geral, a que estão associados”. Com os Warao, essa imagem pública também tem se tornado negativa.

atendimento dessa população. Além das campanhas de doação de alimentos, os voluntários também realizavam ações em saúde, desenvolviam atividades de geração de renda e de educação, e negociavam a locação de imóveis para que os indígenas pagassem preços mais justos. Em maio de 2019, o grupo de voluntários “Venezuelanos Belém” mantinha dois abrigos: um na cidade de Ananindeua, em uma casa cedida pelo proprietário onde viviam 34 pessoas, e outro no bairro Condor, em Belém, com 55 pessoas, espaço locado em nome de uma voluntária, onde os indígenas pagavam um valor reduzido de aluguel.

Em reuniões com o poder público e também em redes sociais, representantes de instituições da sociedade civil e ativistas de direitos humanos passaram a exigir a atuação e, ao mesmo tempo, denunciar a omissão da Prefeitura Municipal de Belém no atendimento aos Warao. Em uma dessas ocasiões, por meio de mensagens em um grupo de WhatsApp, o assessor jurídico da FUNPAPA passou a intimidar as pessoas, afirmando que iria entrar com uma representação legal contra elas. Obviamente, não o fez porque não houve a materialidade do fato. Em outro momento, esse mesmo assessor jurídico, em resposta à mensagem da coordenadora do abrigo da cidade de Santarém sobre a ida de um novo grupo de indígenas para Belém, afirmou que os Warao estavam usando os abrigos públicos como “hotéis de temporada” e que considerava “muito estranha essa movimentação”. Sua fala não somente provocou a indignação de muitos participantes do grupo, que imediatamente responderam, como deixou claro o preconceito e o racismo por parte de representantes do poder público responsáveis pelo atendimento dessa população. Tentava-se não somente criminalizar as redes de solidariedade, mas também os próprios indígenas e sua liberdade de circulação dentro do território nacional.

Não se trata, entretanto, do racismo enquanto comportamento individual, mas sim de racismo institucional e estrutural. As instituições são hegemônicas por grupos raciais, que se utilizam desses espaços para impor seus interesses políticos e econômicos, mas o racismo que se expressa nas instituições é também parte da estrutura social, ou seja, “as instituições são racistas porque a sociedade é racista” (ALMEIDA, 2019, p. 47). O racismo, como bem destaca Almeida (2019), faz parte do modo “normal” por meio do qual se constituem as relações sociais, econômicas, políticas, jurídicas etc., é algo que decorre da própria estrutura. Enquanto processo histórico e político, implica a discriminação sistemática de determinados grupos raciais, a exemplo dos indígenas e do contexto que vivenciamos, atualmente, com os Warao.

O racismo, para Foucault (1999), é o mecanismo fundamental do biopoder, é ele que assegura o direito de matar nos Estados modernos. Nesse contexto, tirar a vida não se refere “simplesmente ao assassinio direto, mas também a tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição etc.” (FOUCAULT, 1999, p. 306). Esses modos indiretos de levá-los à morte negando-lhes atendimento, rejeitando-lhes ou culpabilizando-os pela própria vulnerabilidade é, justamente, o modo por meio do qual o Estado tem feito a gestão dessa população.

Esses dois locais na capital paraense, a Campina e o Ver-o-Peso, a partir das reflexões de Das e Poole (2008), são espaços aqui pensados como situados à margem do Estado. O Ver-o-Peso, considerado a maior feira a céu aberto da América Latina, durante o dia é repleto de turistas, feirantes, vendedores ambulantes e transeuntes. À noite, torna-se casa para moradores de rua, ponto de encontro para usuários de drogas e local de trabalho para as prostitutas.

Na Campina, durante o dia funciona um vasto comércio desordenado, permeado pela presença de flanelinhas e usuários de drogas pelas calçadas. Ali fica a sede do Grupo de Mulheres Prostitutas do Estado do Pará (GEM-PAC), que diversas vezes se solidarizaram com os Warao e denunciaram as violências cotidianas pelas quais eles passavam. Na região existem vários cortiços, que antes da chegada dos Warao eram usados como ponto de consumo e revenda de drogas ilícitas e de prostituição; após a chegada dos Warao, converteram-se em local de moradia para os indígenas. A Polícia Militar mantém ações junto à comunidade, entretanto, não há equipamentos de saúde e tampouco de assistência social. A região é dominada por traficantes e grupos de extermínio e não raro é cenário de assassinatos, que sequer são noticiados pela mídia, porque são vidas que não contam, são corpos que não importam, são seres abjetos (BUTLER, 2002).

Conforme a análise de Rui (2014), assim como os corpos de usuários de drogas, os espaços por eles ocupados também se tonam abjetos, apresentando a ambiguidade de ao mesmo tempo que oferecem abrigo aos consumidores de droga e proteção durante o uso, também oferecem perigo para eles e para aqueles que por ali passam; são tanto alvos de violência como também promotores dela. Inseridos nesses espaços abjetos, nessas zonas invisíveis e inabitáveis da vida social (BUTLER, 2002), os Warao se somaram a essa população que, historicamente, é invisibilizada pelo Estado.

A certeza de perigo iminente fazia com que, em alguns momentos, pessoas que passavam de carro abrissem as janelas para me alertar sobre a

necessidade de ter cuidado ao andar por ali. Contrariando o temor desses desconhecidos, nunca me senti ameaçada ao circular pela região, tampouco passei por qualquer tipo de situação de risco. Suponho que a regularidade de minha presença fez com que eu me tornasse alguém familiar. Além disso, minha proximidade com a equipe do Consultório na Rua contribuiu para que eu fosse vista como uma pessoa confiável. No Ver-o-Peso, especialmente, eu estabeleci uma relação de relativa amizade com alguns moradores de rua¹⁰, chegando, inclusive, a receber pequenos presentes, como doces, cremes de massagem para dor muscular e chaveiros. Ainda que em alguns momentos demonstrassem insatisfação com a presença dos Warao, nunca evidenciaram qualquer animosidade ou desconforto em relação a mim.

Conclusão do capítulo

Neste capítulo, por meio das experiências de Manaus e de Belém, busquei apresentar algumas das tecnologias de governo utilizadas para administrar e regular a presença Warao no Brasil, mapeando os agentes, algumas das ações e as instituições envolvidas nesse processo. Ao tentar entender esse “emaranhado institucional”, conforme definição de Viana apud Esteves (2019), ao invés de oferecer uma visão de totalidade, é possível mostrar o caráter relacional entre esses atores em que saberes, técnicas e linguagens justapostas ou concorrentes ora são estabilizados, ora desestabilizados de acordo com as circunstâncias. É uma reflexão que evidencia, com base em Fassin (2009), as políticas da vida, ou seja, os modos concretos por meio dos quais os indivíduos são tratados, os princípios e a moral envolvidas.

Ao reconstruir o histórico da presença dessa população em ambas as cidades, demonstro, como já destacou Jardim (2017), que os agentes da governamentalidade não estão obrigatoriamente circunscritos às instituições públicas, mas abarcam outros participantes que demonstram *expertise* em saberes jurídicos e também *expertise* prática no acolhimento, inserindo-se

10 No decorrer da escrita da tese, recebi a notícia de que um deles, o Bigode, faleceu após se envolver em uma briga. Conheci-o de uma forma um tanto quanto inusitada. Ele vendia carregadores de celular, cremes de massagem, facas, entre outros objetos diversos. Eu havia comprado um carregador com outro vendedor ambulante no dia anterior, mas não funcionou. Quando o vi, perguntei sobre o outro rapaz, pois desejava trocar o produto. Pedi a ele que me avisasse caso o visse, então ele me perguntou: “você quer que eu dê uma facada nele?”. Tentando disfarçar o espanto, respondi em tom de brincadeira que não era preciso, afinal, era só um carregador de celular. Desde então, conversávamos quase todos os dias. Ele me informava sobre situações que envolviam os Warao e outros moradores de rua ou os feirantes. Essas informações me ajudavam a dimensionar os conflitos que estavam acontecendo e que nem sempre os indígenas percebiam.

rapidamente na rede. Esse é o caso, por exemplo, da Cáritas Arquidiocesana de Manaus e da Cáritas Brasileira em Belém. Na capital paraense, ainda, saltam aos olhos as práticas filantrópicas realizadas por grupos de voluntários e a atuação de ativistas de direitos humanos, que chamam o poder público a assumir suas responsabilidades. Como bem se sabe, o próprio conceito de governamentalidade (FOUCAULT, 1979) se refere a uma heterogeneidade de autoridades e agências, que empregam uma variedade de técnicas e formas para a gestão e regulação da população.

Além disso, as políticas governamentais também devem ser entendidas como tecnologias de governo cuja formulação não ocorre apenas dentro das organizações administrativas de Estados nacionais, mas inclui a participação de diferentes instituições que, embora estejam fora desse âmbito, exercem funções de governo, como, por exemplo, organizações da sociedade civil, movimentos sociais e organismos multilaterais (SOUZA LIMA; CASTRO, 2015).

Tanto em Manaus quanto em Belém, por parte dos governos municipal e estadual, como se pode notar, não houve uma resposta espontânea para a presença Warao, demandando a atuação do MPF e das defensorias públicas federal e estadual e, posteriormente, do *advocacy* realizado pelo ACNUR. Isso não somente evidencia a falta de *expertise* dos governos locais no que toca à migração, muitas vezes desconhecendo, inclusive, a existência e competência de organismos internacionais, como o próprio ACNUR, mas também descortina a falta de interesse político que se esconde atrás dessa morosidade no atendimento. Em Belém, a má vontade política sequer foi disfarçada, uma vez que, apesar de todas as orientações para o recebimento de cofinanciamento federal, a FUNPAPA demorou um ano para a realização dos procedimentos exigidos. O não dito por trás dessa invisibilização e das diferentes formas de violências institucionais é que, na verdade, ninguém quer recebê-los e se espera que, em algum momento, vão embora (não é à toa que ambas as cidades tentaram promover “deportações voluntárias”).

Apesar disso, Manaus conseguiu responder à demanda de forma mais propositiva, estabelecendo rapidamente uma parceria entre os governos estadual e municipal, e solicitando a liberação de recursos federais. O modelo de acolhimento em casas individuais organizadas conforme relações de parentesco e afinidade, vigente durante o segundo semestre de 2017 até o primeiro trimestre de 2018, era considerado pelos indígenas como o mais adequado, pois respeitava a heterogeneidade interna à etnia. O ACNUR, em janeiro de 2018, chegou a entregar um documento em “reconhecimento

às ações desenvolvidas pela Prefeitura de Manaus com vistas à acolhida, à proteção e à integração dos cidadãos venezuelanos que se deslocaram ao Brasil em razão da difícil situação política, social e econômica que passa a Venezuela” (ACNUR, 2018, p. 1). Para a agência, as políticas e ações desenvolvidas pela gestão municipal garantiram o acesso dos venezuelanos recém-chegados aos direitos fundamentais, possibilitando-lhes condições dignas de acolhida. Por esse motivo, afirma que tais políticas devem ser reconhecidas e referenciadas como um exemplo a ser seguido no Brasil e em outros países. Lamentavelmente, a partir do segundo semestre de 2018 e, sobretudo, no decorrer de 2019, toda essa proposta administrativa inicial destinada ao atendimento dos Warao foi se desestruturando.

Em Belém, a morosidade com que foram tratadas tais questões acentuou ainda mais a condição de vulnerabilidade social das famílias indígenas, de modo que, sobretudo as crianças, foram expostas a uma série de riscos e formas de violência. Nesse contexto, como reflete Butler (2010), por mais paradoxal que seja, resta a esses grupos socialmente vulneráveis, vítimas da violência e da omissão do Estado, apelar para esse mesmo Estado em busca de proteção. Esse Estado que, como já advertiu Foucault (1999), tem o racismo como mecanismo fundamental de poder, estabelecendo quem deve viver e quem deve morrer.

Além da morosidade, deparamo-nos ainda com o desafio de pensar em um atendimento diferenciado, que leve em conta as especificidades culturais desse povo indígena, pois, apesar da multiplicidade de agentes e agências envolvidos, a ampla maioria dos programas que em algum momento foram oferecidos aos Warao são os mesmos dirigidos aos brasileiros em geral, não contemplando assim sua condição de indígenas.

CAPÍTULO 4

Fechando o cerco institucional: modelos de abrigamento

Este capítulo se dedica à análise dos modelos de abrigamento implantados nas cidades de Manaus e de Belém, cujo propósito, de certo modo, era fechar o cerco institucional em torno dos Warao. O abrigamento, composto por um conjunto de regras que regulam a permanência dos indígenas nesses espaços, definem as condutas próprias e impróprias, os horários das refeições, de entrada e saída e também quem pode entrar e sair, é aqui entendido como um dispositivo político e administrativo empregado na gestão dessa população.

O cotidiano, nesses espaços, pode ser pensado por meio da tríade controle-colaboração-subversão. O controle existe, sobretudo, por parte da coordenação e dos diferentes profissionais que atuam no local, porém, alguns indígenas, por diferentes motivos, adotam uma conduta colaborativa para com esses funcionários, e passam a reproduzir as mesmas práticas de controle em relação aos demais abrigados. Não só monitoram as ações uns dos outros, mas delatam aqueles que infringem as regras. Outros indígenas, no entanto, não somente infringem as regras, mas assumem posturas evidentemente subversivas, questionando aspectos que consideram impróprios, realizando denúncias ao MPF e se desligando, por iniciativa própria, do serviço institucional. Essas diferentes percepções e reações dos indígenas ao modelo de abrigamento são úteis para pensarmos sobre como os Warao, apesar do cerco institucional, elaboram estratégias de modo a garantir seus interesses e suas visões de mundo. Isso nos mostra, conforme destaca Ferreira (2013), que os povos indígenas não podem ser tratados como meros objetos de ações de agências externas, mas, sim, devem ser considerados os sujeitos dessas ações políticas.

Para a construção dessa análise faço uso dos inquéritos civis públicos instaurados pelo MPF em ambas as cidades, de entrevistas realizadas com agentes do Estado e de anotações de meu caderno de campo. O capítulo está dividido em três seções: na primeira apresento a estrutura e a forma

de direção dos abrigos instalados em Manaus e em Belém, cuja administração se subdivide entre o estado e o município, tendo o município, em ambos os casos, recebido cofinanciamento federal. A partir das opiniões dos indígenas coletadas durante a pesquisa de campo e também dos dados apresentados em um parecer elaborado pelos antropólogos do MPF, busco apresentar a percepção dos Warao sobre tais espaços e sobre as relações que neles estabelecem.

Na seção seguinte, tendo em vista a análise sobre a estrutura dos abrigos, suas regras e estratégias de controle, estabeleço uma analogia entre as pacificações indígenas e as ações de abrigo, entendendo que a passagem por esses espaços, muito além de suprir as necessidades básicas desses sujeitos em termos de moradia, saúde e alimentação, teria a função de domesticá-los para a vida em sociedade no Brasil. Esses locais, conforme a definição de Goffman (2015), apresentam características de instituições totais.

Para finalizar, na terceira seção falo sobre a heterogeneidade nos “modos de ser Warao” e sobre quem, na concepção dos indígenas, pode morar com quem. Sob esse aspecto, além das diferenciações culturais atribuídas à comunidade de origem, encontram-se as acusações de feitiçaria, que implica um risco não só espiritual, mas também físico, para essas pessoas. Por isso há tanta resistência dos indígenas ao modelo de abrigo centralizado, que força a convivência de grupos que não possuem nenhuma relação de afinidade. À feitiçaria (*brujería*) praticada por um feiticeiro de outro grupo, os Warao atribuem a responsabilidade pelo adoecimento e, geralmente, pela morte de seus parentes.

Estrutura e direção dos abrigos: experiências de Manaus e de Belém

Em 9 de maio de 2017, o MPF e a DPU de Manaus emitiram uma recomendação conjunta em que estabeleceram o prazo de 10 dias para que o estado do Amazonas, por meio da SEJUSC, SEAS e Casa Civil do Governo, articulasse com o município e instâncias competentes do governo federal, em regime de urgência, as medidas de abrigo aos refugiados venezuelanos, em especial aqueles que se encontravam em situação de rua e de vulnerabilidade. Na mesma recomendação, determinaram ao município de Manaus, por meio da SEMMASDH, que dentro do prazo de cinco dias indicasse o local para o abrigo desses refugiados. O espaço deveria dispor de uma área ou ala específica e adequada aos Warao, tendo em vista suas especificidades culturais, sendo os indígenas consultados sobre sua adequação ou não.

Uma semana depois, no dia 16 de maio de 2017, o governador interino, David Almeida, realizou uma visita ao acampamento instalado sob um viaduto nas proximidades do terminal rodoviário e anunciou um Plano Emergencial de Ajuda Humanitária para os indígenas Warao, disponibilizando o montante de R\$ 205.951,52 para custear as ações de apoio. O plano previa que os indígenas que viviam nesse acampamento seriam abrigados provisoriamente em um prédio localizado na Alameda Cosme Ferreira, bairro Coroado (zona leste) de Manaus, onde, anteriormente, funcionava o Núcleo do Projeto Jovem Cidadão. O local, conforme ofício da SEJUSC enviado ao MPF, dispunha de “sete salas, banheiros masculino e feminino, sala para refeições, área para entretenimento, quadra coberta, espaço adaptado para cozinha e salas para técnico e administração” (AMAZONAS, 2017a, p. 1-2), e passaria por reformas e adaptações para receber as famílias Warao a fim de comportar 300 pessoas.

Também em 16 de maio, a SEMMASDH, por meio de ofício, informou ao MPF que estava com uma equipe realizando o processo de identificação de espaços adequados para o abrigo dos refugiados venezuelanos, e, assim que definissem as opções, estabeleceriam um diálogo com os representantes Warao para que, em conjunto, escolhessem o local. Informou ainda que o Plano de Ação estaria sendo revisado para posterior aprovação do Conselho Municipal de Assistência Social (CMAS). O Plano de Ação tinha o objetivo de “criar em conjunto com as políticas setoriais de saúde, educação, assistência social, segurança e cidadania, estratégias de intervenção no sentido de encaminhar, acompanhar e monitorar os indígenas da etnia Warao, que buscam refúgio no Município de Manaus” (MANAUS, 2017d, p. 1).

Na primeira semana de junho de 2017, após a conclusão das reformas e adaptações no local, os indígenas que viviam em situação de rua nas proximidades do terminal rodoviário foram transferidos para o Serviço de Acolhimento Institucional de Imigrantes, no bairro do Coroado. Pablo me contou que, enquanto permaneciam acampados sob o viaduto, o dono de uma empresa de transportes havia lhes oferecido um abrigo – imagino que fosse em uma garagem de ônibus –, mas preferiram vir para o Coroado, agora, contudo, com tom preocupado, disse-me que “*están en manos del gobierno*” (Caderno de campo, 27/09/2017). Há aqui, a exemplo da reflexão de Mauss (2015), uma incerteza em relação à natureza boa ou má do presente. Em princípio poderia ser bom, mas nada impediria que se convertesse em algo ruim como um veneno. Trata-se, em certo sentido, de uma situação que nos remete à noção de dádiva simulacral, conceito elaborado

por Pereira (2004) para se referir à simulação de dídivas que nunca se completam e se tornam causa de terror¹. A expressão “estar nas mãos do governo” era usada também por outros indígenas que estavam em abrigos públicos em outras cidades.

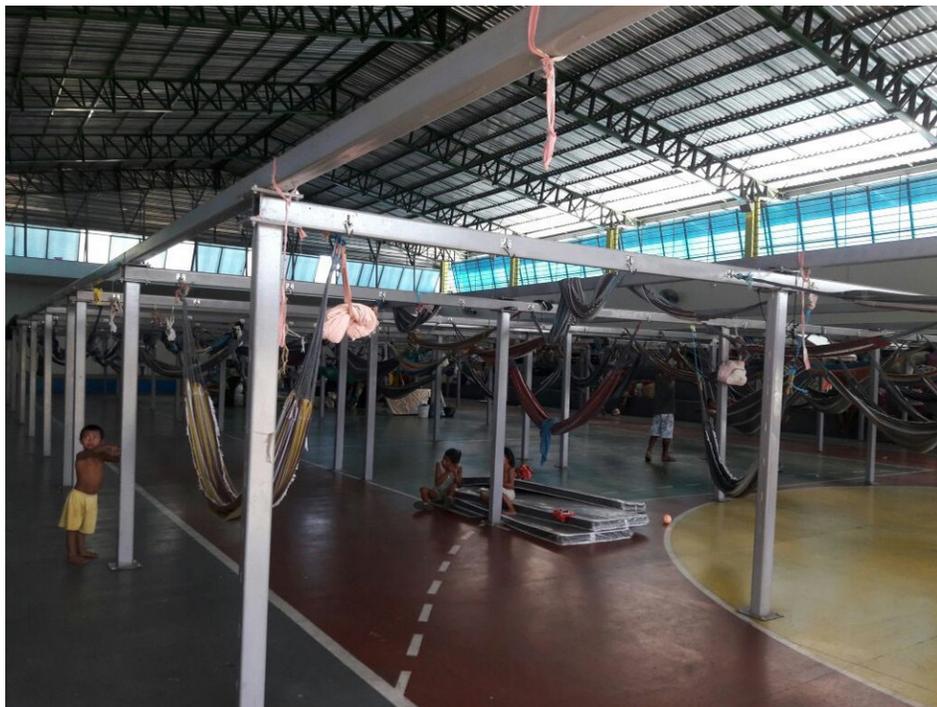
A SEAS assumiu a gestão desse abrigo, comprometendo-se a manter o espaço com recursos próprios pelo período de seis meses – o valor destinado foi de R\$ 2.365.487,40. A equipe de atendimento era composta por: administração geral (1), auxiliar administrativo (2), assistentes sociais (2), psicólogos (2), tradutor (1). A coordenadora, de nacionalidade venezuelana, à época cursava graduação em serviço social em uma universidade privada e fora contratada, sobretudo, pelo domínio do espanhol. A tradutora, também de nacionalidade venezuelana, vivia há alguns anos no Brasil sob a condição de refugiada. Afirmava que sua mãe era Warao e, por isso, além do vernáculo, teria conhecimentos sobre práticas, costumes e crenças da etnia.

O espaço também contava com o suporte de dois agentes de segurança patrimonial, que controlavam a entrada e a saída de pessoas, inclusive dos próprios indígenas. O portão era fechado às 20:30 horas e, depois disso, a entrada só era permitida mediante autorização da coordenação. Uma enfermeira e dois técnicos em enfermagem, disponibilizados pela SEMSA, realizavam atendimentos ambulatoriais no local, e duas vezes por semana (terça-feira e quinta-feira) profissionais da Unidade Básica de Saúde (UBS) de referência do território realizavam consultas médicas. Os casos de maior complexidade eram encaminhados para a UBS ou para as unidades da SUSAM. A SEJUSC, por sua vez, disponibilizou um funcionário para a realização do preenchimento dos formulários de solicitação de refúgio e organização da agenda de atendimento pela Polícia Federal. Havia, ainda, uma equipe terceirizada responsável pela limpeza, porém, os indígenas, sobretudo os homens, ajudavam assiduamente – lavavam a área do redário,

1 O autor desenvolve o conceito de dídiva simulacral ao analisar o cotidiano de portadores de HIV, internos de uma instituição de caridade criada na década de 1990, exclusivamente para esse fim, na periferia de Brasília. A instituição não recebia auxílio governamental e apresentava um sistema organizacional diferente daquele adotado por ONGs que atuavam na mesma área. O conceito de dídiva simulacral denunciava o falso ato de caridade executado pela instituição, ou seja, ao chegar a esse local, o interno se sentia agradecido por ter sido salvo do abandono da vida nas ruas, no hospital ou no presídio, porém, com o passar do tempo percebia que essas relações não se efetivavam em termos solidários. Havia competição pelas melhores casas, favorecimento em virtude de cumplicidade com a direção, trabalho compulsório como castigo por mau comportamento, ameaças de fechamento da instituição, situações que impediam a circulação da dídiva.

colocavam e retiravam as mesas e cadeiras no horário de cada refeição e mantinham o espaço limpo.

Imagem 4 – Vista do redário



Fonte: Adneison Severiano/G1 AM, 2017.

Quadro 5 – Atendimento em saúde no abrigo do Coroadó

PROFISSIONAL	QTD	ATENDIMENTO	HORÁRIO
Clínico geral	2	3ª e 5ª	14h-17h
Enfermeiro	1	2ª a 6ª	8h-12h
	1	2ª a 6ª	13h-17h
Técnico em enfermagem	1	2ª a 6ª	8h-12h
	1	2ª a 6ª	13h-17h

Fonte: SEMSA, 2017.

Por meio de uma eleição conduzida pelos próprios indígenas, foram eleitos quatro representantes: Pablo, Arturo, Angel e Luís. Eles faziam a mediação de conflitos entre os próprios indígenas, auxiliavam a coordenação na comunicação com os acolhidos e representavam o grupo em reuniões

institucionais. Arturo me explicou que a necessidade de mais de uma liderança se devia ao fato de os Warao não serem um grupo com características homogêneas, por isso ele só poderia representar algumas comunidades e não todos os abrigados. Em certa ocasião, enquanto conversava com um dos agentes de segurança, ele comentou que antes dessa eleição dos caciques os Warao brigavam entre si, não aceitavam as ordens da coordenação e queriam eles mesmos fazer a gestão do abrigo, cozinhar etc. Após a eleição, esses conflitos teriam diminuído. Segundo seu relato, “a eleição foi feita do jeito deles, cada candidato controlava seus próprios votos, passando pessoa por pessoa e perguntando em quem esta votava” (Caderno de campo, 08/09/2017).

No local, eram servidas três refeições diárias (café da manhã, almoço e jantar), preparadas por um serviço de cozinha terceirizado com base em um cardápio definido em conjunto com lideranças indígenas e nutricionistas. Contudo, a necessidade de elaboração de um cardápio que considerasse os gêneros alimentícios que compõem a dieta do grupo só foi percebida após a primeira refeição, como explicou Jane Mara Moraes, que, à época de implantação do abrigo do Coroadó, era secretária executiva na SEAS²:

[...] a primeira refeição que foi providenciada no serviço de acolhimento foi sopa e os indígenas não tomaram porque disseram que não era o alimento que eles estavam acostumados. Aí assim, já entrou nessa questão de como é que nós vamos trabalhar? O que eles comem? Então, chegou-se a um denominador de que aqueles indígenas precisam ter voz, dizer realmente como era que trabalhava (Entrevista, 15/01/2018).

Apesar disso, a alimentação era motivo de constantes desentendimentos entre os indígenas e a coordenação. Recordo-me de uma ocasião em que cheguei ao abrigo e Pablo relatou que acabara de se desentender com a coordenadora, a ponto de chamarem a polícia. Explicou-me que a abordou para conversar sobre a comida, pois já fazia algum tempo que as crianças estavam se alimentando mal por estranharem o tempero e o ponto de cocção – “*el arroz tiene poco de sal y es crudo*”, disse-me ele. Afirmou que uma das solicitações dos Warao em relação ao abrigo era que o governo contratasse duas mulheres indígenas para trabalharem na cozinha e fazerem a comida conforme seus costumes, mas o acordo não havia sido cumprido. Então, procurou a coordenadora para conversar, mas, segundo relata, ela

2 Logo após a implantação do abrigo do Coroadó, Jane Mara assumiu o cargo de subsecretária operacional na SEMMASDH, passando a acompanhar o atendimento aos Warao, então, pelo município de Manaus.

se exaltou e lhe disse que se quisessem comer teriam de comer como estava, do contrário, que ficassem com fome; também teria dito que eles, os Warao, não eram de sua família, por isso não se importava, e, caso quisessem ir embora, a porta estava aberta. Ao ouvir tal declaração, relata que também se exaltou e respondeu-lhe que os Warao não haviam pedido nada para ela, que pediram para o governo e ela havia sido contratada para trabalhar, então deveria fazer bem o seu trabalho. Diante disso, outros funcionários chamaram a Polícia Militar, que ameaçou deter Pablo e um grupo de indígenas que o apoiaram, dizendo que, se o levassem, teriam de levar todos.

Sobre esse episódio, Arturo fez questão de destacar que os Warao não vieram para o Brasil para descumprir leis, mas que ainda não as conheciam: *“nosotros no hemos venido para romper la regla, pero no conocemos la regla. Podemos estudiar la regla para aprender. No hemos venido a maltratar al brasileño, pero el indígena tiene un pensamiento diferente”*. Acrescentou, ainda, que os indígenas haviam acordado que buscariam sempre conversar com os funcionários, evitando discussões, mas os funcionários não os respeitavam: *“no somos hijos de él, pedimos del gobierno y no de él”*. Mas, em sua opinião, o governo brasileiro não aceita os indígenas venezuelanos. *“Nosotros venimos por la crisis en la Venezuela, venimos para no morir de hambre. Lo mismo podría pasarle a Brasil, así que no pude evitar que cruzaran la frontera”* (Caderno de campo, 12/09/2017). Sobre a alimentação, especificamente, disse-me que, em suas comunidades, costumavam comer diferentes espécies de peixes, mas, no Brasil, só lhes oferecem uma e, além disso, era malcozido, então, alguns indígenas não conseguiam comer, pois lhes causava dores no estômago e diarreia.

Tais reações, sobretudo, a diarreia, também se apresentavam diante da ingestão de sopas, por isso era um alimento que muitos Warao se negavam veementemente a consumir. Essa recusa por parte dos indígenas provocou a revolta de um grupo de alunos de uma faculdade privada de Manaus, que, no dia 16 de junho de 2017, foi até o abrigo do Coroado para oferecer-lhes um sopão. Os Warao não aceitaram, deixando o grupo de voluntários indignados, pois, na concepção deles, como os indígenas poderiam recusar comida se, na Venezuela, passavam fome? Os estudantes gravaram um vídeo, que teve ampla circulação nas redes sociais, dizendo que os Warao eram muito exigentes e criticando as ações realizadas pelo governo para o atendimento dos migrantes e refugiados, recursos que, afirmavam, deveria ser gasto com a população local e não com estrangeiros³.

3 A repercussão negativa do fato motivou uma onda de preconceito e xenofobia nas redes sociais e levou o procurador da República, Fernando Merloto Soave, a realizar uma reunião,

O estranhamento e descontentamento em relação a uma alimentação diferente do habitual não é algo exclusivo aos Warao e ao contexto de abrigo especificamente, mas, como percebi durante minha pesquisa de mestrado (ROSA, 2016), é muito recorrente em situações de migrações indígenas para as cidades. Várias de minhas interlocutoras, na época, citavam a comida como uma das principais dificuldades de adaptação ao meio urbano. Diziam-me que gostavam de comer carnes e peixes frescos (“no sangue”), mas, na cidade, só encontravam esses produtos congelados (“no gelo”). Também não gostavam de fazer uso do fogão a gás, pois consideravam que comida boa era aquela feita na brasa. Dona Maria, na ocasião com 69 anos, afirmou que, apesar do tempo que estava vivendo na cidade, ainda não havia se acostumado, mas “a gente come porque é o jeito, né?” (ROSA, 2016, p. 63). Dona Ana, também já idosa, vivia em Manaus há mais de 20 anos e, apesar do domínio limitado do português, insistia em dizer que os indígenas comem diferentemente dos brancos, por isso sentia falta da sua comida e, às vezes, até passava fome.

As falas de Pablo e de Arturo, bem como o episódio de recusa à sopa e os relatos de minhas interlocutoras de mestrado, demonstram, como sinalizado por Maciel (2001), que existe uma escolha culturalmente orientada daquilo que é considerado comida em cada sociedade. Esse arbitrário cultural define o que é ou não comida, estabelecendo prescrições (o que deve ser ingerido e quando), proibições (interdições, tabus) e distinções entre o que é considerado bom ou ruim, fraco ou forte conforme hierarquias culturalmente definidas. Escolhe-se não somente o que se come, mas também como se come (vivo, cru, cozido etc.), a técnica utilizada para o preparo (assado, cozido etc.) e as técnicas de conservação do alimento (defumado, salgado ou congelado). Portanto, como bem destaca a autora, “mais que alimentar-se conforme o meio a que pertence, o homem se alimenta de acordo com a sociedade a que pertence e, ainda precisamente, ao grupo, estabelecendo distinções e marcando fronteiras precisas (MACIEL, 2001, p. 149).

Já tendo em vista os impasses em torno da alimentação, os Warao levaram para o abrigo do Coroadó um fogão que lhes foi doado quando se encontravam acampados sob o viaduto. O fogão foi instalado na área externa do abrigo e era utilizado por várias famílias, que dividiam entre si o custo referente à compra do botijão de gás. A qualquer hora do dia, sempre havia

no dia 4 de julho de 2017, com representantes da universidade, dos alunos e dos indígenas Warao a fim de buscar medidas compensatórias, já que a situação decorria mais do desconhecimento da cultura Warao pelos alunos do que, propriamente, por má-fé ou dolo.

alguém cozinhando: fritavam salsicha, assavam arepa, cozinhavam arroz e refaziam alimentos (principalmente, peixe) servidos pela cozinha do abrigo.

Além dos conflitos e reclamações em torno da alimentação, os indígenas se sentiam contrariados com a forma como a coordenação do abrigo conduzia a distribuição das doações recebidas. Desde que ingressaram no serviço de acolhimento, as doações deixaram de ser recebidas diretamente pelos indígenas, sendo entregues à equipe técnica, que fazia a divisão e posterior distribuição entre as famílias. Alguns indígenas alegavam, inclusive, que muitas doações eram recusadas pela coordenação, sob a justificativa de que não eram mais necessárias, o que afirmavam não ser verdade, visto que, frequentemente, ficavam sem produtos de higiene pessoal e sem produtos de limpeza.

Cerca de um mês após a transferência desses indígenas que estavam em situação de rua para o abrigo do Coroadó, isto é, em meados de julho de 2017, o município, por meio da SEMMASDH, recebeu cofinanciamento federal para a manutenção de cinco casas de acolhimento para os Warao que viviam em imóveis alugados no centro da cidade. Inicialmente sob a alegação de que o município de Manaus não dispunha de *expertise* para atender de forma adequada esses migrantes e refugiados, decidiu-se pela pactuação de um termo de parceria entre a Prefeitura Municipal e a Cáritas Arquidiocesana. A Cáritas, inclusive, antes mesmo do repasse do recurso federal, realizou a locação das casas para onde seriam transferidos os indígenas, porém, em face do atraso por parte da prefeitura no pagamento dos aluguéis, a instituição optou por se desligar do processo. A SEMMASDH, então, por meio dos departamentos de direitos humanos (DDH) e de proteção social especial (DPSE), assumiu a gestão desses espaços.

Quadro 6 – Quantidade de indígenas por abrigo (julho de 2017)

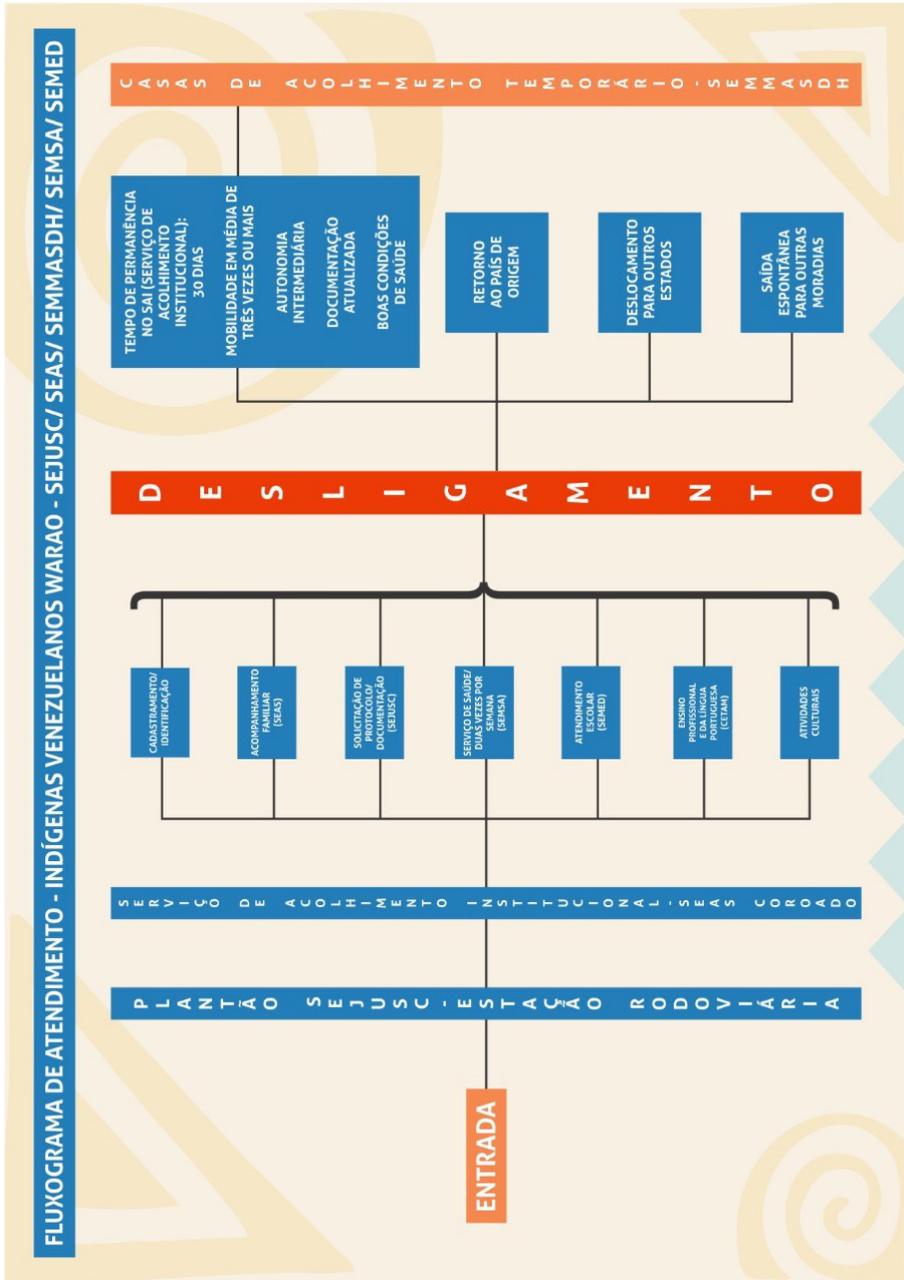
CASAS E ABRIGO POR LOCALIZAÇÃO	QTD
Rua Sá Peixoto, nº 244, Educandos	18
Rua 21, nº 53, Núcleo 3, Quadra 3, Cidade Nova 2	45
Rua Natividade, nº 40, Redenção	49
Rua Verbena, nº 368, Vale do Sinai	30
Av. Tarumã, nº 560, Centro	45
Serviço de Acolhimento Institucional de Adultos e Famílias	295
Total	482

Fonte: SEJUSC, 2017.

O fluxo de atendimento aos Warao pactuado entre o estado e o município, com orientação do MPF, estabeleceu que o abrigo do Coroado funcionaria como um centro de triagem, ou seja, seria por onde os indígenas acessariam o serviço de assistência social. Os indígenas recém-chegados de outras cidades não poderiam ingressar diretamente nas casas mantidas pela prefeitura, devendo se dirigir ao abrigo do estado, no bairro Coroado. Após a regularização documental e avaliações do quadro clínico, seriam encaminhados para uma das casas onde possuísem parentes ou relações de afinidade. Estimou-se que o tempo de permanência no Serviço de Acolhimento Institucional, o abrigo do Coroado, fosse de aproximadamente 30 dias, contudo, a transferência efetiva para as casas de acolhimento só ocorreu após o fechamento desse espaço, em janeiro de 2018.

As propostas de atendimento escolar de responsabilidade da SEMED e de ensino profissional e de língua portuguesa, a ser ofertado pelo Centro de Educação Tecnológica do Amazonas (CETAM), não se concretizaram. A SEMED informou que o local era inapropriado para tal atendimento, pois a infraestrutura havia sido organizada de modo a cumprir especificamente a função de dormitório. Com relação ao CETAM, não encontrei nenhum posicionamento nos autos do ICP.

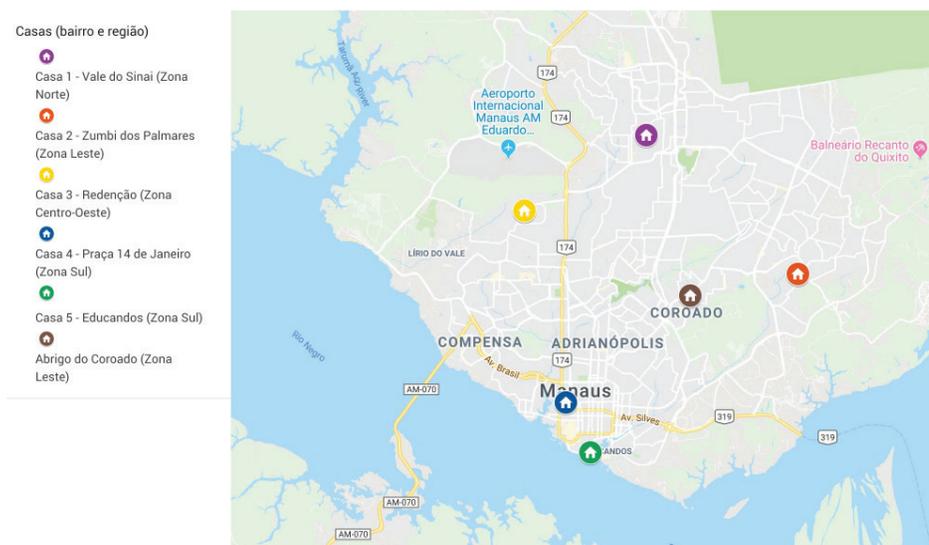
Figura 9 – Fluxograma de atendimento aos indígenas Warao na cidade de Manaus



Fonte: SEJUSC/ SEAS/ SEMMASH/ SEMSA/ SEMED, 2017

Em poucos meses, as famílias que estavam alocadas na casa do bairro Cidade Nova foram transferidas para outro imóvel, no bairro Zumbi dos Palmares. Em setembro de 2017 havia cinco casas de acolhimento em diferentes bairros da cidade, abrigando um total de 162 indígenas (em outubro de 2017 a casa do bairro Zumbi dos Palmares, onde viviam 16 pessoas, foi desativada e, em dezembro de 2017, a casa do bairro Educandos. Na ocasião de seu fechamento, lá viviam apenas sete pessoas. Essas famílias foram encaminhadas para as casas do bairro Vale do Sinai e do bairro Redenção). A oscilação entre o número de acolhidos nas casas sob gestão da SEMMASDH entre os meses de julho de 2017 e maio de 2018 pode ser observada no anexo A.

Figura 10 – Espaços de acolhimento para indígenas Warao na cidade de Manaus



Fonte: Elaboração própria, 2019.

Nas casas de acolhimento, a separação das famílias teve como critério as relações de parentesco e de afinidade, de modo a deixá-los mais à vontade e reduzir as possibilidades de conflitos. Em cada casa definiu-se uma liderança, que seria o responsável pelo espaço. Por recomendação do MPF e da Cáritas, a proposta era conceder mais autonomia aos indígenas, construindo uma gestão compartilhada entre os moradores e o município. Uma vez por semana, a SEMMASDH entregava alimentos e produtos de higiene pessoal e de limpeza; eles próprios preparavam suas refeições e faziam a manutenção do local. *Freezers* e fogões industriais foram doados pelo AC-

NUR. Conforme o relato de Jane Mara Moraes, ex-secretária executiva da SEAS e, à época, subsecretária operacional da SEMMASDH, a definição dos gêneros alimentícios que seriam entregues se pautou numa consulta aos indígenas realizada pela Cáritas:

Então foi feita uma escuta da Cáritas com eles dos principais gêneros alimentícios que eles gostariam que fossem passados e aí nós fizemos essa aquisição. Tivemos um problema no quesito alimentação porque foi separado frango e peixe, mas o peixe, o pescado, que nós tínhamos, era o pescado jaraqui, que são peixes comuns aqui da região e a espinha era muito pequena e eles reclamaram que entalava e tal. Aí eu digo “não, então vamos ver como é que a gente continua” e aí, nesse aspecto a gente continuou com frango, com macarrão, com trigo e continuamos a fornecer. (Entrevista, 15/01/2018)

A fim de dar conta do acompanhamento das casas de acolhimento, a SEMMASDH realizou a contratação de uma equipe técnica multidisciplinar, composta por: assistente social (1); psicólogo (1); antropólogo (1) e tradutor (2). A equipe era coordenada por uma assistente social do quadro efetivo do Departamento de Proteção Social Básica (DPSB). Um carro, com motorista, foi designado para o transporte da equipe entre as casas, uma vez que se localizavam em bairros distantes uns dos outros.

A SEMSA, que anteriormente fazia uso de uma sala no prédio da Cáritas para o atendimento de saúde dos indígenas que viviam nas casas alugadas no centro de Manaus, após a transferência deles para as casas em diferentes regiões da cidade, pretendia, gradativamente, encaminhá-los para as UBS do território de referência, porém, como destaca Jane Mara, tratava-se de um processo complexo:

[...] o pessoal do Consultório na Rua começou a trabalhar também a ida deles até as unidades básicas de saúde, mas, ainda na semana passada, conversava com a equipe da dificuldade que existe nessa ida porque não falam [português]. E aí ainda tem assim, a mulher, ela tem os seus problemas, mas ela não vai falar para o médico homem, então a gente entra na questão de gênero [...] E ainda tem a questão cosmológica no que diz respeito à saúde, porque às vezes eles adoecem e pensam que é o mal que foi jogado, tem toda uma situação e tudo isso tem sido visto pela equipe [...]. (Entrevista, 15/01/2018)

Na argumentação da SEMSA, a vinculação das famílias às equipes de cada território adstrito contribuiria para a autonomia delas, porém, em virtude dos aspectos comentados pela subsecretária Jane Mara Moraes, as ações em saúde continuaram contando com o acompanhamento da equipe técnica da SEMMASDH, sobretudo os tradutores.

A fim de levantar o perfil migratório dos indígenas Warao e avaliar as condições de abrigo, entre final de janeiro e início de março de 2018, três peritos em antropologia do MPF estiveram nas cinco cidades em que, à época, havia a presença dessa população (Pacaraima e Boa Vista-RR, Manaus-AM e Santarém e Belém-PA)⁴. Na casa da Praça 14 de Janeiro – casa do Tarumã –, a principal reclamação dos indígenas era referente à alimentação, que consideravam inadequada e insuficiente, pois, naquele momento, a Prefeitura, que antes fornecia arroz, açúcar, farinha de trigo, macarrão, sal, óleo de soja e frango, passou a fornecer apenas arroz e frango. Ainda assim, afirmavam que havia garantia de acesso à alimentação, o que não ocorria na Venezuela. Na ocasião, viviam 50 pessoas no local, subdividas em 12 famílias nucleares, que possuíam entre si relação de parentesco ou afinidade. Observa-se que, por conta disso, não há registro da ocorrência de conflitos internos e as instalações são consideradas adequadas.

Quadro 7 – Opinião dos indígenas sobre o abrigo (casa do Tarumã)

Opinião sobre o local atual de abrigo	Frequência	Porcentagem
Alimentação inadequada	5	27,8
Alimentação insuficiente	5	27,8
Falta material para artesanato	1	5,6
Faltam benefícios sociais	1	5,6
Garantia de alimentação	1	5,6
Instalações adequadas	2	11,1
Sem queixas	3	16,7
Total	18	100,0

Fonte: Elaboração própria com dados do MPF, 2018.

A casa em alvenaria, com dois andares, possui seis quartos, três banheiros, cozinha e lavanderia no primeiro andar e mais oito quartos (sendo

⁴ Os questionários foram aplicados tendo como base a unidade familiar, porém, no que toca à avaliação do abrigo, cada entrevistado pode indicar mais de uma opção, por isso, o total de opiniões é maior do que o total de famílias entrevistadas.

quatro suítes), dois banheiros e duas salas usadas como depósito no andar superior. Além do amplo espaço interno, possui um quintal com algumas árvores, onde os indígenas preparam alimentos, realizam refeições, secam roupas e as crianças brincam.

Imagem 5 – Fachada da casa da Avenida Tarumã



Fonte: Pedro Moutinho, 2018.

Imagem 6 – Quintal da casa da Avenida Tarumã



Fonte: Pedro Moutinho, 2018.

A casa localizada no bairro Redenção, zona centro-oeste, difere da casa do Tarumã não somente pela localização mais afastada do centro da cidade, mas, sobretudo, pela estrutura do espaço, que consiste em um pequeno prédio de três andares com 12 apartamentos que se estruturam em formato de L em torno de um pátio central todo em piso. O primeiro andar possui seis apartamentos, mais três no segundo e outros três no terceiro andar. Oito desses apartamentos possuem uma sala, dois quartos e um banheiro; os outros três são mais amplos, com duas salas, dois banheiros e dois quartos.

Sobre a avaliação do abrigo, registrou-se também preocupações em torno da alimentação insuficiente e inadequada, porém, a principal reclamação era sobre a falta de água, um problema extremamente recorrente no local. A inexistência de ações e programas voltados à geração de renda e inserção laboral dos indígenas também foi citada por algumas pessoas, além da falta de acompanhamento à saúde e de educação diferenciada para as crianças. Nota-se, contudo, que, com exceção do abastecimento de água, não há registro de insatisfações com relação às instalações e, tampouco, sobre a existência de conflitos. Na ocasião, 37 pessoas pertencentes a nove famílias nucleares residiam no local.

Quadro 8 – Opinião dos indígenas sobre o abrigo (casa da Redenção)

Opinião sobre o local atual de abrigo	Frequência	Porcentagem
Alimentação inadequada	1	6,7
Alimentação insuficiente	1	6,7
Ausência de educação diferenciada	1	6,7
Falta acompanhamento de saúde	2	13,3
Falta água	5	33,3
Falta apoio para trabalho	3	20,0
Sem queixas	2	13,3
Total	15	100,0

Fonte: Elaboração própria com dados do MPF, 2018.

Imagem 7 – Pátio central e apartamentos da casa do bairro Redenção



Fonte: Pedro Moutinho, 2018.

A terceira casa de acolhimento sob gestão da SEMMASDH localizava-se no bairro Vale do Sinai, zona norte de Manaus, também bastante afastada do centro da cidade. Assim como a casa da Redenção, consistia em um pequeno prédio de dois andares, com 12 apartamentos individuais, sendo seis em cada andar. Cada apartamento dispunha de sala e cozinha conjugada, um quarto e um banheiro. No local, viviam 49 pessoas pertencentes a 10 famílias nucleares.

Quadro 9 – Opinião dos indígenas sobre o abrigo (casa Vale do Sinai)

Opinião sobre o local atual de abrigamento	Frequência	Porcentagem
Alimentação insuficiente	4	26,7
Falta apoio para trabalho	1	6,7
Garantia de alimentação	1	6,7
Instalações adequadas	3	20,0
Instalações inadequadas	3	20,0
Melhor que a anterior	1	6,7
Sem queixas	2	13,3
Total	15	100,0

Fonte: Elaboração própria com dados do MPF, 2018.

Assim como nas outras duas casas, a principal reclamação era sobre a alimentação insuficiente; ainda assim, destacaram que, apesar da redução na quantidade e variedade dos alimentos entregues pela prefeitura, havia a garantia de acesso à alimentação. Sobre a estrutura da casa, houve equivalência entre o número de opiniões positivas e negativas, com destaque também para a questão de geração de renda e emprego.

Imagem 8 – Fachada da casa do Vale do Sinai



Fonte: Pedro Moutinho, 2018.

Em decorrência do deslocamento de indígenas para as cidades de Santarém e de Belém, que foi se intensificando a partir de meados de setembro de 2017, além do retorno de algumas famílias para a Venezuela, a SEMMASDH, a partir de janeiro de 2018, passou a manter apenas as outras três – a casa no bairro Redenção, a do Vale do Sinai e a da Praça 14 de Janeiro, conhecida como a casa do Tarumã em referência ao nome da rua. O número de pessoas no abrigo do Coroado também diminuiu significativamente, tendo sido o espaço desativado em janeiro de 2018. As poucas famílias que lá permaneceram foram transferidas para as casas de acolhimento da SEMMASDH, que, naquele mês, abrigava um total de 128 indígenas.

Em março de 2018, a SEMMASDH desativou duas das casas, mantendo apenas a casa da avenida Tarumã. As famílias Warao das casas desativadas foram transferidas para dois blocos de um conjunto habitacional no bairro Alfredo Nascimento, na zona norte de Manaus. Posteriormente, com a chegada de migrantes e refugiados venezuelanos inseridos no processo de

interiorização organizado pela Casa Civil da Presidência da República e pelo ACNUR, a SEMMASDH passou a abrigar também, mas em outros blocos do mesmo conjunto, venezuelanos não indígenas, o que provocou uma sucessão de conflitos entre Warao e crioulos. Em decorrência dos conflitos e também da chegada de novos grupos de indígenas, em setembro de 2018, os venezuelanos não indígenas foram transferidos para o abrigo do Coroadó, que, até então, estava desativado.

Antes disso, em abril de 2018, três homens Warao que estavam acolhidos na casa da avenida Tarumã procuraram o MPF para relatar situações referentes ao abrigamento, entre elas: a demanda por trabalho para 15 pessoas do grupo; a demora para emissão de CTPS e encaminhamentos para ingresso no Programa Bolsa Família; o intervalo entre as entregas de alimentos (a cada 15 dias) e a insuficiência deles para o período e número de pessoas; as dificuldades de acesso à rede pública de saúde em virtude da barreira linguística e a insatisfação com a coordenadora da equipe técnica, que, segundo eles, não procurava estabelecer um diálogo respeitoso com os indígenas.

Em resposta, a SEMMASDH informou que:

[...] a equipe de referência vem realizando um trabalho de sensibilização junto aos indígenas Warao sobre o mundo do trabalho, orientando sobre a possibilidade de trabalho na coleta de materiais para a reciclagem; estivador; vendedor ambulante; comercialização de artesanato; venda de picolé etc. Entretanto, o público-alvo compreende que é de responsabilidade desta SEMMASDH a inserção dos mesmos no mercado de trabalho formal, sendo assim, entendem que o fato de não estarem exercendo atividade laboral no mercado formal significa que esta secretária e a equipe técnica não vêm realizando o seu trabalho com competência. (MANAUS, 2018, p. 7-8).

Esclareceu, ainda, que havia realizado duas ações de cidadania junto a um Posto de Atendimento ao Cidadão (PAC) a fim de agilizar a emissão de CPF e de CTPS. Com relação aos conflitos entre os indígenas e a equipe técnica, afirma que:

Entre os regramentos que devem ser observados pelos acolhidos, refere-se à prática de mendicância acompanhados de crianças [...]. Embora o trabalho de orientação e sensibilização sobre os regramentos internos das Casas de Acolhimento, bem como da ilicitude da prática de mendicância com as crianças seja permanente, as mulheres indígenas Warao demons-

tram mais resistência ao cumprimento das regras sociais eurocêntricas, sobretudo no que tange à prática de mendicância (coleta) com as crianças, uma vez que no universo das mulheres Warao a prática da mendicância é reconhecida como trabalho, ainda que este viole os Direitos das Crianças e Adolescentes.

[...]

Seguindo o método de comparação entre a sociedade não indígena e a sociedade Warao, pode-se dizer que o referido grupo étnico não compreende muito bem a importância da higiene pessoal, da conservação e da limpeza, bem como a manutenção do ambiente doméstico limpo como mecanismo de prevenção de enfermidades.

Pode-se dizer que o contexto social vivenciado pela população Warao afeta diretamente a sua cultura. Nota-se que elementos culturais como o canto e a dança já não estão sendo repassados às crianças e adolescentes, possivelmente, pela perda do vínculo desse povo com a terra e a migração para os centros urbanos e pela impossibilidade de expressão de rituais tradicionais dentro da dinâmica e da estrutura urbana. Sendo adquiridos hábitos presentes em sociedades não indígenas, principalmente a mendicância e a internalização de elementos relacionados às festividades da religião Católica. (MANAUS, 2018, p. 7-8)

O posicionamento da SEMMASDH, em minha análise, apresenta uma sucessão de argumentos e concepções equivocadas, que carecem, sobretudo, de um maior investimento em termos de interpretação antropológica. O primeiro ponto se refere às atividades laborais, que, deve-se notar, demonstram a inexistência de esforços por parte do município no sentido de buscar parcerias que pudessem capacitar os indígenas para a inserção no mercado de trabalho formal. A intenção de muitos deles, principalmente os homens, como relatavam em diferentes situações, era trabalhar como auxiliar de serviços gerais, porém, em muitas situações em que buscavam emprego, deparavam-se com a impossibilidade de serem contratados por ainda não possuírem a CTPS. A celeridade na emissão desses documentos, portanto, coloca-se como prioridade quando falamos em geração de renda e construção de autonomia.

Sobre o trabalho informal como vendedor ambulante de água, picolé ou outros produtos, contavam-me que encontravam dificuldades para se estabelecer em algum ponto (cruzamento, semáforo etc.) porque esses espa-

ços já estavam ocupados por brasileiros que se viam na mesma situação de desemprego e informalidade. Quando buscavam trabalho como estivadores no porto de Manaus ou com carga e descarga de caminhões, afirmavam que, não raro, ofereciam-lhes valores muito abaixo daqueles pagos para os nacionais, por isso, sentiam-se injustiçados e acabavam recusando. Pablo contou-me que chegaram a lhe oferecer R\$ 20,00 por um dia inteiro de trabalho no desembarque de um carregamento de cimento.

Além disso, deve-se atentar para o fato de que a informalidade no mundo do trabalho pode colocar essa pessoa, que já se encontra em condição de vulnerabilidade social, em situações que comprometam sua integridade física e emocional, a exemplo de casos de trabalho análogo à escravidão, experiência já vivenciada por venezuelanos em Roraima⁵. No contexto atual, em que vivemos uma crise salarial, a desinstitucionalização do trabalho, o afrouxamento de leis trabalhistas e o desmonte do Estado, a fragilidade desse migrante e refugiado se acentuam ainda mais, logo, o estímulo ao trabalho informal não pode, em hipótese alguma, constituir-se como uma política de governo.

O segundo ponto é a afirmação de insubordinação das mulheres à regra de não pedirem dinheiro nas ruas acompanhadas pelas crianças e da insistência institucional em tipificar essa prática como mendicância – sobre esse aspecto, sobre as argumentações de falta de higiene e também sobre uma suposta perda cultural entre os Warao no Brasil, mostra-se evidente a postura etnocêntrica e a ausência de qualquer exercício de alteridade por parte desses profissionais.

Sobre a prática de pedir dinheiro, especificamente, esclareço, conforme aprendi com os próprios Warao e também por meio de estudos de outros antropólogos (GARCIA CASTRO, 2000; SØRHAUG, 2012), que trabalham com a etnia, que isso não é entendido como algo depreciativo, mas sim como um trabalho. Portanto, o uso do termo mendicância se faz inapropriado quando nos propomos a entender tal prática a partir da perspectiva indígena – e sem entendermos a perspectiva indígena, sem estabelecermos um diálogo intercultural, como será possível oferecermos um atendimento adequado a essa população? Não obstante, uma vez que essas pessoas não

5 Em fevereiro e abril de 2018, o Ministério do Trabalho realizou operações de fiscalização em uma fazenda no interior do estado de Roraima e também em uma obra nos arredores de Boa Vista. Ambas as situações, em virtude das condições precárias em que se encontravam os trabalhadores, foram consideradas trabalho análogo à escravidão. Ver mais em: MAGALHÃES, Ana. Medo, fome, noites ao relento e trabalho escravo: a travessia dos venezuelanos na fronteira norte do Brasil. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2018/05/medo-fome-noites-ao-relento-e-trabalho-escravo-a-travessia-dos-venezuelanos-na-fronteira-norte-do-brasil/>. Acesso em: 18 ago. 2019.

dispõem de outras fontes de renda, como poderemos proibir que peçam dinheiro nas ruas?

Cabe também a ênfase sobre a importância de se conhecer e se observar as normas internacionais sobre povos e comunidades tradicionais e a Resolução 181 do CONANDA⁶ no que toca à aplicação do ECA a famílias indígenas. A resolução estabelece que a interpretação dos direitos e a adequação dos serviços relacionados ao atendimento dessas crianças e adolescentes deve considerar a autodeterminação, as culturas, os costumes, os valores, as formas de organização social, as línguas e as tradições, bem como as concepções diferenciadas acerca dos ciclos de vida que compreendem os períodos legalmente estabelecidos como infância, adolescência e fase adulta. Determina, ainda, que sejam assegurados serviços culturalmente apropriados em saúde, educação, esporte e lazer, convivência familiar e comunitária, trabalho, segurança pública etc., respeitando o direito à autodenominação, mesmo em contexto urbano e em situação de itinerância, contribuindo para o enfrentamento de tratamentos discriminatórios.

No terceiro ponto, sobre a inexistência de boas práticas de higiene pessoal e do ambiente doméstico, enfatizo, novamente, a importância do exercício de alteridade. Nogueira (2019) reflete sobre esse aspecto com base em Foucault (1979), que, ao explicar o nascimento da medicina ocidental moderna, demonstra como, no século XIX, a população pobre se tornou uma fonte de perigo médico, dando origem às noções de salubridade/insalubridade e de higiene pública: as primeiras se referem ao estado das coisas e aos meios que possam afetar a saúde; a segunda corresponde ao controle político desse meio. Aos médicos caberia então, “ensinar aos indivíduos as regras fundamentais de higiene que estes devem respeitar em benefício de sua própria saúde e da saúde dos outros: higiene da alimentação e do hábitat, incitação a se fazer tratar em caso de doença” (FOUCAULT, 1979, p. 112). Percebe-se, com isso, que a noção ocidental de higiene é resultado de uma construção social, que não diz respeito apenas à doença, mas também às formas gerais da existência e do comportamento das pessoas.

Mary Douglas, por sua vez, em seu clássico *Pureza e Perigo*, publicado pela primeira vez em 1966, nos ajuda a compreender que as noções de pureza/impureza, limpeza/sujeira, contágio/purificação, ordem/desordem são culturalmente definidas e se pautam nas convenções que são próprias a cada grupo. É esse arbitrário cultural que define os hábitos de higiene, os

6 A Resolução 181, de 10 de novembro de 2016, “dispõe sobre os parâmetros para interpretação dos direitos e adequação dos serviços relacionados ao atendimento de Crianças e Adolescentes pertencentes a Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil”.

cuidados com o corpo e com o local de moradia, as formas de alimentação (os alimentos considerados bons e aqueles que não devem ser consumidos) e o que deve ser feito para a prevenção de doenças. Há, ainda, a existência de concepções próprias – que levam em conta a cosmovisão, as crenças e os valores sociais do grupo – sobre o processo de adoecimento, sobre as causas das doenças, seu tratamento, prevenção e cura. Não obstante, as doenças que acometem os Warao têm a ver com as condições ambientais de suas comunidades de origem, com a crise política e econômica que assola a Venezuela, com desigualdades sociais históricas e com as condições precárias em que vivem nas cidades venezuelanas e brasileiras; desse modo, como assevera Nogueira (2019), ao culpá-los por sua situação de saúde, retira-se a responsabilidade do Estado na garantia das condições para a produção de corpos sadios.

O quarto ponto, por fim, refere-se à afirmação da suposta perda cultural entre os Warao no Brasil. Em primeiro lugar, é preciso que se entenda de uma vez por todas que a cultura não é algo estático, parado no tempo, mas sim algo essencialmente dinâmico e em constante reelaboração. Didaticamente, Carneiro da Cunha (2012, p. 106) explica:

[...] se, para identificarmos um grupo étnico, recorrêssemos aos traços culturais que ele exhibe – língua, religião, técnicas etc. –, nem sequer poderíamos afirmar que um povo qualquer é o mesmo grupo que seus antepassados. Nós não temos os mesmos hábitos, as mesmas instituições, nem certamente as mesmas técnicas, nem os valores e a preponderância do catolicismo dos brasileiros de há cem anos. A língua que hoje falamos diverge significativamente da que falavam nossos antepassados. Uma segunda objeção deriva de que um mesmo grupo étnico exibirá traços culturais diferentes, conforme a situação ecológica e social em que se encontra, adaptando-se às condições naturais e às oportunidades sociais que provêm da interação com outros grupos, sem, no entanto, perder com isso sua identidade própria.

Isso significa que os Warao não deixarão de ser Warao por estarem fora de seu território de origem ou em um país estrangeiro. Alguns traços e práticas culturais passarão por transformações que são comuns a qualquer agrupamento humano. Essa ideia de que as sociedades indígenas devem se manter imutáveis produz aquilo que Albuquerque (2011) chama de “preconceito de autenticidade”, que opera por meio das categorias de “assimilados”, “aculturados” e “desaldeados”, produzindo a invisibilidade social do indígena e colocando em risco os seus direitos. Cada uma dessas categorias,

por sua vez, desdobra-se em um tipo específico de preconceito: os “assimilados” não teriam mais “cara de índio”, expressando então o preconceito fenotípico; os “aculturados” não falariam a língua ancestral, sendo vítimas de um preconceito linguístico; e os “desaldeados” teriam abdicado da “proteção” do poder tutelar e da assistência de outros órgãos públicos, que denota um preconceito político-administrativo.

A partir desse raciocínio inculcado pelo “modelo museu de autenticidade” (ALBUQUERQUE, 2011), isto é, pelo paradigma de etnicidade em vigor no senso comum, pressupõe-se que essas pessoas não são índios verdadeiros ou autênticos e, por isso, não seriam detentoras de direitos e políticas diferenciadas. Tais concepções, como sublinha Pacheco de Oliveira (1998), desconsideram que as sociedades indígenas se situam na mesma temporalidade que a nossa e estabelecem interações socioculturais que requerem maiores problematizações. A sugestão do autor é, portanto, “abandonar imagens arquitetônicas de sistemas fechados e passar a trabalhar com processos de circulação de significados, enfatizando que o caráter não estrutural, dinâmico e virtual é constitutivo da cultura” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 69). Deve-se ter em mente, ainda, a afirmação de Barth (1998, p. 188) de que “as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos”, ou seja, os indígenas não perdem a sua identidade étnica ao viverem nas cidades, tampouco os Warao deixarão de ser Warao por se deslocarem para o Brasil, logo, a preocupação com a suposta perda cultural é antropologicamente infundada. Em lugar disso, a preocupação deveria estar em garantir as condições necessárias para sua reprodução cultural, no que toca à alimentação, organização e representação política, entre outras expressões da cultura indígena, quando inseridos no contexto de abrigamento institucional.

Em maio de 2018, os acordos de trabalho (com prazo de seis meses) da equipe técnica contratada em outubro de 2017 e o prazo para a utilização do recurso federal encerraram. Nessa mesma época, a SEMMASDH elaborou um novo “Plano de ação humanitária ao fluxo migratório de venezuelanos na cidade de Manaus”, com validade de um ano (de maio de 2018 a maio de 2019), para o atendimento de 375 pessoas, entre eles 172 indígenas Warao, já acolhidos, e 200 não indígenas que seriam encaminhados pelo plano de interiorização do governo federal. O recurso solicitado foi de R\$ 1.992,918,77.

Em julho de 2018, o MDS, por meio do Fundo Nacional de Assistência Social (FNAS), repassou R\$ 1.920.000,00 para o município de Manaus. No mês, o número de indígenas acolhidos aumentou para 258, subdividi-

dos em quatro casas: a da avenida Tarumã e três blocos do conjunto habitacional no bairro Alfredo Nascimento. Nesse período, enquanto aguardavam a aprovação do plano de ação, não houve a presença de uma equipe técnica, sendo o acompanhamento realizado apenas por profissionais do DPSE. Em agosto de 2018 uma nova equipe técnica foi contratada, porém, após o atraso de três meses no pagamento dos salários, afastaram-se das atividades.

Quadro 10 – Indígenas acolhidos por casa em julho de 2018

No	Endereço	No de famílias	No de pessoas	Liderança
1	Casa 01 – Av. Tarumã, no 560, Centro	15	57	Orlando
2	Casa 01 – Rua 07, no 740, Bloco I – Alfredo Nascimento	17	62	July
3	Casa 03 – Rua 07, no 740, Bloco II – Alfredo Nascimento	17	73	Simplício
4	Casa 04 – Rua 07, no 740, Bloco III – Alfredo Nascimento	15	66	Abel
Total		64	258	4

Fonte: Gerência do atendimento aos Indígenas Warao e suas Famílias/DPSE/SEMMASDH,2018.

No início de agosto de 2018, o MPF enviou um ofício à SEMMASDH solicitando esclarecimentos sobre a informação de que, em virtude da superlotação do abrigo no bairro Alfredo Nascimento, a prefeitura estaria encaminhando indígenas à rodoviária. Nos autos não consta o posicionamento do município.

Em reportagem para o jornal *Folha de S.Paulo* no dia 28 de agosto, Fabiano Maisonnave afirma que “em Manaus, 22 waraos dormiram na rodoviária, também neste fim de semana, por falta de espaço nos dois abrigos municipais exclusivos para a etnia, onde havia 273 pessoas na semana passada, também de acordo com a DPU” (MAISONNAVE, 2018, documento eletrônico). Seria a primeira vez, desde o início do abrigo, em junho de 2017, que um grupo teria sido forçado a ficar na rua por falta de vaga na cidade.

Desde então, Manaus passou a viver as mesmas cenas de 2017, com um acampamento de venezuelanos indígenas e não indígenas formando-se sob um viaduto nas proximidades do terminal rodoviário da cidade. O MPF questionou a SEMMASDH sobre a realização da mudança no modelo de abrigo dos Warao, que, inicialmente, era feito em casas menores para um único local, sinalizando que encaminhamentos feitos em 2017 e

vigentes para o ano de 2018 haviam sido desfeitos sem consulta ou construção conjunta com os atores envolvidos. A SEMMASDH alegou que essa mudança se deu em virtude das condições de insalubridade de algumas das casas onde os indígenas viviam, como problemas de abastecimento de água, por exemplo. Destacou, ainda, que os valores dos aluguéis, à época da locação, haviam sido negociados pela Cáritas, e agora, como a transação era realizada diretamente com a prefeitura, os proprietários queriam aumentar os valores.

Imagem 9 – Venezuelanos acampados sob um viaduto nas proximidades do terminal rodoviário de Manaus



Fonte: Thays Bittar, 2019.

O número de migrantes e refugiados seguiu aumentando, até que, em 17 de dezembro de 2018, o MPF e a DPU emitiram uma nova recomendação conjunta, estabelecendo o prazo de dez dias para a implementação de políticas públicas que mitigassem a situação dessas pessoas que se encontravam em situação de rua. No prazo de 30 dias, deveria ser apresentado um cronograma para a realização do abrigo temporário. Conforme o jornal *Diário do Amazonas*⁷, em dezembro de 2018, um total de 150 venezuelanos viviam nos entornos do terminal rodoviário de Manaus, sendo

⁷ Ver mais em: *Diário do Amazonas*, Manaus, 5 de dez. 2018. Órgãos tratam sobre 150 venezuelanos acampados na Rodoviária de Manaus. Disponível em: <<https://d24am.com/amazonas/orgaos-tratam-sobre-150-venezuelanos-acampados-em-rodoviaria-de-manaus/>>. Acesso em 15 ago. 2019.

60 indígenas e 90 não indígenas. Em meados de julho de 2019, de acordo com a reportagem de Izabel Guedes para o jornal *A Crítica*⁸, esse número era superior a 500 pessoas vivendo em situação de rua. A Prefeitura de Manaus, por meio de recursos federais, na ocasião, acolhia 807 migrantes e refugiados venezuelanos, 625 Warao e 192 crioulos. Em abril de 2020, havia cerca de 600 Warao em Manaus, vivendo na casa da avenida Tarumã e em cinco blocos do conjunto residencial no bairro Alfredo Nascimento.

Em Belém, a primeira ação para o abrigo coletivo dos Warao aconteceu no início de outubro de 2017, às vésperas do Círio de Nazaré. Na ocasião, em uma ação conjunta entre estado e município, os indígenas foram levados para o espaço Propaz, nas dependências do estádio Mangueirão, porém, em menos de 48 horas, evadiram-se em virtude da inadequação do local. Ao final do mesmo mês, em uma audiência pública convocada pela DPE, a SEASTER comprometeu-se a alugar um imóvel para acolher os indígenas que se encontravam em situação de rua nos entornos do Ver-o-Peso. Em meados de novembro, um grupo familiar com cerca de 40 pessoas foi transferido para esse imóvel, localizado na Travessa do Chaco, bairro Marco.

Cercada por muros altos e portões de ferro, a casa ampla, com dois pisos e fachada em vidro, passou a sediar também o abrigo Domingos Zahluth – uma casa de passagem já existente e mantida pelo governo do estado que, até então, funcionava em outro endereço –, de modo que não abrigou apenas os Warao. Os migrantes não indígenas ocupavam os quartos individuais no piso superior, enquanto os Warao foram alojados coletivamente em um galpão sem ventilação nos fundos da casa – no interior desse galpão há dois banheiros. No primeiro andar havia uma cozinha, uma área ampla com mesas para a realização das refeições e um banheiro. No piso superior, além dos quartos, algumas salas foram ocupadas pela equipe técnica e, na sala mais ampla, junto ao espaço de TV, funcionava a administração do abrigo. Logo na entrada havia um posto de vigilância funcionando 24 horas por dia. A equipe de profissionais era composta por assistentes sociais, psicólogos, educadores sociais, serviços gerais, cozinha e vigilância.

8 Ver mais em: GUEDES, Izabel. Refugiados: venezuelanos relatam dia a dia na área próxima da rodoviária. *A Crítica*, Manaus, 16 de jun. de 2019. Disponível em: <https://www.acritica.com/channels/manaus/news/campo-de-refugiados-venezuelanos-relatam-dia-a-dia-na-area-proxima-da-rodoviaria>. Acesso em: 15 de ago. 2019.

Imagem 10 – Fachada do abrigo Domingos Zahluth (Tv. do Chaco)



Fonte: Arquivo pessoal, 2018.

Conforme um relatório emitido pela SEASTER, o imóvel teria capacidade para acolher um total de 90 pessoas. O espaço destinado aos Warao, exclusivamente, comportaria 50 pessoas, com a opção para a instalação de redes de descanso para todos. Uma equipe técnica, composta por um intérprete, uma socióloga, uma pedagoga, dois assistentes sociais e monitores 24 horas, seriam os responsáveis pelo atendimento dos Warao. Assim como em Manaus, o intérprete possuía nacionalidade venezuelana e alegava já ter realizado trabalhos sociais junto à etnia em seu país de origem. A SEASTER também declarou que, ainda em janeiro de 2018, faria a contratação de um antropólogo, porém essa intenção nunca se concretizou.

No local, eram servidas três refeições diárias (café da manhã, almoço e jantar), preparadas por um serviço de cozinha da SEASTER. O cardápio, no entanto, uma vez que o local não abrigava apenas os indígenas, não considerava os hábitos alimentares e gêneros alimentícios que compunham a dieta do grupo étnico. Comumente servia-se feijão, alimento não consumido pelos Warao, causando grande insatisfação entre os abrigados. Além disso, a quantidade de alimentos enviada pela secretaria era insuficiente para o número de pessoas abrigadas, de modo que os alimentos doados pela sociedade civil para os indígenas passaram a ser direcionadas para

essa cozinha. Os Warao reclamavam que aos acolhidos não indígenas era servido suco ou refresco junto às refeições, mas para eles não.

Imagem 11 – Interior do abrigo Domingos Zahluth (Tv. do Chaco)



Fonte: Arquivo pessoal, 2018.

A exemplo do que acontecia no abrigo do Coroadó, em Manaus, os indígenas demandavam que lhes fosse entregue um fogão para que pudessem preparar sua própria comida, contudo, a coordenação do local alegava que tal prática não era permitida pela política nacional de assistência social para serviços de alta complexidade, pois poderia comprometer a segurança e a integridade do espaço e também dos acolhidos. A possibilidade de preparar as próprias refeições, entretanto, estava entre os critérios que compunham aquilo que os indígenas definiam como um acolhimento adequado: 1) casas separadas por grupos familiares ou comunidades; 2) instalação de redário; 3) possibilidade de preparar as próprias refeições; 4) doação dos gêneros alimentícios que compõem a dieta do grupo. Uma funcionária do abrigo disse-me, em particular, que todos percebiam o descontentamento dos indígenas com a alimentação, o que provocava, apesar da escassez, grande desperdício de alimentos preparados pela cozinha (Caderno de campo, 20/12/2017).

Imagem 12 – Espaço utilizado para banho e lavagem de roupas



Fonte: Arquivo pessoal, 2018.

Imagem 13 – Entrada do galpão e local onde foram instalados os fogões



Fonte: Arquivo pessoal, 2018.

A permissão para o uso de fogões, nesse abrigo, ocorreu apenas em janeiro de 2018, por ocasião da visita do CNDH, quando, novamente por meio de uma ação conjunta entre estado e município, todos os Warao que se encontravam na cidade de Belém foram levados para o local, deixando-o superlotado e forçando a convivência entre grupos que possuíam diferenças culturais internas.

A permanência desses diferentes grupos familiares no local se estendeu por pouco mais de um mês. No final de janeiro, o espaço que comportava 50 pessoas abrigava 78. A superlotação e as limitações estruturais contribuíram para o acirramento de divergências preexistentes. Rapidamente, iniciaram-se conflitos (sobretudo entre as mulheres) e acusações de feitiçaria, até que, em meados de fevereiro de 2018, ocorreu o óbito de uma criança de aproximadamente três anos.

A causa da morte, conforme o diagnóstico médico, fora pneumonia, mas para a família foi provocada pela presença de um feiticeiro (*brujo*) no mesmo espaço de acolhimento. O homem acusado pertencia a outro grupo familiar e, na ocasião da morte, já não se encontrava mais no local, contudo, teria deixado um “espírito ruim”. Argumentavam que o espírito teria de ser retirado pelo próprio *brujo*, mas no dia da visita as crianças não poderiam estar no local.

A avó do menino, inconformada, explicava-me que as crianças são mais frágeis à atuação de entidades cósmicas, por isso não podem ficar no mesmo ambiente que um *brujo*; o olhar dele já seria o suficiente para adoecê-las. Na noite do velório, algumas mulheres pertencentes a um terceiro grupo familiar contaram-me que o *brujo* em questão seria muito poderoso e teria causado a morte de muitas pessoas em sua comunidade na Venezuela. Perguntei-lhes por que os feiticeiros colocavam *daño*⁹ nas crianças e elas disseram que é porque “*ellos son malos y se alimentan de la sangre de los niños*”. Todas se mostravam desconfortáveis e amedrontadas com sua passagem pelo abrigo (Caderno de campo, 16/02/2018).

Poucos dias depois, uma criança desse mesmo grupo familiar adoeceu. Apresentou problemas respiratórios e foi hospitalizada. Um indígena de outro grupo familiar me procurou muito preocupado. Disse-me que acreditavam ser *brujería*, por isso precisariam levar um curandeiro até o hospital para “*sacar el daño*”. O pai, que estava em Manaus, retornando de uma viagem à Venezuela, ligou-me desesperado. Dizia-me: “*Mi hijo tiene daño, va morir. Tiene que llevar José para sacar daño*” (Caderno de campo, 23/02/2018). José é um homem do mesmo grupo familiar que, segundo os indígenas, possui os saberes necessários para curar algumas doenças causadas por feitiçaria. Atendendo ao pedido do pai da criança, entrei em contato com o coordenador do abrigo Domingos Zahluth e pedi que, durante o horário de visitas, levasse o curandeiro até o hospital para a realização do ritual de cura. O pedido foi atendido e a família, momentaneamente, acalmou-se.

9 Ação atribuída a um *brujo*, que causa o adoecimento e pode levar a pessoa à morte.

Outra vez, o quadro de saúde da criança piorou, e a família continuava a afirmar que a causa seria feitiçaria. Acreditavam que se tratava do mesmo espírito que provocou a morte da outra criança, quando então um funcionário do abrigo teria lhes dito que *brujería* não existe e que tudo não passava de imaginação. A avó da criança, indignada, dizia-me: “*Dijo que la brujería no existe, que todo es mentira y tiene solamente que tomar medicina*” (Caderno de campo, 27/02/2018). Revoltados, no meio da noite, os avós pegaram um táxi e foram até o hospital para retirar a criança sem a permissão médica. A equipe de plantão conseguiu acalmá-los e os convenceu a aguardarem até o dia seguinte, quando finalizaria o período de tratamento com antibiótico. A família permaneceu no hospital até o final da manhã do dia seguinte, evadindo-se antes da liberação médica.

Do hospital, seguiram direto para a casa onde anteriormente moravam, na rua Riachuelo. À noite, fui visitá-los juntamente com a equipe do Consultório na Rua. Assim que cheguei, o pai da criança que havia falecido me chamou para próximo de si e disse que o feiticeiro, mesmo tendo saído do abrigo, teria deixado um espírito mau e isso causou a morte de seu filho. As mulheres estavam nos fundos da casa, algumas deitadas nas redes e outras sentadas no chão. A criança estava mamando no colo da mãe, mas como ela estava com pouco leite, entregou-o para a irmã amamentá-lo. Elas contaram que José já “*sacou el daño*”, mas que no dia seguinte faria o procedimento mais uma vez. Explicaram, ainda, que além do *daño* há também o *ojo malo*¹⁰, que atinge a cabeça. O *daño* se localiza na região abdominal e é curado por meio de massagem e cânticos. Segundo a avó, a criança estaria tanto com *daño* como também como *ojo malo*, mas José só saberia curar o primeiro. Para curar o *ojo malo*, precisariam encontrar outro curandeiro.

A criança estava estável e sem febre. A avó, então, contou-me o que havia acontecido no abrigo e, evidentemente irritada, afirmava que o funcionário não podia falar daquela forma. Expliquei-lhe, por meio de uma longa conversa, sobre a necessidade de conjugarmos os tratamentos (o tradicional e o biomédico), ao que ela respondeu: “*Eso! Así es como nos gusta. Queremos a alguien que hable como tú. No se puede decir que no es cierto*”. Combinamos que caso a criança ficasse febril mais uma vez a levariam para o hospital.

Ainda enquanto estava com eles, o pai da criança ligou para a esposa e pediu para falar comigo. Disse que não iriam retornar para o abrigo, pois

10 Na ocasião, falaram *ojo malo*, porém, a expressão mais comum entre os Warao é *mal de ojo*. Essa indisposição, conforme me explicaram, acomete apenas crianças de até quatro ou cinco anos e seria transmitida pelo olhar.

havia um espírito mau lá. A avó argumentava que durante os cinco meses em que moraram na casa da rua Riachuelo ninguém morreu, e que agora que foram para o abrigo um neto morreu e o outro ficou hospitalizado (Caderno de campo, 27/02/2018). A criança, felizmente, recuperou-se e seu grupo familiar, como já haviam anunciado, desligou-se do abrigo da SEAS-TER, retornando para o bairro da Campina, em uma casa na rua General Gurjão.

O feiticeiro, por sua vez, havia sido desligado do abrigo no início de fevereiro, após ser acusado de assediar uma menina menor de idade. Tal conduta, de acordo com a coordenação, infringia o regulamento da instituição. Para os indígenas, no entanto, não se tratava de uma conduta imprópria, uma vez que um feiticeiro poderia ter até quatro esposas e, naquela ocasião, embora estivesse acompanhado por sua mulher, teria se interessado pela adolescente. A menina, contudo, não estava aceitando as investidas do sujeito, por isso a equipe técnica a separou dos demais, levando-a para um quarto individual no piso superior da casa. A família temia que, caso não aceitassem o casamento, poderiam provocar a ira do feiticeiro. Seu tio explicou-me que o *brujo* era muito poderoso e que todos sentiam medo, pois algumas pessoas da família haviam morrido em virtude do *daño*. Na ocasião, uma assistente social indagava-me, insistentemente, sobre o tempo que o homem estaria no Brasil, pois em seu parecer institucional queria enquadrá-lo conforme os graus de aculturação previstos no Estatuto do Índio (Caderno de campo, 31/01/2018). Após o homem ser desligado do abrigo, a menina retomou sua convivência familiar.

Por ocasião da pesquisa realizada pelo MPF, em fevereiro de 2018, os indígenas que, à época, estavam abrigados no Domingos Zahluth declararam que, embora para alguns a alimentação fosse inadequada e insuficiente, havia a garantia de acesso à comida, o que seria o principal aspecto positivo do local. Naquele momento, havia um total de 64 pessoas no local, subdivididas em 13 famílias, de modo que, para muitas pessoas, as instalações eram consideradas adequadas. Outras, no entanto, consideram as instalações inadequadas, sinalizando a falta de privacidade e a existência de conflitos – reclamações apresentadas exclusivamente nesse local por se tratar de um abrigo coletivo, que não leva em consideração a heterogeneidade dos modos de ser Warao.

Quadro 11 – Opinião dos indígenas sobre o abrigo (Domingos Zahluth)

Opinião sobre o local atual de abrigamento	Frequência	Porcentagem
Alimentação inadequada	2	6,9
Alimentação insuficiente	2	6,9
Conflitos internos	2	6,9
Falta privacidade	4	13,8
Garantia de alimentação	7	24,1
Instalações adequadas	7	24,1
Instalações inadequadas	5	17,2
Total	29	100,0

Fonte: Elaboração própria com dados do MPF, 2018.

O número de Warao em Belém continuou aumentando. No início de julho de 2018, quando estive novamente na cidade, o abrigo Domingos Zahluth estava superlotado. No galpão, as redes estavam sobrepostas a fim de comportar a quantidade de pessoas. Cheguei até a porta, mas não consegui entrar, o ambiente era abafado e sufocante. Muitas crianças estavam com catapora e os adultos reclamavam do calor. Até então, era o único abrigo público existente na cidade para o acolhimento dos Warao. Outros grupos se concentravam, sobretudo no bairro da Campina, na rua Riachuelo, na rua Campos Sales e também na rua Frutuoso Guimarães, em um local identificado como Hotel Palácio. Nenhum desses espaços dispunha de condições apropriadas para moradia.

Em meados de outubro de 2018 a prefeitura de Belém, por meio de recursos obtidos junto ao MDS, inaugurou o primeiro abrigo sob gestão do município, a “1ª Casa de autogestão monitorada dos indígenas etnia Warao”. A casa é espaçosa, possui dois andares, ampla área externa e um quintal com algumas árvores frutíferas. Nos cômodos interiores, instalaram-se ganchos para as redes de descanso. Na cozinha, há geladeira e fogão. A prefeitura, por meio do cofinanciamento federal, além das despesas com aluguel, água e eletricidade, forneceria também gêneros básicos de alimentação, higiene e limpeza. Para o imóvel foi levado o grupo familiar que residia na casa da rua Riachuelo.

Figura 11 – Convite de inauguração da 1ª Casa de autogestão da Prefeitura Municipal de Belém



Fonte: FUNPAPA, 2018.

A proposta de uma casa de “autogestão monitorada”, segundo a FUNPAPA, baseava-se no princípio de autonomia e independência de seus moradores, respeitando suas escolhas culturais e mantendo vínculos familiares e de afinidade. Na prática, contudo, isso significava a inexistência de uma equipe técnica multidisciplinar para o acompanhamento do cotidiano dos abrigados, delegando-se essa atribuição a uma pedagoga e a um antropólogo. Ambos os profissionais, no entanto, em diferentes ocasiões foram denunciados pelos indígenas por conduta autoritária e desrespeitosa. Inclusive, em uma manifestação realizada em frente à Prefeitura Municipal, no dia 23 de janeiro de 2019, os Warao portavam cartazes em que pediam a saída deles¹¹. A constituição de uma equipe técnica multidisciplinar é fundamental para o gerenciamento de conflitos, para orientações sobre saúde, educação, trabalho e para a construção conjunta do empoderamento e da autonomia desses sujeitos, que são indígenas e nacionais de um país estran-

11 Ver mais em: Indígenas Warao cobram abrigo da Prefeitura de Belém. Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2019/01/23/indios-warao-protestam-em-frente-a-prefeitura-de-belem.html>. Acesso em: 9 jun. 2020.

geiro, logo, enfrentam uma série de dificuldades para reorganizarem suas vidas fora de seu local de origem.

Imagem 14 – Fachada da casa de autogestão



Fonte: ASCOM/DPU, 2019.

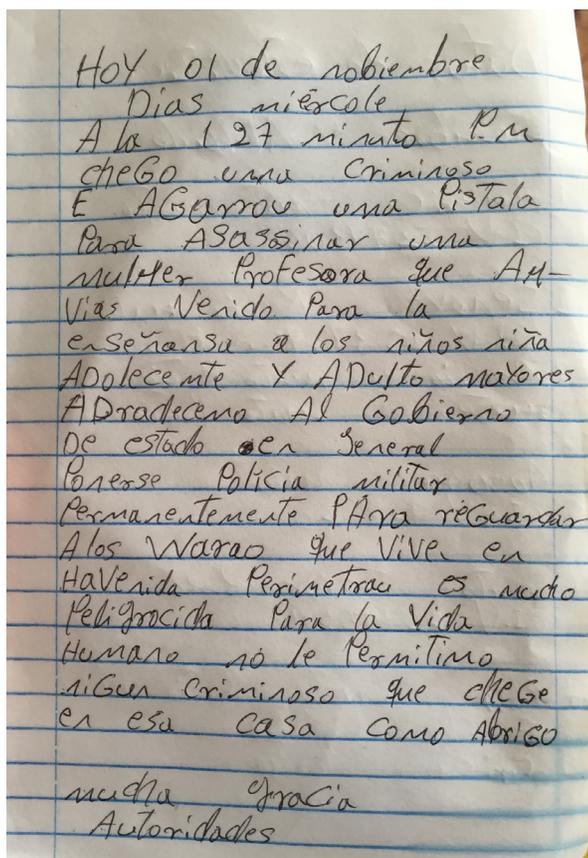
O modelo de gestão adotado pela FUNPAPA foi definido exclusivamente pela própria instituição sem levar em consideração a participação da rede intersetorial que acompanhava a situação dos Warao na cidade de Belém e também em Santarém. Alegam que teriam adotado o mesmo modelo implantado no Amazonas, porém a Prefeitura de Manaus, por meio de sua equipe técnica contratada justamente para o atendimento dos Warao, realizava a gestão compartilhada das casas de acolhimento: os indígenas tinham total liberdade na condução de suas rotinas (dormiam, acordavam, comiam, saíam e voltavam na hora em que bem entendessem), realizavam a limpeza do espaço e preparavam suas próprias refeições, no entanto, contavam com o acompanhamento sistemático de uma equipe multidisciplinar.

Em Belém, ao contrário, isso não acontecia, de modo que essa casa de acolhimento (e o próprio abrigo da SEASTER) funcionava como uma espécie de “depósito de pessoas”, sem cumprir a sua função social de assegurar o exercício dos direitos humanos garantidos constitucionalmente. Oferecia-se apenas um teto e certa quantidade de alimentos, sem se investir na elaboração de programas e políticas públicas voltados à construção da autonomia e empoderamento desses sujeitos para que, com o passar do tempo, pudessem se desvincular do serviço de acolhimento institucional.

Além disso, o local tinha capacidade para 55 pessoas e, em um mês, já se encontrava superlotado, abrigando cerca de 130 indígenas. O plano de acolhimento elaborado pela FUNPAPA previa o atendimento de 300 indígenas, de modo que seria necessária a locação de outros imóveis. Na oca-

ção da inauguração do primeiro, o município se comprometeu a realizar a entrega de mais dois imóveis até o início de novembro, fato que nunca se concretizou, tanto é que, além dos grupos que viviam em espaços alugados ou em casas mantidas por voluntários da sociedade civil, em 2019, novamente, famílias Warao se encontravam em situação de rua.

Imagem 15 – Carta escrita pelos Warao relatando uma tentativa de assalto



HOY 01 de noviembre
Dias miércoles
A las 127 minutos P.M
cheGO una Criminosa
E A Garro una Pistala
Para ASASSINAR una
mujer Profesora que At-
Vias Venido Para la
enseñansa a los niños niña
ADOLESCENTE Y ADULTO mayores
ADRADECENO AL GOBIERNO
DE ESTADO EN GENERAL
POSERSE POLICIA MILITAR
PERMANENTEMENTE PARA REGUARDAR
ALOS WARAO QUE VIVE EN
HAVENIDA PERIMETROU ES MUY
PELIGROSA PARA LA VIDA
HUMANO NO LE PERMITIMO
NUNCA CRIMINOSA QUE CHEGE
EN ESA CASA COMO ABRIGO
nuestra gracia
Autoridades

Fonte: Arquivo pessoal, 2018.

No dia 1 de novembro, poucos dias após a inauguração dessa casa de autogestão, houve uma tentativa de assalto a uma professora que saía do local. Ela havia realizado atividades educativas com as crianças e, enquanto aguardava no ponto de ônibus em frente à casa, um homem armado, pilotando uma moto, a abordou. Assustada, a mulher correu para o pátio da casa, tendo sido seguida até o portão. Na ocasião, várias crianças brincavam na área externa e presenciaram o ocorrido. Eu estava em Belém por

conta da missão “DPU Itinerante”, realizada em parceria com o UNODC como parte da Ação Global contra o Tráfico de Pessoas e Contrabando de Migrantes (GLO.ACT) financiada pela União Europeia¹², então, logo após o ocorrido, os indígenas me ligaram e, juntamente com um defensor federal, fui até a casa. Chegando lá, as mulheres ainda estavam agitadas, falando entre si em warao algo relacionado às crianças. Os homens estavam mais tranquilos, porém, apreensivos; haviam escrito uma carta¹³, denunciando o fato, para entregar aos defensores públicos que participavam da missão. Estavam preocupados com a falta de segurança no local e pediam o apoio das autoridades para que houvesse maior policiamento na região.

Na plenária final do evento, realizada no dia 2 de novembro de 2018, um indígena morador da casa de autogestão fez a leitura da carta e a entregou para os defensores públicos que coordenavam a missão. Outros indígenas também se manifestaram, apresentando as demandas das famílias que viviam em Belém. Javier falou sobre a necessidade de educação para as crianças: *“Los niños tienen que aprender portugués para hablar con las personas. No sirve de nada ser español, estamos en Brasil”*. Também reclamou a inclusão de sua família no programa Bolsa Família, pois com esse dinheiro poderia comprar alguma coisa para seus filhos. Rosa, por sua vez, moradora de uma casa na rua Campos Sales, no bairro da Campina, reivindicou por abrigo: *“Queremos un lugar para dormir bien con nuestra familia”*. Disse ainda que não quer mais pedir dinheiro na rua. Outra mulher, moradora do Hotel Palácio, aproveitou para dizer que o dinheiro que arrecadam na rua é insuficiente para pagar o aluguel e para comprar comida, então, *“si pagan el alquiler, no comen”*. Bibiana, que vivia no abrigo Domingos Zahluth, declarou que: *“Nosotras, todas las mujeres, estamos sufriendo en este Belén porque salimos a la calle a pedir, comprar comida, comprar jabón. Salimos a las 6 de la mañana, llegamos a las 2 de la tarde y compramos comida para cocinar”*. Dolores, moradora da Campina, apro-

12 A “DPU Itinerante” visa alcançar pessoas que vivem em áreas remotas e de risco e que normalmente não têm acesso à assistência legal. A missão, em Belém, teve como finalidade oferecer assistência jurídica de qualidade, disseminando informação e identificando casos de tráfico de pessoas e contrabando de migrantes. Foi a terceira ocasião em que a Glo.Act prestou assistência aos imigrantes venezuelanos, já tendo realizado missões semelhantes em Pacaraima e Boa Vista, em outubro de 2017, e em Manaus, em julho de 2018.

13 “Hoje, 1 de novembro, às 13:27 horas, chegou um criminoso e sacou uma pistola para assassinar uma professora que havia vindo ensinar as crianças, adolescentes e adultos. Agradecemos ao Governo do Estado e em geral, aos paraenses. Polícia Militar permanentemente para resguardar os Warao que vivem na Avenida Perimetral. É muito perigoso para a vida humana e não permitimos que nenhum criminoso chegue nessa casa/abrigo. Muito obrigada”. Tradução própria.

veitou para dizer que não quer viver de doações, mas que quer trabalho: “*Soy una mujer trabajadora, no quiero comida, quiero miçanga [sic] para hacer pulseras. No quiero salir todos los días a pedir dinero, quiero hacer artesanía y sostener a mi familia*”. Por fim, Ramón afirma: “*No quiero más niños muriendo en este país, no queremos llorar más, las mujeres no quieren a llorar más*”. E, indaga: “*¿No te da lástima por ustedes que trabajan con el gobierno? ¿No ves que sufren los niños, que sufren las mujeres?*” (Caderno de campo, 02/11/2018). Tratava-se apenas de uma pergunta retórica, porque, lamentavelmente, todos já haviam entendido que o não fazer se consolidava como uma política de governo; o Estado não estava ausente, mas operava justamente na produção da subumanidade dessas pessoas.

Enquanto participavam do evento, os moradores da rua Riachuelo e da rua Campos Sales, na Campina, tiveram suas casas invadidas; furtaram-lhes ventiladores, alimentos e dinheiro. Dois dias depois, no final da tarde, a polícia retirou à força um indígena do abrigo Domingos Zahluth, ocasionando a hospitalização de sua mãe já idosa. Segundo a equipe técnica, o indígena não somente havia consumido bebida alcoólica nas dependências da instituição, o que era proibido, como também estava se utilizando de um dos filhos, uma criança, para realizar a compra do produto. Uma assistente social teria flagrado a situação e acionado a Polícia Militar, que enviou quatro viaturas para o local com, no mínimo, oito policiais.

Os indígenas relataram que houve abuso de força policial. Afirmaram que o homem embriagado já estava dormindo quando a polícia chegou, tendo sido, violentamente, arrancado de sua rede. Sua família reagiu, tentando impedir que ele fosse levado, mas foram afastados pelos policiais. No meio da confusão, sua mãe, já idosa, passou mal e precisou ser levada para o hospital e uma de suas filhas, uma criança com cerca de 5 anos, teria sido empurrada pelos policiais. Alguns indígenas gravaram vídeos em seus celulares. Em um deles, registra-se o momento em que homens e mulheres, revoltados, partem para cima dos policiais, sendo contidos pelo coordenador do abrigo. Falam em warao, a voz das mulheres prevalece enquanto gesticulam e apontam na direção dos policiais. Ao fundo, ouvem-se os gritos desesperados das crianças.

O homem levado pela polícia foi desligado do abrigo Domingos Zahluth, mas sua mulher e filhos puderam permanecer no local. Ele foi encaminhado para a casa de acolhimento mantida pelo município e, gradativamente, toda sua família também se mudou para lá. Na noite do ocorrido, ele e um de seus filhos, já adolescente, enviaram-me mensagens de áudio pelo aplicativo WhatsApp relatando os fatos e pedindo ajuda. No dia se-

guinte, outros indígenas, inclusive pessoas que eu não conheço, enviaram-me os vídeos que gravaram durante a situação. Afirmavam que não havia motivos para chamar a polícia e, em virtude da abordagem violenta, as crianças e as mulheres estariam assustadas.

Passados alguns dias, o próprio indígena levado pela polícia me enviou uma longa mensagem de áudio explicando-me que o consumo de bebida alcoólica estava relacionado à comemoração do Dia de Finados, celebrado anualmente em 2 de novembro. Disse-me: “*En el Día de los Muertos nosotros siempre, siempre nosotros celebramos. Lo hacemos todos los años. Hacemos nuestra cultura, compartimos, conversamos, tomamos, pero no así en la maldad*” (Caderno de campo, 30/11/2018). No dia 2 de novembro aconteceu a plenária final da missão da DPU, de modo que qualquer comemoração que pudesse existir viu-se inviabilizada. O episódio descrito ocorreu no domingo seguinte, dia 4 de novembro, o que me faz reconhecer a possível relação entre os fatos.

O antropólogo francês Olivier Allard (2010; 2014), cuja tese de doutorado se dedica ao estudo da interação de questões morais e estados emocionais no cotidiano Warao, afirma que o sentimento de tristeza enquanto um estado moral manifesta-se também por ocasião do Dia de Finados, quando, então, os indígenas choram e bebem – o álcool, segundo seus interlocutores, é usado para despertar a memória dos mortos e as lágrimas dos vivos. Os Warao não falam diretamente de suas emoções, assim, ao chorar pelos mortos e ausentes, expressam o seu apego pelos vivos. Ao observar a fotografia de um ausente e ingerir bebidas alcoólicas, desperta-se a tristeza e se deixa levar por ela, produzindo intencionalmente esse estado moral.

Allard (2014) explica que, embora o Dia de Finados seja um feriado católico, os Warao o comemoram à sua maneira, sem questionar sua origem ou caráter sincrético. Eles visitam os cemitérios, limpam e decoram as sepulturas de seus familiares com velas, cruzeiros e flores e tanto os homens quanto as mulheres ficam bêbados. Conforme descreve o autor:

No começo, nos cemitérios, eles fazem isso conscientemente, como se estivessem de serviço; mas muito rapidamente, esse consumo leva a um estado de embriaguez total, que é prolongado e acentuado quando eles retornam à comunidade para realizar as “festas”. A celebração é então caracterizada mais por uma certa qualidade emocional e um estado de efervescência caótica do que por uma sequência prescrita de ações. Alguns Warao dançam, mas a maioria deles chora, cambaleia, fica com raiva e às vezes briga (mesmo que sua condição normalmente os impeça de se machucar), ou lamentam enquanto sentem pena de si mesmos. (ALLARD, 2014, p. 50 – tradução própria)

A fim de evitar o conflito, quem está sóbrio não presta atenção nos discursos daqueles que estão bêbados. “O Dia de Finados é, portanto, um momento em que a angústia excessiva de alguns exige a solidariedade redobrada dos outros, sobretudo porque aqueles que estão embriagados se tornam quase ‘mortos-vivos’” (ALLARD, 2014, p. 51 – tradução própria). Além disso, é também a ocasião em que os Warao, por meio do choro e da aflição adiante da antecipação da morte, revelam o apego aos seus entes queridos. Obviamente, porém, o estado de embriaguez compromete a segurança, aumentando os riscos de acidentes, o que não é diferente no contexto de abrigo, por isso a proibição do consumo de bebidas alcoólicas no espaço institucional.

Com relação ao pedido dos indígenas por maior segurança policial na região onde está situada a casa de acolhimento da FUNPAPA, nenhuma medida foi tomada, tanto que, durante uma noite, em meados de janeiro de 2019, houve uma tentativa de assalto. Cinco homens encapuzados e armados tentaram invadir a casa, tendo sido impedidos pelos cachorros criados no local. No boletim de ocorrência policial registrado no dia seguinte, os indígenas informaram que acionaram a Polícia Militar por meio do número 190, porém nenhuma viatura se deslocou até o local.

Os meses se passaram e a FUNPAPA, apesar de dispor de cofinanciamento federal para a instalação de novos abrigos, seguia sem fazê-lo. A FUNPAPA declarou que visitou mais de 20 casas, mas que ainda assim não conseguiu alugar os dois imóveis pendentes. Alegava problemas na documentação dos imóveis e que os proprietários desistiam da locação quando eram comunicados que o local seria destinado ao abrigo dos indígenas.

Ambos os abrigos públicos, o Domingos Zahluth, mantido pelo estado, e a “casa de autogestão”, mantida pelo município, estavam superlotados e com conflitos cada vez mais frequentes. Em dezembro de 2018, o Domingos Zahluth deixou de abrigar não indígenas, passando a acolher, exclusivamente, os Warao. A SEASTER também reabriu o imóvel localizado na rua Cameté, onde até novembro de 2017 funcionava o Domingos Zahluth, para conseguir acolher mais indígenas. No local, contudo, foi adotado o mesmo modelo de gestão utilizado pela FUNPAPA, não existindo nenhum tipo de acompanhamento direto por parte de uma equipe técnica. Um coletivo organizado da sociedade civil, desde fevereiro de 2019, auxilia os indígenas na locação de casas com aluguéis acessíveis, porém, o número de Warao em Belém seguiu crescendo, de modo que, no decorrer de 2019, a ocorrência de indígenas em situação de rua era recorrente. Em meados

de junho de 2019, a FUNPAPA disponibilizou um novo abrigo para um grupo de 60 indígenas que viviam em praça nas proximidades do Domingos Zahluth. O espaço pertence à Prefeitura Municipal e segue a mesma proposta da “casa de autogestão”. A partir de abril de 2020, a prefeitura assumiria por completo o abrigamento dos Warao, transferindo todas as famílias para um único espaço, com capacidade para 500 pessoas, no bairro Tapanã. No final desse mesmo ano, o número de indígenas abrigados era inferior a 200 pessoas, com inúmeras famílias vivendo em casas alugadas em diferentes regiões da cidade.

Estratégias de controle: “pacificações” contemporâneas

Pacificação, no período colonial, conforme Pacheco de Oliveira (2014), era o termo usado para designar as transformações sofridas por um grupo indígena quando seus componentes pagãos, imorais e anárquicos eram substituídos por uma condição supostamente mais elevada, que possibilitasse sua participação na sociedade colonizadora. Os aspectos militares e repressivos eram esquecidos em prol do surgimento de um novo índio, cristão e súdito fiel do Rei de Portugal.

Posteriormente, no período republicano, essa categoria passou a ser usada para designar um processo dito humanitário executado pelo Estado, agora sem o exercício da violência, para proteger essa população vulnerável e desfavorecida. Havia, ainda, a presença do componente militar no sentido tático de concentrar as populações a serem protegidas próximo aos postos do SPI. As técnicas de deslocamentos espaciais e a concentração geográfica nos entornos do núcleo administrativo pensadas a partir da ideia de atração e/ou agremiação eram levadas a cabo por meio da doação de bens industrializados (brindes) e produtos agrícolas, com o intuito de sedentarizar essas populações e converter seus indivíduos em trabalhadores nacionais (SOUZA LIMA, 1995).

No contexto atual, com os Warao, faço uso dessa metáfora para refletir sobre como as ações de abrigamento, de certo modo, buscam pacificá-los no sentido de inseri-los ou enquadrá-los dentro de um sistema de regras existentes no Brasil, ao mesmo passo que também tentam fixá-los nessas cidades, desmotivando novas iniciativas de mobilidade. Há uma semelhança inconsciente entre esses abrigos e os aldeamentos indígenas dos séculos anteriores, quando, como enfatiza Carneiro da Cunha (2012), a “domesticação” dos índios supunha sua sedentarização nesses locais sob o “jugo suave das leis”. Existe claramente uma postura tutelar em que os indígenas são considerados incapazes e por isso precisam dessa figura de um tutor,

que zelaria e também responderia por eles, convergindo com a retórica velada da missão civilizatória por parte dos agentes do Estado. Em resumo, é preciso domesticá-los e civilizá-los para a vida em sociedade no Brasil, e os abrigos, com suas regras e estratégias de controle, contribuem para isso.

No abrigo do Coroadó, em Manaus, os guardas controlavam o fluxo de pessoas, impedindo a entrada de visitantes sem a prévia autorização da coordenação do local. A entrega de doações diretamente aos indígenas também não era permitida. No espaço de acolhimento, ainda, era proibido o consumo de bebidas alcoólicas e de quaisquer drogas ilícitas, embora fosse consenso entre os indígenas e a coordenação que pessoas que retornassem ao espaço apresentando sinais de embriaguez teriam sua entrada permitida, porém, deveriam ficar sob a vigilância de um dos caciques até que recuperassem a sobriedade.

As principais regras se referiam, especialmente, ao controle de entrada e saída das mulheres, das crianças e dos adolescentes. Às mulheres não era permitida a saída com crianças pequenas; às crianças e adolescentes desacompanhados de um adulto era permitida a saída apenas para irem até uma padaria que ficava ao lado do abrigo. Esse controle do trânsito das mulheres com seus filhos ocorria sob a justificativa de evitar que as crianças fossem submetidas à “exploração do trabalho infantil” ao auxiliarem suas mães no exercício da “mendicância” – argumentação recorrente em, absolutamente, todas as cidades em que há a presença Warao. Informalmente, esse controle também passou a ser realizado pelos próprios indígenas. Em uma tarde, enquanto eu conversava com um dos guardas, uma mulher com uma criança tentou sair, e ele rapidamente correu até o portão dizendo: “com criança não”. Arturo, que estava limpando o piso com a ajuda de uns adolescentes, também gritou “*niño no*”. Nem todos os adultos, contudo, concordavam com isso. Diego, por exemplo, disse-me que pelo menos aos finais de semana deveriam liberar as crianças para que os pais pudessem levá-las até um parque ou algum outro lugar para brincar, mas, ao invés disso, “*están siempre aquí cerrados*” (Caderno de campo, 15/09/2017).

Ao mesmo tempo, proibir a saída das mulheres, ainda que desacompanhadas dos filhos, tornou-se uma estratégia de punição perante qualquer infração: diante do retorno, em uma noite, de um indígena embriagado, no dia seguinte as mulheres não puderam sair; em virtude do sumiço de dinheiro de um funcionário, no dia seguinte as mulheres não puderam sair; diante de qualquer desentendimento entre os indígenas, no dia seguinte as mulheres eram proibidas de sair.

Essas estratégias de controle que, de certo modo, também são estratégias de punição, conferem ao local um caráter de instituição total, conforme a definição de Goffman (2015), quando alguns indivíduos são separados da sociedade mais ampla e, por um considerável período, levam uma vida fechada e formalmente administrada. Para o autor, todas as instituições da sociedade ocidental têm tendências de fechamento, porém, algumas são mais fechadas que outras. Esse “fechamento” ou o seu caráter total é representado pela barreira à relação social com o mundo externo e pela proibição de saída, muitas vezes, já incluídas em sua estrutura física, como, por exemplo, portas fechadas, muros altos etc.

O autor classifica as instituições totais em cinco grupos: 1) são as instituições criadas para cuidar de pessoas que, supostamente, seriam incapazes e inofensivas, como crianças e idosos; 2) são as instituições destinadas ao cuidado de pessoas que são consideradas incapazes de cuidar de si mesmas e que, involuntariamente, possam representar uma ameaça à comunidade, como, por exemplo, os hospitais psiquiátricos; 3) são os presídios e penitenciárias, instituições voltadas à proteção da sociedade de perigos intencionais; 4) estão os quartéis, internatos etc., instituições voltadas à realização de algum trabalho e que se justificam por questões instrumentais; e 5) são os estabelecimentos destinados à vida espiritual/religiosa, como os mosteiros e conventos. Essa classificação não é exaustiva e tem como propósito apresentar as características gerais das instituições totais.

Nas sociedades modernas, esclarece Goffman (2015), cada esfera da vida do indivíduo envolve diferentes lugares e diferentes interações: dorme-se em um local, trabalha-se em outro, estuda-se ou diverte-se em outro. A supressão dessa barreira representa a característica central das instituições totais, pois todos os aspectos da vida passam a ser realizados no mesmo local e sob a mesma autoridade. Cada atividade é realizada em companhia de um grupo de pessoas, que são tratadas da mesma forma e obrigadas a fazerem as coisas em conjunto. Todas as atividades diárias seguem horários preestabelecidos e são impostas por funcionários com base em um sistema de regras formais explícitas.

Salvo a existência de certa flexibilidade para algumas dessas situações, a dinâmica de funcionamento do abrigo do Coroadó, com suas regras e estratégias de controle, evidenciam o caráter total da instituição – uma instituição que se propõe ao fechamento, mas que é continuamente tensionada pela agência dos indígenas. As casas de acolhimento mantidas pela Prefeitura Municipal de Manaus, obviamente, enquanto espaços institucionalizados, também apresentavam regras formais, porém não seguiam a mesma

tendência de fechamento. A SEMMASDH elaborou um documento que denominou como Regimento Interno para o Acolhimento Temporário aos Indígenas Warao e suas Famílias, em que estabelecia “regras de conduta e convivência para os acolhimentos temporários dos indígenas venezuelanos Warao por meio de diretrizes de gestão interna que assegurem a proteção proativa dos acolhidos” (MANAUS, 2017e, p. 2).

Conforme Jane Mara Moraes, à época subsecretária operacional na SEMMASDH:

[...] nesse início houve uma série de dificuldades porque até quando eu fui para conversar com os caciques, antes de eles entrarem nas casas, eu falei para eles que para entrar nós teremos algumas regras e ele falou: “olha, nós não nos submetemos a regras”. Aí eu falei: “mas para ter acesso à casa e permanência nela vocês precisam atender algumas solicitações nossas, mas são solicitações que estão previstas nas leis brasileiras, e se vocês forem permanecer aqui vocês vão se subordinar ou, se subordinar não, se submeter às leis brasileiras”. Aí fui e expliquei como, por exemplo, não estar na rua com crianças para fazer coleta, não bater nas esposas e a questão do álcool, não entrar alcoolizado nas casas, tudo isso eu coloquei. Não receber pessoas estranhas ao ambiente porque nós temos muito medo de que pessoas oportunistas pudessem chegar lá naquele espaço sem a nossa autorização – como tivemos situações que nós fomos assim, imediatamente, cortando – e fizemos um regimento. (Entrevista, 15/01/2018)

Cada família Warao, de acordo com a subsecretária, assim que entrou no serviço de acolhimento recebeu uma cópia desse regimento traduzida para o espanhol a fim de facilitar a compreensão. Sua intenção era, conforme declarou, realizar também a tradução para a língua warao, porém isso não aconteceu. As regras previstas nesse regimento, definidas como deveres, são:

- a) Cumprir as normas que regulamentam o funcionamento da Casa de Acolhimento Temporário;
- b) Zelar pela ordem e pela limpeza de todas as dependências e área externa;
- c) Garantir a boa conservação das instalações, máquinas, eletrodomésticos e eletrônicos, móveis e utensílios disponibilizados às Casas de Acolhimento Temporário;
- d) Manter-se devidamente vestido;

- e) Não portar qualquer tipo de arma, bebidas alcoólicas ou outro tipo de drogas ilícitas nas dependências do Acolhimento;
 - f) É proibido qualquer tipo de agressão física, psíquica, moral ou patrimonial aos acolhidos e servidores. Estando sujeito o agressor a perder o direito de hospedagem no serviço de acolhimento;
 - g) Não fazer uso de cigarro, álcool ou similar dentro do abrigo;
 - h) Os acolhidos deverão cuidar da lavagem, secagem e recolhimento de suas roupas de uso pessoal e/ou familiar;
 - i) Os acolhidos com filhos deverão mantê-los sob constante vigilância e cuidados que a criança necessita, conforme preconiza o artigo 1.634 da Lei 10.406/02 – Código Civil que cita: “II – Tê-los em sua companhia e guarda”;
 - j) Respeitar a liderança instituída pelos moradores da Casa, a equipe técnica, colaboradores e demais usuários;
 - k) Não será permitida a entrada ou permanência de pessoas estranhas ao recinto para visitar o índio Warao, salvo com permissão da coordenação.
- (MANAUS, 2017e, p. 3)

Como bem se nota, essas regras foram elaboradas verticalmente, sem levar em conta o modo como os indígenas organizam a unidade doméstica, e tampouco consideraram a dimensão cultural, quando o uso de tabaco e bebidas alcoólicas compõem determinados rituais ou celebrações, como, por exemplo, durante os velórios ou na comemoração do Dia de Finados. A concepção indígena de limpeza e higiene também foi suprimida em favor daquilo que nós, não indígenas, entendemos como um ambiente limpo. Com relação ao uso de roupa, demonstra uma visão da cultura indígena como parada no tempo, como se os índios, apesar do intenso contato com a sociedade envolvente, mantivessem um costume imutável de não vestir roupas, ou então, como se existisse um ímpeto natural em estar despedido e, por isso, “manter-se devidamente vestido” é algo que precisa ser expresso por meio de uma regra formal explícita.

Embora as casas de acolhimento não apresentem a mesma tendência de fechamento que o abrigo do Coroadó, tais regras corroboram a afirmação de Goffman (2015) de que, nas instituições totais, a autoridade se dirige a um grande número de itens de conduta, que inclui roupas, comportamentos e maneiras. Essas regras difusas ocorrem dentro de um sistema de autoridade escalonada, ou seja, qualquer pessoa da classe dirigente, nesse caso, especificamente da equipe técnica, pode impor disciplina a qualquer um

dos acolhidos, aumentando assim a possibilidade de sanção. Essa vigilância constante acrescida pela possibilidade de sanção pode causar sofrimento psicológico entre os acolhidos ou, então, na situação dos Warao, passou a provocar a fuga desse cerco institucional por meio da saída voluntária do serviço de acolhimento. As sanções disciplinares previstas pelo regimento incluem: 1) advertência verbal; 2) repreensão; e 3) desligamento. Caberia à SEMMASDH a competência de decidir qual seria a penalidade mais adequada para cada situação exposta.

No decorrer do segundo semestre de 2017 até março de 2018, enquanto a SEMMASDH manteve as diferentes casas de acolhimentos em bairros distintos da cidade, a incidência de conflitos entre os indígenas e com os profissionais da secretaria era muito baixa; as infrações consistiam, basicamente, no descuido para com a lavagem, secagem e recolhimento das roupas de uso pessoal ou da família. Porém, desde que duas dessas casas foram desativadas e todas as famílias transferidas para o mesmo conjunto habitacional no bairro Alfredo Nascimento, o número de conflitos aumentou expressivamente. A questão das mulheres pedindo dinheiro nas ruas acompanhadas por crianças, mais uma vez, tornou-se o centro das discussões. O inciso A, referente ao cumprimento das normas de funcionamento da casa, o inciso D, referente ao porte de armas, bebidas alcoólicas e drogas ilícitas no espaço de acolhimento, o inciso F, referente à ocorrência de qualquer tipo de agressão entre os acolhidos e aos servidores e o inciso J, sobre o respeito às lideranças indígenas, passaram a ser recorrentemente infringidos por diferentes pessoas, sobretudo pelos homens. Entre as mulheres, a maior incidência é do inciso H, referente ao cuidado com a lavagem, secagem e recolhimento de roupas de uso pessoal ou familiar. Para todos os casos, foi aplicada uma advertência verbal.

À medida que o número de acolhidos foi aumentando e, consequentemente, forçando a convivência de grupos sem nenhuma relação de afinidade, inclusive, por um determinado período com os crioulos, os conflitos se intensificaram, de modo que os próprios indígenas passaram a recorrer ao MPF para a realização de denúncias. Em uma dessas denúncias, relataram que um funcionário da SEMMASDH, diante da chegada de novas famílias Warao ao abrigo, teria agredido um indígena e, na sequência, com o apoio de quatro não indígenas que portavam facas, tesouras e pedaços de madeira, teria o ameaçado. Esse mesmo indígena, por ter permitido a entrada de seus parentes no abrigo, recebeu uma advertência conforme previsto no inciso K do Regulamento Interno. Ele protestava quanto à injustiça dessa penalidade, uma vez que apenas estava prestando auxílio aos parentes que

se encontravam em situação de rua. Relatou, ainda, que foi ameaçado de desligamento caso levasse a situação ao conhecimento do MPF. Outras denúncias relatavam problemas na estrutura física do abrigo, como goteiras e encanamentos entupidos, insatisfação com os serviços ofertados pela SEM-MASDH, como insuficiência de comida, e problemas entre os próprios Warao, desde acusações de violência sexual, agressões físicas entre os adultos e de adultos com crianças – que resultaram no desligamento da agressora – até acusações de *brujería*.

Quadro 12 – Relação de infrações ao Regimento Interno para o Acolhimento Temporário aos Indígenas e suas Famílias

Nº	GÊNERO	Nº ARTIGO	LINHA
	Mulher	Artigo IV	H
	Mulher	Artigo IV	H
	Mulher	Artigo IV	H
	Homem	Artigo IV	A, D, F e J
	Homem	Artigo IV	A, I, J, e K
	Homem	Artigo IV	A, D, F e J
	Homem	Artigo IV	A, D, F e J
	Mulher	Artigo IV	A, I e J
	Mulher	Artigo IV	H
	Homem	Artigo IV	A, D, F e J
	Homem	Artigo IV	D, G e K
	Mulher	Artigo V	H
	Homem	Artigo IV	A, D, F e J
	Homem	Artigo IV	A, D, F e J
	Homem	Artigo V	H
	Homem	Artigo IV	A, D, F e J
	Mulher	Artigo V	H
	Mulher	Artigo V	H

Fonte: Adaptado de Manaus, 2018.

Em Belém, por sua vez, durante a maior parte do tempo, havia dois abrigos institucionais, o primeiro mantido pela SEASTER e o segundo pela FUNPAPA. O abrigo estadual Domingos Zahluth, localizado na Travessa do Chaco, contava com um serviço de vigilância 24 horas, mas não estabelecia nenhum tipo de controle em relação ao trânsito dos indígenas. Todas as manhãs, as mulheres saíam acompanhadas pelas crianças menores e se dirigiam para as proximidades do Mercado Ver-o-Peso, onde se espalha-

vam pelo comércio a fim de pedir dinheiro. As crianças maiores, juntamente com os adolescentes, permaneciam no abrigo com os pais; sozinhas, iam até um supermercado próximo para comprar refrigerantes, salgadinhos e outras guloseimas.

No abrigo, as refeições eram servidas em horários específicos, porém, desde que adquiriram um fogão, conquistaram maior autonomia quanto à alimentação, cozinhando nos horários de sua preferência. Sobre essa diferença nos horários das refeições, Pablo¹⁴ sempre tentava explicar que “*No es la misma cultura, son diferentes. Nuestra comida a las 10 de la mañana y a las 12 ya no se come, y dos horas, tres horas ya se comen, siete horas nós [sic] come la cena, comemos pan, comemos un suco [sic]*” (Caderno de campo, 03/09/2019). A ingestão de bebidas alcoólicas e de quaisquer drogas ilícitas no espaço de acolhimento era proibida, contudo, diante do falecimento de um indígena, permitia-se o consumo de álcool e tabaco tendo em vista o seu uso ritual.

No abrigo sob administração municipal, denominado “casa de autogestão”, não existia nenhum tipo de acordo de convivência, ocorrendo, inclusive, cultos religiosos no local. A Prefeitura Municipal de Belém, por meio de cofinanciamento federal, realizava o pagamento do aluguel e das despesas com luz e água e, semanalmente, fazia a entrega de alimentos.

Sobre os modos de ser Warao: quem pode morar com quem

Embora o povo Warao constitua uma unidade étnica em termos linguísticos, há uma heterogeneidade nos “modos de ser Warao”, que varia de acordo com a região/comunidade do delta do Orinoco de onde provêm, fazendo com que a convivência nos espaços de acolhimento possa se tornar conflituosa. Famílias provenientes de comunidades no *caño* Winikina, por exemplo, não aceitam com boa vontade o fato de compartilharem o espaço com famílias de Mariusa. Acusam-se mutuamente de problemas comportamentais, alegando que têm costumes diferentes, por isso as mulheres acabam se desentendendo com muita frequência, já tendo ocorrido, inclusive, episódios de agressão física e de ameaças. Os costumes diferentes vão desde a maneira como educam as crianças até a ocorrência de fofocas (mulheres da comunidade x ou y seriam mais fofoqueiras do que as outras) e o consumo problemático de bebidas alcoólicas.

14 Pablo nunca esteve abrigado no Domingos Zahluth. Essa explicação sobre os horários das refeições ele me enviou por um áudio do aplicativo de mensagens WhatsApp, relatando a conversa que teve com um médico por ocasião da internação hospitalar de um de seus filhos.

Quadro 13 – Número de pessoas no abrigo Av. Tarumã conforme seu local de origem

Local de origem	Frequência	Porcentagem
Mariusua	62	46,6
Los Barrancos	38	28,6
Manaus	7	5,3
San Felix	6	4,5
La Tortuga	5	3,8
Barrancas	4	3,0
Tucupita	3	2,3
Nabasanuka	2	1,5
Winikina	2	1,5
Boa Vista	1	0,8
Juene	1	0,8
Kuberuna	1	0,8
Maracay	1	0,8
Total	133	100

Fonte: Elaboração própria com dados do MPF, 2019.

A maneira como as famílias se organizam nos abrigos em Manaus evidencia essa preferência por morarem junto com pessoas do mesmo grupo familiar ou da mesma comunidade. No abrigo da Av. Tarumã, das 133 pessoas que lá viviam em novembro de 2019, a maioria delas, isto é, 62, eram provenientes de Mariusa e 38 de Los Barrancos. As demais, em números expressivamente menores, como, por exemplo, quatro pessoas de Barrancas, cinco de La Tortuga e seis de San Félix, são cônjuges ou parentes distantes. No abrigo Alfredo Nascimento, essa mesma forma de organização se repetia em cada um dos cinco blocos (Apêndice D).

Aqui no Brasil, algumas famílias foram arregimentadas por igrejas neopentecostais, de modo que, atualmente, ocorre também a resistência por parte dessas pessoas adeptas ao neopentecostalismo a morarem com quem “não é de Jesus”¹⁵. As diferenças internas, que se convertem em divergências e conflitos desde o início das ações de abrigamento, sobretudo no modelo coletivo/centralizado, têm contribuído para que algumas famílias se

15 Expressão usada por um indígena para me explicar os motivos pelos quais teriam deixado o abrigo em Caucaia-CE e se deslocado para Natal-RN. Segundo ele, seus familiares não querem morar com pessoas que não sejam de sua família e que não pratiquem a mesma religião.

desliguem do serviço institucional e, em alguns casos, desloquem-se para outras cidades.

Somadas a isso e talvez com uma dimensão ainda maior e mais complexa estão as acusações de *brujería*, pois, como demonstra Sørgauh (2012, p. 236 – tradução própria), o xamanismo Warao faz parte das práticas culturais-materiais em que as pessoas se envolvem em suas atividades cotidianas, de modo que “o mundo espiritual faz parte da mesma realidade que os humanos ocupam”.

Os indígenas acreditam que a presença de um feiticeiro pertencente a outro grupo familiar no mesmo ambiente possa provocar o adoecimento, sobretudo das crianças, levando-as à morte. Esse processo de adoecimento, via de regra, é chamado pelos Warao de *daño*, e apenas outro *brujo* é capaz de curá-lo – no caso de crianças pequenas de até 3 ou 4 anos, o processo de adoecimento também pode ser definido como *mal de ojo*. A ambiguidade aqui é que, ao mesmo tempo que um indivíduo é considerado *brujo* para outro grupo familiar, é também o curandeiro para sua própria família. Essa natureza bipolar do xamanismo, conforme Barcelos Neto (2006), que pode tanto curar quanto agredir ou matar, é uma característica comum em certas regiões das Terras Baixas da América do Sul, como na Amazônia Oriental e nas Guianas.

Embora *brujo* seja um termo de uso comum entre os Warao, a literatura antropológica sobre a etnia na Venezuela faz referência à existência de três classes de xamãs: o Wisidatu (ou Wisiratu), o Joarotu (ou Hoarotu) e o Bahanarotu (ou Bajanarotu) (ARELLANO, 1986; BRIGGS, 1994; VAQUERO ROJO, 2000; GUANIRE et al., 2008). O Wisidatu, apesar da existência de relatos de que também possa vir a provocar intencionalmente o adoecimento de outras pessoas, é caracterizado como essencialmente bom, ao passo que o Bahanarotu e o Joarotu são descritos como ligados às forças sobrenaturais negativas. Para Briggs (1994) e Sørgauh (2012), porém, nenhuma dessas três classes de xamãs é “boa” ou “ruim”, uma vez que todos são potencialmente curandeiros e feiticeiros, podendo ora curar, ora matar.

Cada categoria de xamã possui atribuições específicas e realiza práticas mágicas diferentes por meio da manipulação de entidades cósmicas também diferentes: o Wisidatu exerce seu poder sobre os *hebu* (ou *jebu*), o Joarotu sobre a *joa* e o Bahanarotu sobre a *bajana*. As entidades cósmicas *joa* e *bajana*, de acordo com Arellano (1986) e Vaquero Rojo (2000), causam temor e repulsa aos Warao, de modo que as desgraças irremediáveis e as relações azarentas entre as comunidades são atribuídas à atuação desses dois tipos de xamãs – Joarotu e Bahanarotu. Conforme me explicaram alguns

interlocutores, não há como se proteger do ataque de um *Bahanarotu* ou de um *Joarotu*, por isso, aqui no Brasil, para se afastar dos feiticeiros algumas famílias têm realizado viagens para cidades cada vez mais distantes da fronteira com a Venezuela.

Para Sørghauh (2012), no entanto, não há uma diferenciação entre *hebu*, *joa* e *bajana*, uma vez que todos seriam, na verdade, tipos de *hebu*. Tal conceito, para o autor, é complexo e multifacetado, sendo aplicado em uma variedade de configurações e invocado para significar coisas diferentes, por isso sugere que seja entendido a partir da noção de “espírito-substância”. Essas “espírito-substâncias”, embora não sejam vistas pelo olho humano, possuem efeitos concretos, por isso seria errado dizer que não são materiais. O fato de não vê-las, conforme lhe explicou um xamã, não significa que não existam. “Ele respondeu rapidamente que eu nunca tinha visto o vento, mas ainda assim o sentia no meu corpo e pele. O mesmo aconteceu com a *hebu*. Eu não vi, mas certamente pude sentir quando ele entrou no meu corpo” (SØRGAUH, 2012, p. 237 – tradução própria). A visão, portanto, como destacou o xamã, é apenas uma das tantas maneiras de perceber e experimentar o ambiente.

O conceito *hebu*, de acordo com Allard (2010) e Sørghauh (2012), é central no xamanismo Warao, e embora também seja definido como uma força sobrenatural que está presente em quase todas as coisas – nas árvores, nas pedras etc. (ARELLANO, 1986), comumente é usado como um termo genérico de referência à doença: ter *hebu* significa estar doente e estar doente significa que um *hebu* entrou no seu corpo, o que, por sua vez, significa que a pessoa pode morrer.

Entre meus interlocutores as explicações variam, mas todos fazem alusão a processos de adoecimento: alguns deles entendem que os *hebu* são as doenças que vêm naturalmente, como, por exemplo, a cólera, o sarampo e, agora, o coronavírus; outros afirmam que os *hebu* são as doenças que acometem indistintamente indígenas e crioulos; outros, ainda, dizem que o *Wisidatu* pode enviar o *hebu* para fazer alguém adoecer. Explicaram-me que por meio de um sonho o *Wisidatu* é avisado sobre a enfermidade que se aproxima, então, inicia os preparativos para proteger sua comunidade: coletam *yuruma* e compram tabaco para serem ofertados ao espírito dono da doença e mandá-lo embora. Por meio dessa mediação espiritual, o *Wisidatu* consegue poupar os membros de sua comunidade de processos de adoecimento. Alguns de meus interlocutores contaram-me que, em 2018, em uma comunidade vizinha mais de 20 pessoas faleceram em decorrência de sarampo, porém, na sua comunidade não houve nenhum caso, o que

atribuem à ação do Wisidatu. Esse xamã, ainda, atua como curandeiro, expulsando os espíritos que se alojam no corpo da pessoa e podem levá-la à morte. Por meio do uso de maracas e tabaco se comunica com os espíritos ancestrais, que atuam como intermediários benfeitores para expulsar os *hebu* e restabelecer a saúde da pessoa doente.

O *hebu*, portanto, em termos gerais, é definido como os espíritos que atacam os Warao causando-lhes doenças. Allard (2010) sugere que nesses contextos o *hebu* seja interpretado como uma agência reificada de um xamã incorporada em um corpo distinto, ou seja, “essa situação significa que o ego (vítima ou paciente) está sendo submetido a outra pessoa e, dependendo de considerarmos um xamã predador ou curador, pode ser uma relação de predação (representada por um *hebu* patogênico) ou de proteção (representada por um *hebu* protetor)” (ALLARD, 2010, p. 149 – tradução própria).

Ainda que *hebu* e *daño* sejam categorias utilizadas como referência aos processos de adoecimento, entre meus interlocutores o uso do termo *daño* Warao é o mais recorrente. A noção de *hebu* passou a ser acionada em nossas conversas apenas diante da emergência da pandemia de covid-19, porém, estabelecendo uma distinção entre um e outro, afirmando que “*hebu es hebu, daño es brujería*”. O *daño* Warao, conforme me explicaram e em consonância com os relatos apresentados Diaz (2014), é atribuído à ação de um *brujo* (Joarotu ou Bahanarotu), por isso é feitiçaria (*brujería*). Como demonstra Díaz (2014, p. 39 – tradução própria), “alega-se que quando há pessoas em conflito, os *daños* (*joa* ou *bajana*) podem ser enviados entre si, causando doenças e morte. Um Joarotu pode ‘retirar’ o *daño* enviado por outro Joarotu, curar a vítima, identificar por sonho sua autoria e comunicar aos familiares”. Um Wisidatu ou Bahanarotu, porém, não são capazes de curar uma vítima de *joa*, pois seu potencial curativo estaria relacionado às entidades cósmicas ou “espírito-substância” as quais manipulam, o Wisidatu o *hebu* e o Bahanarotu a *bajana*.

Parece-me que a diferença entre *hebu* e *daño* reside na intencionalidade da ação, ou seja, no *daño* existiria a intenção deliberada de enfeitiçar alguém, ao passo que no *hebu* isso não necessariamente ocorreria. Sob esse aspecto, Moutinho (2020, p. 50) apresenta uma análise semelhante, considerando que a diferenciação entre *hebu* e *daño* talvez possa “indicar uma diferenciação entre a manipulação intencional dos tipos variados de *hebu*, como *hoa* e *bahana*, classificada como *daño*, da ação espontânea dos próprios ‘espírito-substância’, que também são dotados de agência”. O autor

ênfatiza, porém, que se trata de uma especulação analítica, necessitando ainda de maior aprofundamento etnográfico.

Com base na análise de Allard (2010), podemos pensar que a manipulação intencional das “espírito-substâncias” esteja vinculada às causas morais e psicológicas do xamanismo agressivo, que geralmente são associadas aos sentimentos de inveja e de ciúme por parte do feiticeiro. Os xamãs que usam seu conhecimento para fins predatórios, segundo o autor, são considerados pessoas ruins. Essa evidência também apareceu no meu campo, pois comumente se referiam aos feiticeiros como “*muy mala persona*”, sobretudo em alusão ao Bahanarotu, que, segundo meus interlocutores, colocaria *daño* em outra pessoa com a única finalidade de conseguir dinheiro, já que, posteriormente, cobraria para curá-la.

Embora o Bahanarotu seja considerado mais perigoso do que o Joarotu, Vaquero Rojo (2000) destaca que a opinião popular sobre esse último é pautada no terror e na aversão diante da possibilidade de serem alvos do terrível poder que a ele atribuem. Suas vítimas são predominantemente estrangeiras, por isso sua presença intoxica as relações sociais entre as diferentes comunidades. Somente os integrantes de seu próprio grupo familiar o defendem, afirmando que a sua função se reduz a combater e curar os males causados por Joarotu de outras comunidades. Sørgauh (2012), em consonância, afirma que o Joarotu é responsabilizado por incidentes que provocam doenças ou mortes, pois entre as “espírito-substâncias”, a *joa* é a que pode matar mais facilmente.

O Bahanarotu, de acordo com Arellano (1986), consegue ingerir objetos diversos (cordões, cabelos, pedregulhos, pedaços de vidro, caramujos etc.), que se depositam em seu braço e são disparados como projéteis por meio de um simples movimento de sua mão, provocando o adoecimento ou a morte de quem for atingido. Meus interlocutores citaram moedas como exemplo dos objetos que poderiam ser ingeridos e disparados pelo Bahanarotu. Por meio de gestos, explicaram-me que ele poderia disparar essa moeda, sem que ninguém visse, e assim provocar a morte da outra pessoa. Contaram-me que, já aqui no Brasil, um rapaz morreu asfíxiado e quando foram verificar o corpo encontraram um objeto obstruindo sua garganta. Aquele objeto, segundo eles, evidenciava a atuação de um Bahanarotu, que age tanto por intenção pessoal como também a pedido de alguém em busca de vingança. Isso o converte em uma espécie de “pistoleiro contratado”, condição que causa grande temor entre os indígenas. Díaz (2014) destaca que a morte provocada por *bajana*, via de regra, é repentina e que apenas outro Bahanarotu pode curar a pessoa atingida.

A *joa*, por sua vez, “espírito-substância” manipulada pelo Joarotu, é descrita sob a metáfora de flechas mágicas invisíveis como um vento ou uma fumaça negra. O Joarotu tanto pode enviar a *joa* como também pode curar as enfermidades por ela provocadas se assim o quiser, pois “existem dois tipos de ‘*joas*’, intencional e literalmente opostas: as agressivas, empregadas para causar a doença, e as medicinais, utilizadas para liberar o organismo dessa causa fatal e salvar a vida do enfermo” (VAQUERO ROJO, 2000, p. 52 – tradução própria). Por isso, assim como o Wisidatu, ele também é considerado uma espécie de “médico Warao”. Embora o Bahanarotu também seja potencialmente curandeiro, meus interlocutores usavam a categoria “médico Warao” apenas para referência ao Wisidatu e ao Joarotu.

Moutinho (2017b, p.7-8) acompanhou os ritos funerários de um homem que morrera subitamente, em abril de 2017, na cidade de Manaus. Segundo os indígenas, sua morte fora provocada pela ação de um Joarotu: “Palácio relatou que quando uma pessoa é enfeitizada e morre, o espírito do ‘feiticeiro’ (*brujo*, em espanhol; *hoaroto*, em Warao) se encaminha até a sepultura durante a noite, após o enterro, para chupar o sangue do morto”. Esse espírito pode tanto possuir forma humana como também forma animal (pássaro, cachorro, cavalo etc.). Assim, seria possível confirmar o indício de feitiçaria se, no dia seguinte ao enterro, aparecessem pegadas em cima do túmulo, indicando a presença do Joarotu no local.

Para neutralizar a ação do Joarotu, evitando que fizesse mal a outros familiares da pessoa morta, os indígenas despejaram uma substância, cuja fórmula não foi revelada, sobre o corpo dentro do caixão. A substância envenenaria o Joarotu no momento em que ele estivesse sugando o sangue do morto, neutralizando assim sua ação maléfica e evitando que causasse a morte de outros familiares. Além disso, como não estavam certos sobre a ação da feitiçaria, destacaram a necessidade de consultar um especialista espiritual, o Curioso (em espanhol), que teria a capacidade de adivinhar as causas e os contextos das mortes e das doenças a partir de práticas mágicas específicas. Os Warao explicaram a Moutinho (2017b) que o Curioso se diferencia do *brujo* (Joarotu), mas também pode provocar o mal.

No decorrer da pesquisa, por ocasião de outras mortes, ouvi algumas vezes a referência ao Curioso por familiares de pessoas falecidas. Inconformadas com a perda de um parente, afirmavam que iriam para a Venezuela consultar um Curioso para que identificasse a causa da morte e também o responsável. Acompanhei dois velórios, e ambas as mortes, segundo as famílias, foram provocadas por *brujería*, mas em nenhum deles foi realizado o procedimento de uso dessa substância citada por Moutinho (2017b).

O Curioso, segundo meus interlocutores, é “aquele que sabe das coisas”, podendo curar ou matar alguém por meio de “magia negra”, independentemente da distância. Embora seja uma categoria externa ao universo xamânico Warao, atualmente, afirmam que há Curioso entre os indígenas. Aqui no Brasil, alguns grupos familiares têm procurado práticas inscritas no campo religioso do candomblé, usando o termo Curioso para se referir à figura do pai de santo. Sobre ele recaem as mesmas acusações feitas ao Bahanarotu. Certa vez, um indígena me enviou a fotografia de um objeto, que parecia com uma pequena corrente de metal, depositado na palma de sua mão. Segundo ele, aquele objeto fora colocado por um Curioso no estômago de seu sobrinho, que começou a sentir muita dor. A família se reuniu e juntou o valor de R\$ 250,00, que foi entregue a esse mesmo Curioso para que pudesse curá-lo. Para esse indígena, o Curioso agira intencionalmente com o intuito de conseguir dinheiro.

Os tratamentos realizados pelos xamãs, inclusive pelo Wisidatu, também exigem contrapartida em dinheiro, porém meus interlocutores não percebem isso como um pagamento, mas como uma colaboração para o xamã e sua família. Explicaram-me que os valores variam, mas se trata de uma ajuda e, em algumas situações, a entrega do dinheiro não precisa ser imediata. Sørgauh (2012) afirma que a cobrança decorre do fato de que a manipulação das “espírito-substâncias” durante o ritual de cura põe esse xamã em risco de ser afligido pelos males causados por elas. O relato de um xamã apresentado por Moutinho (2020, p. 60) corrobora essa afirmação:

Tem diferentes trabalhos que meu espírito diz que têm que ser pagos, outros não. Porque tanto a pessoa enferma quanto eu estamos correndo risco de morte, praticamente. Porque estou trabalhando com a pessoa enferma. Se tem uma coisa má, uma coisa grave, eu tenho a oportunidade de derubar a coisa má nesse trabalho e no meu sonho eu combato, brigo com animais, com tigres, leões, crocodilos, cobras e às vezes vem gente que me agarra e quer cortar minha cabeça. Mas no sonho eu sempre tenho que ganhar. No dia seguinte, se eu ganho, eu me sinto mais empoderado e digo: “a pessoa com quem orei, ela será curada em nome de Deus e Deus me guia”.

Para Allard (2010), no entanto, a obrigatoriedade do pagamento ocorre porque o tratamento xamânico é entendido como um trabalho e não apenas uma conversa, e, em alguns casos, implica dor física, por isso alguns xamãs podem até se negar a fazê-lo. Por isso, o xamã curador é definido por ele como “alguém que aceita suportar a dor por preocupação com o so-

frimento dos outros” (ALLARD, 2010, p. 145 – tradução própria). Em sua análise, portanto, o tratamento xamânico corresponde a um ato supremo de cuidado.

A atuação dos xamãs compõe o sistema sociomédico Warao, por isso alguns deles são vistos como médicos. Por ocasião do adoecimento de uma criança, cujo diagnóstico seria de pneumonia, um tio do menino me enviou uma mensagem de voz pelo WhatsApp explicando sobre a discordância do diagnóstico e a não aceitação da internação hospitalar. Note-se que, nesta fala, fica explícito o entendimento de que, para os Warao, os sintomas clinicamente atribuídos à pneumonia são evidências do *daño*. Esse foi o terceiro caso que acompanhei em que as doenças respiratórias eram interpretadas sob a dimensão da *brujería*. Mortes por asfixia/insuficiência respiratória também são compreendidas como resultantes do *dãno* Warao.

Para nosotros no es neumonía, porque primero hay que tocar también un médico de Warao, de la cultura de José. [...]

El doctor estaba hablando que quería llevarlo a otro hospital para operar porque tenía una placa en el pecho, su pecho tenía como humo y pensé: ¡esto es brujería! Entonces, voy a salir con mi sobrino del hospital y ahora mi sobrino ya está mejor. Tenía también la cultura de Warao del brujería, ya sabe, él cura a la persona, este estaba durmiendo aquí y yo hablé con él, él habló, escuchó las palabras y mi sobrino ya está mejor.

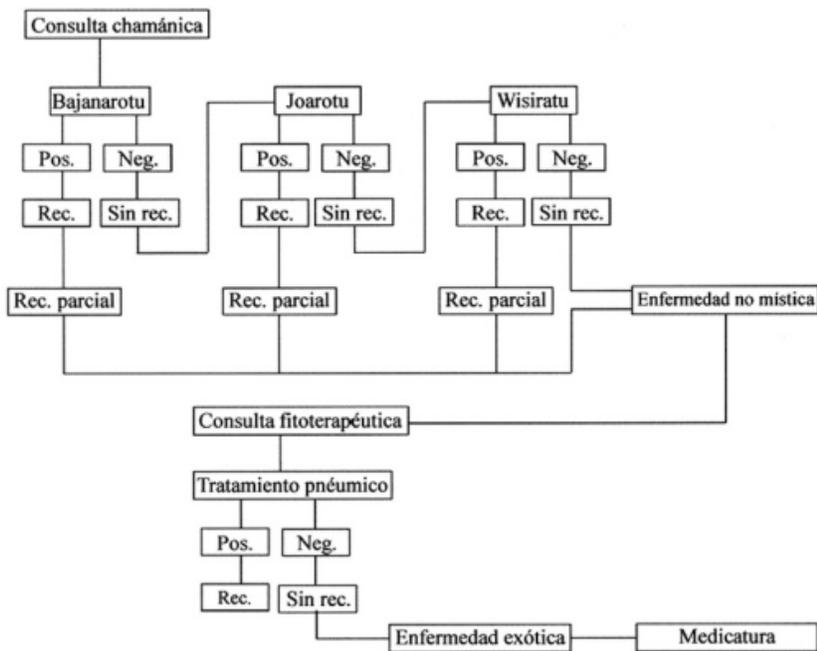
[...] Yo pienso que tenía la placa, tenía en el pecho como humo, ese es daño de Warao. Daño de Warao. Ahora ya sobrino está un poquito mejor, solo un poquito mejor, Marlise. Ya comieron, ya tirou el foto de arriba y están aquí en la plaza. Ahorita está aquí y vas a dormir aquí conmigo, ya no vas al abrigo, porque en el abrigo está la persona que sabe brujería. Sí, porque el niño estaba bien, se lloró, lloró casi seis horas llorando, ya es la dolor en el pecho. Así está, Marlise, ya el médico Warao, de la cultura, ya mejoró a sobrino ya, gracias a Dios que tenía a este médico aquí. (Caderno de campo, 06/09/2019)

Sobre esse aspecto, Wilbert e Lafée-Wilbert (2007) esclarecem que o sistema médico Warao identifica 64 tipos de doenças ou transtornos que requerem cuidados médicos, cada um com um nome particular e com uma especialidade xamânica ou fitoterápica que os trata. Subdividem-se em enfermidades febris, respiratórias, gastrointestinais e dermatológicas. Quando um paciente apresenta alguma dessas doenças, o protocolo médico

Warao estabelece que o diagnóstico seja realizado pelos xamãs, a fim de determinar ou descartar se o elemento patológico é de ordem sobrenatural. Caso conclua que a doença não tem origem sobrenatural, encaminham o paciente para uma das fitoterapeutas da comunidade, ou então, quando se trata de uma doença atribuída ao mundo não indígena, recorrem à biomedicina. Trata-se, portanto, de uma complexidade de saberes que se assemelha às diferentes especialidades médicas que compõem o sistema biomédico.

Os indígenas explicam que primeiro um Wisidatu “deve tocar”, se for *hebu* ele já cura o paciente; se não, encaminha para o Joarotu, que verifica se é ou não *daño* provocado por *joa*. Em caso afirmativo, ele o cura; do contrário, encaminha-o para o Bajanarotu para que identifique se é *daño* por *bajana* e, assim, realize o tratamento. Somente após a realização do tratamento xamânico é que a pessoa doente pode ser encaminhada ao tratamento biomédico, pois se vir a ser medicada antes desses procedimentos poderá morrer, já que o medicamento acabaria fortalecendo o *hebu* ou as outras entidades nocivas que provocaram a doença.

Figura 12 – Diagrama de realização do diagnóstico conforme o sistema médico Warao



Fonte: Wilbert e Lafée-Wilbert, 2011.

A biomedicina, segundo Wilbert e Lafée-Wilbert (2007), chegou até os Warao no final de 1930, por meio dos missionários capuchinhos. Naquele momento, os indígenas já atribuíam uma série de doenças ao mundo crioulo, então, parecia-lhes óbvio que entre os crioulos também existissem curandeiros (médicos) capazes de tratar tais enfermidades. Ambos os sistemas epidemiológicos reconhecem os conceitos de patógeno, vetor, via de infecção, tropismos específicos e os sintomas clínicos resultantes, de modo que, há mais articulações entre eles que conflitos. Porém, enquanto a biomedicina explica os patógenos como vírus, bactérias etc., a medicina tradicional Warao o define como um odor fétido¹⁶ que invadiu o paciente através do ar, da água ou de algo sólido contaminado, fixando-se em uma parte específica do corpo e produzindo os sintomas observados. O odor fétido está associado às áreas onde ocorrem processos de decomposição e que infecta a vítima por meio do contato direto. Segundo a teoria pneumática Warao, o patógeno é um ar fétido, o medicamento é um ar perfumado e a saúde é um ar neutro (WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2007; 2011).

Em relação às recusas aos tratamentos realizados pela biomedicina, Wilbert e Lafée-Wilbert (2007) citam registros acerca da administração de medicação intravenosa, como o soro, pois os Warao acreditavam que tal processo poderia diluir o sangue do paciente – o sangue é considerado a essência da saúde¹⁷. Até a década de 1970, houve grande resistência às vacinas que produzem reações febris após serem administradas, pois a febre, tradicionalmente, estava associada à morte de crianças. Desde a década de 1990, com exceção do desconforto referente à ginecologia, os conflitos entre a concepção biomédica e a medicina tradicional Warao, segundo os autores, teriam sido amplamente superados.

Aqui no Brasil, no entanto, a exemplo da situação descrita anteriormente, os casos de recusa à hospitalização se tornaram recorrentes mesmo diante de problemas de saúde extremos, como membros quebrados, pneu-

16 O odor fétido, de acordo com Wilbert e Lafée-Wilbert (2011), corresponde ao sulfeto de hidrogênio (H₂S), gás associado ao solo pantanoso e às águas anóxicas do baixo delta, elemento altamente tóxico e irritante, que bloqueia a oxidação celular, reduz a capacidade do sangue em transportar oxigênio, deprime o sistema nervoso, causa dificuldade para respirar e asfixia. Para a teoria pneumática Warao, esse gás é um componente natural do ambiente deltaico presente em locais onde ocorrem processos de decomposição.

17 Conforme Wilbert e Lafée-Wilbert (2011), a saúde biológica da pessoa está determinada pela integridade de seu sangue em termos de qualidade e de quantidade. Identificam três qualidades de sangue: a forte, que é vermelha e aquosa, a debilitada, que é escura ou negra, e a coagulada, que é sinônimo de morte. A quantidade de sangue é considerada fixa e não renovável, e está diretamente relacionada à força física do indivíduo, por isso consideram a mulher mais fraca, pois perde repetidas e importantes quantidades de sangue durante as menstruações e os partos.

monia ou tuberculose. Para os profissionais da saúde e outros agentes do Estado, tais recusas são vistas como negligência dos indígenas para com seu próprio bem-estar ou para com o bem-estar de seus filhos, que os leva a considerar, algumas vezes, a possibilidade de judicialização ou internação compulsória. Isso ocorre, por um lado, em virtude do protocolo médico Warao, que, como explicado no diagrama, implica uma sequência de procedimentos realizados dentro do sistema médico indígena para somente depois, diante da constatação de que se trata de uma doença “exótica” ou do recebimento do tratamento xamânico, o paciente ser encaminhado para o tratamento biomédico. Por outro lado, como destaca Allard (2010, p. 137 – tradução própria), “o hospital é a antítese do que os Warao consideram como o melhor lugar para curar: é um lugar cheio de estranhos, cujas intenções são desconhecidas, em vez de um ‘lar’ onde o paciente está cercado por parentes e cuidados”. A relutância à hospitalização também pode ser explicada pelo fato de que, na maioria das vezes, implica o fim do tratamento xamânico, já que, via de regra, os profissionais de saúde não reconhecem a eficácia dos saberes indígenas. Trata-se, portanto, de diferentes concepções de saúde, de doença e de cuidado inseridos em quadros de interpretações e ações socioculturais, que requerem a construção de um diálogo intercultural a fim de possibilitar a negociação de significados na busca pela cura.

A construção desse diálogo só será possível diante do reconhecimento dos saberes médicos Warao como igualmente reais e eficazes aos da biomedicina, do contrário, sem que haja esse respeito às diferenças socioculturais, não alcançaremos interações positivas e, tampouco, estabeleceremos campos de comunicação e inteligibilidade mútua entre os indígenas e os profissionais de saúde. É preciso que se entenda, como bem destaca Langdon (2013), que enquanto a biomedicina enfoca o indivíduo descontextualizado de seu universo de relações sociais, outros sistemas médicos, a exemplo do Warao, percebem o indivíduo como parte de um coletivo que reflete uma cosmologia intencional ou pessoal.

O xamanismo Warao, como bem se nota, expresso, sobretudo por meio das acusações de *brujería*, está no centro da sociabilidade Warao, afetando as relações sociais entre os grupos e interferindo nas ações de abrigo e de saúde. De certo modo, as acusações de *brujería* entre os Warao no Brasil, assim como ocorre entre os Wauja do Alto Xingu (BARCELOS NETO, 2006), podem ser pensadas como politicamente imputadas, ou seja, os acusados seriam, acima de tudo, adversários pessoais e políticos de seus acusadores. Ainda que os feiticeiros não tenham poder político, eles incorporam uma imagem de poder que, por operar na esfera do oculto, não assume a

dimensão pública necessária para que se torne política. O seu poder pode matar, o que é antipolítico e motivo de desrespeito: “o feiticeiro é alguém por quem não se tem respeito. Dele só se tem medo” (BARCELOS NETO, 2006, p. 292).

Esse medo se fez evidente diversas vezes durante a pesquisa de campo, entre elas, na ocasião em que, em Belém, um feiticeiro manifestou o interesse de se casar com uma menina de aproximadamente 13 anos. Embora tenha ocorrido a intervenção da equipe técnica do abrigo e a recusa por parte da menina, a família temia que, caso não aceitassem o casamento, poderiam provocar a ira do *brujo*. O tio da menina demonstrou evidente temor quando perguntei se a solução para o problema seria o desligamento do feiticeiro do abrigo. Em Manaus, por meio de uma denúncia ao MPF, outro indígena relatou que um homem considerado por todos como feiticeiro, cobrava valores em dinheiro para não enfeitiçá-los; com medo de infortúnios, pagavam-lhe. Portanto, como bem destaca Barcelos Neto (2006, p. 292), “os feiticeiros podem até não desejar o poder político, mas eles são quase inevitavelmente convertidos em figuras políticas, pois o que eles promovem – a morte – está no limiar de um feito político deliberado”. Nesse sentido, pode-se dizer, então, que o *daño*, *mal de ojo*, *hebu* e quaisquer outros males provocados pelos *brujos* são tanto ações simbólicas como também ações políticas.

Conclusão do capítulo

Neste capítulo, descrevi os modelos de abrigamento implantados nas cidades de Manaus e de Belém, tendo em vista sua estrutura, direção, regras de conduta, concepções dos indígenas sobre esses espaços e sobre quem poderia morar com quem. O cotidiano, nesses locais, permeado por tensões sociais e políticas, ajuda-nos a refletir sobre os modos de existência dessa população e os modos como o Estado tenta gerenciá-los.

Entendo que o abrigamento contribui para a redução da vulnerabilidade social dessas famílias, mas, além de não estar entre as primeiras ações no atendimento a essa população, geralmente, tanto a definição sobre esses espaços como a elaboração das regras de convivência não levam em consideração o princípio de consulta livre, prévia e informada aos indígenas conforme estabelece a Convenção 169 da OIT. Entendo, também, que o abrigamento institucional requer que se estabeleçam um conjunto de regras que orientem a convivência nesses locais, porém, defendo que esse processo seja feito em conjunto com as famílias indígenas, pois mais importante que a tradução desses documentos para o espanhol e para o warao, é a sua

participação ativa no processo de construção, de modo que suas dinâmicas próprias de organização e de deliberação sejam levadas em conta.

Desde o início do trabalho de campo, chamaram-me a atenção algumas falas e reações dos indígenas que demonstravam que o abrigo, de certo modo, representava uma espécie de cerco institucional em torno deles. A isso alguns expressavam relativo conformismo, enquanto outros evadiam-se e se deslocavam para outras cidades.

Há pouco tempo, em virtude da intensificação dos deslocamentos para a região Nordeste, por telefone, algumas famílias sinalizaram que buscavam o apoio do poder público com alimentação, atendimento médico, educação e documentação, mas não queriam outra vez ingressar em abrigos, onde teriam de se submeter a uma série de regras de conduta e conviver com outras pessoas, principalmente *brujos*, que poderiam adoecê-los. A necessidade de se afastar dos feiticeiros, sobretudo aqueles com histórico extenso de acusações, também era citada como um motivo para a saída dos abrigos públicos e para a realização de novos deslocamentos.

Diante disso, tendo em vista tanto a opinião dos indígenas como também a do MPF de Manaus, acredito que o modelo de abrigo em casas descentralizadas é o mais adequado ao modo de vida Warao, pois, além de não agrupar um grande número de indígenas em um mesmo bairro, o que, muitas vezes, tumultua a relação entre vizinhos, também não força a convivência de famílias que não possuem nenhuma relação de afinidade. Esse modelo de abrigo, contudo, teve duração de aproximadamente oito meses, sendo substituído por uma outra versão do modelo centralizado, em que todos viviam em um mesmo local, porém, em apartamentos separados por grupos familiares. Ainda assim, são cerca de 600 pessoas, provenientes de diferentes comunidades, convivendo diariamente, o que implica a ocorrência de muitos conflitos, agressões, acusações de feitiçaria e, conseqüentemente, novos deslocamentos.

Penso, então, que estamos diante de uma questão de perspectiva, ou seja, enquanto para os agentes do Estado a mobilidade se configura como o problema, para os Warao, ela se apresenta como a provável solução. O objetivo por trás de cada novo deslocamento é a busca por condições dignas de sobrevivência, por moradia, trabalho, alimentação, educação e saúde – não somente no que toca ao acesso à saúde, mas no sentido de se manter saudável evitando o contato com feiticeiros.

O xamanismo, como demonstrei, está no centro da sociabilidade Warao, logo, não é possível falarmos em abrigo ou em ações de saúde sem levá-lo em consideração, porém, é um assunto sobre o qual nem sempre

falam de imediato ou abertamente. Assim como ocorre entre os Terena, “existe também uma relativa política do segredo em torno das práticas mágico-religiosas dos curadores, manejada de acordo com as circunstâncias e das quais não se fala tão explicitamente para qualquer um” (FERREIRA, 2013, p. 221). É um assunto que, geralmente, requer uma relação de confiança entre os envolvidos, não sendo tratado em espaços públicos ou em situações que gerem algum tipo de insegurança. Mesmo comigo, apesar da intensa e extensa convivência, não eram todos que se mostravam confortáveis para conversar a respeito. Houve situações em que desconversavam e se afastavam, ou então sentavam-se perto para ouvir o que os outros falavam, mas sem se manifestar. Trata-se, portanto, de um tema delicado e complexo, que carece de uma pesquisa específica dedicada à sua compreensão, inclusive porque, em face do contexto de deslocamento, é possível que o xamanismo Warao tenha passado ou venha a passar por algumas transformações, adaptando-se e adquirindo novas configurações, sem, no entanto, perder a sua autenticidade. Sabe-se que a ocorrência de novas configurações/reelaborações no sistema xamânico é algo comum entre outros povos, como já registrado entre os Desana, no alto rio Negro (FIGALLI DE ANGELO, 2018), e entre os Siona, na Colômbia (LANGDON, 2012; 2016), por exemplo. Lanço mão dessa hipótese para o caso Warao em virtude de algumas conversas que tive com meus interlocutores durante a pandemia de covid-19. Nessa ocasião, o potencial curativo do Wisidatu passou a ser acionado com mais veemência, inclusive destacando sua capacidade de curar o *daño*, faculdade, de acordo com a literatura (ARELLANO, 1986; VAQUERO ROJO, 2000), atribuída ao Joarotu ou Bahanarotu. Além disso, falavam-me sobre a existência de dois tipos de Wisidatu, um que saberia curar *daño* e outro que saberia curar *hebu*. Ao mesmo tempo, estabeleciam uma distinção entre o Wisidatu da comunidade, que seriam homens mais velhos e mais poderosos, com os Wisidatu que estariam no Brasil. Diziam, ainda, que o Wisidatu usava maraca e tabaco, mas não citavam esses elementos nos rituais para o tratamento de *daño*.

Com igual importância, destaco a necessidade de pesquisas que busquem compreender a concepção Warao de saúde, sua interpretação acerca dos processos de adoecimento, as causas das doenças, o modo como se realiza o diagnóstico e a definição das formas de tratamento, de prevenção e de cura. Deve-se ainda buscar compreender como esse grupo étnico percebe e se relaciona com o sistema biomédico no Brasil, sua percepção acerca das ações e dos atendimentos em saúde e suas explicações sobre as recorrentes acusações de recusas à hospitalização.

Sem conhecermos o ponto de vista indígena sobre essas questões não caminharemos no sentido de estabelecermos uma articulação entre a medicina indígena e o sistema oficial de saúde e, conseqüentemente, não teremos ferramentas capazes de reduzir o número de mortes. Considerar o ponto de vista indígena é fundamental não somente para diminuirmos a assimetria de poder entre os sistemas médicos, mas também para evitar que operemos com base em estereótipos e informações descontextualizadas, que implicarão a ineficácia de qualquer proposta de atuação.

Considerações Finais

Nesta tese busquei esclarecer duas questões centrais: a primeira, referente à compreensão da dinâmica da mobilidade Warao no Brasil; e, a segunda, sobre os modos de governo, ou seja, como o Estado brasileiro, a partir das experiências de Manaus e de Belém, tem feito a gestão dessa população em trânsito.

Sobre a primeira questão, tenho argumentado que para entendermos a mobilidade Warao no Brasil não é possível nos limitarmos exclusivamente à situação etnográfica da pesquisa, sendo necessário, ainda que por meio de outras etnografias, compreendermos como esse processo acontecia na Venezuela. Por meio dessa digressão foi possível perceber que a mobilidade Warao no Brasil, inicialmente, ocorria de maneira semelhante à dinâmica utilizada na Venezuela, mantendo o protagonismo feminino. Eram as mulheres, acompanhadas pelos filhos menores, que realizavam o primeiro deslocamento para outra cidade. Viajavam em grupos de mulheres e crianças, todas pertencentes à mesma família extensa. Algumas vezes, um ou dois homens as acompanhavam, mas eles, via de regra, mantinham-se no local de partida esperando que elas retornassem ou enviassem dinheiro para que fossem ao seu encontro. Foi desse modo que muitas famílias vieram para o Brasil, que seguiram de Boa Vista para Manaus e de Manaus para Belém.

Essa dinâmica se manteve inalterada durante os primeiros anos da presença Warao no Brasil, sobretudo enquanto a mobilidade esteve restrita às cidades e estados da região Norte. A partir de maio de 2019, contudo, quando passaram a se deslocar para a região Nordeste e, posteriormente, para as regiões Centro-Oeste e Sudeste e, por fim, para a região Sul, algumas transformações ocorreram. Desde então: 1) grupos de homens se deslocam sozinhos, deixando as mulheres e filhos no local de partida; 2) grupos familiares compostos por 12, 15 e até 20 pessoas viajam juntos; e 3) famílias nucleares realizam viagens sem a companhia de outros parentes.

Acredito que essa reconfiguração na dinâmica da mobilidade pode ser entendida como uma estratégia de resistência no sentido de fugir do controle que o Estado tenta exercer sobre essa população e, também, com o

intuito de assegurar determinadas condições de subsistência apesar do aumento do contingente Warao no Brasil. As tentativas de controle do Estado ocorrem, principalmente, por meio das ameaças de retirada das crianças da convivência familiar, assim, quando grupos compostos apenas por homens viajam sozinhos, podem realizar a arrecadação de doações sem ter de lidar com esse risco. As crianças permanecem com as mães, na maioria das vezes ainda acompanhando-as nas ruas, porém, com a separação do grupo familiar e o surgimento de uma nova fonte de recursos, as mulheres não precisam mais sair todos os dias para pedir dinheiro. Muitas delas, inclusive, alegam que não querem mais realizar essa atividade. Ao mesmo tempo, com o aumento do número de indígenas Warao no Brasil, a quantidade de doações por grupo familiar ficou menor, por isso a separação da família para a realização de novas viagens se apresenta como uma alternativa para que consigam levantar os recursos necessários para sua subsistência.

Essas transformações na dinâmica da mobilidade Warao trouxeram mais uma alteração, que é, justamente, a presença de homens pedindo dinheiro nos semáforos e cruzamentos, atividade até pouco tempo atrás realizada predominantemente por mulheres. Os homens contribuíam com o orçamento familiar vendendo artesanato e outros produtos de baixo custo, ou por meio de trabalhos eventuais, mas, via de regra, sua função era zelar pelos pertences e por parte das crianças enquanto as mulheres estivessem nas ruas. Tais situações, assim como outras retratadas no capítulo 1, ajudam-nos a refletir sobre a capacidade de agência e o protagonismo indígena no processo de mudança social.

Outras transformações também foram identificadas no que toca à definição de quem pode morar com quem, surgindo agora uma nova divisão com base no neopentecostalismo. Algumas famílias que, atualmente, converteram-se a alguma religião neopentecostal não aceitam mais morar com pessoas que não sigam os preceitos da mesma congregação. Isso tem causado a separação de algumas famílias extensas quando não ocorre a conversão de todos os membros, como também tem provocado o deslocamento de grupos familiares para cidades em que não há a presença de outros Warao. Afastar-se de outros Warao, contudo, ocorre também com o intuito de se distanciar de feiticeiros pertencentes a distintos grupos familiares e que possam lhes causar algum mal.

A mobilidade Warao, desde o princípio, organizou-se por meio de redes de relações sociais estabelecidas mediante vínculos de parentesco, de amizade e de conterraneidade. Através dessas redes, circulam pessoas, bens (artesanato, alimentos, roupas, dinheiro), informações/referências (tanto de

lugares como também de pessoas) e saberes, inclusive espirituais. Os novos destinos são decididos com base nesse levantamento de informações: quando se interessam por alguma cidade, seja por ouvirem alguém comentar ou por terem visto algo na televisão, iniciam essa busca por informações, perguntando sobre a distância, meios para o deslocamento, possibilidade de trabalho, clima etc.

Os Warao se deslocam com o apoio dessa rede que os auxilia com informações sobre as cidades e os deslocamentos e, também, sobre quem é de confiança para se procurar – foi em decorrência dessa lógica que passei a ter contato com muitos indígenas que não conheço pessoalmente. Eles compartilham entre si o meu número de telefone e me procuram diante das situações mais variadas, como, por exemplo, quando precisam acionar as autoridades locais em busca de assistência, quando precisam emitir ou renovar o protocolo de solicitação de refúgio, quando necessitam de atendimento médico e para comunicar a ocorrência de algum óbito. Justificam esse contato com a explicação de que me consideram uma amiga dos Warao. É nesse sentido que falo na circulação de informações e de referências. É ainda por meio dessa rede de relações que, comumente, conseguem o dinheiro necessário para realizarem um novo deslocamento, emprestando valores entre si.

Em contrapartida, a atuação em rede, muito provavelmente, tem sido o maior desafio em termos de construção de uma articulação ampla para o atendimento a essa população. O que quero frisar é que os Warao se deslocam por meio de uma rede e o Estado, apesar de todas as suas tecnologias, saberes, recursos e dispositivos, não consegue ou não tem interesse em estabelecer uma rede para a atuação. Como consequência, a cada nova cidade a que os Warao chegam é preciso iniciar uma nova articulação, retomando aspectos que, se houvesse uma atuação em rede, já teriam sido superados. Entre esses aspectos, destaca-se a situação das crianças, cujas famílias são recorrentemente acusadas de maus-tratos, abandono e exploração do trabalho infantil. A fim de tentar reduzir esse tipo intervenção por parte dos governos estaduais, municipais, conselhos tutelares, ministérios públicos estaduais e FUNAI, o CNDH, em 10 outubro de 2019, emitiu a Recomendação nº 20, que:

Recomenda a abstenção da adoção de procedimentos que gerem a perda do poder familiar, como o acolhimento institucional e o acolhimento familiar, no que tange a crianças venezuelanas em situação de rua, especialmente as de etnia Warao, sem antes serem observadas todas as medidas previstas no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA).

Ainda assim, tendo em vista a inexistência de uma rede que estabeleça essa interlocução em âmbito nacional, é preciso que toda vez essas informações sejam individualmente replicadas, o que torna o processo lento e, em algumas situações, não há tempo de evitar casos de violência institucional. Além disso, embora caiba ao CNDH fiscalizar e monitorar as políticas públicas de direitos humanos e o programa nacional de direitos humanos, podendo sugerir e recomendar diretrizes para a sua efetivação, nesse caso, a recomendação emitida pelo órgão colegiado nem sempre é levada em consideração pelas Varas Especiais da Infância e da Juventude. Até mesmo a Resolução 181 do CONANDA é pouco utilizada, quando não desconhecida, no contexto da mobilidade Warao.

Ciente dessa realidade, ainda em 2018, propus a elaboração de um protocolo padrão para o atendimento Warao, que pudesse orientar gestores públicos e operadores de direito diante da chegada dessa população. No documento constariam informações sobre a etnologia e história do grupo, contexto recente na Venezuela, prática de pedir dinheiro nas ruas e relação com as crianças, experiências de abrigo no Brasil, alimentação, procedimentos legais referentes à documentação etc. À época, contudo, embora representantes do MPF tenham considerado a proposta importante, não consegui o apoio de nenhuma instituição para sua concretização¹.

Em meados de 2019, o ACNUR, em parceria com o Ministério da Cidadania, elaborou uma “nota informativa para municípios sobre chegadas espontâneas de população venezuelana, incluindo indígenas”, em que faz referência ao atendimento específico dos Warao, porém, de maneira muito resumida. Entre as orientações, a nota esclarece que os refugiados e migrantes devem respeitar a Constituição Federal e demais leis brasileiras, devendo ser responsabilizados por qualquer crime ou infração, “motivo pelo qual se sugere ainda a realização de sessões informativas sobre este tema, especialmente acerca de marcos legais específicos sobre proteção das crianças, dos adolescentes e das mulheres” (ACNUR, 2019b, p. 15). Em muitas ocasiões, porém, essa afirmação acaba sendo utilizada como argumento para negar aos indígenas os direitos específicos que lhes são assegurados pela Constituição Federal e por outros tratados internacionais, imputando-lhes, assim, os mesmos deveres de uma pessoa não indígena, sobretudo quando se trata da legislação de proteção à infância.

1 A publicação “Os Warao no Brasil: contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes”, desenvolvida em parceria com o ACNUR no segundo semestre de 2020, assemelha-se a essa proposta inicial, pois constitui uma espécie de guia para os governos locais no atendimento a essa população.

Tanto a inexistência de uma rede que promova uma ampla interlocução entre as várias instâncias que realizam o atendimento dos Warao quanto a abordagem recorrente no que toca às crianças são elementos que compõem o governo dessa população, passando, assim, para a segunda questão que procuro aqui esclarecer. Por meio da análise aprofundada das experiências de Manaus e de Belém, acrescida por informações sobre outras cidades, principalmente no Nordeste, faz-se evidente a falta de *expertise* para o atendimento da população migrante e refugiada em geral, agravando-se ainda mais quando essas pessoas também são indígenas. A chegada dos Warao, em resumo, desafia os dispositivos de políticas públicas, criando um imbróglia jurídico, político e humanitário em que as instituições não sabem como proceder.

A ausência dessa *expertise*, inclusive, faz com que, entre os governos municipais, seja comum haver dúvidas sobre as suas responsabilidades no atendimento dessa população, de modo que a nota informativa elaborada pelo ACNUR contribuiu para explicar que os municípios têm papel fundamental tanto na recepção como também na construção de uma resposta imediata.

Diante da chegada dos Warao a uma nova cidade e sua identificação por parte dos equipamentos do Estado, a atuação se dá sobretudo em duas frentes: 1) imunização e 2) proteção das crianças. As equipes de saúde, de imediato, realizam a abordagem a partir de questões de vigilância epidemiológica, porém, como esse procedimento se repete em quase todas as cidades e é comum não estarem em posse dos comprovantes, os indígenas acabam sendo imunizados repetidas vezes. Em relação a isso, assim como Nogueira (2019), acredito que é preciso questionar a repetição desse procedimento como política, uma vez que, além de configurar desperdício de recursos públicos, demonstra a existência de uma associação preconceituosa entre esses corpos e a transmissão de doenças.

Sobre a proteção das crianças, como tenho denunciado ao longo da tese, trata-se das acusações de que as famílias indígenas estariam sendo negligentes no cuidado de seus filhos, por isso a constante ameaça de destituição do poder familiar. Há um entendimento recorrente de que as crianças se encontram em situação de vulnerabilidade social, quando, na verdade, são as famílias inteiras que assim estão. Essa vulnerabilidade, deve-se notar, é provocada justamente pela atuação do Estado, que, quando não os invisibiliza negando-lhes atendimento, criminaliza-os por viverem de acordo com sua organização social, seus costumes, suas crenças e tradições.

O abrigo, que justamente contribuiria para a redução dessa vulnerabilidade social, via de regra não está entre as primeiras ações no atendimento a essa população. Isso ocorre tanto em virtude da inexistência de uma política migratória local, fato que implica a ausência de abrigos institucionais, quanto da inadequação desses espaços para a recepção de famílias indígenas. Os abrigos destinados a migrantes e refugiados geralmente não dispõem de uma estrutura que comporte grandes grupos familiares, e, além disso, é comum existir uma separação dos dormitórios por sexo, de modo que os Warao se recusam a ficar nesses locais. Nesses abrigos, na maioria das vezes, não é permitido cozinhar, outra situação que afeta a permanência dos Warao, pois preparar a própria alimentação está entre as principais solicitações das famílias. Em outras ocasiões, como sinalizei anteriormente, em decorrência das experiências de abrigo vivenciadas em Manaus ou em Belém, os indígenas demandam por acesso à saúde, alimentação, educação e auxílio para a emissão de documentos, mas se recusam a ingressar no serviço de acolhimento institucional.

Nota-se, portanto, que, por meio de agentes e agências difusas o Estado exerce seu poder de controle e regulação dessa população sem garantir-lhes o direito a um modo de vida diferenciado, conforme estabelecem a Constituição Federal e outros ordenamentos jurídicos internacionais. Esses direitos são vistos como direitos de menor importância quando se trata, sobretudo, da legislação de proteção à infância. Mais uma vez, deparamo-nos com a sentença de que a vida está acima da cultura, mesmo argumento utilizado no debate de criminalização do infanticídio indígena (ROSA, 2016b).

Cabe lembrar, também, que os Warao, em sua maioria, são solicitantes de refúgio aqui no Brasil, condição que os coloca sob a proteção do direito internacional e tem como princípio a não devolução. Outros, em menor número, possuem a autorização de residência temporária pelo período de dois anos, com base na Portaria Interministerial nº 9, de 14 de março de 2018. Em ambos os casos, porém, eles têm pouca ou nenhuma compreensão sobre esses sistemas de proteção, tanto que encontramos famílias com *status* legal misto, parte solicitante da condição de refugiado e parte com autorização de residência temporária. O Protocolo Provisório de Refúgio ou a Autorização de Residência, para muitos deles nada representam: trata-se apenas de “papéis” que regularizam sua permanência Brasil, mas sem implicar o fim do trânsito entre os dois países mesmo diante do pedido de refúgio. Eles não têm clareza sobre o que significa ser refugiado, por isso, até o CONARE, em 14 de junho de 2019, confirmar a situação de “grave

e generalizada violação de direitos humanos” na Venezuela, temia-se que a circulação entre os países viesse a prejudicar o reconhecimento da sua condição de refugiados.

Para o universo institucional do refúgio², no entanto, assim como o episódio narrado por Facundo (2017) sobre a chegada de três famílias colombianas solicitantes de refúgio à cidade de São Paulo, em 2012, a situação dos Warao, similarmente, possui grande potencial disruptivo. O caráter disruptivo do episódio descrito pela autora reside no fato de que se tratava de três famílias, sem vínculo parental entre si, que viajam juntas desde o Equador, onde já haviam obtido o *status* de refugiados. No Brasil, solicitaram refúgio novamente, e poderiam ter acionado os mecanismos oficiais para o deslocamento de refugiados entre diferentes países. Estavam em um número considerável de crianças e adolescentes, exigindo assim o encaminhamento das famílias para algum albergue seguro. Além disso, os chefes de cada família haviam recusado atendimento médico em um hospital público, reclamavam da qualidade da comida e se negaram a fazer o relato de suas histórias.

A autora lança mão desse acontecimento para demonstrar “que os programas e políticas de refúgio carregam como ideal a preferência pelos refugiados que não deem problema” (FACUNDO, 2017, p. 58). Se essa circunstância representou uma ameaça para o modelo ideal de refúgio, o que representa a chegada dos Warao, que, via de regra, viajam em grandes grupos acompanhados por muitas crianças, exigem adequações nos abrigos, recusam atendimento médico, reclamam da comida e não respeitam as condicionantes do refúgio? A presença Warao, no contexto institucional, é marcada pela desobediência cotidiana que representa um perigo para os processos administrativos e, assim como o episódio narrado por Facundo (2017), desestabiliza a ordem administrativa idealizada, dificultando o exercício do controle disciplinar sobre essas pessoas e seus movimentos.

Facundo (2017, p. 61) destaca que:

Também no caso das pessoas que chegam solicitando refúgio, espera-se e solicita-se que eles sejam autônomos, que não criem um vínculo de dependência com as ONGs que os recebem, que se comportem como su-

2 Por universo institucional do refúgio Facundo (2017) se refere às diversas instituições governamentais e não governamentais que compõem o espaço de gestão. Esse espaço não é completamente conhecido nem fechado, ou seja, tem potencialidade de ampliar seus limites, podendo incluir, a qualquer momento, instituições que façam parte de outro universo de assuntos migratórios. E não é completamente conhecido porque cada sujeito que nele ingressa só conhece algumas dessas instituições, que são acionadas de acordo com cada percurso.

jeitos livres e autodeterminados e, simultaneamente, que se adaptem aos exercícios, aos ritmos e às disposições dos processos de refúgio em suas diferentes etapas para obter os benefícios recorrentes dessa condição. A possibilidade de autoridade sobre suas vidas está em estreita relação com a obediência aos agentes, aos tempos e às formas dos organismos que os administram e que lhes oferecem uma opção possível de existência. Contudo, a construção de uma autoridade legítima de governo sobre eles passa ineludivelmente pela necessidade de produzir obediência por meio da criação de um vínculo entre os interesses das partes envolvidas.

Os Warao, como se pode notar no decorrer desta tese, representam o oposto daquele que é considerado como o perfil ideal de refugiado. Ainda que se comportem como sujeitos livres e autodeterminados, as particularidades de sua situação – indígenas, em sua maioria, analfabetos, sem qualificação profissional e sem falar português – fazem com que mantenham uma relação de dependência com diversas instituições que os atendem. Eles, tampouco, compreendem as etapas do processo de refúgio e o que isso significa, subvertendo a autoridade administrativa que o governo tenta exercer nesse contexto.

Deve-se notar, ainda, que o desconhecimento e descumprimento das orientações acerca da solicitação de refúgio se tornaram mais profundos após a implantação, em setembro de 2019, do sistema SISCONARE. A plataforma substituiu os formulários físicos e tornou o procedimento virtual. Todo solicitante de refúgio deve realizar esse cadastro e acessar regularmente o sistema para que seu caso não seja arquivado. Além disso, deve comunicar ao CONARE, por meio de peticionamento eletrônico, sobre a realização de eventuais viagens ao exterior sob pena de arquivamento do processo sem análise de mérito. É impossível aos Warao cumprir essas exigências impostas pelo SISCONARE, tanto pelo fato de não saberem manusear um computador quanto por não compreenderem o significado do processo de refúgio, logo, não faz sentido que informem ao CONARE, uma instituição que sequer sabem que existe, sobre as viagens de retorno à Venezuela. Antes da implantação do SISCONARE, muitos indígenas se dirigiam à Polícia Federal de forma autônoma para renovar seus protocolos e também para solicitar refúgio para parentes recém-chegados, porém, após a restrição ao uso do sistema, tornaram-se, novamente, dependentes do auxílio de instituições.

Por outro lado, enquanto no universo institucional do refúgio os Warao representam o “refugiado problema”, para a sociedade em geral e, não raro, para as próprias instituições eles são vistos como indígenas mais legítimos

do que os indígenas brasileiros que vivem nas cidades. As mulheres Warao estão sempre usando suas vestimentas tradicionais, todos falam a língua nativa e os bebês são carregados em *doanakaja* (*sling*) feitos à mão junto ao corpo de suas mães, por isso causam uma comoção que não ocorre quando se trata das etnias nacionais.

Para finalizar, gostaria de refletir sobre a perspectiva integracionista que compõe os discursos e práticas das mais diversas instituições e agentes que realizam o atendimento de migrantes e de refugiados, incluindo, obviamente, os Warao. Sobre esse aspecto, compartilho do mesmo incômodo de Jardim (2017), que sugere que as ideias de adaptação e de integração do imigrante sejam esvaziadas e substituídas pela ideia de contínuo aprendizado. Para a autora, “a noção de ‘integração’, além de evocar uma ideia de assimilação e diluição das diferenças culturais, carrega como pré-noção algumas certezas de que há uma lógica de funcionamento da sociedade de acolhida, que seria aprendida de modo acumulativo” (JARDIM, 2017, p. 24-25). Em relação aos Warao, especificamente, a noção de integração me remete à política indigenista levada a cabo pelo Estado brasileiro até a promulgação da Constituição Federal de 1988, cujo objetivo era integrar o indígena à sociedade nacional por meio da homogeneização e anulação das diferenças culturais.

Pacheco de Oliveira (2007), ao refletir sobre a relação entre D. Maria do Carmo de Mello Rego, uma senhora de alta condição social, e Guido, um menino Bororo, adotado por ela e por seu marido quando tinha cerca de 7 anos de idade, demonstra que o encontro intercultural implica um intercâmbio entre os envolvidos. Conforme o autor:

O encontro intercultural, porém, não se realiza apenas por um movimento unilateral e pedagógico, pelo qual o tutelado e aprendiz é levado a incorporar à sua vida os modos e os sonhos do tutor, vindo assim a tentar aproximar-se de um modelo idealizado. O tutor também acaba por adequar-se àquela situação de interação, desenvolvendo condutas e priorizando valores que lhe permitem aproximar-se do tutelado, aumentando o grau de intercomunicação e mútua compreensão. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2007, p. 80-81)

A dinâmica de troca que envolve todo encontro intercultural nos ajuda a entender melhor a ideia de um contínuo aprendizado defendida por Jardim (2017). Ao chegar ao Brasil, os migrantes e refugiados não irão simplesmente abandonar sua identidade, suas crenças e seus costumes e se incorporar à realidade brasileira, mas sim, gradualmente, passarão a vi-

venciar novas experiências e situações de interação que tornarão essa outra realidade familiar. Do mesmo modo, esse arbitrário cultural também se tornará familiar aos brasileiros que convivam com eles.

Para contrapor a noção de integração sugiro, portanto, falarmos em inclusão social dos migrantes e refugiados no sentido de possibilitar o seu acesso a bens e serviços por meio dos quais possam adquirir autonomia e ter uma vida digna. Promover a inclusão social dos Warao implica garantir-lhes o acesso à educação escolar indígena diferenciada e a atenção à saúde diferenciada, impulsionar a produção de artesanato e criar canais para sua comercialização, promover a inserção laboral formal por meio do ensino de português e de cursos de qualificação profissional. Essas são demandas reais da população Warao no Brasil desde o início da mobilidade migratória, que, infelizmente, ainda estão distantes de sua concretização porque seguimos andando em círculos e retornando sempre para as mesmas questões: evitar que sejam transmissores de doenças e proteger as crianças da negligência de suas famílias. Enquanto isso, os Warao seguem em múltiplas direções, circulam entre cidades de norte a sul do Brasil, choram as muitas mortes, alegram-se com tantos nascimentos, reelaboram sua cultura e seus modos de existência e seguem donos de suas vidas e de suas escolhas, sendo protagonistas da sua história, agora, em outro país.

EPÍLOGO

Percepções e reações dos Warao à pandemia de Covid-19

Na manhã do dia 16 de abril de 2020, ocorreu a primeira morte provocada por Covid-19 entre os indígenas Warao no Brasil. A vítima, um homem de 64 anos de idade, vivia, juntamente com sua família, em uma casa alugada no bairro da Campina, em Belém, capital do estado do Pará.

Recebi a notícia no início da tarde, por meio de uma mensagem enviada por outros indígenas que estavam no Maranhão. Naquele momento, a informação ainda não havia sido confirmada pela Prefeitura de Belém, mas todos, apesar de estarem em outras cidades, já sabiam do ocorrido. Falaram-me, apenas, que morreu um homem Warao, sem, no entanto, interessarem-se ou se preocuparem com a causa da morte. A forma como noticiam a ocorrência de mortes poderia facilmente ser interpretada como indiferença ou frieza, porém, nada mais é que a naturalidade de lidar com uma situação extremamente constante em suas vidas. Morrer, entre os Warao, é algo assustadoramente comum, logo, narrar a morte também o é, o que não significa, todavia, que não sofram com a perda de entes queridos.

Ao longo desses quatro anos em que os acompanho, muitas foram as situações em que a morte fez parte de nossas conversas. Às vezes, no meio de um bate-papo trivial, perguntavam-me: você lembra de Fulano, que esteve em Manaus? Ou de Beltrano, que esteve em Belém? Morreu! Um momento em específico, no entanto, marcou-me bastante. Era um sábado à tarde, no abrigo do Coroado, em Manaus; eu estava sentada no chão, no meio do redário, conversando com Pablo e Rita, quando um senhor se aproximou. Rita o apresentou como seu tio que teria acabado de chegar de Tucupita. Ele estava com um semblante muito triste e contou-me que havia perdido a esposa há pouco mais de duas semanas. O casal já havia feito o percurso Brasil-Venezuela algumas vezes a fim de buscar matéria-prima para o artesanato, mas, dessa vez, ela adoeceu e acabou falecendo. Tudo teve início com uma simples diarreia, que se agravou, levando-a à morte. Chegaram a procurar um hospital, mas não receberam atendimento médico. Desolado,

disse-me: “*No hay medicina, no hay remedio, de diarrea también se muere. ¿Mi mujer murió, mi capital se fue, cómo voy a salvarme?*”.

Quando se morre em decorrência de uma simples diarreia, de fato, não parece coerente se importar com a causa de mais uma morte mesmo, desta vez provocada por uma doença infectocontagiosa à época ainda não tratável. Fui eu, à noite, que os informei que aquele homem, em Belém, havia falecido por conta do novo coronavírus, quando, então, disseram-me: “*vamos a pedirle a Dios que no pegue a nosotros esa enfermedad, siempre vamos a rogar a Dios*”. Naquele dia, além do óbito, já se somavam outros quatro casos positivos para covid-19 entre os Warao: dois em Belém, um em Manaus e outro em Pacaraima.

Enquanto telespectadores assíduos dos telejornais brasileiros, o novo coronavírus já era assunto entre eles desde muito antes da confirmação do primeiro caso em nosso país. No início do mês de janeiro, um indígena, que, à época, vivia em São Luís, enviou-me uma mensagem dizendo que gostaria de conversar sobre o coronavírus, pois estava intrigado com as notícias que ouvira sobre tudo ter se originado nos morcegos. Perguntou-me se eu lembrava do surto de raiva que ocorreu em algumas comunidades do delta há alguns anos, e queria entender se, agora, era algo semelhante. Expliquei-lhe que não e busquei tranquilizá-lo enfatizando que ainda não havia casos no Brasil. Confesso que, naquele momento, eu mesma acreditava que se tratava de algo ainda muito distante de nós.

Passados alguns dias, ele me procurou novamente. Queria que eu lhe explicasse os sintomas da doença. Descrevi todos os sintomas e lhe enviei um cartaz, em espanhol, com orientações sobre prevenção que encontrei no *site* do Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas (MINPI) da Venezuela (anexo C). Posteriormente, também passou a circular entre eles uma versão do mesmo cartaz na língua warao (anexo D), que me foi enviado por outro indígena, pedindo que eu o traduzisse, pois ele não “conhecia as letras do idioma warao”. Na sequência, a Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS), com o apoio de outras agências da ONU, desenvolveu materiais informativos (cartazes em espanhol e em warao (anexo E), um áudio e um vídeo somente em warao) para circulação entre os indígenas por meio de aplicativos de mensagens de celular.

A partir da segunda quinzena de março, diante da ocorrência de casos positivos para o novo coronavírus em diferentes cidades brasileiras, inclusive onde havia grupos Warao, passei a insistir no assunto durante as nossas trocas de mensagens, buscando orientá-los sobre as maneiras de prevenção

e sobre os sintomas. De modo geral, todos se mostravam conscientes sobre a gravidade da doença, porém reagiam de formas diversas.

O representante da primeira família com o qual falei repetiu atentamente todos os sintomas e disse que, quando alguém apresentasse evidências da doença, procurariam imediatamente um médico. Falava comigo com imensa tranquilidade, como se adoecer fosse inevitável. Para o segundo grupo, embora entendessem a importância da prevenção, ficar em casa não era uma opção, já que precisavam do dinheiro arrecadado nas ruas para pagar o aluguel e para comprar comida. Por isso continuavam saindo às ruas, mas agora ficavam fora de casa por um tempo menor. O terceiro grupo, por sua vez, adotou um discurso de descrença, afirmando que a doença ainda não havia chegado àquela cidade, por isso poderiam seguir com suas práticas normais sem nenhuma preocupação. Cogitava, inclusive, realizar uma nova viagem para outra cidade do estado vizinho. Para o representante da quarta família, já com um pouco mais de idade do que os demais, o coronavírus reativou as memórias da epidemia de cólera que acometeu a Venezuela na década de 1990. Disse-me que o coronavírus poderia matar tão rápido quanto a cólera, por isso sentia medo e pedia a Deus que acabasse com essa doença.

Embora todos, sem exceção, sejam cristãos e acionem a ideia de proteção divina, há uma nítida diferença de comportamento entre as famílias que se identificam como católicas e aquelas que se converteram a religiões neopentecostais. Membros de algumas famílias que, hoje, identificam-se como evangélicas têm apresentado uma postura negacionista, usando-se da fé como garantia de que não serão infectados. Percebi isso quando, em meio à pandemia, uma família que se encontrava em situação de rua em Ribeirão Preto, interior de São Paulo, negava-se a aceitar o abrigo que lhe fora oferecido por uma igreja católica. Tentei convencê-los sobre a importância de saírem das ruas, ainda que temporariamente, para não contraírem a doença, mas insistiam que não tinham com o que se preocupar. Um deles disse-me: *“aquí nosotros somos cristianos evangélicos. Esa enfermedad nosotros no tiene miedo, nada. Dios es muy grande, muy poderoso. Amén”*.

O representante de outra família, também convertida ao neopentecostalismo, enfatizou a importância das orações como um mecanismo de proteção, no entanto, mostrava-se consciente sobre os sintomas da doença. Quando perguntei se todos estavam bem de saúde, respondeu-me que sim, pois sempre faziam orações e buscavam agradar a Deus, e *“para Dios la enfermedad no es nada, porque Cristo es nuestra única salvación. Gracias a Dios todos aquí estamos bien, no tenemos gripe, no tenemos tos, fiebre.*

Estamos bien gracias a Dios". Esse grupo, apesar da fé fervorosa, apresenta um histórico de boa aceitação às abordagens das equipes de saúde, buscando, de forma autônoma, atendimento médico sempre que necessário.

Ainda que apresentassem percepções e reações diversas às orientações sobre o novo coronavírus, era consenso entre eles, ao menos entre meus amigos e interlocutores com os quais tenho conversado, de que se tratava de uma doença e não de *daño* Warao¹. Embora os sintomas sejam semelhantes aos de outras doenças respiratórias, que, geralmente, são atribuídas à feitiçaria e requerem tratamento xamânico, na ocasião não manifestaram esse entendimento. Ao invés disso, demonstraram a intenção de, diante do aparecimento dos sintomas, procurar atendimento médico. Perguntaram-me também sobre a existência de medicamentos e vacinas.

Diante disso, equivocadamente, acreditei que haveria um entendimento de que se tratava de uma doença cuja causa seria externa ao universo Warao e que, por isso, estariam mais propensos às intervenções médicas. A disseminação de informações entre eles sobre os novos casos de coronavírus, sobre as ações de transferências, em Manaus, para abrigos provisórios a fim de evitar aglomerações e sobre o fechamento da fronteira causou-me a impressão de que ocorria um processo de conscientização acerca da gravidade da situação que enfrentamos. Eles acompanham os noticiários pela televisão, mantêm contato com parentes que estão em outras cidades do Brasil e também na Venezuela, circulam entre si os materiais feitos pelas agências da ONU e alguns já aderiram ao uso de máscaras², então, num primeiro momento, acreditei que, para além das condições estruturais dos abrigos e da dificuldade em torno do isolamento social, não teríamos resistência às abordagens dos profissionais de saúde. Contudo, eu estava completamente errada.

Segui conversando regularmente com vários grupos familiares que se encontram em diferentes cidades e, embora falássemos sobre o novo coronavírus, detínhamo-nos às medidas de prevenção e aos sintomas da doença. A notícia sobre a testagem positiva de 40 Warao em João Pessoa (Paraíba),

1 Embora o *daño* Warao provoque o adoecimento da pessoa, os indígenas não o reconhecem como uma doença em si, mas como resultado de feitiçaria. Por exemplo, uma pessoa diagnosticada com pneumonia para eles não está doente, mas está com *daño*, então, mesmo que ela seja hospitalizada, o primeiro passo é “sacar o *daño*” para somente depois encaminhá-la ao hospital.

2 No abrigo de Santarém, no Pará, as mulheres começaram a confeccionar máscaras para si e para seus familiares – iniciativa que não somente deveria ser replicada em outras cidades, mas também poderia ser convertida em uma fonte de renda, já que as doações, em virtude do isolamento social, diminuíram. Em um grupo familiar em João Pessoa, as mulheres também costuraram suas próprias máscaras.

no início de maio de 2020, rapidamente circulou entre eles; alguns me procuraram para saber onde ficava essa cidade, outros sinalizaram que, embora estivessem bem, gostariam de realizar consultas médicas.

Passados alguns dias, soube por meio de contatos em Manaus que uma família teria demandado por tratamento xamânico para uma criança que estava com sintomas de covid-19, quando então surgiu a referência ao *hebu*. Foi nesse momento que me dei conta de meu equívoco: o fato de não considerarem o novo coronavírus um *daño* Warao não significava que iriam atribuir-lhe um sentido externo à cosmovisão indígena. Não era *daño*, mas era *hebu*.

Nas conversas seguintes, passei a insistir nesse assunto a fim de entender quais seriam as suas interpretações sobre o novo coronavírus. Explicaram-me que o *daño* é atribuído à feitiçaria, enquanto o *hebu* seria um espírito que provoca doenças. No *daño* existe a intencionalidade da ação, ou seja, alguém põe *daño* em outra pessoa, ao passo que com o *hebu*, salvo raras exceções, isso não aconteceria. Conforme um dos meus interlocutores, o coronavírus é um *hebu* porque, assim como a cólera, o sarampo e a varicela, é uma “enfermidade que vem naturalmente”, então, caberia ao Wisidatu mandá-lo embora. Outro indígena me explicou que o Wisidatu precisaria falar com o Kanobo, o espírito dono da doença, para acalmá-lo.

Percebi, também, que, à medida que eu reforçava o fato de ainda não existir um tratamento para a covid-19, eles reelaboravam essas informações a partir de sua cosmovisão. Em uma dessas conversas, um deles me disse: “*Yo estaba aquí hablando con mis hermanos ¿por qué los doctores estudiados no curan? Esto es espiritual, tienes que tocar el Wisidatu. Wisidatu toca, después se cura sin remedio, así es*”. Outra vez, disseram-me: “*El médico de los criollos no tiene medicina para eso*”. A confirmação de que ainda não havia tratamento, para eles, reforçava a certeza de que se trata de algo sobrenatural.

Na prática, contudo, embora o novo coronavírus seja entendido como um *hebu*, em virtude de os sintomas apresentados serem comuns a outras doenças, o diagnóstico pode vir a ser tanto de *daño* como de *mal de ojo*, ambos os malefícios atribuídos à feitiçaria. Ocorre, ainda, um comportamento generalizado de negação do diagnóstico em casos em que a testagem para covid-19 foi positiva, mas estão assintomáticos ou com os sintomas leves, como, por exemplo, entre as famílias em João Pessoa. Conversei tanto com familiares quanto com algumas das pessoas diagnosticadas com covid-19, e todos questionavam as medidas de isolamento social por não se sentirem doentes. Insistiam que se tratava de uma febre rápida que já teria

passado, por isso argumentavam que estavam presos “*en manos del gobierno, como en el cárcel*”. Um deles me disse: “*nosotros estamos normales y siempre estamos con Dios. Soy hermano, iglesia de Dios, evangélico*”.

Com exceção da postura negacionista de algumas famílias convertidas ao neopentecostalismo, em termos gerais, as reações comportam certo sincretismo, pois mesmo aqueles que acreditam que seja um *hebu* também acionam a ideia de proteção divina. Mesmo que o diagnóstico seja *mal de ojo*, as orações podem fazer parte dos rituais de cura. A expressão “*rogar a Dios para que la enfermedad no encuentre a nosotros*” aparece em quase todas as nossas conversas.

De todo modo, o que pude entender a partir dessas conversas é que a maneira como os Warao percebem e reagem à pandemia de covid-19 é algo ainda em elaboração, que vai se alterando de acordo com as circunstâncias em que cada grupo familiar se encontra. O vírus, para alguns, é mais ameaçador do que para outros. Mas a principal questão, agora, é: o primeiro diagnóstico deve partir de um de seus xamãs. Independentemente de ser *hebu*, *daño ou mal de ojo*, o protocolo médico Warao deve ser seguido, por isso é preciso que haja um esforço para o estabelecimento de um diálogo intercultural na busca pela cura.

Além disso, esperar que reduzam a mobilidade e que cumpram com excelência todas as medidas de prevenção sem que haja a efetiva participação do Estado garantindo-lhes moradia digna, alimentação, produtos de higiene pessoal e água potável é, simplesmente, impossível. Como pedir para que lavem frequentemente as mãos com água e sabão quando, muitas vezes, até mesmo nos abrigos públicos falta água? Como pedir que fiquem em casa quando sequer dispõem de uma casa? E, quando estão em uma casa, pagam o aluguel por meio do dinheiro arrecadado na rua, então, como pedir para ficarem em casa se isso implicará a falta de comida e, em breve, a falta da casa, já que não terão recursos para mantê-la? Como pedir que façam isolamento social quando a vida comunitária e a partilha de objetos e de alimentos fazem parte de seu modo de vida? Como pedir que não realizem uma nova viagem quando não conseguem mais subsistir nas cidades onde estão? Largados à própria sorte, sem o amparo institucional, como atualmente encontram-se em tantas cidades Brasil afora, resta-lhes apenas, como tantas vezes já me disseram, “*rogar a Dios*” para que a enfermidade não os encontre.

Em aproximadamente 40 dias, ocorreram seis mortes por covid-19 entre os Warao: três na cidade de Belém-PA, uma em Recife-PE, uma em Manaus-AM e uma em Boa Vista-RR. Houve, ainda, duas mortes (uma em Santarém-PA, outra em Belém-PA) com suspeita da doença.

Referências Bibliográficas

- ACNUR. Escritório ACNUR no Brasil. Ofício HCR/BR/009/18, 2018.
- ACNUR. *Nota de orientação sobre o fluxo de venezuelanos* (março, 2018). Disponível em: <https://www.refworld.org/es/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=5aa161014>. Acesso em: 1 jun. 2019.
- ACNUR. *Nota de orientação sobre considerações de proteção internacional para os venezuelanos* (maio, 2019a). Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2019/05/Atualizac%CC%A7a%CC%83o-Guidance-Note.pdf>. Acesso em: 1 jun. 2019.
- ACNUR. *Nota informativa para municípios sobre chegadas espontâneas de população venezuelana, incluindo indígenas*, 2019b. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2019/08/Nota-Informativa-para-Munic%C3%ADpios.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2020.
- AGIER, Michel. *Gérer les indésirables: des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*. Paris: Flammarion, 2008. 350p.
- ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. *O Regime Imagético Pankararu (tradução intercultural na cidade de São Paulo)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2011, 422p.
- ALLARD, Olivier. *Morality and emotion in the dynamics of an amerindian society (Warao, Orinoco Delta, Venezuela)*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Antropologia Social, Universidade de Cambridge: Cambridge, 2010, 210p.
- ALLARD, Olivier. Des morts pour pleurer. *Terrain* [En ligne], 62, 2014.
- ALLARD, Olivier. Trafics citoyens aux marges de l'État. *Terrain* [En ligne], Terrains, mis en ligne le 01 juillet 2019.
- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALONSO JOSÉ, Morillo Arapé. Entre la invisibilización y el etnocidio, una aproximación a las políticas de vivienda concebidas para pueblos indígenas em Venezuela (1958-1998). *Boletín Antropológico*. Año 34, n. 92. Julio-diciembre, p. 7-32, 2016.
- AMAZONAS. Secretaria de Estado de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania. Ofício n. 1185/2017 – GSEJUSC, 2017a.
- AMAZONAS. Secretaria de Estado de Assistência Social. Ofício Circular n. 72/2017/ GSEAS, 2017b.

ANGOSTO-FERRÁNDEZ, Luis Fernando. Pueblos indígenas, guaicaipurismo y socialismo del siglo XXI en Venezuela. *Antropológica de la Fundación La Salle de Ciencias Naturales*, p. 9-33, 2008.

ANGOSTO-FERRÁNDEZ, Luiz Fernando. *Venezuela reframed: bolivarianism, indigenous peoples and socialism of the twenty-first century*. London: Zed Books, 2015.

ARAGÓN, Luis. *Migração internacional acumulada na Amazônia*. Papers do NAEA (UFPA), v. 277, p. 1-27, 2010.

ARELLANO, Fernando. *Una introducción a la Venezuela Prehispánica*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1986.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. Indigenismo y debate sobre desarrollo amazónico: reflexiones a partir de la experiencia venezolana. *Série Antropológica*, n. 106, 1990.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. Fragmentación y Reconstitución étnicas. *Presente y Pasado. Revista de Historia*. Año 17, n. 34. Julio-diciembre, p. 41-64, 2012.

ASSOCIACIÓN Civil Kapé-Kapé. Niños warao sometidos a la basura como medio de vida. *Kapé Kapé*. Valência, 12 jun. 2017. Disponible em: <https://kape-kape.org/2017/06/12/ninos-warao-sometidos-a-la-basura-como-medio-de-vida/>. Acceso em: 8 out. 2020.

ASSOCIACIÓN Civil Kapé-Kapé. Siete niños warao perdieron la vida em menos de 48 horas en el Delta. *Kapé Kapé*. Valência, 31 jan. 2018. Disponible em: <https://kape-kape.org/2018/01/31/siete-ninos-warao-perdieron-la-vida-en-menos-de-48-horas-en-el-delta/>. Acceso em: 8 out. 2020.

ASSOCIACIÓN Civil Kapé-Kapé. Siete enfermedades atacaron a waraos entre enero y septiembre de 2018. *Kapé Kapé*. Valência, 10 out. 2018a. Disponible em: <https://kape-kape.org/2018/10/10/siete-enfermedades-atacaron-a-waraos-entre-enero-y-septiembre-de-2018/>. Acceso em: 8 out. 2020.

ASSOCIACIÓN Civil Kapé-Kapé. Aumenta la presencia de familias warao en situación de calle en Tucupita. *Kapé Kapé*. Valência, 4 ago. 2018b. Disponible em: <https://kape-kape.org/2018/08/04/aumenta-la-presencia-de-familias-warao-en-situacion-de-calle-en-tucupita/>. Acceso em: 8 out. 2020.

ASSOCIACIÓN Civil Kapé-Kapé. En el bajo Delta siguen muriendo waraos sin siquiera recibir diagnóstico médico. *Kapé Kapé*. Valência, 31 mai. 2019. Disponible em: <https://kape-kape.org/2019/05/31/en-el-bajo-delta-siguen-muriendo-waraos-sin-siquiera-recibir-diagnostico-medico/>. Acceso em: 8 out. 2020.

ÁVALOS, Julio. *Derechos y cultura indígena: Guayana siglo XXI. Exploración sobre el caso del Pueblo Warao*. Universidad Católica Andrés Bello-Guayana, 2002.

AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecilia; WILBERT, Werner. *La mujer Warao: de recoletora del-tana a recoletora urbana*. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Caracas, 2008.

BAENINGER, Rosana; PERES, Roberta. Migração de crise: a migração haitiana para o Brasil. *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*. Belo Horizonte, v. 34, n. 1, p. 119-143, jan./abr. 2017.

BARCELOS NETO, Aristóteles. De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens Wauja da agência letal. *Mana* 12(2), p. 285-313, 2006.

- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-pau de Caucaia, Ceará: da etnogênese como processo social e luta simbólica. *Série Antropologia*. Brasília, n. 165, 1994.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação da UNESP, 1998.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis. *Mana* 12(1), p. 39-68, 2006.
- BELÉM. Secretaria Municipal de Educação. Ofício n. 0952/2018 – GABS/SEMEC, 2018.
- BELLO, Luís Jesus. *Los derechos de los pueblos indígenas en el nuevo ordenamiento jurídico Venezolano*. Caracas: IWGIA, 2004.
- BERNAL RODRÍGUEZ, Yheicar. Los pueblos indígenas y sus derechos sobre la tierra em Venezuela: entre la modernidad y la colonialidad. *Interethnic@ – Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, v. 20, n. 2, 2017, p. 26-48.
- BETTS, Alexander. Survival Migration: A New Framewor. *Global Governance*, v. 16, p. 361-382, 2010.
- BOECHAT, Yan. Brasileiros voltam a protestar contra venezuelanos em Pacaraima. *DW Brasil*, 25 ago. 2018. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/brasileiros-voltam-a-protestar-contra-venezuelanos-em-pacaraima/a-45227329>. Acesso em: 30 jan. 2019.
- BUSTAMANTE, María Eugenia; SCARTON, Alicia García. Venezuela: British Petroleum en el delta del Orinoco. *Ecología Política*, n. 17, p. 120-127, 1999.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan: sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- BUTLER, Judith. *Marcos del guerra: las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2010.
- BRASIL, Kátia. Crise na Venezuela: população de Boa Vista pediu deportação de índios Warao em Roraima. *Amazônia Real*, Manaus, 13 jun. 2016. Disponível em: <http://amazoniareal.com.br/crise-na-venezuela-populacao-de-boa-vista-pediu-deportacao-de-indios-warao-em-roraima/>. Acesso em: 17 jul. 2017.
- BRASIL. Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente. Resolução n. 181, de 10 de novembro de 2016. Dispõe sobre os parâmetros para interpretação dos direitos e adequação dos serviços relacionados ao atendimento de Crianças e Adolescentes pertencentes a Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil. Disponível em: <https://www.direitosedacrianca.gov.br/conanda/resolucoes/resolucao-no-181-de-10-de-novembro-de-2016/view>. Acesso em: 6 mai. 2019.
- BRASIL. Fundação Nacional do Índio. Ofício n. 639/2017/Pres-FUNAI, 2017a.
- BRASIL. Defensoria Pública da União. Ofício 150/2017-GAB.ORDH/DPU/PA, 2017b.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social. Memorando n. 122/2018/SNAS/CGGI, 2018.
- BRIGGS, Charles. The Sting of the Ray: Bodies, Agency, and Grammar in Warao Curing. *The Journal of American Folklore*, v. 107, n. 423, Bodylore, p. 139-166, 1994.
- BRIGGS, Charles; MANTINI-BRIGGS, Clara. *Las historias en los tiempos del cólera*. Caracas: Nueva Sociedad, 2004.

BRIGGS, Charles. Descubriendo una fala trágica en las políticas revolucionarias de salud: desde las inequidades en salud y comunicación a la justicia comunicativa en salud. *Salud Colectiva*, 13(3), p. 411-427, 2017.

CABALLERO ARIAS, Hortensia. La demarcación de tierras indígenas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, v. 13, n. 3 (sept.-dic.), p. 189-208, 2007.

CABALLERO ARIAS, Hortensia. Entre los marcos jurídicos y las cartografías indígenas: una revisión de conceptos en torno a la soberanía nacional en Venezuela. *Revue d'ethnoécologie* [En ligne], 9, p. 1-17, 2016.

CABALLERO, Jesús. Que la titulación de Amazonas sea colectiva. *Revista Antropológica*, p. 197-201, 2006.

CANAL, Gemma Orobítg. Estado Nacional y derechos indígenas en Venezuela. Algunas reflexiones a partir del caso de los indígenas pumé de la zona de los ríos Riecito y Capanaparo. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, n. 20, p. 157-190, 2004.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Índios no Brasil: História, direitos e cidadania*. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CASTILLO, Horacio Biord. Sistemas interétnicos regionales: El Orinoco y la costa Noreste de la actual Venezuela en los siglos XVI, XVII y XVIII. *Diálogos Culturales, Historia, educación, lengua, religión e interculturalidad*, n. 2, p. 85-120, 2006.

CASTILLO, Horacio Biord. Ser indios otra vez. Exordio a los procesos de etnogénesis en Venezuela. *Presente y Pasado. Revista de Historia*. Año 17, n. 34, Julio-diciembre, p. 11-40, 2012.

CÍCERO, Pedro Henrique de Moraes. *O rentismo petrolero e seus impactos para a política externa venezuelana (1927-2013)*. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2015, 271p.

CINTRA, Natália; CABRAL, Vinicius. O governo tem uma solução para reduzir a fila de pedidos de refúgio: retirar direitos dos refugiados. *The Intercept Brasil*, 6 jun. 2018. Disponível em: <https://theintercept.com/2018/06/06/resolucao-pedidos-refugio/>. Acesso em: 27 fev. 2020.

CNDH. *Recomendação n. 20, de 10 de outubro de 2019*. Disponível em: <https://www.mdh.gov.br/informacao-ao-cidadao/participacao-social/conselho-nacional-de-direitos-humanos-cndh/Recomendaon20CrianasWarao.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2020.

CLARAC, Jacqueline. La política indigenista venezolana a través del tiempo. Contactos y conflictos interétnicos en Venezuela: el eterno problema. Los problemas recientes. *Revista Cenipec* n. 21, p. 9-44, 2002.

CONDE, Leandro. *A Cooperação para o Desenvolvimento como Agenda de Política Externa: Assimetria, Humilhação e Condicionalidade*. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016, 164p.

CRANÇA indígena é levada à força para abrigo em Belém. *Diário Online*, Belém, 29 jul. 2017. Disponível em: <http://www.diarioonline.com.br/noticias/para/noticia-437794-crianca-indigena-e-levada-a-forca-para-abrigo-em-belem.html#>. Acesso em: 21 jan. 2019.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. El Estado y sus márgenes: Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 27, p. 19-52, 2008.

- DIAS, Gustavo. Mobilidade migratória: uma leitura crítica para além de metáforas hidráulicas. *REMHU, Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, Brasília, v. 27, n. 57, p. 61-78, 2019.
- DÍAZ, Jenny Nava. Relatos del morichal y la ribera: tramas de sentido entre los guaraos del delta bajo central. *Antropológica*, TOMO LVIII n. 121-122, p. 13-88, 2014.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu*. Lisboa: Ed. 70, 1966.
- ESTEVES, Uliana. *Para que todos tenham vida: uma etnografia da ação social da pastoral da criança*. Tese (Doutorado em antropologia social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. 366p.
- ETCHEVERRY, Daniel. A documentação de estrangeiros no Brasil: seus caminhos e significados. In: JARDIM, Denise F. (Org.). *Cartografias da imigração: interculturalidade e políticas públicas*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, p. 119-138, 2007.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FACUNDO, Ângela. *Êxodos, refúgios e exílios: colombianos no sul e sudeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2017.
- FARIAS, Elaíze. Crise na Venezuela: Enquanto prefeito do PSDB quer barreira na fronteira, índios Warao enfrentam morte e descaso em Manaus. *Amazônia Real*, Manaus, 29 mai. 2017. Disponível em: <http://amazoniareal.com.br/crise-na-venezuela-enquanto-prefeito-do-psdb-quer-barreira-na-fronteira-indios-warao-enfrentam-morte-e-descaso-em-manaus/>. Acesso em: 17 jul. 2017a.
- FARIAS, Elaíze. Procuradoria dos Direitos do Cidadão suspende “repatriação” de índios Warao pelo Amazonas. *Amazônia Real*, Manaus, 31 mar. 2017. Disponível em: <http://amazoniareal.com.br/procuradoria-dos-direitos-do-cidadao-suspende-repatriacao-de-indios-warao-pelo-amazonas/>. Acesso em: 17 jul. 2017b.
- FASSIN, Didier. Another politics of life is possible. *Theory, Cultura and Society*: London, v. 26, n. 5, p. 44-60, 2009.
- FASSIN, Didier. Heart of Humaneness: the moral economy of humanitarian intervention. In: *Contemporary States of Emergency: the politics of military and humanitarian intervention*. Zone Books: New York, p. 184-201, 2010.
- FASSIN, Didier. *Humanitarian reason: a moral history of the present*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles, 2012.
- FASSIN, Didier. Compaixão e repressão: a economia moral das políticas de imigração na França. *Ponto Urbe*, 15, p. 1-26, 2014.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser Afetado”. Tradução de Paula Siqueira. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FERNANDES, Duval; FARIA, Andressa Virgínia. O visto humanitário como resposta ao pedido de refúgio dos haitianos. *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*. Belo Horizonte, v. 34, n. 1, p. 145-161, jan.-abr. 2017.

- FERREIRA, Andrey Cordeiro. *Tutela e resistência indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2013.
- FIGALLI DE ANGELO, Samir Ricardo. Novas configurações do xamanismo na cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM). *R@U*, 10 (1), p. 365-387, jan.-jun. 2018.
- FONSECA, Claudia; MACHADO, Helena. Apresentação. In: FONSECA, Claudia; MACHADO, Helena (Org.). *Ciência, identificação e tecnologias de governo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/CEGOV, 2015, p. 9-18.
- FONSECA, Claudia; SCALCO, Lúcia. A biografia dos documentos: uma antropologia das tecnologias de identificação. In: FONSECA, Claudia; MACHADO, Helena (Org.). *Ciência, identificação e tecnologias de governo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/CEGOV, 2015, p. 20-37.
- FONSECA, C.; JARDIM, D.; SCHUCH, P.; MACHADO, H., Tecnologias de governo: apreciação e releituras em antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 22, n. 46, p. 9-34, jul.-dez. 2016.
- FONSECA, Claudia. “Lá” onde, cara pálida? Pensando as glórias e os limites do “campo” etnográfico. In: BRITES, Jurema; MOTA, Flávia de Mattos. *Etnografia, o espírito da etnografia: tecendo linhagens homenagem a Claudia Fonseca*. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2017, p. 438-464.
- FOUCAULT, Michael. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 277-293.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michael. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michael. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- FRÍAS ETAYO, Eduardo. Moriche, canoas y Waraos. Adaptación al entorno y nuevos modos de producción. *Cuba Arqueológica*, Año VII, n. 1, p. 20-25, 2014.
- GARCÍA, Carlos Ochoa. *Derecho consuetudinário y pluralismo jurídico*. Cholsamaj: Guatemala, 2002.
- GARCÍA CASTRO, Álvaro. Mendicidad indígena: los Warao urbanos. *Boletín Antropológico*, 48, Mérida, p. 79-90, 2000.
- GARCÍA CASTRO, Álvaro. Un asentamiento mixto Warao/criollo en el delta del Orinoco (Venezuela): El “barrio” indígena como estrategia de supervivencia. *X Congreso de Antropología Iberoamericana*. Salamanca: 2005a.
- GARCÍA CASTRO, Álvaro. Persistencia del principio de reciprocidad entre los Waro urbanizados del delta Nor-occidental (Venezuela). *X Congreso de Antropología Iberoamericana*. Salamanca: 2005b.
- 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, 2006.
- 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. mayo-agosto 2009.

- GARCÍA CASTRO, Álvaro; HEINEN, Dieter. Planificando el desastre ecológico: impacto del cierre del caño Manamo para las comunidades indígenas y criollas del Delta Occidental (Delta del Orinoco, Venezuela). *Antropológica*, 91, Caracas, p. 31-56, 1999.
- GARCÍA CASTRO, Álvaro; HEINEN, Dieter. Las Cuatro Culturas Warao. *Tierra Firme. Revista arbitrada de Historia y Ciencias Sociales*. Caracas, n. 71. Tercer trimestre (julio-septiembre), 2000.
- GARCÍA MARCO, Daniel. “Qualquer coisa é melhor que a Venezuela”: os efeitos do deslocamento em massa em Boa Vista. *BBC News Brasil*, 3 mar. 2017. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-39135593>. Acesso em: 21 jan. 2019.
- GASSÓN, Rafael; HEINEN, Dieter. ¿Existe un Warao genérico?: cuestiones clave en la etnografía y la ecología histórica del Delta del Orinoco y el territorio Warao-Lokono-Paragoto. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 10(1), p. 37-64, 2012.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. São Paulo: LTC, 2004.
- GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- GÓMEZ, Augusto J. La guerra de exterminio contra los grupos indígenas cazadores-recolectores de los llanos orientales (siglos XIX y XX). *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n. 25, p. 351-376, 1998.
- GUANIRE, Noreye; ARANGUREN, Anairamiz; GONZÁLEZ NÁÑEZ, Omar. Wisidatu: Mágico espiritual de los indígenas Warao de Tucupita y de la Isla Araguabisi en el Estado Delta Amacuro-Venezuela. *Boletín Antropológico*, año 26, n. 73, p. 149-172, mayo-agosto, 2008.
- HEINEN, Dieter; LIZARRALDE, Roberto; GÓMEZ, Tirso. El abandono de un ecosistema: el caso de los Morichales del Delta del Orinoco. *Antropológica*, 81, p. 3-35, 1994-1996.
- HEINEN, Dieter; GASSÓN, Rafael. *Forasteros en su propia tierra: testimonios de los amerindios Warao*. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, 2008.
- HERZFELD, Michael. A produção social da indiferença: explorando as raízes simbólicas da burocracia ocidental. Petrópolis: Vozes, 2016.
- IGLESIAS, María Teresa Ponte. Derechos humanos y pueblos indígenas de Venezuela. *De-reito: Revista Xurídica da Universidade de Santiago de Compostela*, v. 22, p. 499-531, 2013.
- JAKOB, Alberto Augusto Eichnan. A migração internacional recente na Amazônia brasileira. *Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, Brasília, Ano XXIII, n. 45, p. 249-271, jul.-dez. 2015.
- JARDIM, Denise F. Os caminhos do cadastro e outros obstáculos da visibilização do imigrante no Brasil. In: FONSECA, Claudia; MACHADO, Helena (Org.). *Ciência, identificação e tecnologias de governo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/CEGOV, 2015, p. 76-95.
- JARDIM, Denise F. Imigrantes ou refugiados? As tecnologias de governamentalidade e o êxodo palestino rumo ao Brasil no século XX. *Horizontes Antropológicos*, ano 22, n. 46, p. 243-271, jul.-dez. 2016.
- JARDIM, Denise F. *Imigrantes ou refugiados? Tecnologias de controle e fronteiras*. Jundiá: Paco Editorial, 2017.

- JAROCHINSKI SILVA, João C.; BÓGUS, Lucia M. M.; SILVA, Stéfanie A.G. Os fluxos migratórios mistos e os entraves à proteção aos refugiados. *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*. Belo Horizonte, v. 34, n. 1, p. 15-30, jan.-abr. 2017.
- JAROCHINSKI SILVA, João C. Migração forçada de venezuelanos na fronteira norte do Brasil. In: *41º Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu, 2017.
- JAROCHINSKI SILVA, João C. Uma política migratória reativa e inadequada – a migração de venezuelanos para o Brasil e a resolução n. 126 do Conselho Nacional de Imigração (CNIg). In: BAENINGER, Rosana; CANALES, Alejandro. *Migrações Fronteiriças*. Campinas: Nepo/Unicamp, 2018, p. 637-650.
- KELLY, José Antonio. Políticas indigenistas y ‘anti-mestizaje’ indígena en Venezuela. *Antropologia em Primeira Mão*. v. 118, p. 1-17, 2010.
- KRZYWICKA, Katarzyna. Situación jurídica de los pueblos indígenas en Venezuela. Dilemas de representación y participación. *Revista del Cesla*, n. 14, p. 73-107, 2011.
- LACERDA, Paula. A nossa “luta por justiça”: violência, trajetórias de mobilização e a pesquisa antropológica contemporânea. In: FONSECA, Cláudia; SCHRITZMEYER, Ana Lucia Pastore; O’DWYER, Eliane Cantarino; SCHUCH, Patrice; SCOTT, Russell Parry; CARRARA, Sergio (Org.). *Antropologia e Direitos Humanos* 6. 1. ed. Rio de Janeiro: ABA/Mórula, 2016, p. 15-46.
- LANGDON, Esther Jean. Redes xamânicas, curandeirismo e processos interétnicos: uma análise comparativa. *Mediações*, v. 17, n. 1, p. 61-84, jan.-jun. 2012.
- LANGDON, Esther Jean. La eficacia simbólica de los rituales: del ritual a la performance. In LABATE, Beatriz C.; BOUSO, José Carlos (Eds.). *Ayahwasca y Salud*. Barcelona: Los Libros de La Liebre de Marzo, 2013, p. 80-119.
- LANGDON, Esther Jean. A performance da diversidade: o xamanismo como modo performático. *Giz – gesto, imagem e som*, v. 1, n. 1, p. 9-40, jun. 2016.
- MACHADO, Leandro. Índios venezuelanos se espalham pelo Norte e autoridades suspeitam de exploração por brasileiros. *BBC News Brasil*, 12 out. 2017. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-41587208>. Acesso em: 25 jan. 2019.
- MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, v. X (1), p. 121-158, 2006.
- MAISONNAVE, Fabiano. Indígenas venezuelanos se espalham pela Amazônia e já chegam em Belém. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 21 out. 2017. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2017/10/1929013-indigenas-venezuelanos-se-espalham-pela-amazonia-e-ja-chegam-a-belem.shtml?fbclid>. Acesso em: 25 jan. 2019.
- MAISONNAVE, Fabiano. Abrigos para waraos lotam na região Norte e dois bebês morrem em Belém. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 28 de ago. 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/08/abrigos-para-waraos-lotam-na-regiao-norte-e-dois-bebes-morrem-em-belem.shtml>. Acesso em: 15 ago. 2019.
- MANAUS. Secretaria Municipal de Saúde. Ofício n. 2128/2017 – DAP/SUBGS/SEMSA, 2017a.
- MANAUS. Secretaria Municipal de Saúde Ofício n. 3415/2017 – NUSGE/GAP/DAP/SEMSA, 2017b.

- MANAUS. Secretaria Municipal de Educação. Os Warao em Manaus e a política migratória: emergência de uma nova face da educação no município de Manaus – “ter um espaço de educação em busca de uma vida melhor”. 2017c.
- MANAUS. Secretaria Municipal da Mulher, Assistência Social e Direitos Humanos. Plano de Ação da Secretaria Municipal da Mulher, Assistência Social e Direitos Humanos (SEM-MASDH) para atender aos indígenas de etnia Warao no município de Manaus. 2017d.
- MANAUS. Secretaria Municipal da Mulher, Assistência Social e Direitos Humanos. Regimento Interno para o Acolhimento Temporário aos Indígenas Warao e suas Famílias. 2017e.
- MANAUS. Secretaria Municipal da Mulher, Assistência Social e Direitos Humanos. Memo. n. 110/2018 – GAIWF/DPSE, 2018.
- MACIEL, Maria Eunice. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Saravin? In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 7, n. 16, p. 145-156, dez. 2001.
- MANTINI-BRIGGS, Clara. Cuando el derecho a la salud del pueblo Warao depende de la migración y desplazamientos como acto de resistencia a la imposibilidad cultural crónica. *Périplos*, v. 2, n. 2, p. 95-111, 2019.
- MARCANO, Patrícia. A los indígenas venezolanos el sarampión los mata dos veces. *Armando.info*, Caracas, 19 set. 2019. Disponível em: <https://armando.info/Reportajes/Details/2601>. Acesso em: 15 jan. 2020.
- MARCUS, George. Etnografía em/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multi-local. *Alteridades* 11(22), p. 111-127, 2001.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.
- MAUSS, Marcel. Gift-Gift. In: *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 363-367.
- MINISTÉRIO Público Federal. Inquérito Civil Público n. 1.13.000.000541/2017-81. PR-AM, 2017.
- MINISTÉRIO Público Federal. Inquérito Civil Público n. 1.23.000.002667/2017-43. PR-PA, 2017.
- MIRANDA, Sarah Siqueira de. *A construção da identidade Pataxó: práticas e significados da experiência cotidiana entre crianças da Coroa Vermelha*. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia: Salvador, 2006, 111p.
- MONSALVE, Barnaby. Propuesta de integración territorial de los pueblos indígenas del Estado Amazonas. *Revista Antropológica*, p. 185-196, 2006.
- MOSONYI, Esteban Emilio. Balance general de los diez años del proceso bolivariano: pueblos indígenas. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, v. 15, n. 1, p. 155-172, enero-abril, 2009.
- MORENO PEÑA, Noelis. El mundo de los Warao a través de su pensamiento mágico. *Memórias de Venezuela – Momentos que hicieron historia en el deporte venezolano*, n. 29, p. 5-7, julio-agosto 2013.

- MOUTINHO, Pedro. *Parecer técnico n. 10/2017 – SP/MANAUS/SEAP*. Ministério Público Federal (MPF), 2017a.
- MOUTINHO, Pedro. Relatório técnico SEAP/PGR – 000794/2017. Ministério Público Federal (MPF), 2017b.
- MOUTINHO, Pedro. *Parecer técnico n. 2193/2019 – DPA/CNP/SPPEA*. Ministério Público Federal (MPF), 2019.
- MOUTINHO, Pedro. *Parecer técnico n. 1127/2020 – DPA/CNP/SPPEA*. Ministério Público Federal (MPF), 2020.
- NEIBURG, Federico. Questionando o Social “Foucault em chave etnográfica: o governo dos *guêto* de Porto Príncipe”. *Análise Social*, 212, xlix (3º), p. 742-747, 2014.
- NOGUEIRA, Dassuem Reis. Algumas questões sobre a saúde Warao no Brasil. *Cadernos 4 Campos*, n. 2, p. 18-29, 2019.
- ORELLANO, Jorge. Derechos de los pueblos indígenas em Venezuela y el problema del reconocimiento. *Anthropologica*. Año XXXIV, n. 36, p. 113-148, 2016.
- ORGANIZAÇÃO Internacional para as Migrações. *Glossário sobre migração*. Direito Internacional da Migração, n. 22, 2009.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. Viagens de Ida, de Volta e Outras Viagens: Os Movimentos Migratórios e as Sociedades Indígenas. *Travessia*, São Paulo, v. 24, p. 5-9, 1996.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. O retrato de um menino Bororo: narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, séculos XIX e XXI. *Revista Tempo*, v. 12, n. 23, p. 73-99, jul.-dez. 2007.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. Pluralizando tradições antropológicas. Sobre um certo mal-estar na Antropologia. *Cadernos do LEME*, v. 1, p. 2-27, 2009.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia. In: *Desafios da antropologia brasileira*. 1. ed., Brasília: ABA Publicações, 2013, p. 47-74.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. *Mana* v. 20, n. 1, p. 125-161, 2014.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. A eclosão do colonial em nosso cotidiano. *Vivência* n. 51, p. 11-24, 2018.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. Antropologia e etnografia. *Jornadas da antropologia* (Pa-lestra), 2020.
- PAREDES, Jesus Desiderio Nunez et al. Educação escolar indígena Warao: práticas e desafios de uma pedagogia decolonial na Amazônia paraense. *Caderno 4 Campos* n. 2, p. 49-71, 2019.

- PAZ, Carmen Laura. Las políticas indigenistas en el marco del Nuevo Ideal Nacional (1953-1958). *Espacio Abierto* v. 9, n. 3, p. 365-390, julio-septiembre 2000.
- PEIRANO, Mariza. O antropólogo como cidadão. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, v. 28, n. 1, p. 27-43, 1985.
- PEIRANO, Mariza. *A teoria vivida: e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- PERDOMO, Paul Richard Ramírez. *Estudo integrado de sísmica 4D, geomecânica e simulação de reservatórios aplicado a processos de recuperação térmica SAGD*. Tese (Doutorado em Engenharia Civil) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2009, 176p.
- PEREIRA, Alexandre Branco. Os usos e abusos políticos do refúgio. *Nexo Jornal*, 15 fev. 2020. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/ensaio/2020/Os-usos-e-abusos-pol%C3%ADticos-do-ref%C3%BAgio>. Acesso em: 27 fev. 2020.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. *O terror e a dádiva*. Goiânia: Editora Vieira; Cãnone Editorial, 2004.
- PF deporta indígenas venezuelanos com estada irregular no Brasil. *Governo do Brasil*, Brasília, 11 jul. 2014. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/noticias/seguranca-e-justica/2014/07/pf-deporta-indigenas-venezuelanos-com-estada-irregular-no-brasil>. Acesso em: 23 jan. 2019.
- POCATERRA, Noelí. *Derechos de los pueblos índios. Entre la integración y la extinción*. [s.l.:s.d].
- POCATERRA PAZ, Librada. *Las mujeres indígenas frente a la actualidad petrolera: un estudio de caso La Ladera, Pueblo indígena Warao*. Diplomado Superior en Derechos Indígenas y Recursos Hidrocarburíferos; FLACSO Sede Ecuador. Quito, 2004, 125p.
- POLÍCIA Federal deporta 28 índios venezuelanos de Roraima. *Exame*, São Paulo, 11 jul. 2014. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/policia-federal-deporta-28-indios-venezuelanos-de-roraima/>. Acesso em: 21 jan. 2019.
- RANGEL, Hector et al. Evidence of at Least Two Introductions of HIV-1 in the Amerindian Warao Population from Venezuela. *Plos one*, San Francisco (CA), (7), p. 1-7, 2012.
- RANGEL, Hector. et. al. The Evolving HIV-1 Epidemic in Warao Amerindians Is Dominated by an Extremely High Frequency of CXCR4-Utilizing Strains. *Aids research and human retroviruses*, v. 31, n. 12, 2015.
- RAMOS, Luciana; BOTELHO, Emília; TARRAGÓ, Eduardo. *Parecer Técnico n. 208/2017/SEAP/6ªCCR/PFDC*. Ministério Público Federal (MPF), 2017.
- RODRÍGUEZ, Alexander Mansutti. La demarcación de territorios indígenas en Venezuela: algunas condiciones de funcionamiento y el rol de los antropólogos. *Revista Antropológica*, p. 13-39, 2006.
- ROSA, Marlise. *Catarinas e Iracemas: sobre casamentos interétnicos de mulheres indígenas em Manaus*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2016a, 138p.
- ROSA, Marlise. O uso estratégico dos direitos humanos para a criminalização da alteridade: a Lei Muwaji e a campanha contra o infanticídio indígena no Congresso Nacional. In:

- FONSECA, Claudia; SCHRITZMEYER, Ana Lucia Pastore; O'DWYER, Eliane Cantarino; SCHUCH, Patrice; SCOTT, Russell Parry; CARRARA, Sergio (Org.). *Antropologia e Direitos Humanos* 6. 1. ed. Rio de Janeiro: ABA/Mórula, 2016b, p. 245-277.
- ROSSA, Lya Amanda; MENEZES, Marilda A. Entre migrações e refúgio: migrações sul-sul no Brasil e as novas tipologias migratórias. In: BAENINGER, Rosana; CANALES, Alejandro. *Migrações Fronteiriças*. Campinas: Nepo/Unicamp, 2018, p. 383-401.
- RUI, Taniele. *Nas tramas do crack. Etnografia da abjeção*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.
- RUIZ, Nirbia Irene Ramos de. Experiencia de la demarcación de territorios indígenas en el Estado Anzoátegui. *Revista Antropológica*, p. 203-208, 2006.
- SANTANDER, Dilsy; MORA, Julimar. Estudio de VIH en poblaciones Warao y sus determinantes sociales. *Tiempos para pensar*, p. 193-201, 2015.
- SAYAD, Abdelmalek. A pobreza exótica: a imigração argelina na França. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 17, out. 1991.
- SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998.
- SCHUCH, Patrice; RIBEIRO, Fernanda; FONSECA, Claudia. Infâncias e crianças: saberes, tecnologias e práticas. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 205-220, maio-ago., 2013.
- SCHUCH, Patrice. A vida social ativa da ética na antropologia. *BIB. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, v. 71, p. 5-24, 2011.
- SEMPLE, Kirk. En Venezuela, el aumento del sida amenaza a toda una población indígena. *The New York Times*, Nova Iorque, 7 maio 2018. Disponível em: <https://www.nytimes.com/es/2018/05/07/espanol/america-latina/venezuela-vih-sida-warao.html?ref=en-US>. Acesso em: 17 jan. 2020.
- SERBIN, Andrés. Estado, Indigenismo e indianidad em Venezuela 1946-1979. *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* n. 34. p. 17-40, junio 1983.
- SILVA, Cristhian Teófilo da. Crianças e adolescentes indígenas em perspectiva antropológica: repensando conflitos éticos interculturais. *Revista Bioética*, 19, p. 119-31, 2012.
- SØRHAUG, Christian. *Holding House in Crazy Waters: An exploration of householding practices among the Warao, Orinoco Delta, Venezuela*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade de Oslo: Oslo, 2012, 334p.
- SOUZA, Janaína; GONZALO, Cora. Crise na Venezuela: índios Warao fogem para o Brasil, mas são deportados pela PF. *Amazônia Real*, Manaus, 13 jun. 2016. Disponível em: <http://amazoniareal.com.br/crise-na-venezuela-indios-warao-fogem-para-o-brasil-mas-sao-deportados-pela-pf/>. Acesso em: 17 jul. 2017.
- SOUZA, Janaína. Crise na Venezuela: O repúdio das instituições dos Direitos Humanos contra a deportação em massa dos índios Warao. *Amazônia Real*, Manaus, 29 dez. 2016. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/crise-na-venezuela-o-repudio-das-instituicoes-dos-direitos-humanos-contra-a-deportacao-em-massa-dos-indios-warao/>. Acesso em: 23 jan. 2019.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Um Grande Cerco de Paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. O exercício da tutela sobre os povos indígenas no Brasil: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. *Revista de Antropologia* (USP. Impresso), v. 55, p. 781, 2012.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Algumas perspectivas sobre (vários) exercícios tutelares: apresentação ao volume. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (Org.). *Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil*. 1ed. Rio de Janeiro: E-papers, v. 1, p. 13-34, 2014.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. *Mana*, 21(2), p. 425-457, 2015.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; CASTRO, João Paulo M. Notas para uma abordagem antropológica da(s) política(s) pública(s). *Revista Antropológicas*, ano 19, 26(2), p. 17-54, 2015.
- TANE TANAE. Reportan ataques masivos de murciélagos en zona selvática del estado Delta Amacuro: hay temor de epidemia. *Tane Tanae*, Tucupita, 18 jun. 2019. Disponível em: <http://tanetanae.com/reportan-ataques-masivos-de-murcielagos-en-zona-selvatica-del-estado-delta-amacuro-hay-temor-de-epidemia/>. Acesso em: 15 jan. 2020.
- TASSINARI, Antonella. Concepções Indígenas de Infância no Brasil. *Revista Tellus*, Campo Grande, ano 7, n. 13, p. 11-25, 2007.
- TIAPA, Francisco. Los sistemas interétnicos del Oriente de Venezuela y el Bajo Orinoco durante la época colonial. *Lecturas antropológicas de Venezuela*. Mérida: Editorial Venezolana C. A., 2007.
- TOLEDO, Marcelo; KNAPP, Eduardo. Invasão de venezuelanos fugindo de crise no país gera caos em Roraima. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 20 nov. 2016. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2016/11/1833815-invasao-de-venezuelanos-fugindo-de-crise-no-pais-gera-caos-em-roraima.shtml>. Acesso em: 21 jan. 2019.
- TOLEDO, Marcelo; KNAPP, Eduardo. Com invasão venezuelana, Roraima teme retorno de doenças erradicadas. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 20 nov. 2016. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2016/11/1833819-com-invasao-venezuelana-roraima-teme-retorno-de-doencas-erradicadas.shtml>. Acesso em: 21 jan. 2019.
- TRUZZI, Oswaldo. Redes em processos migratórios. *Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 199-218, 2008.
- VALVERDE, Marcos David. Warao que no contrabandea gasolina, warao que no come. *Armando.info*, Caracas, 08 set. 2019. Disponível em: https://armando.info/Reportajes/Details/2597?fbclid=IwAR1spG8RnJ46gNJqbEg41DaMHwvdX-ID-ADrkeJ-NI_Mx3eIx2F6h_2Q064. Acesso em: 15 jan. 2020.
- VAN COTT, Donna Lee. Movimientos indígenas y transformación constitucional en los Andes. Venezuela em perspectiva comparativa. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, v. 8, n. 3 (sept.-dic.), p 41-60, 2002.
- VAQUERO ROJO, Antonio. *Manifestaciones religiosas de los waraos, y mitología fundante*. Portada: Universidad Católica Andrés Bello, 2000.
- VELANDIA, Karenina. A tribo indígena que está sendo dizimada por uma epidemia de HIV. *BBC News Brasil*, 12 jan. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-42647056>. Acesso em: 17 jan. 2020.

VENEZUELA. Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXVIII, mês III, n. 37.118, 12 enero 2001, p. 1.

VENEZUELA. Decreto Presidencial 1392 que crea la Comisión Nacional para la Demarcación de Hábitat y Tierras Indígenas. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXVIII, mês X, n. 37.257, 9 agosto 2001, p. 2.

VENEZUELA. Ley aprobatoria del Convenio 169 sobre los Pueblos Indígenas y Tribales. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXIX, mês I, n. 37.305, 17 octubre 2001, p. 42.

VENEZUELA. Ley aprobatoria del Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXIX, mês III, n. 37.355, 2 enero 2002, p. 10.

VENEZUELA. Decreto Presidencial 1796 que crea la Comisión Nacional de Educación, Cultura y Idiomas Indígenas. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXIX, mês VIII, n. 37.453, 29 mayo 2002, p. 3.

VENEZUELA. Decreto presidencial 2028 que convierte las celebraciones del 12 de octubre en conmemoración del día de la resistencia indígena. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXIX, mês XII, n. 5.605 Extraordinario, 10 octubre 2002, p. 1.

VENEZUELA. Ley Orgánica de la Defensoría del Pueblo. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXXI, mês X, n. 37.995, 5 agosto 2004, p. 1.

VENEZUELA. Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXXIII, mês III, n. 38.344, 27 diciembre 2005, p. 1.

VENEZUELA. Ley Orgánica de Identificación. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXXIII, mês IX, n. 38.458, 14 junio 2006, p. 1.

VENEZUELA. Ley Orgánica para la Protección de Niños y Adolescentes. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXXV, mês II, n. 5.859 Extraordinario, 10 diciembre 2007, p. 1.

VENEZUELA. Ley Orgánica del Medio Ambiente. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXXIV, mês III, n. 5.833 Extraordinario, 22 diciembre 2006, p. 12.

VENEZUELA. Creación del Ministerio del Poder Popular para los Pueblos y Comunidades Indígenas. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXIV, mês VI, n. 38.659, 9 abril 2007, p. 3.

VENEZUELA. Decreto 5551 del cual dicta la reforma parcial del decreto que crea la Comisión Presidencial “Misión Guaicaipuro” con la que se busca dar satisfacción a los contenidos en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXXIV, mês XI, n. 38.758, 30 agosto 2007, p. 3.

VENEZUELA. Ley de Bosques y Gestión Forestal. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXXV, mês VIII, n. 38.946, 5 junio 2008, p. 2.

- VENEZUELA, Ley de Idiomas Indígenas. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXXV, mês X, n. 38, 981, 28 julio 2008, p. 2.
- VENEZUELA. Ley Orgánica del Turismo. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXXV, mês X, n. 5.889, 31 julio 2008, p. 1.
- VENEZUELA. Ley de Reforma Parcial de la Ley Orgánica de la Defensoría Pública. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXXV, mês XII, n. 39.021, 22 septiembre 2008, p. 11.
- VENEZUELA. Ley de Gestión de la Diversidad Biológica. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXXVI, mês II, n. 39.070, 1 diciembre 2008, p. 1.
- VENEZUELA. Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXXVI, mês IV, n. 39.115, 6 febrero 2009, p. 1.
- VENEZUELA. Ley Orgánica del Poder Público Municipal. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXXVI, mês VII, n. 39.163, 22 abril 2009, p. 1.
- VENEZUELA. Nueva Ley Orgánica de Educación. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXXVI, mês XI, n. 5.929 Extraordinario, 15 agosto 2009.
- VENEZUELA. Ley del Sistema de Justicia. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXXVI, mês XII, n. 39.276, 1 octubre 2009, p. 2.
- VENEZUELA. Ley Orgánica de los Consejos Comunitarios. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXXVII, mês III, n. 39.335, 28 diciembre 2009, p. 1.
- VENEZUELA. Ley del Artesano y Artesana Indígena. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXXVII, mês III, n. 39.338, 4 enero 2010, p. 6.
- VENEZUELA. Ley Orgánica de las Comunas. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXXVIII, mês III, n. 6.011 Extraordinario, 21 diciembre 2010, p. 11.
- VENEZUELA. Ley Orgánica contra La Discriminación Racial. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXXIX, mês III, n. 39.823, 10 diciembre 2011, p. 17.
- VENEZUELA, Ministerio de Poder Popular para la Planificación. Censo Nacional de población y vivienda. Caracas: 2011.
- VENEZUELA. Ley Penal de Medio Ambiente. *Gaceta oficial [de la Republica Bolivariana de Venezuela]*. Caracas, Año CXXXIX, mês VII, n. 39.913, 2 mayo 2012, p. 3.
- VENEZUELANOS “invadem” semáforos de Boa Vista, em Roraima. *Terra*, São Paulo, 25 out. 2016. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/politica/venezuelanos-invadem-semaforos-de-boa-vista,0f2ce1751188ed4d403a6ac0d7796abd2wrxv35.html>. Acesso em: 21 jan. 2019.
- VIANNA, Adriana. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. In: CASTILHO, Sergio Ricardo Rodrigues; LIMA, Antonio Carlos de Souza; TEIXEIRA, Carla Costa (Org.). *Antropologia das Práticas de Poder: reflexões etnográficas sobre*

burocratas, elites e corporações. 1. ed. Rio de Janeiro: ContraCapa/LACED, 2014, v. 1, p. 43-70.

VILLALBA, Julian. HIV-1 epidemic in warao amerindians from Venezuela: spatial phylodynamics and epidemiological patterns. *AIDS*, San Francisco, 27(11), p. 1783-1791, 2013.

VITTI, Minerva. Una epidemia de sida está diezmando a los warao. *Armando.info*, Caracas, 28 nov. 2015. Disponível em: <https://armando.info/Reportajes/Resume/313>. Acesso em: 16 jan. 2020.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. *El Giro Decolonial*. Bogotá, Siglo Del Hombre Editores, 2007, p. 47-62.

WILBERT, Johannes. La manicaria saccifera y su significación cultural entre los indios Warao de Venezuela. *Memoria. Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*. Caracas: Sociedad de Ciencias Naturales La Salle 36, 105, p. 249-296, sep.-dic. 1976.

WILBERT, Werner; AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecília. Los Warao. In: *Salud Indígena in Venezuela Volumen II*. Caracas, p. 331-397, 2007.

WILBERT, Werner; AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecília. También somos gente. Cambio cultural paradigmático warao. *Anthropos*, Bd. 104, H. 2, p. 423-444, 2009.

WILBERT, Werner; AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecília. Fitoterapia warao: fundamentos teóricos. In: FREIRE, Germán. *Perspectivas en salud indígena: cosmovisión, enfermedad y políticas públicas*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2011, p. 307-324.

APÊNDICES E ANEXOS

Apêndice A – Local de origem e cidade em que se encontram no Brasil (março de 2018)

Local de origem	Cidade					Total
	Belém	Boa Vista	Manaus	Pacaraima	Santarém	
Araguabisi	0	1	1	6	0	8
Aunaburo	0	0	1	0	0	1
Banutaroco	0	1	0	0	0	1
Baracataina	0	2	0	0	0	2
Barra Cocuína	3	0	0	0	6	9
<u>Barrancas del Orinoco</u>	1	2	0	5	0	8
Barranquilla	0	0	1	0	0	1
Bonoina	0	0	0	5	0	5
<u>Caroni</u>	0	0	0	1	0	1
Cuarejoro	0	1	0	1	0	2
Dauna Jido	1	0	0	0	0	1
El Caigual	5	1	0	0	4	10
El Cocal	0	0	0	1	0	1
El Palomar	0	0	0	1	0	1
España	0	2	0	1	2	5
Jaguarama	0	0	0	0	2	2
Jakera Wito	0	5	2	3	0	10
Janakajamana	5	4	0	0	1	10
Janokosebe	0	25	2	30	0	57
Jojene	2	0	0	0	0	2
Koboina	0	0	0	3	0	3
Kuberuna	1	10	1	2	0	14
La Baba	0	0	0	1	0	1
<u>La Horqueta</u>	0	0	0	1	1	2
La Manga	0	1	0	1	0	2
La Playta	0	1	0	0	0	1
La Rivera	0	0	0	1	0	1
La Tortuga	0	1	0	0	0	1
Laguna Cocuína	1	0	0	0	0	1
Los Almendrones	0	0	0	1	0	1
Los Barrancos de Fajardo	0	2	12	0	0	14
Macareo	0	1	0	0	1	2
Mariusua	2	1	0	1	0	4

Local de origem	Cidade					Total
	Belém	Boa Vista	Manaus	Pacaraima	Santarém	
Morichito	0	0	0	4	0	4
Nabasanuka		0		0		3
Narukodo		0		2		0
Nianabaca		0		0		0
Otajana		0		0		0
Palo Blanco		0		0		0
Paso Nuevo		0		2		0
<u>Pedernales</u>		0		0		0
Playta de Volcán		0		0		0
<u>Puerto Ordaz</u>		0		0		0
<u>San Félix</u>		0		10		1
<u>Tucupita</u>		0		1		5
Valle Encantado		0		1		0
Volcan		0		1		0
Vuelta Janaida		0		2		0
Winikina		0		3		2
Wirinoco Arao		0		0		0
Yakariene		0		2		0
		21		85		31

OBS.: As localidades sublinhadas correspondem às sete cidades de onde vêm 32 famílias Warao.

Fonte: Elaboração própria com dados do MPF, 2018.

Apêndice B – Estado de origem

Estado de origem	Frequência	Porcentagem
Bolívar	12	4,7
Delta Amacuro	214	83,3
Monagas	31	12,1
Total	257	100,0

Fonte: Elaboração própria com dados do MPF, 2018.

Apêndice C – Motivos pelos quais se declaram satisfeitas com a vida em Manaus

Motivo	Frequência	Porcentagem
Comida	153	50,2
Saúde	33	10,8
Ambiente melhor	18	5,9
Roupa	18	5,9
Moradia	15	4,9
Acesso a dinheiro	14	4,6
Trabalho	11	3,6
Bem-estar das crianças	8	2,6
Sem resposta	8	2,6
Assistência social	6	2,0
Educação	6	2,0
Segurança	5	1,6
Família reunida	3	1,0
Hospitalidade	2	,7
Acesso a bens	1	,3
Água potável	1	,3
Não quer viver nos <i>caños</i>	1	,3
Não tem família na Venezuela	1	,3
Pode fazer artesanato	1	,3
Total	305	100,0

OBS.: Na ocasião, entre as 179 famílias entrevistadas, 171 se declararam satisfeitas com a vida em Manaus. A soma total da frequência é maior que 179 porque se refere ao número de ocorrência de cada opção por resposta. Cada entrevistado pode indicar mais de uma opção.

Fonte: Elaboração própria com dados do MPF, 2019.

Apêndice D – Número de pessoas em cada bloco do abrigo Alfredo Nascimento conforme seu local de origem

Local de origem	Alfredo Nascimento					Total
	1	2	3	4	5	
Anaco	1	0	0	0	0	1
Antonio Diaz	8	1	8	1	0	18
Araguabisi	14	11	8	3	0	36
Bamutanoko	0	0	1	5	0	6
Barrancas	2	2	3	30	0	37
Barranquilla	0	4	4	13	0	21
Belém	0	1	0	0	0	1
Boa Vista	2	5	3	2	0	12
Bonoina	0	4	0	1	0	5
Caños	0	5	0	0	0	5
Caracas	0	0	0	2	0	2
Cocal	0	0	0	7	0	7
Cuarihoro	0	2	0	0	0	2
Curiapo	0	0	0	0	1	1
España	16	7	14	24	5	66
Hanamana	0	0	0	0	1	1
Juarejoro	0	0	0	0	1	1
Kuarejoro	1	0	0	0	0	1
Kuberuna	1	18	9	5	1	34
La Tortuga	0	1	0	0	0	1
Los Barrancos	0	0	0	2	0	2
Manaus	2	4	2	6	2	16
Maturin	7	2	0	0	0	9
Morichito	0	2	1	16	1	20
Musi Murina	1	0	0	0	0	1
Nabasanuka	1	2	0	2	0	5
Narunoco 2	0	0	4	0	0	4
Pacaraima	2	0	1	3	0	6
Parero	0	1	0	0	0	1
Pedernales	0	0	0	1	0	1
Puerto Ordaz	1	1	0	4	6	12
San Felix	1	0	0	8	0	9
San Francisco de Guayo	0	0	1	1	1	3
Sem resposta	4	2	0	0	0	6
Sotillo	0	6	0	4	0	10
Tucupita	56	47	66	35	12	216
Valencia	0	2	0	0	0	2
Volcán de Araguao	2	0	0	2	0	4
Winikina	4	13	9	30	2	58
Wirinoco Arao	2	0	0	0	0	2
Total	128	143	134	207	33	645

Fonte: Elaboração própria com dados do MPF, 2019.

Anexo A – Quantitativo de indígenas acolhidos nas casas sob gestão da SEMMASDH entre os meses de julho de 2017 e maio de 2018

Casas de acolhimento provisório/ SEMMASDH	JUL 2017	AGO 2017	SET 2017	OUT 2017	NOV 2017	DEZ 2017	JAN 2018	FEV 2018	MAR 2018	ABR 2018	MAI 2018
Casa 1: Av. Tarumã n. 560, Centro	44	43	50	40	35	35	51	52	52	52	52
Casa 2: Rua Verberna n. 368, Vale do Sinai, Manoa	30	47	47	16	11	22	47	51	-	-	-
Casa 3: Rua Natividade n. 40, Redenção	52	52	29	24	13	09	30	37	-	-	-
Casa 4: Rua Sá Peixoto n. 244, Educandos	18	18	20	20	07	07	-	-	-	-	-
Casa 5: Rua Chico Mendes n. 38, Zumbi II	16	16	16	16	-	-	-	-	-	-	-
Casa 6: Cidade Nova II	45	45	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Condomínio São José, Bloco I, Rua 7 n. 740, Alfredo Nascimento	-	-	-	-	-	-	-	-	71	64	67

Casas de acolhimento provisório/ SEMMASDH	JUL 2017	AGO 2017	SET 2017	OUT 2017	NOV 2017	DEZ 2017	JAN 2018	FEV 2018	MAR 2018	ABR 2018	MAI 2018
Condomínio São José, Bloco I, Rua 7 n. 740, Alfredo Nascimento	-	-	-	-	-	-	-	-	39	56	56
TOTAL	205	221	162	116	66	73	128	140	162	172	175

Fonte: Gerência do atendimento aos indígenas Warao e suas famílias/DPSE/SEMMASDH (2018).

Anexo B – Folheto sobre os Warao desenvolvido pela SECADI/MEC



O caminho até o Brasil...

Para chegar ao Brasil os Warao percorrem cerca de 925 Km, até a cidade de Boa Vista- RR. O ponto de partida da maioria é a cidade de Tucupita, sendo seu acesso para quem vem das comunidades feito por via fluvial. Ao chegarem na região de fronteira, em Santa Helena do Uiracém, o caminho para Pacaraima, no Brasil, é escolhido a partir de duas opções: pela fronteira oficial ou por caminhada entre a região das serras, a fronteira não oficial.

A ida para Boa Vista é feita por meio da escolha entre duas opções: uma caminhada exaustiva, que segundo relatos leva por volta de três dias ou transporte rodoviário.

Alguns grupos de indígenas Warao têm ido para Manaus por meio de transporte rodoviário e para Belém por transporte hidroviário.

De Boa Vista para Manaus: 749 km (terrestre)
De Manaus para Belém: 1.600 km (fluvial)

Considerando que os Warao são um grupo indígena que apresentam condições socioculturais e econômicas que os distinguem dos outros coletivos de venezuelanos é necessário que o seu atendimento às políticas públicas seja diferenciado, como assegura da Convenção nº 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho).

Material produzido em janeiro de 2018.

Fontes: OBMigra, Parecer MPT. Fotos: internet.



O POVO WARAO

DA VENEZUELA PARA O BRASIL



PARA CONSTRUIR
UMA SOCIEDADE
LIVRE DE
PRECONCEITOS
CONTRA OS POVOS
INDÍGENAS

Coordenação – Geral de Educação Escolar Indígena
Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização,
Diversidade e Inclusão- SECADI

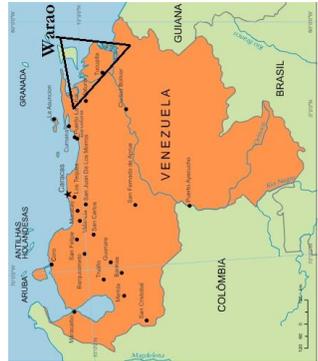


Anexo B – Folheto sobre os Warao desenvolvido pela SECADI/MEC

Este material didático é resultado da Recomendação nº 45/2017 do Ministério Público Federal no Estado do Pará a SECADI/Ministério da Educação (MEC), a Secretária de Estado de Educação do Pará (SEDEUC) e a Secretária Municipal de Educação de Belém (SEMEC). Ele foi pensado com o objetivo de sensibilizar a população brasileira sobre a situação do povo indígena Warao, um dos grupos de venezuelanos no país, para incentivar a acolhida humanitária e combater as atitudes de preconceito e discriminação contra estes indígenas.

Quem são os Warao?

O povo Warao é a segunda maior população indígena da Venezuela, somando cerca de 49.000 indivíduos. Eles encontram-se distribuídos em centenas de comunidades situadas na região caribenha do delta do Rio Orinoco, no litoral venezuelano, e em diversas cidades do entorno deste delta.



As tradicionais comunidades warao são compostas por inúmeras palafitas, conhecidas no idioma local como Hanoko, muitas vezes interligadas por pontes de madeira que interconectam algumas dezenas de casas. Comumente cada casa de um núcleo costuma ter seu acesso próprio acesso ao rio.



A história...

Quando os espanhóis chegaram à região caribenha, os Warao já ocupavam todo o território do delta do rio Orinoco e áreas insulares do Caribe, com economia baseada na caça, na pesca e na agricultura.

Após sucessivas ocupações históricas por diversos grupos humanos houveram mudanças significativas nos modos de vida dos Warao e os deixaram a margem de projetos governamentais de “desenvolvimento”. Estas e outras pressões que se acumularam ao longo do último século se refletem nas condições de vida dos Warao na atualidade. As famílias tiveram que sair de suas comunidades tradicionais e criarem alternativas de subsistência que passam pelo meio urbano da Venezuela e, mais recentemente, também por outros países.

Por que os Warao estão no Brasil?

Sabemos que atualmente a Venezuela está em uma situação de crise política, social e econômica e que muitos venezuelanos estão chegando ao Brasil à procura de condições de vida mais digna.

Eles são indivíduos que têm que deixar para trás seu país de origem para preservar sua vida, liberdade e segurança e atualmente se encontram em situação de vulnerabilidade no Brasil.

A fome é o principal argumento dos Warao quando perguntados sobre o projeto migratório. Outros argumentos utilizados são a ausência de serviços públicos relacionados à educação e saúde e ao descaço do governo venezuelano com os indígenas.



Anexo C – Cartaz com orientações sobre prevenção ao coronavírus elaborado pelo MINPI (versão em espanhol)

Prepárate y actúa

- Lávate las manos frecuentemente con agua y jabón.
- Evita el contacto cercano con personas que tengan síntomas de gripe.
- Tapa tu nariz y boca, al toser o estornudar, utilizando el borde interno del codo para no contaminar tus manos.
- Evita tocarte los ojos, la nariz y la boca con las manos sin lavar.
- Evita compartir vasos, platos u otros artículos de uso personal y limpia y desinfecta los objetos y las superficies que se tocan con frecuencia.
- Si has viajado a áreas donde circula el virus o has estado en contacto cercano con alguien que lo tiene y presentas fiebre, tos o dificultad para respirar, busca atención médica de inmediato. No te automediques.

La clave en la lucha contra el Coronavirus es la prevención.



 Gobierno Bolivariano de Venezuela

 CORONAVIRUS covid-19

Anexo D – Cartaz com orientações sobre prevenção ao coronavírus elaborado pelo MINPI (versão em warao)



Yori yaoroki wabasabana ka majanaka tamearoi

- 1- Ji mojo yakeraja jarau jabona ama jo isiko
- 2- Wabayaja kabana nakanakatakotu
- 3- Obokore, asikore, jidoko, jikari, tane mukoranu mojomukuru aisia, Warao daisa imajanaka takitane
- 4- Ji mojo anana jakore, doko, mú tane obanaka tanu
- 5- Jo jobikoina jorujoku tane yakeraja jarau ama Warao daisa isiko yorikuare najorunaka tanu
- 6- Webada naukore yori yaorokotu jebusabana majada Warao wabayaja awere nakakore, diara mejo ajera, jajina ekidaja nakada, ebiji arao yata dubujiraja naru



Anexo E - Cartazes com orientações sobre prevenção ao coronavírus elaborados pelas agências da ONU

MANTENTE SALUDABLE CUANDO VIAJAS

Evita el contacto cercano con personas que tienen fiebre y tos



Lava tus manos frecuentemente con agua y jabón o límpialas con un gel a base de alcohol



Evita tocarte los ojos, la boca y la nariz



 **OPS**

Protege a otros de enfermarse

Evita el contacto estrecho sin protección cuando tienes tos y fiebre.



Evita escupir en público



 **Si tienes fiebre, tos y dificultad para respirar, busca atención médica tempranamente y comparte tu historial de viajes con tu proveedor de salud**

 **OPS**

MANTENTE SALUDABLE

CUANDO VIAJAS

**EVITA VIAJAR SI
TIENES FIEBRE Y TOS.**



SI TIENES FIEBRE, TOS Y DIFICULTAD PARA RESPIRAR,
BUSCA ATENCIÓN MÉDICA TEMPRANA Y
COMPARTE TU HISTORIAL DE VIAJES ANTERIORES
CON TU PROVEEDOR DE ATENCIÓN MÉDICA.

OPS



Organización
Panamericana
de la Salud



Organización
Mundial de la Salud
América

Ine yatusaba warate

**Narunaka
taisia diaraya,
obo jakore.**



Iji diara jakore, obo rakate ji mejo du
takore, jakanu akosabatu, yata, aisiko deje
warau, kasaba jatanae, sina aisiko jatanae.

OPAS



Organización
Panamericana
de la Salud



Organización
Mundial de la Salud
América



INSTITUTO DE DIAGNÓSTICO Y
REFERENCIA EPIDEMIOLÓGICA

REGISTRO A
VENCER

COVID-19

Ine yatusaba warate



Jianokamo kokotuka
joko jakitana ja.



Nome naruae janokoina tuma awere
taji ama diara, obo meodio ja diana
witu, wisimotuma nojobukitane
sabawarakitane.

Yarokota naminanjakore jobinaka.



Ine yatusaba warate

Jiraisa jebu sabana majanaka

Iji obokore jasikore, ji
roko makanu, ji moja isia.



Wayabutanu jiaka jiroko
majanae tanajakutai.



Yaja kokotuka ji moja
jarau jabona isia.



CORONAVÍRUS COVID-19

YATU NAMINAKITANE JA. KATUKANE MAJANA TAMEARO:



JI MO JARAU JO,
JABONA ISIKO AMA,
ALCOHOL ARAKATE.



OBOKORE, JASIKORE
JI AJARA ISIA
JI AIKARI MAJANU.



JI TED ASIDAKORE
WARAO A SEBE
EKU NAKANAKA.



JI WEREA BERE
AJAKA YAUKUNARAU.



JI BITU TUMA
DAISA ENEBANAKA.

YATU TAMAJA NAMINAKITANE JA. MIKOTU KATUKANE DAISA MAJAYA:



JINIKANE



JASIKORE



OBOKORE



AMOJO
UWANE



MINISTÉRIO DA
SAÚDE

