

# REPRODUÇÃO DA VIDA WARAO:

**IMPACTOS E  
TRANSFORMAÇÕES  
A PARTIR DO  
CONTEXTO URBANO  
DE MANAUS/AM**



**Elis Alberta  
Ribeiro dos Santos**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**REPRODUÇÃO DA VIDA WARAO:  
Impactos e transformações a partir do contexto urbano de Manaus/AM**

Elis Alberta Ribeiro dos Santos

Porto Alegre

2021

**REPRODUÇÃO DA VIDA WARAO:  
Impactos e transformações a partir do contexto urbano de Manaus/AM**

Elis Alberta Ribeiro dos Santos

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Antropologia Social.

Orientador: Dr. Pablo Quintero

Porto Alegre

2021

### CIP - Catalogação na Publicação

Santos, Elis Alberta Ribeiro dos  
Reprodução da Vida Warao: Impactos e transformações  
a partir do contexto urbano de Manaus/AM / Elis  
Alberta Ribeiro dos Santos. -- 2021.  
179 f.  
Orientador: Pablo Tibor Quintero Mansilla.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2021.

1. O ENCONTRO COM A ANTROPOLOGIA: RECONSTRUINDO  
HISTÓRIAS. 2. ANTROPOLOGIAS WARAO: IMPACTOS COLONIAIS  
ATRAVESSADOS NA HISTÓRIA. 3. ATRAVESSANDO FRONTEIRAS  
LIMITADAS PELA COLONIZAÇÃO: DIÁLOGOS ETNOGRÁFICOS A  
PARTIR DA PRESENÇA WARAO NA CIDADE DE MANAUS/AM. I.  
Quintero Mansilla, Pablo Tibor, orient. II. Título.

Elis Alberta Ribeiro dos Santos

**REPRODUÇÃO DA VIDA WARAO:**

**Impactos e transformações a partir do contexto urbano de Manaus/AM**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Antropologia Social.

Porto Alegre, 01 de junho de 2021

Resultado: Aprovada com louvor

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Pablo Quintero (Presidente)  
PPGAS/UFRGS

---

Prof. Dr. Handerson Joseph  
PPGAS/UFRGS

---

Prof. Dr. Edson Kayapó  
Licenciatura Intercultural Indígena/IFBA; PPGER/UFSB

---

Profª Dra. Marlise Rosa  
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

*“... E lá estava eu, no meio do rio Amazonas, dentro de uma canoa, partindo para minha viagem...”*

(Lauro Maia Mura – Papai – últimas palavras dirigidas a mim antes de partir ao encontro dos nossos ancestrais).

Às crianças, mulheres e homens Warao e todos os povos indígenas que resistem e existem, contrapondo as lógicas coloniais.

Ao meu clã familiar: Papai (em memória), mamãe, manas, manos, sobrinhas e sobrinhos, por fazerem parte do passado, do presente e do futuro de nossa história originária.

À Irmã Sandra Maira Pires, de ancestralidade Kaingang, que me ajudou a fazer esse caminho de volta, de retomada do pertencimento étnico, para eu seguir adiante nas lutas e resistência como Mura Irmã da Divina Providência.

## AGRADECIMENTOS

Fazer memória do trajeto percorrido nestes dois anos e dois meses da caminhada do mestrado me toca o coração e a alma, pois não se trata somente de um pequeno espaço de tempo, mas de histórias de corpos e territórios que foram lembrados e reavivados como demarcação de resistência indígena às lógicas coloniais. Chegar à conclusão de um mestrado em uma Universidade pública é motivo de muita alegria. Nesse sentido, memoriar me torna grata!

Agradeço à Deus pai e mãe que vive em mim e através de mim a partir de tudo que me compõe. Desde meus primeiros passos sinto que Ele está no leme a me acompanhar.

Agradeço a meu papai, Lauro Maia dos Santos, em memória, por ter me incentivado desde cedo a lutar pelos meus sonhos e ocupar espaços. Sou grata à mamãe, Elizabeth dos Santos, por ter me demonstrado na prática que a vida não é fácil, porém que é importante nos colocar em movimento, em uma luta coletiva para reconquistar o que nos foi retirado, sobretudo o direito à terra. Gratidão por me amarem tanto, eu também amo muito vocês!

Agradeço a minhas manas, manos, sobrinhas, sobrinhos, tias, tios, primas e primos por tudo o que representam em minha vida e em minha história. Vocês fazem parte de mim e são força e resistência junto comigo. Gratidão aos meus ancestrais por me visitarem nos sonhos e me acompanharem nessa minha breve passagem pela terra.

Sou grata à Universidade Pública, em especial à UFRGS, na qual foi possível dar passos largos, exigentes e importantes para nossas epistemologias indígenas, apesar dos desafios pandêmicos e desmontes à “pesquisa” promovidos pelo atual governo.

Esta dissertação foi realizada com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por isso sou extremamente grata pelas possibilidades que a bolsa de estudo me proporcionou. Viva as novas “pesquisas”! Viva as novas formas de fazer “ciência”! Viva o SUS!

Agradeço de modo muito especial a meu Orientador, professor Pablo Quintero, por ser presença, e por vezes ter me compreendido muito mais do que eu mesma, por se preocupar comigo e com o colapso que vivemos no Amazonas, fazendo-se presente com palavras amigas, com incentivo em meio ao caos, por nunca ter deixado de responder minhas mensagens no celular, inclusive as que passavam da meia noite. Serei eternamente grata, Pablo, em especial pela dedicação peculiar no meu processo de pesquisa e pelo carinho e compromisso que dedicas às pesquisas indígenas.



Agradeço à professora Marlise Rosa e aos professores Edson Kaiapó e Handerson Joseph por aceitarem o convite para compor a mesa de avaliação dessa dissertação. Grata pela valiosa presença e pelas inserções políticas que se encontram na luta pelos direitos dos povos indígenas, migrantes e refugiados.

Agradeço aos/as Warao, de modo muito especial às crianças, pelos sorrisos, as rodas de conversas e as danças. Por me acolherem tão lindamente quando eu chegava nos abrigos, por serem resistência em meio ao caos, por tornarem possíveis os sonhos dos/as Warao/a que as antecederam.

Com imenso carinho agradeço aos casais Nelson Rojas, com sua esposa Yomelis Pérez e Norberto Núñez, com sua esposa Josefina Jimenez e seus respectivos “ninos”. Famílias Warao que acompanhei desde Manaus, assumi junto suas lutas. A família de Nelson continua na capital e a de Norberto reside em Ananindeua/PA, ambos conseguiram trabalhos e estão bem.

Gratidão aos/as queridos/as representantes das Instituições pela acolhida e apoio às pesquisas junto aos Warao: Vilma Brito da SEJUSC, Diácono Afonso das Cáritas, Rosane e Ir. Arceolídia da Pastoral dos Migrantes, Alessandra da SMMASDH, Lucas, Luara e Eduardo da ACNUR e Dr. Daniel da SEMSA e SUSAM.

Agradeço de coração à Irmã Sandra Maira Pires (Provincial) e às conselheiras: Janete Maders, Cleusa Andreatta, Glaci Willers e Aline Ody, da nossa Província (Congregação das Irmãs da Divina Providência), por me possibilitarem esse tempo valioso de estudo, compreendendo minhas ausências e ansiedades. Sou grata principalmente pela presença e incentivo de cada uma, nesse tempo tão importante, não somente para mim, mas para nossa Congregação e para todas as pessoas que nos colocam em movimento para a vivência do amor e doação. Meu coração se alegra por tudo o que construímos juntas até aqui.

Não posso jamais esquecer de Irmã Maria Beatriz Mohr, que teve uma participação extremamente importante no meu processo seletivo de mestrado. Bea foi uma das presenças lindas no início, me dando força e até um texto de inspiração para a elaboração do meu primeiro projeto de pesquisa. Serei eternamente grata por tudo que Ir. Beatriz significou e significa para mim. Ao recordar dela, recordo Ir. Inês Pretto e as Conselheiras Provinciais de 2018, que me acompanharam nesse início de processo e incentivaram a realização desse sonho.

Com grande apreço, sou imensamente grata à minha querida formadora, Irmã Maria Eloni Coczenski, pelos percalços vividos juntas, por me acompanhar nos tempos terríveis de

crises, pelos olhos que brilharam e choraram junto comigo. Juntas celebramos cada conceito e disciplina concluída: “tudo vale a pena quando a alma não é pequena”. Um sinalzinho da providência em meu existir.

Gratidão à Prof<sup>a</sup> Jocicleia Printes e ao Prof. Denis da Silva, mestres da graduação que escreveram com carinho e compromisso as cartas de recomendação para meu processo seletivo do mestrado. Vocês são marcas sagradas em minha trajetória de vida.

Agradeço às pessoas amigas que de início, meio e fim estiveram junto comigo. Incentivaram, escutaram minhas lamúrias, dores, sofrimentos, frescuras, piadas, humores, desamores, alegrias, tristezas, mas principalmente são força e resistência lá onde se encontram. Pessoas lindas e amadas: Iza Santos, Mana Elizilene, Aline Gambinni, Marcus Torquato, Ir. Letícia, Ir. Clarice, Ir. Justina Morari, Ir. Rita Maria, Ir. Leidiane, Ir. Samanta, Ir. Glenda, Ir. Michele, Ir. Cleomar, Ir. Maria José, Ir. Ana Rakel, Ir. Marinês, Ir. Grace, Ir. Lúcia Weiler, Pe. Paúl e minhas sobrinhas Elizabeth e Evellin Luana. Reforço agradecimentos à Ir. Samanta que me ajudou com a elaboração do convite para a banca e a capa desta dissertação. Obrigada, mana!

Um grito de gratidão e resistência às manas, parentas indígenas que caminham junto comigo: Raquel Kubeo, Alice Guarani, Fanir Macuxi, Bárbara Borum-Kren, Márcia Mura, Delmara Mura e Aline Kaiapó. Obrigada, parentas, pela resistência que nos coloca em movimento.

Gratidão aos coletivos indígenas que me acolheram nesse movimento de luta e de retomada histórica da minha identidade indígena, com suas respectivas lideranças: Centro Indígena/Afro do Rio Grande do sul (comunidade interétnica liderada por Alice Guarani), Coletivo de mulheres Mura (liderado por Márcia Mura), Rede ancestral filosófica de indígenas mulheres Wayrakunas (liderada por Aline Kaiapó).

Imenso carinho e gratidão à minha terapeuta, Glória Cenira Frison, por esse suporte no meu processo de retomada indígena, por ter me ajudado a identificar e trabalhar minhas dores, raivas e ausências, mas também a resgatar minhas potencialidades, meus desejos e sonhos.

Grata às Irmãs das comunidades que passei nesse tempo de estudo, pela paciência, acolhida e orações, em especial: Ir. Vilma Pretto, Ir. Therezinha Gregory, Ir. Clara Groth, Ir. Marlisa, Ir. Nelcy Zwirtes, Ir. Lurdes Luke, Ir. Vilma Zwirtes, Ir. Renita Sopran, Ir. Noeli Friedrich, Ir. Faines Beni e Ir. Natália Krötz.

Agradeço de modo muito especial às Irmãs Saléria Mahle, Valmi Bohn e Maria Silécia Reichert, comunidade de Manaus, pelo suporte, carinho e presença no tempo em que

estive na cidade, coletando dados necessários para composição etnográfica da dissertação. Gratidão!

Enfim, agradeço às Irmãs Lucila Mai, Lurdes Borelli, Daiane Ertel e Justina Morari, que foram presença lá onde, por vezes eu não pude estar e que compreenderam minhas ausências nos espaços de inserções. Irmãs da Divina Providência, minha eterna gratidão!

Agradeço às amigas e amigos da Articulação Brasileira pela economia de Francisco e Clara, espaço no qual neste tempo pandêmico fomos suporte uns/as para os outros/as, nos conhecemos virtualmente e nos tornamos amigues com trocas de experiências de pesquisas das mais diversas áreas, jovens comprometidos com novos modelos econômicos que contrapõem a lógica capitalista: Josimar, Gabriela, Nicolli, Klaus, Barreira, Glenda, Elizabeth, Leka e Andrei.

Gratidão à Eduarda Heineck Fernandes, que não conheço pessoalmente, mas que com dedicação corrigiu esse texto como se fosse dela. Obrigada de coração querida!

Agradeço às Professoras Cornélia Eckert (Chica) e Ana Luiza Rocha por me apresentarem a etnografia e me confrontarem com os desafios da antropologia. Enfatizo a presença da Chica nesse movimento, mas também pela atenção nos retornos imediatos quando solicitava sua ajudava. Sou grata e guardo nas memórias do coração.

Grata aos/as colegas do doutorado, com quem constituí uma relação de amizade para além do espaço acadêmico: Fanir Andrade (preciosa mana), Filipe de César, Ludomilo, Karen, Débora, Sara Caumo, Mariah e Cristiano. Foi lindo encontrar vocês.

Gratidão aos/as colegas de mestrado pelos bons momentos que estivemos juntas e compartilhamos de nossas experiências e pesquisas. Foi um tempo curto, mas intenso.

E para encerrar toda essa lindeza de caminhada de pessoas que fizeram parte da escrita da nossa dissertação, jamais deixaria de agradecer ao pessoal do Rolé aleatório. Vocês sabem como foi difícil chegarmos até aqui em meio às mais diversas crises e ao caos pandêmico que passamos juntas. Fomos apoio uns/as para os/as outros/as para concluir disciplinas, sem vocês teria sido muito mais difícil. Tenho certeza de que onde vocês estão já fazem a diferença como antropólogas/os e pesquisadoras/es. Vocês são dádivas no meu existir: Joanna Munhoz e Camila Braz, amigas do coração, gratidão pela presença em meu existir, que possamos compartilhar de muitos espaços juntas e celebrar muitas conquistas. Julinha Misto, presença linda e prestativa, grata por seguir junto conosco. Cleiton Rocha, Bruno Domingues e Lucilda Cavalcante, gratidão por aprender muito com vocês, que possamos seguir na resistência, ocupando os espaços que foram historicamente negados a nós. Seguimos...

## RESUMO

Este tecido epistêmico de produção indígena discorre acerca da singularidade da etnia Warao, remontando uma história de mais de oito mil anos, cujo território de origem sacraliza a região do Delta do Rio Orinoco, mais especificamente ao estado Delta Amacuro, que atualmente corresponde ao Nordeste Venezuelano, constituindo a segunda maior população indígena provinda da Venezuela. De acordo com o censo realizado em 2011, atualmente os Warao são aproximadamente 49 mil indígenas. O povo Warao tem sido tradicionalmente uma sociedade de pescadores e coletores, sem a presença de elementos cerâmicos. Devido aos fortes impactos socioambientais, provocados por sucessivos projetos de desenvolvimento econômico do governo venezuelano, e várias outras ações de cunho colonial, desde a década de 1960 os/as Warao têm sobrevivido a tragédias e promovidos ciclos de deslocamentos forçados para regiões urbanas da Venezuela, até chegarem ao Brasil. A partir dos enfrentamentos sociais e políticos que os Warao vêm enfrentando na cidade de Manaus/AM, esta dissertação analisa os impactos e transformações que este grupo étnico vem passando, principalmente nos contextos urbanos, onde desenvolvem práticas de reprodução da vida adaptativas de acordo com sua organização tradicional. Há muito que ser enfrentado pelos Warao no Brasil, situação para a qual as instituições que os acompanham têm buscado soluções. No entanto, a vulnerabilidade por que os/as indígenas, principalmente pela violação dos seus direitos humanos como indígenas, refugiados e migrantes, tem ocasionado os constantes deslocamentos pelas regiões brasileiras.

**Palavras-chave:** Indígenas Warao. Impactos coloniais. Reprodução da vida.

## **ABSTRACT**

This epistemic fabric of indigenous production talks about the uniqueness of the Warao ethnic group, retracing a history of more than eight thousand years, whose territory of origin sacralizes the Orinoco River Delta region, more specifically to the Delta Amacuro state, which currently corresponds to the Venezuelan Northeast. Constituting the second largest indigenous population from Venezuela. According to the census carried out in 2011, the Warao are currently approximately 49 thousand indigenous people. The Warao people have traditionally been a society of fishermen and collectors, without the presence of ceramic elements. Due to the strong social and environmental impacts caused by successive economic development projects of the Venezuelan government, since the 1960, and several other actions of a colonial nature that led the Warao, who survived the tragedies, to promote cycles of forced displacement to regions from Venezuela to Brazil. From the social and political confrontations that the Warao have been facing in the city of Manaus/AM, this dissertation analyzes the impacts and transformations that this ethnic group has been going through, mainly in urban contexts, where they develop adaptive life reproduction practices according to their traditional organization. There is a lot to be faced by the Warao in Brazil, in which the institutions that accompany it have been looking for solutions. However, the vulnerability that indigenous people experience, mainly due to the violation of their human rights as indigenous people, refugees and migrants, has caused constant displacements through Brazilian regions.

**Keywords:** Warao Indigenous. Colonial impacts. Reproduction of life.

## RESUMEN

Este tejido epistémico de producción indígena habla de la singularidad de la etnia Warao, remontando una historia de más de ocho mil años, cuyo territorio de origen sacraliza la región del Delta del Río Orinoco, más específicamente el estado Delta Amacuro, que actualmente corresponde a la venezolana. Noreste. Constituyendo la segunda población indígena más grande de Venezuela. Según el censo realizado en 2011, los Warao son actualmente aproximadamente 49.000 indígenas. El pueblo Warao ha sido tradicionalmente una sociedad de pescadores y recolectores, sin la presencia de elementos cerámicos. Debido a los fuertes impactos sociales y ambientales provocados por los sucesivos proyectos de desarrollo económico del gobierno venezolano, desde la década de 1960, y varias otras acciones de carácter colonial que llevaron a los Warao, que sobrevivieron a las tragedias, a promover ciclos de desplazamiento forzado a regiones de Venezuela a Brasil. A partir de los enfrentamientos sociales y políticos que han venido enfrentando los Warao en la ciudad de Manaus/AM, esta disertación analiza los impactos y transformaciones que ha estado atravesando esta etnia, principalmente en contextos urbanos, donde desarrollan prácticas de reproducción adaptativa de la vida según su organización tradicional. Hay mucho que enfrentar el Warao en Brasil, en el que las instituciones que lo acompañan han estado buscando soluciones. Sin embargo, la vulnerabilidad que experimentan los pueblos indígenas, principalmente por la violación de sus derechos humanos como indígenas, refugiados y migrantes, ha provocado constantes desplazamientos por las regiones brasileñas.

**Palabras-clave:** Indígenas Warao. Impactos coloniales. Reproducción de la vida.

## LISTA DE IMAGENS

<b>Figura 1</b> – Nosso primeiro lar na cidade (em cima das palafitas) .....	22
<b>Figura 2</b> – Manas e eu (área ocupada para construção da primeira creche do novo bairro) ...	23
<b>Figura 3</b> – Acampamento Warao na Rodoviária de Manaus.....	56
<b>Figura 4</b> – Cadastro de indígenas Warao que estavam na Rodoviária .....	59
<b>Figura 5</b> – Cadastro de indígenas Warao que saíram na Rodoviária.....	59
<b>Figura 6</b> – Sacada do abrigo da Avenida Tarumã (centro).....	60
<b>Figura 7</b> – Abrigo do bairro Alfredo Nascimento .....	61
<b>Figura 8</b> – América colonial .....	63
<b>Figura 9</b> – América moderna.....	64
<b>Figura 10</b> – A “casa” dos Warao .....	71
<b>Figura 11</b> – Teia de significados da cultura Warao .....	74
<b>Figura 12</b> – Organização Social Humana dos Warao.....	76
<b>Figura 13</b> – Teatro Amazonas, inaugurado em 1896. Esse teatro testemunhou uma época em que a riqueza da borracha sustentou uma orgulhosa elite local.....	103
<b>Figura 14</b> – Placa de identificação do posto de triagem.....	112
<b>Figura 15</b> – Sala de espera para atendimento aos migrantes .....	112
<b>Figura 16</b> – Criança Warao em contato com gibí em português .....	117
<b>Figura 17</b> – Coleta nas sinaleiras de Manaus .....	128
<b>Figura 18</b> – Abrigo do centro, preparação do almoço após coletas e vendas nas ruas.....	129
<b>Figura 19</b> – Distribuição para os núcleos familiares .....	130
<b>Figura 20</b> – Tecendo fio a fio o que vai se tornar uma bela rede .....	138
<b>Figura 21</b> – Rede pronta para venda.....	139
<b>Figura 22</b> – Cesta e balaio tecidos com palha de buriti, abrigo Alfredo Nascimento .....	142
<b>Figura 23</b> – Exposição de artesanatos de produção Warao na feira em São Paulo .....	143
<b>Figura 24</b> – Norberto (direita) comemora a entrada do processo de revalidação de diplomas com sua esposa Josefina, seu filhinho e representantes do ACNUR e da Compassiva em Manaus .....	144
<b>Figura 25</b> – Criança Warao nas práticas de coletas em uma das sinaleiras da cidade de Manaus .....	145
<b>Figura 26</b> – Brincadeiras das crianças Warao, abrigo Tarumã.....	146
<b>Figura 27</b> – Brincadeira das crianças em frente ao abrigo do bairro Alfredo Nascimento ...	151

<b>Figura 28</b> – Criança Warao retirando cobre dos fios.....	152
<b>Figura 29</b> – Confecção das roupas das mulheres Warao .....	153
<b>Figura 30</b> – Festa natalina do abrigo da Avenida Tarumã (Centro), Nelson Rojas à esquerda .....	155
<b>Figura 31</b> – Número de mortes de indígenas Warao no Brasil.....	157
<b>Figura 32</b> – Área externa do Abrigo da Avenida Tarumã - território compartilhado .....	164



## LISTA DE GRÁFICOS E MAPAS

<b>Gráfico 1</b> – Estimativa da População de Manaus .....	102
<b>Mapa 1</b> – Povos indígenas da Venezuela .....	68
<b>Mapa 2</b> – Mapa da região territorial tradicional Warao .....	78
<b>Mapa 3</b> – Deslocamento Warao.....	92
<b>Mapa 4</b> – Deslocamentos dos Warao da Venezuela para Manaus e de Manaus para o Pará ..	97

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACNUR	Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados
CONARE	Comitê Nacional para Refugiados
CVG	Corporación Venezolana de Guayana
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
FNEEI	Fórum Nacional da Educação Escolar indígena
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GEEI	Gerência de Educação Escolar Indígena
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICP	Inquérito Civil Público
MDSA	Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário
MPE	Ministério Público Estadual
MPF	Ministério Público Federal
MPT	Ministério Público do Trabalho
OIM	Organização Internacional para as Migrações
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
PDVSA	Petróleos de Venezuela
PFDC	Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão
SEAS	Secretaria de Estado de Assistência Social
SEDUC	Secretaria de Estado de Educação
SEJUSC	Secretaria de Estado de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania (Amazonas)
SEMMASDH	Secretaria Municipal da Mulher, Assistência Social e Direitos Humanos
SEMED	Secretaria Municipal de Educação
SEMSA	Secretaria Municipal de Saúde
SUSAM	Secretaria de Estado de Saúde do Amazonas

## SUMÁRIO

<b>PRÓLOGO.....</b>	<b>20</b>
Uma história para contar.....	20
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>26</b>
Situando o campo de pesquisa.....	28
Dados gerais sobre o povo Warao a partir da organização da dissertação.....	31
<b>1. O ENCONTRO COM A ANTROPOLOGIA: RECONSTRUINDO HISTÓRIAS.....</b>	<b>39</b>
1.1 Metodologias aplicadas: ultrapassando fronteiras limitadas pela colonização .....	44
1.2 Esparramos indígenas: “Somos filhos/as da diáspora”.....	49
1.2.1 Confronto visual com a alteridade: indígenas refugiados? indígenas imigrantes? Indígenas!!!.....	56
<b>2. ANTROPOLOGIAS WARAO: IMPACTOS COLONIAIS ATRAVESSADOS NA HISTÓRIA .....</b>	<b>63</b>
2.1 Os Warao: Contextualização histórica de uma identidade étnica.....	66
2.1.1 Cosmologia Warao: território espaço sagrado.....	73
2.1.2 Organização econômico-política e sociocultural: a centralidade da mulher Warao .....	80
2.2 Impactos do desenvolvimentismo moderno à vida Warao .....	83
2.2.1 Deslocamentos para centros urbanos do território venezuelano .....	91
<b>3. ATRAVESSANDO FRONTEIRAS LIMITADAS PELA COLONIZAÇÃO: DIÁLOGOS ETNOGRÁFICOS A PARTIR DA PRESENÇA WARAO NA CIDADE DE MANAUS/AM .....</b>	<b>96</b>
3.1 Situando o território manauara do ponto de vista cultural indígena.....	99
3.2 Os/as Warao em Manaus: Acolhimento x Descaso.....	106
3.2.1 Migrações transfronteiriças .....	119
3.3 Reconfigurando práticas tradicionais .....	124
3.3.1 Produções econômicas Warao: práticas de reprodução da vida no deslocar-se pela cidade.....	132

3.4 Crianças Warao: receptoras dos saberes tradicionais indígenas.....	145
3.5 Decolonizando fronteiras e olhares: A pandemia trouxe novamente os problemas das epidemias que exterminaram milhares de pessoas indígenas .....	155
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>160</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>167</b>
<b>ANEXO A – POSTO DE TRIAGEM E INFORMAÇÃO.....</b>	<b>175</b>
<b>ANEXO B – FICHA DE CADASTRO E DOCUMENTAÇÕES.....</b>	<b>176</b>
<b>ANEXO C – ALGUMAS INSTUIÇÕES DA ONU E OPERAÇÃO ACOLHIDA QUE ACOMPANHAM OS WARAO .....</b>	<b>178</b>
<b>ANEXO D – IMAGENS ETNOGRÁFICAS QUE ENCONTREI EM INSTITUIÇÕES CIVIS.....</b>	<b>179</b>
<b>ANEXO E – ALGUMAS ORIENTAÇÕES NAS PAREDES DO ABRIGO DA AVENIDA TARUMÃ - CENTRO .....</b>	<b>180</b>
<b>ANEXO F – PECULIARIDADES DE PRODUÇÃO WARAO.....</b>	<b>181</b>
<b>ANEXO G – NELSON ROJAS E SUA FAMÍLIA – ABAIXO O LUGAR QUE DEIXARAM RUMO AO BRASIL .....</b>	<b>182</b>

## PRÓLOGO

### Uma história para contar<sup>1</sup>

A memória é, certamente, a grande chave da descoberta de ser. Ela está sempre lá, pronta a nos lembrar nossa origem, nossas vertigens e outras paisagens que nos habitam. Ela é uma avó que nos faz observar a panela de barro apenas para nos lembrar quem somos e de onde viemos. Nos lembra, nos revela, nos motiva, nos provoca, nos incita. Resposta ela não dá, mas sabe ativar curiosidade” (Daniel Munduruku, 2019)<sup>2</sup>.

Uma das minhas intenções dentro dos estudos de etnologia indígena é principalmente ocupar um lugar de fala na academia, como resistência indígena, com um histórico de colonização e degradação do território dos meus ancestrais mura, na região do Médio Amazonas, no município de Itacoatiara, às margens do rio urubu, até a periferia urbana da zona leste de Manaus, capital do estado do Amazonas. Acredito ser esse o meu diferencial, dentro e fora da Universidade. Teço minha dissertação de mestrado a partir de um lugar de fala de quem foi colonizada e, hoje, está em processo de retomada de uma identidade roubada pelas políticas assimilacionistas criadas pelo estado brasileiro para nos integrar à sociedade nacional envolvente, assim remontando o termo “pesquisa” que serviu anos de base para o projeto colonial.

Nesse sentido, a antropologia, com suas novas epistemologias no campo dos estudos de etnologia, me abriu um leque de possibilidades para busca, reflexão e compreensão primeiramente de minha própria ancestralidade indígena mura, me levando a superar os meus próprios preconceitos e o racismo do Outro (Ocidental), e segundo para a compreensão das especificidades da etnia Warao, que se tornou sagrada para mim, sem defini-los a partir de concepções ocidentalizadas.

Reafirmo minha identidade indígena mura a partir de minhas memórias ligadas às memórias dos meus ancestrais, também como um contraponto à lógica colonizadora que tentou deslegitimar a história dos povos indígenas do atual Brasil através de leis, da ciência, da religião e de vários outros mecanismos que nos inferiorizaram e nos subalternizaram.

---

<sup>1</sup> Relato a partir de minhas vivências, memórias, as oralidades transmitidas pela minha mãe, meu pai (falecido), minhas irmãs e irmãos mais velhos e entrevista com Irmã Clara Groth (Irmã da Divina Providência).

<sup>2</sup> Prefácio do livro: Eu sou Macuxi e outras histórias de Julie Dorrico.

Sou indígena mulher urbana. Meu clã familiar na cidade vivenciou as consequências dos deslocamentos forçados de nossos antepassados dos territórios de origem. Chegar à cidade significava para meu pai, hoje falecido, possibilidades para “superar o que estava ruim”. Neste ambiente hostil constituiu sua profissão: padeiro, confeitoiro profissional.

Foram meus avós paternos que se deslocaram do Município de Itacoatiara para a capital com seus quatro filhos. Meu pai, Lauro Maia dos Santos, era o caçula e tinha apenas quatro anos quando meus avós saíram do seu habitat, deixando para trás o território que ficava às margens do rio urubu, afetado pelas degradações, contaminações e sem possibilidades para se manter, conseqüentemente deixando nossa cultura mura que também foi lhes negada.

O processo de deslocamento de minha mãe para a cidade foi bem diferente. Quando minha vó materna faleceu precocemente, mamãe e minha tia ficaram com meu avô, mas a situação em que viviam não era nada favorável. Ela foi praticamente criada por minha bisavó materna, da qual tenho certeza de sua ancestralidade indígena. Porém, meus antepassados maternos foram miscigenados com as culturas portuguesa, alemã e norte-americana, o que impactou fortemente na formação de uma nova identidade, mas não apagou traços importantes de nossa cultura indígena, pois cosmologias ancestrais estão muito presente na forma com que mamãe lida com a vida e revive memórias. Não sabemos, no entanto, a qual etnia indígena pertencia minha bisavó, e este é um dos movimentos de retomada que estou fazendo com a ajuda de nossa disciplina.

Nos estudos sobre áreas culturais propostos por Galvão (1959), que está no último capítulo dessa dissertação, podemos compreender aspectos importantes de contatos interétnicos entre povos indígenas e entre indígenas e não indígenas, que tiveram bastante influência na formação de novas identidades. Assim aconteceu comigo e com meus irmãos.

Mamãe, Elizabeth Ribeiro Vasconcelos, nasceu no município de Parintins, mesorregião do centro amazonense. Deslocou-se para Manaus com 14 anos de idade, após a morte do meu avô, em uma viagem de barco, que na época durava em torno de três dias, para morar com minha tia Zélia Vasconcelos, sua única irmã, que estava na capital. Em Manaus, conheceu meu Pai, Lauro Maia (Mura), e constituiu com ele a aliança matrimonial aos 17 anos de idade.

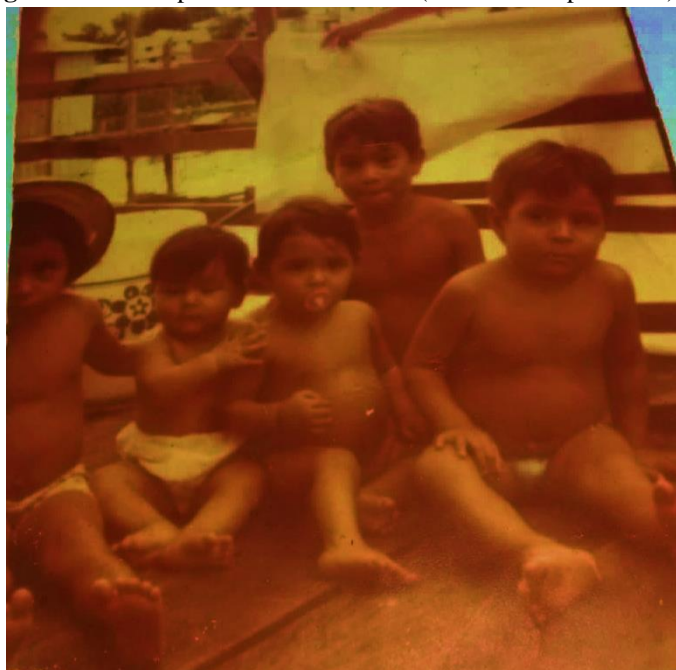
Contextualizar nossas histórias é reviver memórias ancestrais fragilizadas por uma série de fatores que fizeram nossos antepassados deixar nossos territórios de origem. Hoje, revivo essas lembranças que nos levaram a ocupar outros espaços no desejo de viver na coletividade, nas práticas cotidianas do bem comum. Assim crescemos, na periferia do bairro Zumbi dos Palmares II, zona leste de Manaus/AM.

Na cidade não desejamos somente "sobreviver", almejamos e lutamos para viver, para sermos respeitados como gente. Moramos em palafitas, mas essa situação precarizada nos motivou a ocupar um outro espaço. A periferia que nasci se tornou lugar de luta e resistência. Minha mãe foi uma grande liderança na luta pela libertação de nossos corpos, e para que tivéssemos direito à terra, à educação e à saúde.

Quando eu nasci, apenas meu avô paterno vivia, mas faleceu quando eu era bebê. Quantos saberes poderia ter desfrutado dos meus avós, mas não tive essa oportunidade. Minha bisavó materna Miquilina (indígena) eu ainda conheci, mas tive pouco contato com ela, pois morava em Parintins, um tanto distante de Manaus.

Foi em cima das palafitas que dei meus primeiros passos, no bairro Morro da Liberdade, Zona Sul de Manaus, sendo a última de seis filhos: quatro mulheres e dois homens. Ali constantemente sofriamos com os danos causados pelo período das cheias do rio Amazonas.

**Figura 1** – Nosso primeiro lar na cidade (em cima das palafitas<sup>3</sup>)



Fonte: Acervo pessoal.

---

<sup>3</sup> Minhas duas irmãs à direita (Elizângela e Elizane), afilhada dos meus pais no centro (Paulinha), meus dois irmãos à esquerda (Elizandro e Elessandro). Minha irmã Elizilene e eu não tínhamos nascido (Ano: 1982).

Sáímos da periferia das palafitas para ocuparmos um território na zona leste de Manaus em junho de 1989. Mamãe foi uma das lideranças que esteve à frente dessa ocupação, eu tinha apenas três anos. Ali crescemos e ajudamos a construir aquela comunidade, aquele bairro periférico onde montamos nossos acampamentos estendendo nossas lonas. Assim iniciamos. Foi uma construção coletiva. Todos os/as moradores/as estavam envolvidos/as nesta causa, em que por vezes enfrentamos situações de ameaças de policiais, que a mando da prefeitura tentaram nos tirar dali a força.

Mamãe sempre foi muito envolvida com comunidades eclesiais de base da Igreja Católica (CEBS), sendo extremamente ligada aos movimentos de fé e política. Eu cresci vendo mamãe levantando bandeira e combatendo a elevada taxa de mortalidade infantil. “Morriam cerca de oito a dez crianças por semana no bairro”, o que levava mães desesperadas e sem condições de dar sepultamento digno às crianças mortas a enterrá-las nos próprios quintais.

Ela trabalhava com a Pastoral da Criança, ensinando as mães a aproveitarem as cascas das verduras e frutas, o que chamava de alimentação enriquecida. Fazia de tudo para ajudar as crianças a saírem do quadro da desnutrição. Descia ladeira abaixo, conseguia ir onde ninguém alcançava. “Ajudava em pequenos milagres”, assim ela dizia. Além de ajudar na busca pela água, luz, saneamento básico, creches. Foi a primeira professora do bairro, dava aula em casa, pois demoramos um tempo para ter a primeira escola na comunidade.

**Figura 2** – Manas e eu (área ocupada para construção da primeira creche do novo bairro)



Fonte: Acervo pessoal.



Meu pai apoiava mamãe em tudo, mas saía muito cedo para trabalhar e só voltava à noite. Quando começamos a frequentar a escola (eu fui “alfabetizada” pela mamãe), ele acompanhava nosso processo educacional e dava os conselhos tradicionais. Pedia licença do trabalho para ir às nossas reuniões. Era um estilo mais tímido, mamãe já era toda destemida, aliás, ainda é.

Sempre fomos muito ligados à Igreja Católica. Na época da ocupação, freiras também ajudavam a liderar o movimento da luta pela terra e pelos direitos dos povos indígenas e não indígenas que ali fizeram seus acampamentos, inclusive Irmãs da Divina Providência, Congregação Religiosa com a qual estabeleci vínculos profundos desde minha infância e, hoje, faço parte dela e ela de mim.

A teologia da libertação estava presente em nossas práticas, mesmo que não fizéssemos ideia do que significava na época. O movimento de Igreja que conheci foi esse: Igreja junto com povo construindo a comunidade. As Irmãs junto com outras lideranças enfrentavam policiais que vinham de forma violenta retirar as famílias daquela ocupação. Uma das lideranças, o jovem Antenor Cavalcante, foi assassinado por se jogar na frente de um tiro, cuja intenção era matar uma religiosa negra, Irmã Helena Augusta Walcott, da Congregação do Preciosíssimo Sangue (liderança que ficou conhecida em toda a Amazônia nos anos 1970 e 1980 por sua coragem em enfrentar as elites e o poder local em favor do direito à moradia para a população periférica de Manaus).

Freiras, um jovem sacerdote (Danival de Oliveira), lideranças leigas indígenas e não indígenas, entre elas, minha mãe e vários parentes meus, foram pessoas que ficaram no anonimato na história de nossa comunidade periférica, denunciando injustiças e opressões.

O jovem Antenor Cavalcante foi homenageado com o nome de uma das ruas do bairro, que pelo processo da luta pelos direitos do povo se chamou Zumbi dos Palmares, onde os nomes das ruas foram pensados para homenagear pessoas que deram a vida lutando por uma causa: Índio Ajuricaba, Chico Mendes, Joana d’Arc, Irmã Cleusa Coelho são alguns dos nomes que simbolizam essa história de luta e resistência.

Desde os cinco anos de idade acompanhava mamãe e papai em tudo, inclusive nas manifestações contra o governo, lutando para eleger um presidente mais progressista que pudesse perceber que as regiões Norte e Nordeste faziam parte do Brasil. Todo esse movimento e um constante deslocar-se, ligados às histórias dos nossos ancestrais, foram me despertando o desejo de ocupar outros espaços, para ser sinal de amor e de resistência lá onde a vida clama por justiça e libertação. Assim decidi fazer da minha vida um verdadeiro dom, parafraseando Marcell Mauss (2017), uma dádiva.

Fiz opção pela vida religiosa consagrada como Irmã da Divina Providência, acreditando nessa presença de um Deus Criador e libertador que vive em mim e através de mim, ligado aos espíritos dos meus ancestrais e de tudo que me compõe enquanto indígena mulher mura. Hoje, estou no Rio Grande do Sul, meu amanhã eu entrego ao Criador. Sou Cristã não porque compactuo com os crimes que a Igreja Católica cometeu com nossos antepassados e por ter contribuído com os projetos coloniais, mas porque acredito no projeto de Jesus Cristo que contrapôs o sistema opressor de sua época e sofreu as consequências. Infelizmente, ele foi mal compreendido e propagado por “cristãos” que se denominaram seus seguidores. Como profissional, escolhi a área da educação, tendo um grande apreço pela pedagogia libertadora de Paulo Freire. Acredito muito no poder de transformação social que possuímos.

Os impactos da modernidade que fizeram meus antepassados sair dos nossos territórios de origem fizeram com que eu me aproximasse dos Warao com respeito, acolhida, com a mente e o coração abertos para entrar em um mundo que agora faz parte de mim.

## INTRODUÇÃO

O ingresso de indígenas nas Universidades nos últimos 10 anos, em particular nas Ciências Sociais, tem permitido que novas perguntas fossem feitas nesse ambiente. Surgem epistemologias novas tecidas pelos saberes tradicionais indígenas, como símbolo de resistência aos projetos criados para deslegitimar nossas capacidades e condições de ocuparmos esses espaços.

A embarcação no território acadêmico, sobretudo na disciplina de antropologia, vem acompanhada de experiências singulares, de valores culturais únicos que trazemos em nossas memórias. Nesse sentido, a antropologia contemporânea tem possibilitado o diálogo com autores/as indígenas para a construção de novas epistemologias e que me ajudaram a fazer um caminho de volta, contribuindo com a constituição desta dissertação, apontando perspectivas para “adiar o fim do mundo” (KRENAK, 2019).

Tais produções indígenas, confrontadas com as etnografias efetuadas com os/as Warao e com bibliografias de teóricas/os não indígenas, não só contribuíram para estas categorias de análises, como também foram me acordando, parafraseando Julie Dorrico (2019), do coma colonial. É importante frisar que elaboro minha dissertação a partir de algo que me pertence e que me foi retirada. Apesar de ter essa perspectiva, procuro me distanciar da minha história e etnia para dar visibilidade às especificidades do povo Warao, de suas lutas e histórias, os quais desde os primeiros contatos com os colonizadores vêm resistindo à hegemonia ocidental moderna.

Ao dar visibilidade aos impactos que a tragédia do desenvolvimentismo moderno tem provocado em nossa existência e aos atuais desmontes dos direitos dos povos indígenas, especificamente do povo Warao, me remeto aos desafios e responsabilidades que tenho diante das nossas histórias, lutas e resistências, já que agora podemos contá-la (SANTOS, 2020).

Nesse remontar o termo “pesquisa”, e aproveitando os avanços dos estudos do pensamento decolonial, utilizarei neste processo de construção teórica e etnográfica os termos “pesquisa” (entre aspas) e pesquisa (sem aspas), fazendo um paralelo com os estudos da antropóloga Manoela Carneiro da Cunha (2002) sobre “cultura” e cultura. Nos argumentos da autora são apresentados elementos significativos de desconstrução “cultural” para elevar categorias, no sentido analítico, de verdadeiras culturas. Sendo assim, todas as vezes que eu utilizar uma palavra entre aspas, significa que esta terminologia tem origem no projeto colonial, porém não as descarto como possibilidade para refletirmos sobre essas categorias e reformular conceitos que contemplem as realidades dos povos indígenas.

Considero também que muitos antropólogos do indigenismo no Brasil, apesar de utilizarem categorias ultrapassadas, contribuíram com nossas pautas. Com isso, não estou querendo dizer que as políticas indigenistas do início do século XX não foram violentas. Elas foram profundamente marcadas pela ausência da participação de indígenas em suas formulações e definições, com mentalidades tutelares que definiam os povos indígenas como incapazes de se autoadministrar e organizar, com concepções de assimilação cultural e integração social (SALES; SANTOS, 2021).

É importante frisar nesta discussão que há uma desconectividade entre a metodologia utilizada na academia científica e os nossos saberes tradicionais indígenas. Diante disso, urge pensar novas metodologias e epistemologias no âmbito da disciplina capazes de implementar processos efetivos de diálogos interculturais no âmbito da produção e transmissão de conhecimentos que superem definitivamente o processo de colonização técnico-científica (BANIWA, 2008, p. 1).

[...] o que eu defendo é que, em seus fundamentos, as disciplinas ocidentais são tão relacionadas entre si como com o imperialismo. Algumas, como a Antropologia, fizeram de nós o objeto de estudo de sua ciência, outras foram usadas em práticas imperialistas de maneira menos direta, porém de modo muito mais devastador [...] (TUHIWAI SMITH, 2018, p. 23)

Contudo, de acordo com Baniwa (2008, p. 3) a antropologia tem uma responsabilidade histórica com o indigenismo oficial e não oficial, seja para justificar os processos de dominação colonial, ou principalmente contestando essa dominação e propondo novos fundamentos epistemológicos e metodológicos de reorientação da relação entre indígenas e brancos.

Os antropólogos e os indigenistas ativos e militantes têm uma importante participação na emergência de novas formas de organização, de luta de resistência e de reafirmação étnica e identitária dos povos indígenas que tem resultado em perspectivas mais otimistas aos povos indígenas enquanto povos etnicamente particulares. O movimento e as organizações indígenas são exemplos concretos dos resultados da parceria entre os povos indígenas, antropólogos e indigenistas. Esses atores continuam essenciais para o avanço e consolidação dessas novas modalidades de luta indígena (BANIWA, 2008, p. 4).

Teço essa breve reflexão na introdução para enfatizar a importância de incursões de indígenas no território acadêmico para destabilizações metodológicas e epistêmicas, para as quais a antropologia contemporânea apresenta excelentes possibilidades para contribuir com os avanços na luta pelos direitos dos povos indígenas. Hoje, com seus novos desafios diante do fenômeno de deslocamentos transfronteiriço de indígenas Warao para o Brasil.

### **Situando o campo de pesquisa**

Em termos de estudos antropológicos, a presente pesquisa situa-se no campo da etnologia indígena e da migração transfronteiriça e refúgio. Adoto também aspectos da antropologia histórica para compreender e me situar dentro da cultura histórica dos/as Warao, com a intenção de poder discutir sobre as graves consequências dos projetos de desenvolvimento econômico dos governos venezuelanos, que induziram ciclos de deslocamentos da etnia Warao para centros urbanos da Venezuela e, atualmente, para o Brasil. Assim, conta-se com a antropologia econômica para analisar elementos da organização social e econômica que os/as Warao vêm promovendo para continuar existindo, destacando o papel das mulheres como promotoras e geradoras de renda e da organização tradicional, com adaptações para preservação da cultura.

Tendo presente importantes modalidades a serem analisadas no processo de constituição desta pesquisa, a problemática discutida abrange aspectos de etnicidade, território, migração, refúgio, violência, adaptação e práticas de reprodução da vida, na qual adota-se uma perspectiva de análise processual a fim de poder compreender como essas dinâmicas se correlacionam ou interferem no processo de acolhimentos dos/as indígenas Warao em Manaus/AM, e que os induzem a continuar se deslocando para outras regiões brasileiras.

Nesse pequeno espaço de tempo de uma pesquisa cuja temática é um tanto complexa, é possível dizer que a antropologia tem me desafiado, ao mesmo tempo em que meu campo de estudo tem desafiado a antropologia e outras disciplinas que compõem esse universo de escrita. Ainda que o enfoque desta dissertação sejam as análises de aspectos antropológicos, a presente pesquisa abrange estudos de outras áreas afins, principalmente da História, Sociologia e Relações Internacionais (RI).

Nesse sentido, alguns desafios tenho encontrado nessa construção de novas epistemologias, principalmente pelo fato deste campo de estudo estar situado dentro de um contexto social de deslocamentos transfronteiriços de indígenas, que para as demandas legislativas, de acessos à direitos é especificamente tratado como refúgio e migração. A princípio sem políticas públicas de atendimentos específicos aos indígenas Warao, além das dificuldades de o Estado brasileiro em reconhecer indígenas em contextos urbanos e oferecer-lhes atendimentos diferenciados.

No entanto, é importante frisar que os Warao são sujeitos de direitos como indígenas, e a depender do status legal acionado são tratados como refugiados e como migrantes. Os direitos decorrentes da condição indígena estabelecem o respeito e a valorização dos costumes, tradições, formas de organização social e modos de vida diferenciados, garantindo autonomia, autodeterminação, educação multilíngue ou comunitária e atenção à saúde diferenciada (ROSA, 2021).

Um dos desafios dos estudos sobre etnologia indígena em contextos urbanos é o de circular por um campo com uma temática escorregadia, em movimento, onde as incertezas se fazem presente (NASCIMENTO; VIEIRA, 2015). A superlotação da cidade de Manaus-AM com relação à migração, não só dos venezuelanos, mas de populações de vários países do mundo, gera incertezas de melhorias de vida e estabilidade nos próprios habitantes da cidade e nos que ali chegam. É difícil interpretar esses emaranhados de coisas que afetam diretamente o povo indígena Warao.

Os problemas que se manifestam em Manaus em torno dos conflitos que sofrem os indígenas remetem-nos aos fenômenos da “etnicidade” em áreas urbanas (ROMANO, 1996). Segundo os dados fornecidos pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI, 2017), 52% da população indígena do estado do Amazonas está na capital (45 mil), com mais os grupos Warao que dificilmente permanecem, o que gera uma rotatividade de entradas e saídas.

Segundo Pacheco de Oliveira (1998), a representação ocidental sobre o “índio” como um “primitivo” assegura a ordenação da diversidade humana e simultaneamente prescreve o destino das sociedades indígenas: desintegração, assimilação, anomia e deslocamento populacional são as consequências previsíveis deste processo.

Hoje, existem quatro grandes áreas de ocupações indígenas na cidade de Manaus chamadas “invasões”, “ocupações desordenadas” ou “Nações indígenas”. Concentradas na área leste central, a maior delas, o Parque das Tribos, tem cerca de 4 mil famílias e fica próximo ao aeroporto. Não há representação nos órgãos municipais e estaduais que ofereça atenção aos povos indígenas que vivem na capital, já que legislação brasileira para os povos indígenas é voltada para quem mora nas aldeias afastadas das cidades. Os/as indígenas na cidade tornam-se invisíveis. A Fundação Nacional do “Índio” deveria prestar-lhes serviço, no entanto, nega atenção e direitos.

No atual momento histórico, a situação dos povos indígenas no Brasil é de ameaça. Em uma entrevista fornecida à Agência Pública (2019), Viveiros de Castro enfatiza que “estamos assistindo a uma ofensiva final contra os povos indígenas”. As medidas tomadas pelo atual governo os colocam em uma condição de violência em todos os sentidos. Ao mesmo tempo, a resistência reaparece bem mais articulada entre indígenas e apoiadores. Contudo, sabemos que não tem sido fácil resistir às pressões de multinacionais, garimpeiros e latifundiários apoiados pelo Governo Federal.

O que Enrique Dussel (1993) chamou de encobrimento do outro continua alastrado por aqui, apagando da história os povos indígenas com suas múltiplas diversidades étnicas por interesses econômicos forjados e alimentados pelo mito do desenvolvimentismo. Que desenvolvimento é esse? Que análises são possíveis fazer mediante a prática do desenvolvimento moderno? Como pensar em uma modernidade que inclua a todos(as) e que não cause danos e catástrofes ambientais, interferindo drasticamente no modo de vida sustentável dos indivíduos? Que práticas os(as) Warao têm desenvolvido para poder resistir e existir?

Os dilemas que estão em torno dos/as indígenas Warao decorrem justamente do encontro com o diferente, com a alteridade. Quem são os/as Warao para o Estado? Migrantes? Refugiados? Indígenas? São questões que têm gerado tensões entre as instituições internacionais, estatais e civis imbricadas no processo de acolhida e acompanhamento.

Neste pouco tempo que estive junto aos Warao, foi evidente a carência de produção de materiais sobre esta etnia. São poucos/as os/as pesquisadores/as que trouxeram para o debate acadêmico temáticas extremamente necessárias de um povo que vem “sobrevivendo” aos ataques coloniais, desde os primeiros contatos com os espanhóis colonizadores. No entanto, autores/as como Garcia Castro (2000), Ayla Lafée Wilbert e Werner Wilbert (2008), Heinen (1999, 2008), Suárez (1968), Marlise Rosa (2020), entre outros/as, são alguns/as dos pesquisadores/as que caminharam comigo nesta empreitada, a quem recorri constantemente.

O pouco tempo no Mestrado foi um período um tanto conturbado, não somente para pesquisa, mas para enfrentamentos de ter que lidar diariamente com a morte e com tensões de familiares, amigos/as e parentes indígenas afetados pela COVID-19. Durante os anos de 2020 a 2021 foi impossível estar em campo. Recorri às etnografias de pesquisadores/as que me antecederam nos estudos e encontrei um significativo número estudantes da RI envolvidos por essa temática, o que é extremamente importante para dar visibilidade aos enfrentamentos dos Warao no Brasil. Momentos de encontros e reuniões online, promovidas por instituições internacionais, nacionais, civis, entre outras, aperfeiçoaram minhas etnografias midiáticas.

Todas essas contribuições, junto aos Warao que mantive contato por telefone, representantes de instituições, as quais me auxiliaram e nunca negaram uma entrevista, ligadas às literaturas de autores indígenas e não indígenas, antropólogos e não antropólogos contribuíram para esse tecido epistêmico, sem falar nas que não aparecem no texto, mas estão nas entrelinhas, das inúmeras bibliografias que consultei, li e busquei informação e inspiração.

Dados gerais sobre o povo Warao a partir da organização da dissertação

Dussel (2005) conceitua historicamente como a modernidade foi sendo constituída, cuja “centralidade” da Europa Latina na História Mundial é o determinante fundamental desta modernidade, que levou povos e culturas a serem extintas. Esta Europa Moderna, desde 1492 “centro” da História Mundial, constitui pela primeira vez na história a todas as outras culturas como sua “periferia”.



Nesse sentido, a presente pesquisa demonstra um passado de resistência, um presente de luta e um futuro a conquistar diante dos desafios que precisam ser enfrentados para que a população Warao não entre nas estatísticas de extinção, pois sua existência remonta à uma história de mais de 8 mil anos, sacralizando a região do Delta do Rio Orinoco, mais especificamente ao estado Delta Amacuro, situado na região Nordeste da atual Venezuela, sendo a segunda maior população indígena provinda deste país. Tradicionalmente os/as Warao são uma sociedade de pescadores e coletores, sem a presença de elementos cerâmicos (GARCIA CASTRO, 2000).

El Estado Delta Amacuro esta constituido por el Delta del Río Orinoco y su localización le confiere un carácter estratégico por ser región de frontera y por contar con el Río Grande que constituye una importante vía fluvial comercial. El Delta esta caracterizado principalmente por la presencia de comunidades indígenas de la etnia Warao con una población de 26.078 indígenas, siendo el Municipio Antonio Díaz el que concentra la mayor población (71,23%) de la etnia Warao (LUGO, 2007, p. 64).

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 Warao que hoje estão no Brasil, são áreas de maciça presença indígena com 92% e 69% da população total, respectivamente (ROSA, 2020).

De acordo com Rosa (2020, p. 60), nas últimas três décadas os Warao apresentam uma taxa de crescimento superior a 40%, ou seja, 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.

Segundo Orellano (2016), ao contrário de outros países latino-americanos, até 1999 na Venezuela os povos indígenas não tinham um reconhecimento constitucional explícito de direitos para apoiar e proteger sua cultura, modos de vida e espaços vitais, cuidar dos povos indígenas diante dos problemas derivados das contingências sociais, econômicas e políticas do desenvolvimento nacional, que colocaram a Venezuela em uma lacuna constitucional e jurídica nesta matéria. Essa é a apreciação de alguns analistas e atores políticos ligados aos interesses indígenas do país, que argumentam que, com a Constituição de 1961, os indígenas foram excluídos, invisíveis e submetidos a uma tendência assimilativa. Esta situação muda com a Constituição da República Bolivariana da Venezuela de 1999 - CRBV, na qual se reconhecem os direitos diferenciados dos povos indígenas e sua contribuição para a construção da nação, o que é considerado uma reivindicação inédita na história e na política nacional (ORELLANO, 2016, p. 115 apud. CLARAC, 2003; LEAL, 2006, tradução da autora). De fato, desde a década de 1990, houve uma importante constitucionalização dos direitos indígenas em toda a América Latina, contextualizada em processos de institucionalização democrática.

Em outras palavras, há processos importantes de mudanças políticas tendentes à uma maior democratização e mudanças ou reformas constitucionais que explicitam os direitos dos povos indígenas nos textos constitucionais, que haviam sido tratados com abstração jurídica em épocas anteriores em vários países latino-americanos. Por si só isso implica uma redefinição do espaço público e uma maior presença e participação desses povos (ORELLANO, 2016, p. 115, apud ASSIES; VAN DER HAAR; HOEKEMA, 2002; CARBONELL, 2003).

No caso do Brasil, o Serviço de Proteção ao “índio” (SPI), criado em 1918, declara que indígenas não têm capacidade para se autoadministrarem e necessitam de tutela até serem integrados à “civilização nacional”. O Estatuto do “índio”, de 1973, fundamenta o projeto de assimilacionismo. Ambos os projetos legitimam uma categoria social transitória e, portanto, aplica-se o processo de “desindianização”, que conta com os estágios: selvagem, semi-selvagem, semi-civilizado e, finalmente, o “brasileiro”: trabalhador civilizado (SALES; SANTOS, 2021).

Com uma ampla articulação e organização de povos indígenas reivindicando seus direitos em todo o Brasil, conquista-se o reconhecimento à sua autonomia e aos seus direitos por suas identidades, formas de organização, terras, culturas, línguas e costumes, na Constituição Federal de 1988 (SALES; SANTOS, 2021). Foram 488 anos de massacre colonial. A valorização da diversidade étnica vem contribuindo para que um número significativo de indígenas se autodeclare e também para contrapor as consequências dos projetos coloniais. Existe atualmente um movimento intenso de retomada e do orgulho do pertencimento étnico, momento em que as lutas dos povos indígenas estão muito mais acirradas, frente aos desmontes dos direitos adquiridos orquestrados pelo atual governo brasileiro.

Nesse sentido, esta dissertação está “metodologicamente” organizada para dar visibilidade aos impactos que os projetos coloniais provocaram nos corpos e territórios indígenas, sobretudo do povo Warao, que vem promovendo ciclos de deslocamentos forçados desde meados século XX, com práticas tradicionais adaptativas para poder garantir a sua existência enquanto povo indígena, independente do espaço que ocupa, seja na Venezuela, no Brasil, ou em qualquer outro país.

No primeiro capítulo, destacamos a importância não somente da antropologia contemporânea, mas das ciências sociais e outras áreas afins diante das pautas que se referem aos povos indígenas, destacando a fundamental presença de indígenas nas Universidades como atores sociais protagonizando suas próprias pautas e epistemologias tradicionais, que foram historicamente negadas, criminalizadas, subalternizadas pelas “pesquisas”, pelo cristianismo e relatos “históricos”, primeiramente de missionários e posteriormente de pesquisadores etnocêntricos europeus.

Assim, promovemos um diálogo com indígenas pesquisadores/as e escritores/as. Aqui destacamos alguns: Ailton Krenak (2019), Tuhiway Smith (2018), Eliane Potiguara (2018) e Eloy Terena (2019) para análises das incorporações econômicas que são efetivadas e que provocam separações, deslocamentos indígenas para outros contextos territoriais, sendo esses espaços campos políticos estratégicos para existência indígena.

Teóricos/as do pensamento pós-colonial, dos estudos subalternos e do pensamento decolonial – Franz Fanon (2008), Aníbal Quijano (1993, 2004, 2005), Pablo Quintero (2014, 2015), Enrique Dussel (1992, 1993, 2002, 2005) Gayatri Spivak (2010), entre outros/as – apresentam diálogos e “pesquisas” que se desprendem de uma lógica de que somente um único mundo é possível, lógica esta que é propagada pela “modernidade” que o sistema capitalista sustenta, excluindo e matando quem “estorva” as demandas do “progresso”. Nesse sentido, esses autores se abrem para uma pluralidade de vozes que foram silenciadas ao longo da história, valorizando as diversidades étnicas culturais e o pensamento do Outro.

Todo esse debate vem acompanhado de estratégias metodológicas que foram necessárias para as demandas desta pesquisa. Sendo introduzidos, já neste primeiro capítulo, dados das etnografias efetuadas na cidade de Manaus/AM para análises de compreensão da composição das cidades que formam periferias e excluem indígenas dos contextos urbanos, com políticas etnocidas, de integração à sociedade nacional envolvente.

No segundo capítulo procuramos dar visibilidade à história de luta e resistência do povo Warao, desde a época da conquista. Dando um enfoque maior aos impactos ambientais e coloniais, a partir da segunda metade do século XX, que prejudicaram as dinâmicas socioculturais da vida indígena, com sucessivos projetos de empreendimentos econômicos na região do Delta do Orinoco, que ocasionaram ciclos de deslocamentos forçados dos/as Warao para centros urbanos da Venezuela (CASTRO, 2006) vamos encontrar gerações que nasceram em contextos de deslocamentos. Com a crise econômica e política da Venezuela, a situação da população indígena se agravou, o que os levou a atravessarem as fronteiras para o Brasil e outros países (SANTOS, 2020).

Os ciclos de deslocamentos que a população Warao vem promovendo traz à tona os problemas sociais que os povos indígenas vêm enfrentando como consequência das ações de projetos de “desenvolvimento” econômico, forjados pelo capitalismo que maltrata, fere e mata. Nesse sentido, um dos meus objetivos aqui é insistir nessa discussão diante da urgência no atendimento aos direitos dos povos indígenas, protagonizando através desta pesquisa uma luta coletiva. Urge uma radical mudança de olhares do Estado para atender às especificidades da etnia Warao, que utiliza de sua organização tradicional para viver nos contextos urbanos.

A partir destas estratégias, apresentamos no segundo capítulo as formas de organização cultural e cosmopolítica dos grupos Warao, com suas divisões de trabalho, considerando a participação dos membros da família, seja pelo grau de parentesco, alianças matrimoniais e relações interétnicas estabelecidas. Apresenta-se o território como espaço primordial para organização e manifestações culturais, nas quais a mulher Warao ganha um lugar privilegiado na organização dos grupos, o que está relacionado com as vivências espirituais deste grupo étnico.

A sociedade Warao está organizada em uma divisão social baseada em gênero e grupo etário. Este modo de organização também configura as dinâmicas de reprodução social e a divisão do trabalho. O território é o lugar em que as mulheres indígenas ensinam suas crianças as sabedorias dos ancestrais e as práticas de reprodução da vida.

No terceiro capítulo, a partir das análises e diálogos constituídos nos dois capítulos anteriores, chegamos com as etnografias efetuadas na cidade de Manaus/AM como um ponto central deste tecido epistêmico. Apresentando os impactos da colonização no que tange à capital do atual estado do Amazonas, fazendo uma análise de como os resquícios coloniais afetam os moradores da cidade e também as pessoas que migram em busca de possibilidades de emprego, saúde, educação e moradia.

A migração de venezuelanos para Manaus começou no final de 2016. A ONU (2020) estima que mais de 4,7 milhões de venezuelanos já deixaram seu país, em um dos maiores movimentos populacionais da história recente da América Latina. Recentemente, o Brasil reconheceu 21 mil venezuelanos como refugiados, em uma decisão inédita reconhecida pelas Nações Unidas como fundamental. Dado o contexto de emergência e as necessidades de proteção internacional desta população, nem todos que entram na cidade solicitam situação de refúgio. Segundo dados da Polícia Federal de setembro de 2020, 224 mil venezuelanos estariam no Brasil. Estima-se que mais de 20 mil estejam no Amazonas<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Portal ACNUR, 2020.

O trabalho de acolhimento dos/as Warao em Manaus foi intensificado um pouco mais em 2016, quando o Governo brasileiro tentou fazer uma deportação em massa de venezuelanos, entre os quais estava um número significativo de Warao. A partir desse problema e das violências enfrentadas pelos Warao na cidade, formou-se uma rede de apoio institucional: Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão (PFDC), Secretaria de Estado de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania (SEJUSC), 6º Câmara, Agência da ONU para Refugiados (ACNUR), Cáritas Arquidiocesana, Secretaria Municipal da Mulher, Assistência Social e Direitos Humanos (SEMMASDH), Fundo de Emergência Internacional das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), Secretaria Municipal de Saúde (SEMSA), entre outras (SANTOS, 2016).

Segundo o relatório da ACNUR de junho de 2020, temos 5.020,00 indígenas Warao no Brasil. Eles estão em pelo menos 38 municípios de 15 estados. Na região Norte, cerca de 3.000,00; no Nordeste 1.000,00 e uma pequena quantidade no Centro-Oeste, Sudeste e Sul. Porém, é importante frisar que já estiveram em pelo menos 72 municípios de 23 estados brasileiros e no Distrito Federal. Em se tratando especificamente de Manaus, o número está em torno de 534 Warao, o que muda muito rápido devido aos intensos deslocamentos pelo Brasil. Nesse sentido, aqui serão discutidas as sérias consequências que induziram e induzem, até hoje, os Warao promoverem fluxos de deslocamentos, apontando possíveis caminhos de reflexão para implementação de políticas públicas de atendimento.

Neste capítulo também analisamos, a partir das etnografias, o modo de organização econômica dos Warao, as relações econômicas estabelecidas a partir dos objetos (artesanatos tradicionais) comercializados e a forma com que os/as Warao lidam com o dinheiro, discutindo como que o sistema econômico vigente afeta suas dinâmicas de vida. Tudo isso está interligado na forma de organização dos núcleos familiares e na formalização de processos que preparam as crianças para darem continuidade à história da cultura Warao. Com isso, conforme o território que vai sendo transitoriamente ocupado por eles/as, usam de estratégias tradicionais para viverem. Eduardo Galvão (1960) desempenha um papel importante nas análises sobre adaptação cultural que me propus a fazer nesta discussão.

O tema abordado nesta dissertação abrange aspectos de políticas migratórias. Para aprofundar tais abordagens implicaria a formulação de um trabalho bastante extenso. No entanto, trazemos para o debate, também neste terceiro capítulo, questões importantes para direitos legais de migrantes e refugiados no Brasil.

Assim, destaca-se a participação de Instituições Internacionais, Nacionais, Estaduais, Municipais e Cíveis no processo de acolhimento dos/as Warao e que foram importantes para a efetivação das etnografias. Aqui consideramos dados pertinentes para as elaborações de projetos que construam políticas “migratórias” de atendimentos específicos às populações indígenas, neste caso os/as Warao.

É importante trazer presente que no atual cenário político presenciamos um desmonte dos direitos dos povos indígenas, previstos tanto na Constituição brasileira como na Constituição venezuelana. Há muito o que ser enfrentado diante dessa colonização que se reinventa, atacando as comunidades indígenas, com abusos de poder do imaginário colonial, principalmente a violação dos direitos humanos que levam à deslocação forçada, condições de refúgio, xenofobia, negação das suas pautas culturais, etnocídio e genocídio.

Estudar e dar visibilidade à cultura indígena Warao é manter vivas tradições e a história verdadeira das “américas”, colocando um ponto final no projeto colonial e no atual imperialismo. Volto a enfatizar o que dizia Gersen Baniwa (2019): a antropologia tem uma responsabilidade histórica com o indigenismo oficial e não oficial, seja para justificar os processos de dominação colonial, ou principalmente contestando essa dominação, propondo novos fundamentos epistemológicos e metodológicos de reorientação da relação entre indígenas e brancos.

## 1. O ENCONTRO COM A ANTROPOLOGIA: RECONSTRUINDO HISTÓRIAS

Quando eu sugeri que falaria do sonho e da terra, eu queria comunicar a vocês um lugar, uma prática que é percebida em diferentes culturas, em diferentes povos, de reconhecer essa instituição de sonho não como experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas como exercício disciplinado de buscar no sonho as orientações para as nossas escolhas do dia a dia (KRENAK, 2019, p. 52).

Permito-me iniciar este capítulo com um breve parágrafo do livro: “Ideias para adiar o fim do mundo”, do parente Ailton Krenak para demarcar quão importantes são, dentro da nossa cosmopolítica<sup>5</sup> indígena, os sonhos e as memórias ligadas às memórias dos nossos ancestrais, que nos conduzem para um processo de retomada de vida, de territórios roubados pela colonização e suas consequências. Um sonho carregado de simbologias que nos transmitem mensagens, nos preparando não somente para as batalhas de um novo amanhecer, mas também para celebrar as alegrias diante de tudo aquilo que nos compõe. Não vou entrar em detalhes, mas foi através de um sonho que eu decidi ocupar meu lugar na academia.

Teço essa discussão primeiramente para enfatizar que a nossa atuação enquanto povos originários está inteiramente interligada com nossas memórias, consequentemente com a reafirmação da nossa identidade, e a academia se apresenta como um território político importante para tomarmos nosso lugar de fala, já que por muito tempo nossa história foi contada por outros/as, e, na maioria das vezes, por um viés científico discriminatório e subalternizante. Reconhecemos que, por volta da década de 1970 o movimento do indigenismo na América Latina contribuiu com nossas pautas e lutas, mas também houve quem continuasse com estratégias políticas de discriminação e apagamento, como por exemplo, o estatuto do índio de 1973/Brasil, que ignorava a possibilidade de o indígena continuar sendo indígena, como se o contato com a sociedade envolvente gerasse a inevitável perda de identidade e o esfacelamento da nossa cultura (RODRIGUES, 2016, p. 136).

Por isso, nos últimos dez anos estamos lutando para que nós mesmos sejamos ouvidos, promovendo também nossos próprios tecidos indígenas científicos, contrapondo a

---

<sup>5</sup> Há significativos estudos sobre o conceito de cosmopolítica, porém, o termo que utilizo aqui é a partir de minhas próprias vivências, enquanto indígena mulher que nasceu e cresceu dentro do contexto urbano, vindo a atuação da minha mãe (Elizabeth Ribeiro), que tinha uma ligação forte com nossos ancestrais, e uma espiritualidade surpreendente, várias vezes sonhou com o que tinha que fazer ou que ia acontecer no dia seguinte. Os sonhos a impulsionavam a se colocar em movimento de luta política. Foi uma grande mentora do que se constitui, hoje, o bairro Zumbi dos Palmares, localizado na periferia da zona leste de Manaus.



ideologia dilacerada pelo colonialismo, que tenta diminuir nossas potencialidades de atuação no espaço acadêmico. Porém, ao tecer minha dissertação tentarei referir-me aos nossos povos em terceira pessoa, ainda que corra o risco de sempre estar me incluindo junto nas atuações, pois ao escrever minhas memórias são reativadas diante da história que carrego enquanto uma indígena mulher que nasceu e cresceu dentro de uma periferia urbana da capital amazonense.

As memórias também se expressam através das práticas adaptativas culturais de indígenas que se deslocam forçadamente para contextos urbanos, que é o que vem acontecendo com os Warao, e também por compreendermos que outros movimentos são necessários para mantermos e lutarmos por nossas tradições e culturas, ocupando espaços importantes como a academia e outros campos políticos.

Nessa perspectiva, minha opção pela Antropologia se deu pela linha de pensamento que carrego e o envolvimento com as causas sociais, principalmente pela luta dos povos indígenas, que foram e são cruelmente violentados pelas consequências do projeto colonial. Porém, passei por muitas crises para chegar até aqui, primeiro porque sou cristã, ideologia religiosa dilacerada pelos colonizadores, imposta aos nossos antepassados (o caminho de volta me ajudou a fazer processos). Segundo, foi o confronto com as sombras da “ciência” antropológica que embasou a ideologia do “progresso”, subalternizando nossos povos, pois a princípio os antropólogos estavam preocupados em classificar a humanidade a partir do modelo europeu (ASAD, 1991).

No entanto, não posso deixar de reconhecer que tivemos significativos avanços na antropologia nas últimas décadas. Com o advento das teorias pós-coloniais, houve um processo de abertura para que nós que fomos “subalternizados/as” pelo ocidente pudéssemos hoje estar ocupando nosso lugar de fala. De objetos “pesquisados” passamos a ser sujeitos das nossas epistemologias indígenas e a contar nossas próprias histórias, ainda que seja um espaço um tanto limitado, pois parafraseando Spivak (2010), a fala “subalterna” é entremeada pelos regimes seletivos de escuta, ou seja, mesmo falando, nem sempre há uma real escuta. Por isso, fico me perguntando: quando e como podemos considerar que a antropologia tem se desenvolvido a ponto de atender as demandas que a disciplina comporta? Não é meu objetivo aprofundar esses aspectos aqui, mas de podermos ir avançando no diálogo a partir de

reflexões que vêm contribuindo – e é um campo bastante vantajoso – para que muitos indígenas pesquisadores/as e escritores/as estivessem hoje “afundando caravelas”<sup>6</sup>.

Esse campo de estudo tem me interessado bastante e considero importante fazer uma ressalva do texto de Spivak “Pode o subalterno falar?” (2010), que é uma autocrítica aos estudos subalternos através da reflexão sobre a prática discursiva do intelectual pós-colonial. Para a autora (1942), o sujeito subalterno é aquele cuja voz não pode ser ouvida, sendo sua crítica dirigida à intelectualidade pós-colonial que pretende falar em seu nome, já que “nenhum ato de resistência pode ocorrer em nome do subalterno sem que esse ato seja imbricado no discurso hegemônico” (BALESTRIN, 2013 apud ALMEIDA, 2010). Nesse caso, o subalterno permanece silenciado e aparece como constituição de mais um “outro”, uma classificação essencialista que acaba por não incorporar a noção de *différance* ou hibridismo. Segundo Spivak, não só o subalterno não pode falar como também o intelectual pós-colonial não pode fazer isso por ele.

Indígenas intelectuais<sup>7</sup> também contrapõem a lógica da maioria dos autores pós-coloniais, que constroem suas teorias sem tornar os indígenas partícipes do processo. No entanto, como indígena mulher pesquisadora, considero ser relevante na composição desta dissertação essas teorias pós-coloniais e, mais especificamente, o pensamento decolonial proposto aqui na América Latina. Dialogo bastante com esses autores, mas aproveito também para trazer as vozes dos/as indígenas, seja pelos saberes ancestrais dos Warao, coletados pelas etnografias, seja pelas produções epistemológicas de indígenas escritores/as, seja nas reflexões dos coletivos indígenas dos quais faço parte.

Esse debate é interessante para pensarmos como nos constituímos enquanto indígenas antropólogas, a partir do nosso lugar de fala retomando nossa identidade “pesquisada” e contada por outros/as. Utilizando um termo de Ailton Krenak, éramos “estrangeiros” com nossa própria história. Portanto, é importante também considerar os movimentos indigenistas na América Latina, uma vez que muitos contribuíram significativamente com nossas pautas. Tais reflexões vêm ao encontro de um depoimento bastante pertinente que Ailton Krenak fez durante o Seminário de Antropologia e seus espelhos, idealizado e organizado pelos alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo:

---

<sup>6</sup> Afundando caravelas: uma conversa sobre colonização, descolonização e outras rotas. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wtNfrTieZvw>. Acesso em: 9 maio 2021.

<sup>7</sup> A rede Indígena filosófica, de mulheres Wyarakunas, da qual faço parte, vem refletindo sobre essas categorias da academia ocidental, tal como: pesquisadora, escritora, intelectual, antropóloga. A reflexão é que mediante qualquer título somos primeiramente indígenas.

Quando fui convidado para vir falar e soube que o tema dessa conversa era o delicado universo da relação dos cientistas sociais com a cultura do nosso povo, no começo eu falei: “Não, não vou nesse negócio”. Depois, pensei bem. Conheço algumas pessoas dessa Universidade que têm trabalhado com muita responsabilidade na sua área de conhecimento. Algumas foram se não ativistas, animadoras de movimentos importantes da luta de nosso povo. Alguns departamentos dessa Universidade abrigaram momentos difíceis em nossas ações de resistência. Então, eu tenho uma referência com relação a alguns companheiros [...] que fizeram aquilo que poderia ser chamado de uma pesquisa engajada: subsidiaram estudos que embasaram reivindicação de territórios e resgataram documentos históricos que permitiram entrar em ações legais contra a união e assegurar as terras para nossas etnias indígenas [...] (KRENAK, 1994, p. 12).

São pesquisas científicas que de fato se apresentam na contramão daquelas que contribuíram com o projeto colonial. Por isso, considero que o debate do pensamento decolonial tem nos dado possibilidades também de questionar essas teorias. Nessa perspectiva, minha intenção com este tecido epistêmico não é falar pelos/as parentes/as Warao, mas sim levantar bandeira e junto a eles/as dizer que precisamos ser ouvidos, participando coletivamente da construção das políticas de atendimento que correspondem às especificidades desta etnia em território brasileiro, com um histórico de deslocamentos forçados.

Mesmo com todo os sofrimentos que os povos indígenas têm enfrentado nesses 528 anos da colonização e suas consequências, levando em consideração as primeiras expedições de exploração do Sul do mundo (1492), encobrendo o Outro (DUSSEL, 1992), a decolonização vem sendo vivenciada, talvez não teoricamente, mas na prática, como resistência indígena, não ausente de dores e perdas.

Os indígenas da “diáspora”, os não “aldeados”, estabelecidos nas grandes cidades, foram explorados pelos contextos urbanos, tendo a identidade engolida pela política de integração na sociedade “civilizada” (RIBEIRO, 1979). Porém, as/os sobreviventes estão aqui e ali, em processo de retomada principalmente de suas próprias histórias escritas e contadas durante séculos por um viés discriminatório, subalternizadas pelas políticas etnocidas dos Estados, criadas e legitimadas em estatutos e legislações que os/as “salvariam” da “selvageria”. “No Brasil, o ‘índio’ integrado deixava de ser considerado ‘índio’ para fins de proteção legal, mas também não adquiria o status de ‘branco’ necessário para o acesso à cidadania plena” (RODRIGUES, 2016, p. 137) cuja a intenção era de, aos poucos, serem totalmente apagados da história.

Olhemos para o modelo de implantação que a coroa espanhola impôs em suas colônias até 1811, ou seja, o estado venezuelano também buscou desde sua origem "civilizar" os povos

indígenas com o suposto objetivo de incorporá-los social e economicamente aos demais do país. O progresso tecnológico, comunicacional e da saúde certamente criou expectativas de mudanças entre um número considerável de indígenas que têm se deslocado de seus territórios ancestrais, concentrando-se em centros populosos *criollos*<sup>8</sup>, modificando suas culturas em busca de “subsistência”, (CASTRO, 2005 apud SUÁREZ, 1968; WILBERT J., 1980; WILBERT, 1966). O resultado parece ser sua verdadeira incorporação na sociedade venezuelana, porém em condições nada favoráveis para viverem dignamente.

De acordo com Rosa (2020 apud AYALA-LAFÉE; WILBERT 2008), desde o período colonial 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, estes 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*) (ROSA, 2020, p. 68 apud AYALA-LAFÉE; WILBERT).

Entre os anos de 1939 e 1941, na Venezuela, alguns indígenas Warao 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 69 buritizais e se estabelecerem em comunidades permanentes nas margens dos caños Wikinikina e Araguabisi. Este sacerdote, então, os convenceu a plantarem arroz para abastecer a missão de Guayo, contudo, os indígenas não tiveram sucesso nessa iniciativa (AYLA-LAFÉE; WILBERT, 2008, pp. 68-69 – tradução da autora).

Concomitante a isso, além do internato em Araguaimujo os Capuchinos 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 destas escolas comunitárias e, em meados da década de 1980, abriu uma nova escola no caño de Araguabisi. Tanto as escolas dos Capuchinos como também as escolas governamentais seguiam o currículo nacional de estudos, que não contemplava as realidades culturais e ambientais dos Warao. A partir de 1983, iniciou-se o *Régimen de Educación Intercultural Bilingue*, contudo, sem ainda levar em conta a cultura e os conhecimentos indígenas. “Os

---

<sup>8</sup> Para os povos indígenas do atual território venezuelano, o termo *Criollo*, se refere a todas as pessoas que não são indígenas, inclusive a população afrodescendente ou até mesmo quem não pertence a sua etnia, por isso, no decorrer da dissertação estarei deixando esta palavra em espanhol, pois apresenta um significado diferente da tradução em português.

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 da autora).

Nesse sentido, podemos perceber o que há por trás das incorporações de projetos políticos coloniais, no quais o cristianismo influenciou de forma imprescindível, sequestrando as formas de organização cultural dos Warao com a finalidade de incorporá-los ao “desenvolvimento” da sociedade “moderna”. Muitos Warao foram “capturados” pelo processo de integração e dos “princípios” religiosos, mas o que o Estado não conseguiu foi apagar sua cultura e as memórias, e são elas que reativam as lutas pela existência de um povo indígena.

A colonização deixou fortes sequelas, tomando conta, quando não conseguia matar, dos corpos indígenas, seja pela escravização, violência sexual das mulheres, seja pelo saqueio das florestas, contaminação das águas, expulsando os povos indígenas dos seus territórios, inclusive para construção de cidades, demonizando seus espíritos, disciplinando o “selvagem” pelo processo de catequização, impondo a “civilização” (RIBEIRO, 1979).

Contudo, o que aprofundarei neste espaço de resistência é como a colonialidade, como consequência da colonização (QUIJANO, 1993, 2004, 2005; QUINTERO, 2014, 2015), vem saqueando e invadindo territórios ocupados pelos povos indígenas, obrigando-os a desenvolver ciclos de deslocamentos forçados, o que vem acontecendo com os Warao, que passaram a viver em situações nada favoráveis à existência indígena em contextos urbanos.

### 1.1 Metodologias aplicadas: ultrapassando fronteiras limitadas pela colonização

A presença de indígenas no território acadêmico vem com trajetórias de resistências como parte integrante de corpos afetados pelos processos violentos da colonização. Pequenos avanços acontecem acompanhados de grandes retrocessos, principalmente diante dos desmontes dos atuais governos brasileiro e venezuelano. No entanto, estamos aqui para que a noção de clausura colonial da produção intelectual indígena, promovida também pelas ciências sociais e humanas, venha ser superada. Estamos saindo do anonimato: de objetos pesquisados passamos a ser os sujeitos e atores desse processo de construção intelectual, não uma intelectualidade puramente meritocrática do conhecimento erudito, mas uma intelectualidade que vem dos saberes dos nossos ancestrais, da visão de mundo que nos

compõe e de trabalhos de intelectuais não indígenas que se aproximaram dos nossos povos para além de uma relação objetificada.

O processo metodológico aqui definido valoriza epistemologias indígenas, remontando conceitos de teorias ocidentais que contribuíram para a colonização, tal como “metodologias” e o próprio conceito de “pesquisa” que serviram anos de base para o projeto colonizador eurocentrado, causando dor e sofrimento aos povos indígenas. Para esse processo, a obra “Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas”, experiência e sabedoria ancestral de Linda Tuhiwai Smith, indígena pesquisadora da Nova Zelândia, nos aponta significativos caminhos do pensamento decolonial.

A palavra ‘pesquisa’, em si, é provavelmente uma das mais sujas do vocabulário indígena. Quando mencionada em diversos contextos, provoca silêncio, evoca memórias ruins, desperta um sorriso de conhecimento e de desconfiança [...] A forma como a pesquisa científica esteve implicada nos piores excessos do colonialismo mantém-se como uma história lembrada por muitos povos colonizados em todo o mundo. É uma história que ainda fere, no mais profundo sentido, a nossa humanidade (TUHIWAI SMITH, 2018, p. 11).

Laplantine (2003) aborda que esses critérios utilizados pelos europeus para classificar o Outro a partir de si e para julgar se convém conferir aos indígenas um estatuto humano, além do critério religioso, foram elementos importantes para o projeto colonial civilizatório. Não existia outra solução senão fazer os “índios” evoluírem.

[...] não acreditando em Deus, não tendo alma, não tendo acesso à linguagem, sendo assustadoramente feio e alimentando-se como um animal, o selvagem é apreendido nos modos de um bestial. E esse discurso sobre a alteridade, que recorre constantemente à metáfora zoológica, abre o grande leque das ausências: sem moral, sem religião, sem lei, sem escrita, sem Estado, sem consciência, sem razão, sem objetivo, sem arte, sem passado, sem futuro (LAPLANTINE, 2003, p. 28).

Falar de povos indígenas por nós, indígenas mulheres pesquisadoras, confere possibilidades também de trazer à tona essas reflexões e repetir, várias vezes, a verdadeira história, que foi contada durante séculos por um único viés discriminatório. Sendo assim, a meu ver epistêmico o estudo aqui aprofundado vai na linha do pensamento decolonial, mas também ultrapassando abordagens que podem limitar esse estudo, dando importância às distintas ontologias indígenas, contrapondo a lógica do homogêneo atrelada ao conceito de “índio” que veio deslegitimar nossa diversidade.

É trazer não somente mais uma temática para um debate, mas dar visibilidade às lutas e todos os tipos de resistências do povo Warao que, juntamente com outras etnias, foi

historicamente violentado, criminalizado pelo poder hegemônico e respaldado pela “pesquisa”, pelo Clero religioso e pelos Estados que foram sendo constituídos na atual América Latina por simplesmente tentarem não somente se defender, mas também proteger toda a composição da natureza que nos mantém todos vivos, indígenas e não indígenas.

[...] O poder da pesquisa não estava nas visitas realizadas pelos pesquisadores a nossas comunidades, nem em seu trabalho de campo e nas questões desrespeitosas frequentemente formuladas por eles. O maior dos perigos, no entanto, residia nas políticas que foram introduzidas gradativamente em cada aspecto de nossas vidas, legitimadas pela pesquisa e frequentemente fomentadas por ideologias [...] (TUHIWAI SMITH, 2018, p. 13).

Questões como essas, assim como movimentos dos povos de matriz africanas e os próprios estudos de gênero, têm gerado destabilizações epistêmicas importantes à Antropologia. Olhemos para a etnografia e o que ela representa para a pesquisa antropológica, apesar dos inúmeros equívocos que têm gerado muitas críticas à ela. Para usar um termo de Mariza Peirano (2014), a etnografia é a ideia-mãe da Antropologia, não há Antropologia sem pesquisa empírica. Para a autora, é essa empiria que nos caracteriza, o que aos olhos de alguns cientistas sociais pode ser uma desvantagem, senão uma impropriedade, para os antropólogos é nosso chão.

Mesmo assim, as concepções do que é etnografia variaram. Arte, para Evans-Pritchard, fonte de comparação, para Radcliffe-Brown, origem da teoria etnográfica, para Malinowski, hoje é o método genérico da antropologia, o que a esvazia de significado, ou a condena por pouco teórica (Ibid., p. 380).

Nessa perspectiva, autores como James Clifford (1998) e Tim Ingold (2016) têm analisado o uso da etnografia não com intuito de descartá-la, mas de ajudar a pensar e a problematizar as formas banais que têm provocado dúvidas na veracidade da pesquisa antropológica enquanto ciência. É fato que muitos equívocos cometidos podem ter prejudicado a singularidade da etnografia, mas para mim, por exemplo, que vim da área da educação, a etnografia tem sido um importante instrumento com seu conjunto de metodologias para ir, estar e sair do campo. Porém, isso vai depender muito do ator social que vai à campo. Para mim, indígena mulher pesquisadora, ao tecer tradições dos parentes Warao a etnografia vem carregada de elementos de compreensão de mundos que antecedem o processo de escrita, em que a observação participante, o caderno de campo, os registros audiovisuais, as breves conversas e a relação tu a tu tem oportunizado lugares de encontros, de aproximação e de novas epistemologias dos saberes tradicionais do povo Warao.

Paulo Freire (1988), o grande educador brasileiro, nas suas mais diversas práticas pedagógicas dizia que “a leitura do mundo precede a leitura da palavra”. Digo isto para enfatizar que a etnografia tem sido muito importante neste meu reencontrar a minha própria história e, ao mesmo tempo, me afastar de mim mesma para poder me aproximar dos parentes Warao não para compreender sua cultura em totalidade, jamais conseguiria chegar a tal plenitude, mas para poder compreender características importantes desta cultura que vem fazendo eu sair de mim para deixar os/as Warao serem eles/as.

De acordo com Rocha e Eckert (2008), a entrada em campo sempre transcorre desde uma rede de interações tecidas pela antropóloga no seu contato com um grupo determinado, sendo o trabalho de campo um laborioso trabalho de entrada da etnógrafa, desde uma situação periférica no interior da vida coletiva deste grupo até seu deslocamento progressivo no coração dos dramas sociais vividos por seus membros. Tudo isso está interligado não somente com questões antropológicas peculiares da etnia Warao, mas também com sociologias do cotidiano da cidade de Manaus/Amazonas. Essa interação no campo das Ciências Sociais é uma das categorias extremamente necessárias neste tecido epistêmico de produção indígena.

Por isso, pensar em redes é pensar numa série de ações, de eventos distribuídos, de modo que os objetos (não humanos) também agem (e são dotados de alguma subjetividade) junto com os sujeitos (humanos). É o que Bruno Latour (2012) vai considerar mediante à atenção desse movimento de interação que não se esgota numa compreensão limitada do social, mas dos aspectos antropológicos como um todo.

Essas redes são estabelecidas por relações interétnicas, entre os Warao com outras etnias indígenas, tanto em território brasileiro como na Venezuela, entre os Warao e a sociedade envolvente brasileira, entre os Warao e as instituições, entre os Warao e os territórios que são ocupados transitoriamente por eles/as.

De acordo com Certeau (1998), os espaços percorridos de um lugar para outro estão ligados entre si, representados em descrições ou figurados por atores que precisam de um tipo de passagem. Essa trajetória, para a indígena antropóloga, assim como para os grupos Warao, que continuam se deslocando não somente para o Brasil, mas pelo Brasil, vem demarcada de sentidos, observações, percepções, até mesmo de diálogos estabelecidos durante o “espaço” e o “tempo”, mediante as relações interétnicas que vão acontecendo. Toda essa construção/relação que vai se moldando no tempo e no espaço carrega uma história milenar de resistência: “*La historia de los Warao*”.



Dando mais um passo nesse tecido acadêmico, minha intenção é também ultrapassar terminologias de cunho colonial. Nos situando dentro dos estudos antropológicos, estamos no campo da etnologia indígena em contextos urbanos e migrações internacionais. Adoto também aspectos da antropologia histórica para compreender e me situar dentro da cultura e história dos Warao, ligadas ao processo histórico da construção e manutenção das grandes cidades tanto na Venezuela quanto no Brasil. Tais características estão atreladas à exploração, ao derramamento de sangue e à desapropriação de terras indígenas.

No imaginário moderno colonial, foi instaurado no final do século XIX um novo processo de exploração do sul do mundo, o que afetou diretamente as populações indígenas deste continente, como consequência daquilo que Dussel (1992) chamou de mito do desenvolvimentismo, desestabilizando as práticas de reprodução da vida Warao. Já em meados da década de 1950 houve deslocamentos dos Warao do seu território de origem, no entanto, daremos visibilidade, nesta dissertação, aos impactos provocados a partir da década de 1960, período em que se deu a implantação de projetos de desenvolvimento econômico que afetou tragicamente às dinâmicas de vida do povo Warao, ampliando os deslocamentos forçados, primeiramente para centros urbanos da Venezuela e, atualmente, para o Brasil e outros países.

Nesse sentido, o problema a ser respondido pela presente pesquisa gira em torno desses dramas sociais enfrentados pelos Warao. Segundo Foucault (2007), a problematização deve ser analisada a partir do conjunto social que está sendo pesquisado, de forma a perceber como determinadas pessoas ou grupos lidam com os problemas e se preocupam com a vida.

[Gostaria de] analisar, não os comportamentos, nem as ideias, não as sociedades, nem suas “ideologias”, mas as problematizações através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as práticas a partir das quais essas problematizações se formam (FOUCAULT, 2007, p. 15).

Levando em consideração as análises efetuadas em campo com os Warao, a partir desta definição de Michel Foucault os impactos catastróficos causados pelo “mito do desenvolvimento” (DUSSEL, 2002) induziram este povo a criar estratégias para lidar com os problemas que afetaram e afetam suas dinâmicas de vida. Nesse sentido, aspectos da antropologia urbana e econômica estão imbricadas nestas análises, de modo que possibilitam uma leitura mais minuciosa dos modos de reprodução (cultura e economia) Warao dentro dos contextos urbanos, dando visibilidade aos problemas sociais que o grupo tem enfrentado,

cartografando os espaços que são percorridos pelas mulheres, crianças e homens Warao na cidade de Manaus/Amazonas.

Teço aqui, nesse sentido, não somente uma teoria antropológica, através dos estudos etnográficos constituídos junto aos Warao, mas uma história de mais de 8 mil anos de um grupo étnico considerado sobrevivente de grupos meso-indígenas (SUÁREZ, 1968 apud ROUSE; CRUXENT, 1966). Assim, estarei juntos com elas e eles trazendo para dentro e fora da academia essas memórias, os saberes ancestrais, histórias, culturas, línguas e práticas sociais – “todas essas categorias podem ser espaço de marginalização, mas também se tornam espaços de resistência e esperança” (TUHIWAY SMITH, 2018).

Portanto, cada conceito aqui tecido vem coberto de sentido por ser algo sagrado para mim, não somente porque sou indígena, mas porque a vida Warao tem se entrelaçado com os desafios cotidianos de um Estado que mata seus povos originários, e essa realidade me afeta e me compromete diante do sofrimento social e desumano que temos enfrentado. Acompanhar a morte de uma criança indígena Warao por negligência e falta de políticas públicas, é a maior prova que a colonização não acabou, ela se reinventa pelas consequências dos projetos de desenvolvimento econômico que o sistema capitalista tem fomentado.

## 1.2 Esparramos indígenas: “Somos filhos/as da diáspora”

“Somos filhos da diáspora” foi uma expressão verbalizada pelo cacique Orlando ao me relatar sobre o processo de deslocamentos que tem feito parte da vida da etnia Warao, desde a década de 1960. A marca colonial é nitidamente explicitada na construção das cidades, estas, por sua vez, foram construídas como invasoras das terras ocupadas pelos povos originários, erguidas a partir da despossessão desses territórios, e consolidaram-se por meio da penetração violenta, que não estava disposta a conversar, mas impor sua presença (IBÁÑEZ, 2013).

Problematizar essas categorias em torno da construção da cidade como espaço de exploração dos corpos indígenas e negros é necessário para compreendermos como o “viver melhor” foi depredando o “bem viver”, deixando os povos indígenas desapropriados de suas terras. Segundo Ibáñez (2013), a cidade elevou-se, no sentido simbólico dominante, ao lugar privilegiado de distanciamento da natureza, ao lugar da “civilização”, ao lugar do “sucesso”, do “moderno”, à materialização do “progresso” e do “desenvolvimento”. A cidade identificou-se com o distanciamento do indígena, ou seja, “as cidades, são o coração da

reprodução dos modos de vidas dominantes, coloniais, modernos, capitalistas” (IBÁNEZ, 2013, p. 297).

As cidades foram erguidas seguindo dois critérios básicos: primeiro, a proximidade de um ‘recurso natural’ para ser explorado e saqueado em benefício dos invasores e da potência colonial; e, segundo contar com fontes de água para resolver as necessidades básicas de sobrevivência (Ibid., p. 300).

Nesse sentido, de acordo com a tese defendida por Eloy Amado Terena<sup>9</sup> (2019) os impactos da política colonial durante os primeiros anos do processo da colonização portuguesa neste território que chamaram de Brasil, ocasionaram diferentes formas dos povos indígenas se organizarem e lidarem com os problemas gerados pelos primeiros contatos com os colonizadores.

O sistema colonial, marcado principalmente pela implantação do processo de conquista, onde se buscou legitimar a escravização da mão-de-obra indígena, a ‘civilização’ por meio da catequese e o apossamento do território; foi também um período marcado pela forte resistência indígena. Os povos indígenas, cada qual à sua maneira e estratégia, empreenderam uma resistência qualificada, de modo que ‘novas’ sociedades e novos tipos de ‘sociedade’ (apud MONTEIRO, 2001, p. 55), surgiram neste contexto de conquista colonial, entretanto, o “conhecimento” dessa realidade esteve viciado pelo olhar do cronista que desde o início naturalizava essas sociedades (AMADO, 2019, p. 57).

A política de aldeamento e catequização foram os instrumentos implementados para subjugar os povos indígenas ao controle do Estado que se desenhava ao mesmo tempo em que as terras originárias eram ocupadas pelos não indígenas. Ao tempo que a máquina colonial se enraizava no território, por meio de ações estatais e religiosas, expedientes normativos eram “fabricados” no intuito de legitimar a posse de não indígenas, garantindo o “sucesso” do empreendimento colonial (Idem).

De acordo com Quijano (2005), no processo de constituição histórica da América todas as formas de controle e de exploração do trabalho e de controle da produção-apropriação-distribuição de produtos foram articuladas em torno da relação capital-salário (de agora em diante capital) e do mercado mundial. Incluíram-se a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário. Em tal contexto, cada uma dessas formas de controle do trabalho não era uma mera extensão de seus antecedentes históricos.

---

<sup>9</sup> Luiz Henrique Eloy Amado – Pertence ao povo Terena. Defendeu sua tese: Vukápanavo: O despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político, em 2019, no Museu Nacional do Rio de Janeiro.

Todas eram históricas e sociologicamente novas (QUIJANO, 2005, p.108, tradução da autora).

Desse modo, estabelecia-se uma nova, original e singular estrutura de relações de produção na experiência histórica do mundo: o capitalismo mundial. Semelhante a isso, Ayala-Lafeé e Wilbert (2008), em seus estudos sobre a mulheres Warao, discorrem sobre como a intervenção mais impactante do Delta do Orinoco se inicia a partir da invasão europeia, produzindo a discrepância entre dois modelos socioeconômicos desiguais, dando início a uma série de interações entre indivíduos carregados de tendências socioculturais distintas, valores diferentes e a interpretação de cada um sobre o modo de atuar do outro.

[...] las convicciones del europeo enganchadas a conceptos religiosos del medioevo lo autorizaban para servirse de las armas, por medio de ellas, mantener bajo control al Warao y saquear los recursos que éstos poseían en sus tierras (LAFÉE-WILBERT, 2008, p. 51).

O modelo capitalista se expandia. Durante a etapa Épico-mítica (1498-1596), segundo Lafeé-Wilbert (2008), o Delta do Rio Orinoco serviu de campo de caça das empresas escravistas e armadas de Santo Domingo, ao mesmo tempo que se utilizou como porta de entrada às expedições que iam para o interior do continente em busca do desejado “Ouro”. Durante este período, a invasão do território venezuelano pelas rotas fluviais do Orinoco propiciou o desmembramento da organização social indígena. Os/as Warao que habitavam nas margens dos rios do caño Manamo, pelo qual navegavam para o Golfo e a Trindade a fim de comerciar seus produtos, foram deslocados para o Delta Central (AYALA-LAFÉE; WILBERT, 2008, apud PEREIRA, p. 51, tradução da autora).

A lo largo de la tercera época propuesta por Perera (2000:58) como Etapa de expansión misionera, que se dio durante el siglo XVIII, muchos warao expatriado escaparon hacia la relativa reclusión del delta, pero su cultura tradicional ya había experimentado modificaciones debido a la incorporación de elementos culturales europeo - cristianos y criollos adquiridos en el mundo exterior (LAFÉE-WILBERT, 2008, p. 52).

Nesse sentido, voltando à expressão do Cacique Orlando, esse processo de consolidação das colônias e de construção da cidade foi gerando as diásporas indígenas, sendo intensificada no final do século XIX a partir da proposta global da expansão do sistema capitalista, a “economia verde”, cor autêntica das vestes da corte real, que levaria esperança para os países subdesenvolvidos (MORENO, 2013). Alguns indígenas, de distintas etnias,

permaneceram na cidade forçados ou com promessas ideológicas de “progresso”<sup>10</sup>, outros “correram mato à dentro” para não serem escravizados pelos europeus. Situações como essas foram gerando “separações”, “esparramos”, “deslocamentos”, “diásporas”, que são terminologias utilizadas para explicar as intervenções ocidentais que desapropriaram os indígenas de seus territórios.

Na atual América Latina, a imposição europeia do final do século XIX chega respaldada pela ciência. O conceito de raça, que subalternizou os povos originários, africanos e descendentes, tomando como fundamentação científica a teoria do evolucionismo cultural, baseado no darwinismo da evolução humana, difundida por Morgan, Tylor e Frazer (CASTRO, 2001). Dentro da teoria evolucionista, os povos indígenas estavam no terceiro escalão das etapas de desenvolvimento humano, sendo considerados “inferiores”, “bárbaros” e “primitivos”.

Quijano problematiza o conceito de raça a partir do processo de colonização na América, contextualizando que antes da invasão europeia não existia tal classificação racial. Esta, por sua vez, torna-se uma categoria aplicada pela primeira vez aos indígenas e aos negros para demarcar a diferença entre os brancos superiores e os “índios” e “negros” inferiores. A ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo e fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia (QUIJANO, 2005).

Os dois eixos fundamentais do novo padrão considerados por Quijano são justamente esses: a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça e a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos em torno do capital e do mercado mundial. Essa lógica de poder vai demarcar a classificação da América e, conseqüentemente, de todo o resto do mundo.

Segundo Joao Pacheco Oliveira (1996), a representação ocidental sobre o “índio” como um “primitivo” assegura a ordenação da diversidade humana e simultaneamente prescreve o destino das sociedades indígenas: desintegração, assimilação, anomia e deslocamento populacional são as conseqüências previsíveis deste processo.

Nesse sentido, de acordo com Eliane Potiguara (2018) o processo de colonização e neocolonização dos povos indígenas conduziu-os ao trabalho semiescravo em um regime de

---

<sup>10</sup> Darcy Ribeiro (1979), nas narrativas sobre os “índios” e a civilização, retrata que para o devassamento da floresta e de exploração aos seus produtos, os indígenas foram aliciados desde a primeira hora, através de toda a sorte de compulsões, até as técnicas mais manhosas, como a de acostumá-los ao uso de artigos mercantis cujo o fornecimento posterior era condicionado à sua participação nas atividades produtivas como mão-de-obra para todo serviço (Alguns retratos sobre a forte influência colonial na identidade e cultura indígena, estarei aprofundando no terceiro capítulo, ao falar da constituição da cidade de Manaus/AM).

exploração causado pela intromissão de madeireiros, garimpeiros, latifundiários, mineradoras, caminhoneiros, empresários das hidrelétricas, barragens, rodovias, pistas de pouso etc. As invasões também trouxeram distúrbios, causando alcoolismo, suicídio, afetando literalmente a autoestima das pessoas indígenas. Situações que estão muito presentes hoje, incitadas pelo governo venezuelano e principalmente pelo governo brasileiro, que tem pisado em cima da Constituição Federal de 1988, oportunizando a livre exploração de áreas ocupadas pelos povos indígenas.

O fato é que essas invasões estrangeiras do passado e do presente têm gerado também as separações das comunidades indígenas. Passando para contextos urbanos essa situação se agrava, no caso dos Warao a instabilidade nos modos de vida acaba por gerar desespero, não há empregos e não há medidas específicas para as crianças indígenas nas escolas brasileiras. O idioma também dificulta a comunicação e a ocupação de outros espaços, a maioria das mulheres só falam o idioma Warao da etnia. Essas desestabilidades também levam à separação dos que viajaram com pessoas que pertencem ao seu grupo de parentesco, como primos, sobrinhos, sogros etc, que por não encontrarem perspectiva de vida onde estão seguem adiante para outros estados brasileiros.

Presenciei uma situação interessante em um dos abrigos de Manaus. Uma representante da prefeitura fez uma reunião com os homens e mulheres indígenas que ali estavam para discutir a situação da família de Cipriano. Ele tinha chegado na cidade há pouco tempo, e não tendo passava o dia na rua, procurando o abrigo todas as noites para dormir com sua família. A questão em pauta era que essa situação não podia mais acontecer. A representante da prefeitura alertou para que não fosse mais permitido o acolhimento de Cipriano e sua família no abrigo, e caso isso voltasse ocorrer, um dos grupos familiares teria que sair, porque o local já estava no limite de pessoas que comportava.

Essa situação gerou desconforto no grupo. Nelson, que é uma das lideranças Warao, disse que ali eram todos parentes, que deixar Cipriano e sua família na rua não fazia parte dos seus valores culturais e deixava eles muito tristes, pois tinha um pátio grande em que Cipriano e sua família poderiam ficar e dormir. Porém, a representante da prefeitura não hesitou para que eles cumprissem essa ordem, ou os funcionários passariam a fechar o abrigo e levar a chave<sup>11</sup>.

Esse fato é muito importante para pensar a questão das relações de parentesco que são estabelecidas e os valores culturais da etnia Warao. Deixar Cipriano na rua é romper com as

---

<sup>11</sup> Registro do caderno de campo – 10 de janeiro de 2020.

tradições e memórias dos antepassados, Nelson chegou a oferecer seu lugar para Cipriano, porém ele era um portador chave para o grupo que ali estava, dominava tanto o idioma Warao, quanto o espanhol e português. Os agentes da prefeitura também precisavam de Nelson, e a coordenadora da Secretaria Municipal da Mulher, Assistência Social e Direitos Humanos (SEMMA SDH) até procurava meios para conseguir outras possibilidades para ajuda-lo. Hoje, ele está trabalhando nesse processo de acolhimento de imigrantes venezuelanos, mas ganhando apenas um salário-mínimo. Com três crianças, a mulher e o aluguel para pagar, é difícil também para se manter.

Nelson e sua família estão em Manaus, mas seus primos, irmãos e tios seguiram viagem rumo a outros estados brasileiros. De 2019 para 2021 a maioria das famílias com quem vinha estabelecendo diálogo foram para Santarém e Belém, e de lá seguirão viagem ou retornarão. O fato é que as mulheres Warao estão colorindo os territórios brasileiros com suas vestes alegres, que representam também um sinal de resistência em meio ao caos, e à falta de compromisso do poder público em cumprir o que está previsto nas leis e outras implicações, fomentando os esparramos, ou separações dos grupos Warao.

De acordo com o relatório da Agência da ONU para Refugiados (ACNUR, 2020), atualmente temos 39.546 refugiados no Brasil, o que equivale a menos de 1% da população brasileira. Segundo os dados fornecidos pelo Comitê Nacional para Refugiados (CONARE), a maioria dos imigrantes vindos da Venezuela não solicitaram pedido de refúgio.

Do ponto de vista crítico, analisando leis que garantem o atendimento específico à etnia Warao, pautada também nos direitos humanos no que se refere às políticas de atendimento às pessoas em situação de refúgios, da não marginalização e exclusão dessas populações, especificamente quando se trata de uma população com valores culturais específicos, percebe-se que o Estado brasileiro tem feito muito pouco ou quase nada para mudar ou melhorar a situação das populações em transe. As instituições ligadas à ONU, assim como as instituições civis são as principais mentoras do processo de acolhimento e ações para garantir permanências sadias, porém tudo está muito precarizado.

As leis previstas para atendimento aos migrantes e refugiados se configuram em práticas mal solucionadas. Tratando-se especificamente dos povos indígenas, os problemas tornam-se ainda maiores, pois dependendo dos governos que assumem o andamento desse país cada emenda constitucional e mudanças nas leis de atendimento aos direitos humanos, podem vir acarretadas de retrocessos quanto aos direitos legais, fragilizando ações para

grupos sociais mais vulneráveis. Abaixo seguem leis de amparo aos povos indígenas, migrantes e refugiados.

**Quadro 1 – Leis de direitos indígenas, de refugiados e migrantes**

LEIS	GARANTIAS
<p>Constituição Federal brasileira de 1988 Artigos 210 e 215</p> <p>Artigos 231 e 232</p>	<p>Garantir “o respeito a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem” (Art. 210).</p> <p>O texto constitucional também diz que o Estado deve “proteger as manifestações das culturas populares, inclusive indígenas” (Art. 215).</p> <p>São reconhecidos aos “índios” sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.</p> <p>O Art. 232 prevê que os “índios”, suas comunidades e organizações, são partes legítimas para ingressar em juízo, em defesa dos seus direitos e interesses” (Agência Brasil, 2017).</p>
<p>Convenção 169 (1989) da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sobre povos indígenas e tribais.</p>	<p>Tratado Internacional ratificado pelo estado brasileiro. Passa a reconhecer o direito à autodeterminação dos povos indígenas, abandonando definitivamente o conceito, inclusive jurídico, de que os “índios” são seres humanos com uma cultura inferior, primitiva, de que a aproximação com a sociedade ocidental brasileira os condena à civilização ocidental e à consequente perda de sua identidade indígena (Rodrigues, apud Villares 2009), prevista no estatuto do índio de 1973.</p>
<p>Lei 9.836/99 - Conhecida como Lei Arouca</p>	<p>O Subsistema de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, é formado pelos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (Dseis) que se configuram em uma rede de serviços implantada nas terras indígenas para atender essa população, a partir de critérios geográficos, demográficos e culturais (Agência Brasil).</p>
<p>Decreto 6.861/2009</p>	<p>Os povos indígenas têm direito a uma educação escolar diferenciada e intercultural, bem como multilíngue e comunitária. Seguindo o que diz a Constituição Federal de 1988 e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), a coordenação nacional das políticas de Educação Escolar Indígena é de competência do Ministério da Educação (Decreto nº26, de 1991), cabendo aos estados e municípios a execução para a garantia desse direito dos povos indígenas (Agência Brasil, 2017).</p>
<p>Lei 9474/1997</p>	<p>Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências.</p>



Lei 13445/2017 – Estarei aprofundando as controvérsias dessa lei no terceiro capítulo.	Regulamenta a Lei de Migração no Brasil com vetos que prejudica indígenas migrantes.
--	--

Fonte: Elaborado pela autora.

Existem muitas outras legislações que eu poderia trazer aqui, principalmente ligadas diretamente à ONU, que é a organização que tem mais garantido os direitos dos povos indígenas, mas a partir destas que foram apresentadas podemos dizer que as mudanças legais promovidas a partir da Constituição brasileira de 1988 não se traduziram em mudanças na prática cotidiana da administração pública e, principalmente, do Poder Judiciário na atuação em casos concretos envolvendo as populações indígenas, e aqui especificamente a etnia Warao.

### **1.2.1 Confronto visual com a alteridade: indígenas refugiados? indígenas imigrantes? Indígenas!!!**

O primeiro impacto que tive com a situação dos/as Warao foi em janeiro de 2017. Me deparei com um número significativo de pessoas acampadas ao redor da rodoviária de Manaus, dando-me conta do sofrimento social em que migrantes vindos da Venezuela estavam enfrentando. Até então, não sabia que ali também estava um número significativo de indígenas Warao, o que soube ao me aproximar de setores da Igreja Católica que lidam diretamente com situações de migração e população de rua.

**Figura 3** – Acampamento Warao na Rodoviária de Manaus



Fonte: Acervo pessoal.

Quando definimos, em diálogo com meu orientador Pablo Quintero, que realizaria um estudo etnográfico com os indígenas Warao, retornei para Manaus, em julho de 2019, para estudo de campo. Foi a primeira vez em que entrei nos abrigos, juntamente com o coordenador adjunto das Cáritas Arquidiocesana, Diácono Afonso, que mediou esse meu primeiro contato, me apresentando algumas lideranças indígenas e representantes da prefeitura que ficavam nos abrigos e ajudavam a coordená-los<sup>12</sup>. Contudo, é importante contextualizar como aconteceu o processo de organização e reconhecimento dos Warao até eles chegarem nestes abrigos.

A visibilidade dos Warao acampados em condições precárias na rodoviária de Manaus trouxe à tona a problemática social, política e econômica dos “índios na cidade” no estado amazonense e nos demais estados brasileiros. As políticas públicas do Brasil voltadas para os povos indígenas estão fundamentadas ainda em um imaginário histórico e antropológicamente desatualizado sobre o lugar do indígena na sociedade brasileira e no Estado nacional (SILVA; ORTELAN; SANTOS, 2018, p. 23).

Essa situação dos/as Warao trouxe à tona a falta de políticas públicas do governo brasileiro para atender essas demandas específicas. Se para os não indígenas há negligências no atendimento, para os indígenas os problemas aumentam. De antemão, não se tinha claro quem haveria de atender as demandas da etnia Warao: Prefeitura? Governo Estadual? Ministério das Relações Exteriores? FUNAI? Movimentos Indígenas ou o Alto Comissariado da ONU para Refugiados? (SILVA; ORTELAN; SANTOS, 2018).

Com isso, logo em 2016 foi acionado um grupo de antropólogos/as para a realização de diagnósticos sobre a etnia Warao e para propor recomendações de políticas específicas no atendimento, pois no âmbito das políticas migratórias nem o Estado brasileiro, nem as organizações internacionais tinham referências de como lidar com a situação.

[...] depois de muitas reuniões organizadas pela PFDC e a Sexta Câmara, no final de 2016, foi colocado à disposição do tema diversos peritos antropólogos. A importante contribuição antropológica empreendida foi para compreendermos essas especificidades da etnia Warao, antes de discutir qualquer medida em relação ao processo de acolhida deles no país. Esse é talvez o maior desafio da pauta Warao. Quatro pareceres antropológicos - MPF (2017), foram elaborados, que coletam informações imprescindíveis. A gente consegue perceber que, nesses quatro anos de trabalho, nós não conseguimos ainda, o estado brasileiro não conseguiu ainda dar as respostas às questões que já foram desvendadas neste momento inicial do problema

---

<sup>12</sup> Registro de caderno de campo – 05 de agosto de 2019.

(Felipe Palha, 6º Câmara, em uma Live sobre a situação dos Warao no contexto de pandemia, 2020).

Dois documentos periciais na área de antropologia sobre a situação dos Warao foram efetivados nas cidades de Boa Vista e Pacaraima, no estado de Roraima: um parecer concluído em março de 2017 por Luciana Ramos, Emília Botelho e Eduardo Tarragó, peritos em antropologia do Ministério Público Federal (MPF); e uma peça pericial finalizada em maio de 2017, pelo perito Eduardo Tarragó, que aborda especificamente a questão da configuração familiar dos indígenas Warao e seu acolhimento na cidade de Boa Vista.

Para a realização deste trabalho foram obtidas informações de fontes bibliográficas, entrevistas e de trabalho de campo, este realizado entre os dias 08 e 16 de janeiro de 2017 no Centro de Referência do Imigrante (CRI), em Boa Vista, onde está abrigada a maior parte dos Warao, assim como nas vias públicas da cidade de Pacaraima, onde também se concentra integrantes desta etnia (Parecer Técnico - Nº 208/2017/SEAP/6ªCCR/PFDC).

Em Manaus, o trabalho pericial foi solicitado pelo Procurador do Ministério Público Federal (MPF), Fernando Merloto Soave, titular do 5º Ofício Cível da Procuradoria da República no Amazonas (PR-AM), estando vinculado ao Inquérito Civil nº 1.13.000.000541/2017-81, que busca “acompanhar as medidas de apoio aos indígenas Warao em Manaus, imigrantes da Venezuela” (Parecer Técnico – Nº 794/2017/SP/MANAUS/SEAP).

Esses materiais, tais como outros já produzidos no Brasil, são excelentes ferramentas para análises, pois os antropólogos/as apresentam um panorama histórico sobre os ciclos de deslocamentos dos/as Warao, salientando seus processos de organização cultural e a situação em que se encontram no Brasil, ainda que seja necessário avançar, ainda mais, nessas produções. De acordo com Júlia Souza (2018, p. 74-75), é exatamente pela pouca abertura da academia para os temas relacionados aos povos indígenas que também se ressalta a importância de outras fontes além de apenas aquelas tidas como tradicionais, como artigos científicos e dados quantitativos.

A decolonização do conhecimento passa pelo reconhecimento e pela valorização de outras formas de passagem, de informações e ideias que não sejam necessariamente as propagadas pela academia ocidental, principalmente quando se refere aos povos indígenas, que transmitem seus conhecimentos pelas narrativas orais, passadas dos mais velhos para os mais novos. A etnografia junto aos Warao tem me possibilitado essa reconstrução dos seus saberes tradicionais indígenas.

A assistente social Vilma Brito Ferreira, da Secretaria de Estado de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania (SEJUSC), contextualizou o longo processo de reconhecimento e da operação de acolhida dos/as Warao que estavam acampados na rodoviária de Manaus/AM. Assim, foi realizada uma ficha específica de identificação dos indígenas que entravam na cidade.

**Figura 4** – Cadastro de indígenas Warao que estavam na Rodoviária



Fonte: Registro da autora.

**Figura 5** – Cadastro de indígenas Warao que saíram na Rodoviária



Fonte: Registro da autora.

De acordo com Rosa (2020),

Em nove de maio de 2017, o MPF (Ministério Público Federal) e a DPU (Defensoria Pública da União), em Manaus, emitiram uma recomendação conjunta em que estabeleceram o prazo de 10 dias para que o estado do Amazonas, por meio da SEJUSC, SEAS (Secretaria de Estado de Assistência Social) e Casa Civil do Governo, articularassem com o município e instâncias competentes do Governo Federal, em regime de urgência, as medidas de abrigamento aos refugiados venezuelanos, em especial aqueles que se encontravam em situação de rua e de vulnerabilidade. Nesta mesma recomendação, determinaram ao município de Manaus, por meio da SEMMASDH, que dentro do prazo de cinco dias indicasse o local para o abrigamento 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 (ROSA, 2020, p. 209).

Depois de algumas tentativas de acolhimento em casas e alojamentos, eles passaram a ser acolhidos em dois grandes abrigos, que se localizam em diferentes pontos da cidade: um no centro e o outro no bairro Alfredo Nascimento, situado na zona norte. O abrigo do centro facilita o deslocamento dos/as indígenas para pontos estratégicos da cidade, onde passa maior número de pessoas para vendas de artesanatos ou práticas de “coletas”, além de facilitar o acesso às instituições civis, como a Cáritas. A Cáritas é quem repassa os insumos para a produção de artesanatos em parceria com a ACNUR.

**Figura 6** – Sacada do abrigo da Avenida Tarumã (centro)



Fonte: Registro da autora.

Os/as indígenas que estão no bairro Alfredo Nascimento estão distantes do centro. Este bairro está localizado na zona norte, periferia da cidade de Manaus. É um bairro com uma infraestrutura razoável e um sistema educacional precário. A mobilidade urbana também é precária, possuindo poucas linhas de ônibus que vão até o centro da cidade. Lotações da prefeitura também passam no bairro e fazem rotatividade em alguns bairros da zona norte e leste. No geral, é um bairro de baixa renda, sendo classificado como um dos mais violentos da cidade de Manaus<sup>13</sup>.

Os abrigos eram mantidos pela prefeitura. Neles, todas as famílias cadastradas recebiam uma cesta básica e material de higiene, uma vez por mês, fornecidos pela prefeitura e pela ACNUR. Ali, os Warao também recebiam doações de outras organizações civis e voluntários. Por sua vez, os próprios indígenas que cozinham e organizam a gestão interna dos abrigos.

No abrigo Alfredo Nascimento estavam 123 famílias, ao todo eram 506 indígenas que ali residiam. Já o abrigo do Centro, possuía 10 famílias, com 70 indígenas abrigados<sup>14</sup>.

**Figura 7** – Abrigo do bairro Alfredo Nascimento



Fonte: Registro da autora.

<sup>13</sup> Fonte: Secretaria Especial para Articulação de Políticas Públicas, Prefeitura de Manaus, 2011.

<sup>14</sup> Quantitativo de fevereiro de 2020 – caderno de campo.

Em cada abrigo havia uma equipe técnica, porém a situação de insalubridade era gritante, principalmente no abrigo Alfredo Nascimento. A partir da realidade pandêmica causada pela COVID-19, os Warao foram acolhidos em diferentes lugares, pois nesses abrigos insalubres disponibilizados pela prefeitura era impossível evitar a contaminação<sup>15</sup>.

Como veremos mais especificamente no capítulo seguinte, os/as Warao vêm desenvolvendo ciclos de deslocamentos desde a década de 1960, primeiramente para centros urbanos da Venezuela e de países vizinhos, como Trinidad e Tobago. O deslocamento para o Brasil se apresenta como um fato novo e, como tal, deve ser também analisado num contexto mais amplo das migrações internacionais (SANTOS; ORTELAN; SILVA, 2018).

Os problemas detectados em relação ao acolhimento à população Warao decorrem de um processo de deslocamento que deve ser compreendido no seu conjunto de migração e práticas de refúgios internacionais, mas principalmente requer uma atenção às especificidades de uma população indígena, o que é um dos maiores desafios a serem enfrentados pelos próprios indígenas, pois no atual momento há um total desmonte do Governo Federal aos direitos e à proteção dos povos originários que estão nos territórios brasileiros.

A deficiência nas políticas de abrigamento à população Warao está também nos modelos tutelares, um modelo pouco dialógico que não atende as especificidades das culturas indígenas, pois não há a adoção de políticas diferenciadas de saúde, educação, assistência social que levem em consideração os fatores culturais.

Minha aproximação dos Warao, foi justamente por isso, primeiro pela indignação diante desse projeto que define padrões de vida, expulsando os Warao de seus territórios. Segundo, para possibilitar reflexões e alternativas mediante a formulação de políticas públicas de atendimento aos indígenas em situação de refúgio.

---

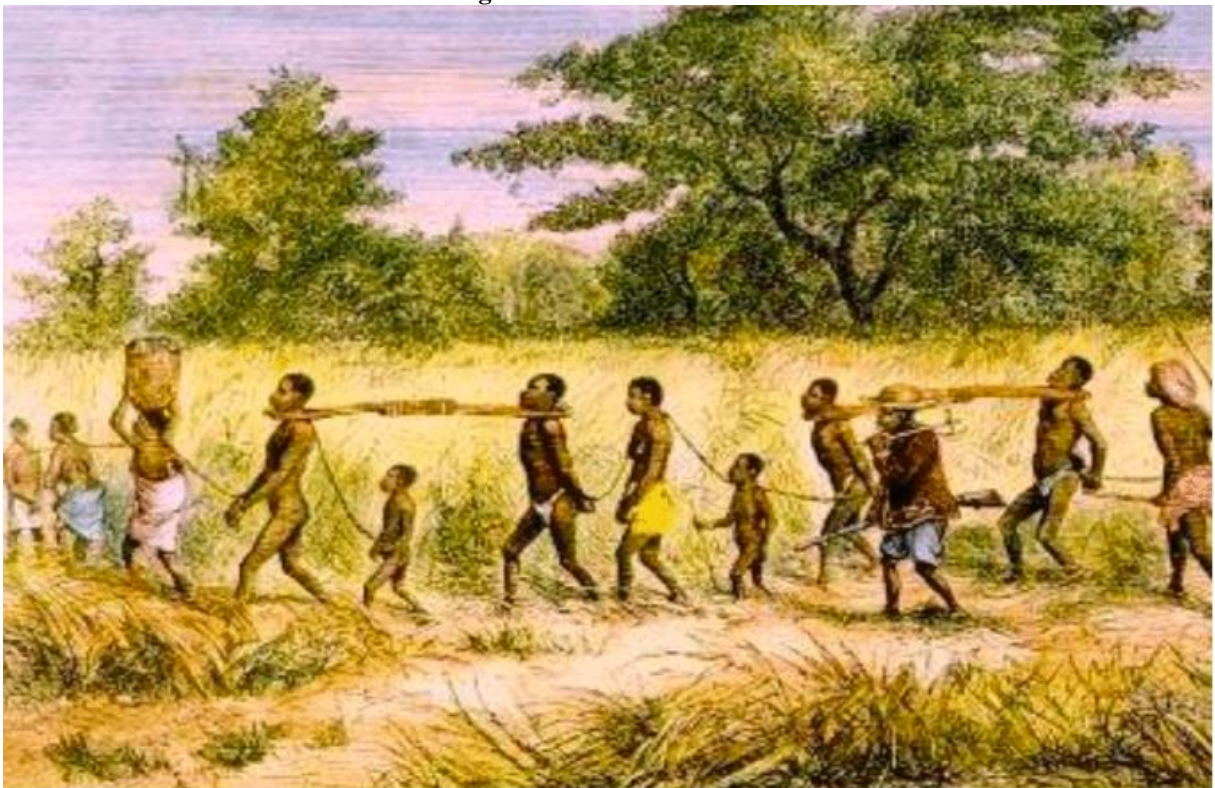
<sup>15</sup> As etnografias que já abordei neste primeiro capítulo, serão aprofundadas mais especificamente no terceiro capítulo.

## 2. ANTROPOLOGIAS WARAO: IMPACTOS COLONIAIS ATRAVESSADOS NA HISTÓRIA

A formação do mundo colonial do capitalismo deu origem a uma estrutura de poder cujos elementos cruciais eram, especialmente em sua combinação, uma novidade histórica. Por um lado, a articulação de várias relações de exploração e trabalho – escravidão, servidão, reciprocidade, trabalho assalariado, pequena produção comercial – em torno do capital e seu mercado. Por outro lado, a produção de novas identidades históricas, "índio", "negro", "branco" e "mestiço", impostas posteriormente como categorias básicas das relações de dominação e como fundamento de uma cultura de racismo e etnicismo (QUIJANO, 1993, p. 1, tradução própria).

Nessa perspectiva, atravessando 529 anos da exploração histórica do território que a colonização chamou de América, as imagens como uma representação simbólica do sofrimento colonial visibilizam tempos marcados por violências cometidas aos povos indígenas.

**Figura 8** – América colonial



Fonte: Site Ensinar Escola (2021).



A América colonial foi fartamente retratada por grandes pintores e desenhistas. Na atualidade, podemos retratar das mais diversas formas as expressões do colonialismo<sup>16</sup>, que se incorpora no mesmo imaginário moderno que explora os recursos naturais e descarta a população indígena. Nossa história está escrita em nossos próprios corpos, infelizmente agora é necessário usarmos das “peles das árvores” (KOPENAWA, 2019) para transcrevê-la e dar visibilidade aos saberes tradicionais indígenas. Nesse sentido, podemos nos perguntar: o que mudou do período da América colonial até esse período da América dita moderna?

**Figura 9** – América moderna



Fonte: Portal Amazônia (2021).

Comparando as imagens acima, é possível descrevê-las como continuidade de deslocamentos indígenas forçados, em diferentes épocas, seja pela exploração escravagista, seja pela contaminação, exploração, catequização e expulsão dos povos indígenas de seus territórios, intensificados pela expansão do sistema capitalista, remontando à uma história que não acabou, que se reinventa com a formação de novas colônias a partir do imperialismo que explora países e subalterniza povos do sul do mundo.

<sup>16</sup> De acordo com Pablo Quintero (2014), o conceito de colonialidade do poder difere da noção de colonialismo. Colonialismo designa uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo ou nação. Em contraste a isso, a colonialidade se refere a um padrão de poder que surgiu como resultado do colonialismo moderno, mas em vez de se limitar a uma relação de poder entre dois povos ou nações, ela se refere à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas são articuladas entre si por meio do mercado capitalista mundial e da diferença colonial. Assim, embora o colonialismo preceda temporariamente a colonialidade, a colonialidade, como matriz de poder, sobrevive ao colonialismo.

O período da “descoberta” do “Novo Mundo” foi um tempo um tanto vantajoso para cientistas, comerciantes e religiosos. A exploração do território “novo” contribuiu para o Ocidente desenvolver seu “novo conhecimento científico”, formando impressões gerais do Outro (TUHIWAI SMITH, 2018) e ascender economicamente saqueando territórios já habitados por vários povos.

A imposição religiosa no “Novo Mundo”, incorporada nos projetos de “missões”, contribuiu de modo imprescindível para os processos “civilizatórios” dos povos indígenas. “Ao longo de sua história, o cristianismo, apresentou-se como a verdadeira religião, cuja pretensão de universalidade já é justificada e fundada por seu próprio conteúdo de verdade revelada” (FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 09 – tradução da autora). Nesse sentido, a configuração ocidental do cristianismo e sua história de expansão ocorre dentro de uma história de expansão ainda maior, ou seja, é a história gerada pela vontade de dominar o Ocidente concretizada no projeto imperial de colonizar o mundo e a humanidade.

Esse contato com os europeus, com o cristianismo e com o mundo ocidental gerou graves impactos nas dinâmicas de reprodução da vida das populações indígenas, por expandirem em todo continente “americano” a desapropriação e exploração de terras indígenas. Com isso, os povos foram se reinventando dentro dos territórios tradicionais. Segundo Ailton Krenak (2019), desde os tempos coloniais a questão do que fazer com a parte da população que sobreviveu aos trágicos primeiros encontros entre os dominadores europeus e os povos que viviam onde chamamos, de maneira muito reduzida, de terras indígenas (TI), levou a uma relação muito equivocada entre o Estado e essas comunidades.

De acordo com Pablo Quintero (2015), os projetos baseados no imaginário ocidental continuam definindo padrões de vida que tentam ser impostos a todos os povos. Para o autor, o desenvolvimento permanece, hoje, como um dos pilares das definições geoculturais globais, agindo ao mesmo tempo como uma máquina de homogeneização que unifica vastos conglomerados populacionais sob o rótulo de “subdesenvolvidos” ou “terceiro mundo”, sem importar as grandes diferenças entre as populações caracterizadas abaixo desse apelativo.

Nessa perspectiva, procuro aqui fazer uma análise dos impactos dos projetos coloniais à vida indígena Warao, que, por sua vez, busca em seu modo de vida sociocultural uma forma de reorganização econômica para viver em contextos urbanos, estabelecendo relações interétnicas nos territórios que vão sendo ocupados transitoriamente por eles/as.

Para isso, é importante ter presente que utilizo bibliografias de teóricos pós-coloniais, escritores indígenas, pesquisadores/as venezuelanos e de outros países da América Latina,

entre os quais alguns/as deles/as estiveram junto aos Warao por um bom tempo, e trouxeram importantes contribuições sobre sua cultura, ainda que não sejam pesquisas suficientes para as demandas que as especificidades étnicas que este povo comporta, pois apesar de ser a segunda maior população indígena do atual território venezuelano, há poucos materiais de estudos e poucas pesquisas construídas junto aos Warao.

## 2.1 Os Warao: Contextualização histórica de uma identidade étnica

Uma das maneiras mais proveitosas de se dar a conhecer uma área do conhecimento é traçar-lhe a história, mostrando como foi variando o seu colorido através dos tempos, como deitou ramificações novas que alteraram seu tema de base ampliando-o” (Queiroz, Prefácio do livro *Aprender Antropologia* de François Laplantine, 2003).

Traçar-lhes a história... ao chegar em Manaus e me deparar com as mulheres Warao colorindo algumas sinaleiras e pontos estratégicos da cidade, gerou-me uma série de perguntas: Quem são elas? Onde estão os homens indígenas? De onde vem esse grupo? Que características culturais específicas nos tornam semelhantes e, ao mesmo tempo, tão diferentes?

Nessa perspectiva, tecerei alguns aspectos importantes da cultura Warao, remontando à uma história que, de acordo com Garcia Castro (2006), forma o grupo humano mais antigo da atual Venezuela, desde os tempos pré-hispânicos por cerca de 8 mil anos. Este grupo étnico é considerado sobrevivente dos grupos meso-índios (SUÁREZ, 1968 apud ROUSE; CRUXENT, 1966).

Nos situando dentro do espaço e do tempo transcorridos pelos Warao, 1532 foi o ano das primeiras expedições europeias nessas regiões que hoje compõem o território da República Bolivariana da Venezuela (SUÁREZ, 1968). Para as comunidades indígenas, esse primeiro confronto com o “branco” europeu já gerou uma série de transformações no seu modo de vida.

Las primeras expediciones de penetración al delta del Orinoco fueron realizadas por Diego de Ordaz en 1532 y Alonso de Herrera en 1534 [...]. Posteriormente, viajeros, misioneros y exploradores se han referido a los warao en sus obras [...]. En general, sus relatos describen a los warao como excelentes remeros y diestros caminantes sobre troncos y como un pueblo de pescadores, cazadores y recolectores que poseía una economía de subsistencia basada en la palma de moriche (SUÁREZ:1968, p. 3).

Havia autonomia dos Warao durante essa época. A pesca era a principal atividade de reprodução da vida, eles eram caçadores em menor grau, coletores de mel e frutas selvagens, assim como de outros produtos vegetais (CASTRO, 2006). Segundo Garcia Castro (2005), os Warao foram um dos primeiros grupos indígenas da Venezuela a ter contato com os espanhóis. Já no século XVI, a sua “colaboração”<sup>17</sup> como fornecedores de mantimentos, guias e navegadores foi indispensável para a conquista e colonização desta região, e nos séculos XVII e XVIII com os projetos de missão.

De acordo com Tiapa (2007 apud Rosa, 2020), os Warao, em decorrência de suas características culturais e da ecologia de seu território, nunca foram completamente submetidos ao regime das missões. “Para os missionários era impossível fundar missões nos caños; era preciso levar os Warao para outras áreas, das quais os indígenas sempre tiveram a oportunidade de escapar, com exceção de casos muito específicos” (TIAPA, 2007, p. 235 apud ROSA, 2020, p. 65)

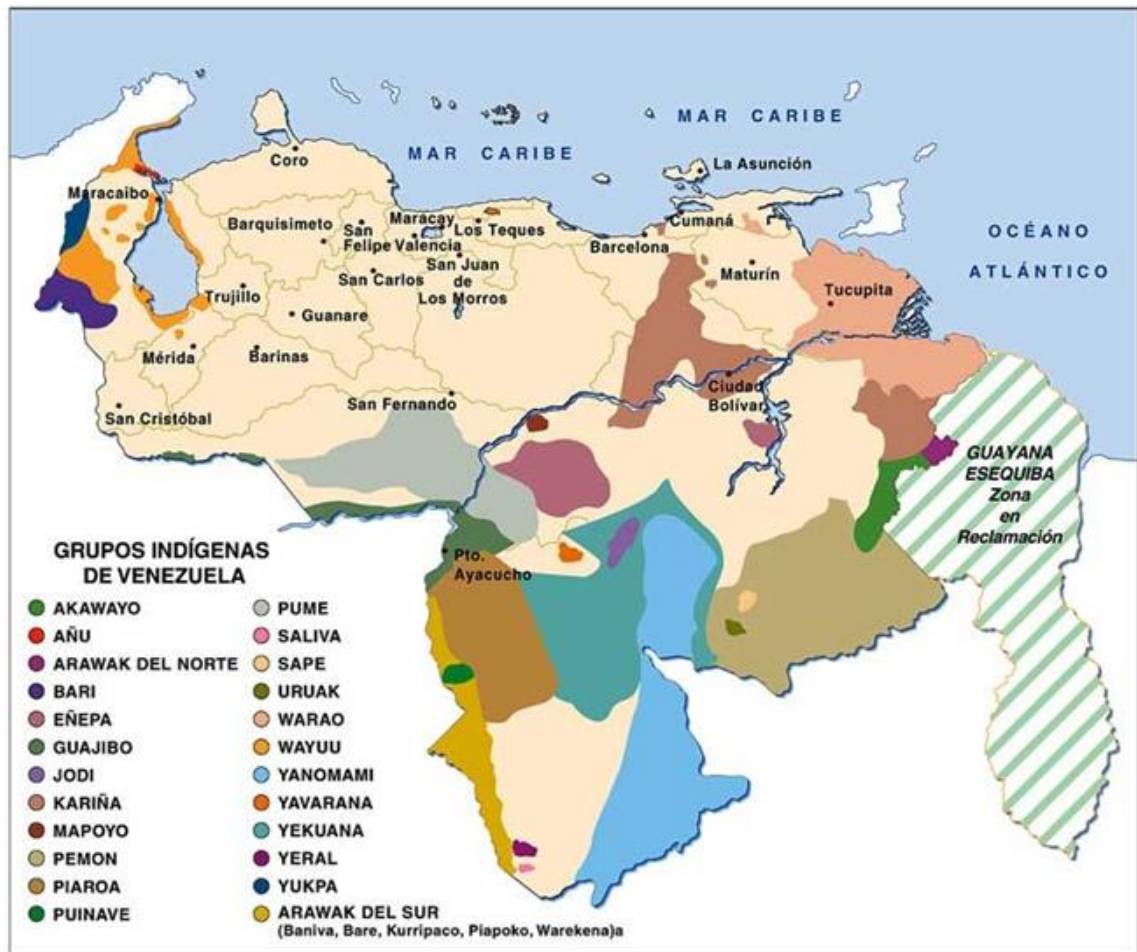
A ancestralidade da etnia Warao sacraliza a região do Delta do Rio Orinoco, mais especificamente do estado Delta Amacuro, que atualmente corresponde ao nordeste do território venezuelano, constituindo a segunda maior população indígena provinda desta região. De acordo com o censo realizado em 2011, os Warao são aproximadamente 49 mil indígenas, estando presentes em quatro estados: Delta Amacuro, Sucre, Monagas e Bolívar.

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 Kariña (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 (ROSA, 2020, p. 60).

---

<sup>17</sup> “Colaboração” que apresenta suas controvérsias. No século XVI, no Brasil colonizado, há a invenção de duas categorizações típicas dos “índios” que norteiam as políticas referentes aos povos indígenas: “índios aliados” e “índios inimigos”. Essa divisão fica evidente com a Lei sobre Liberdade dos Gentios de 1570, que regulamenta a escravidão indígena criando critérios em que ela se torna legal e aplicável. Estes critérios são relativos aos “índios inimigos”, ao passo que os “índios aliados” ficam submetidos aos aldeamentos jesuíticos (SALES; SANTOS, 2021, p. 4). Na Venezuela colonizada esse processo não foi muito diferente.

Mapa 1 – Povos indígenas da Venezuela



Fonte: Instituto Nacional de Estadística (2010).

Geograficamente, os Warao estão distribuídos em centenas de comunidades no litoral venezuelano nas proximidades de Trinidad e Tobago, e em diversos municípios ao redor do Delta, em uma região que se estende por quase todo o estado de Delta Amacuro e parte dos estados: Monagas, Sucre e Bolívar (ROSA, 2020).

Os atuais indígenas Warao são o resultado do amálgama de vários subgrupos históricos de língua Warao (uma família linguística indígena independente), principalmente os “morichaleros”, os waharowitu ou “warao próprio” dos horticultores ao sul do Rio Grande do Orinoco e dos marinheiros e construtores de canoas, os Siwani ou Chaguanes. Em várias partes do Delta também existem indígenas caribenhos e de língua arawaca, que nos tempos coloniais se refugiaram no Delta e no modo de vida Warao<sup>18</sup> (HEINE; GASSÓN, 2008, pp. 17-18, tradução da autora).

<sup>18</sup> No litoral da atual República da Guiana, foram localizados vestígios de assentamentos de coletores de conchas e caranguejos, principalmente de espécies comuns nos manguezais (*ucides cordatus*), datados de aproximadamente 5.230 + 90 a.C. que ocuparam a região quando o nível do mar era mais baixo do que o atual.

Nesse sentido, para Heinen e Gassón (2008) a cultura que geralmente conhecemos com o nome de Warao foi diferenciada internamente desde os tempos antigos. Nas fontes documentais, é feita uma distinção expressa entre os vários tipos e a sua localização geográfica. Acredita-se que haja indícios para supor que já em tempos pré-hispânicos, na região deltaica, coexistiam vários grupos unidos pela mesma língua, mas com características culturais diferentes e estratégias de subsistência distintas entre si (Idem).

Apesar de todas as pessoas que falam o idioma Warao serem considerados Warao, eles precisam do conceito unificador de etnia ou nação. Em vez disso, o indivíduo apenas reconhece e responde à população que ele chama de mawarao. Todas as outras populações regionais que compartilham a mesma língua são consideradas Daisaro (“os outros Waraos”).

De acordo com Ayala-Lafée e Wilbert (2001), entre as diferentes populações existe um certo grau de diferença cultural que se manifesta em três dialetos sugestivos, cuja divergência interna não impede a comunicação entre eles. Um dialeto é falado no Delta Ocidental entre os canais Manamo e Mariusa, outro entre os habitantes dos canais Wikina e Sacupana, e um terceiro entre o Caño Sacupana e o Rio Grande. Mesmo assim, a variabilidade entre os grupos se deve ao isolamento em relação ao Delta, não seria sensato sugerir que, a nível linguístico, cultural, social e/ou ideológico, não houve qualquer troca entre os habitantes dessas regiões. Se aceitarmos a postulação de vários graus de aculturação, podemos bem imaginar a série de processos e mudanças socioculturais sofridas pelos diferentes setores Warao durante e após a conquista e, na época colonial, quando o Manamo, Macareo (delta ocidental) e o Rio Grande foram as vias fluviais mais utilizadas para entrar e sair do interior da Venezuela.

No entanto, segundo Heinen e Gassón (2008) existem grande número nestas ilhas, não só dos Guaraunos, mas também dos Chaimas Palenque Caribe, Guayanos e outras nações que habitam o Orinoco e a província de Cumaná, que foi afetada pelos corretores, e como meio de defesa, se refugiaram nessas ilhas, que é o resguardo universal de todos os indígenas em fuga. Enquanto alguns se refugiaram longe, outros assimilaram o mundo crioulo.

Mediante essas relações estabelecidas, de acordo com Rosa (2020) há aproximadamente três mil anos, contudo, os Warao mantêm contato interétnico com os grupos Aruak e, mais tarde, Karib, que cruzaram o Delta do Orinoco, levando seus complexos conhecimentos sobre processamento da mandioca e construção de embarcações aptas às

---

À medida que subia, os habitantes mudaram-se para o noroeste, para a atual costa do Delta do Orinoco e a ilha de Trinidad (HEINEN; GÉRON, 2008 apud WILLIAMS, 1993, tradução própria).

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 onze sistemas interétnicos, em que indígenas de diferentes troncos linguísticos coexistiam estabelecendo redes de comunicações e intercâmbios comerciais. Conforme Castillo (2006), tratavam-se de grupos étnicos com múltiplos vínculos e mecanismos de articulação e interação social pertencentes ao horizonte civilizatório denominado Orinoco-amazônico, possuíam uma matriz cultural similar compartilhando instituições sociais, valores e crenças (ROSA, 2020, p. 64).

A presença no Delta de caribenhos e Aruacos (Arawacos) ao lado dos diferentes subgrupos Warao permitiu a existência de uma vasta rede de intercâmbios baseada na produção especializada de vegetais em troca de produtos de caça e pesca. Esta rede provavelmente tem suas origens na era pré-hispânica (HEINEN; GASSÓN, 2008). Além disso, de acordo com Rosa (2020) 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 este motivo, Ávalos (2002 apud Rosa 2020) afirma que falar do povo Warao significa falar da diversidade Warao.

Este conjunto de sistemas interétnicos, de acordo com Tiapa (2007 apud Rosa 2020) era carregado de tensões internas, que giravam em torno da guerra ou aliança com os espanhóis, variando conforme o lugar, o momento histórico e as decisões dos sujeitos envolvidos.

O etnônimo da etnia Warao é atribuído constantemente à expressão Wa Arao (“povo das canoas” ou “navegantes”), referência aos habitantes do litoral caribenho tidos como hábeis canoeiros e pescadores (GASSÓN; HEINEN, 2012). De acordo com Rosa (2020), equivocadamente a qualificação foi estendida também aos indígenas habitantes dos buritizais, ocupantes de grande parte das áreas de refúgio na época colonial, de modo que passou a definir toda a população. 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 ETAYO, 2014, p. 23 apud ROSA, 2020)

De acordo com Garcia Castro (2006), sua cultura e sua existência como caçadores, pescadores e coletores, habitantes de pântanos e zonas húmidas originaram seu nome (Waha = “Marisma” e Arao = “Habitação”) e estão permanentemente ligados a este grande rio, até mesmo no nome, porque Orinoco é derivado de Wirinoko (Wiri = “Onde remamos” e Noko = “Lugar”).

Atualmente, dois grupos habitam principalmente o Delta do Orinoco, subdividindo-se de acordo com o habitat 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). No primeiro grupo, encontram-se os *criollos* e os estrangeiros, no segundo, diferentes categorias de Warao e outros indígenas.

Os Warao têm sido tradicionalmente uma sociedade de pescadores e coletores, sem a presença de elementos cerâmicos, que, segundo Rosa (2020), se tornaram agricultores em virtude do contato com outras populações caribenhas que dispunham de horticultura mais sofisticada. Suas comunidades são palafitas e suas atividades de subsistência são tradicionalmente localizadas em margens fluviais, marítimas e zonas úmidas (pântanos, manguezais, florestas inundáveis).

**Figura 10** – A “casa” dos Warao



Fonte: Caraota Digital (2021).



Suas atividades de reprodução social são principalmente a pesca, caça e coleta de mel e frutas silvestres. Dado o habitat particular desta etnia, a pesca se constitui como a principal fonte de proteína e a extração de “yuruma” ou amido da palmeira moriche (*Mauritia flexuosa*) ohidu aru, em Warao, é a principal fonte de hidratos de carbono, de acordo com o ciclo anual determinado pelo florescimento da referida planta, o clima do Delta e as cheias sazonais do rio (CASTRO, 2005; 2006). É bem importante considerar essas relações que os Warao estabelecem com a natureza, no sentido de ali estar o seu sustento tradicional, numa relação equilibrada, sem degradar e destruir o que compõe seu território.

Os modos de organização da população Warao foram se modificando, com estratégias adaptativas<sup>19</sup>, à medida que foram introduzidos outros meios de produção econômica em seus territórios. Segundo Castro (2005), desde as primeiras três décadas do século XX o cultivo da colocasia esculenta ou ure, em Warao, tem influenciado para que as atividades nos morichales tenham sido cada vez menos frequentes.

Os Warao do Caño Wikina foram afetados pelas diversas empresas extrativistas, o trabalho fornecido por essas empresas proporcionou um relativo crescimento “econômico” entre os Warao e forte dependência local dos mercados de bens, serviços e trabalho informal. Contudo, quando a colheita chinesa de arroz e banana chegou ao fim, a serraria e sua vinícola fecharam e a falta de empregos na fábrica de palmito da região atingiu seu nível mais alto, a economia tradicional e o modo de vida geral foram seriamente comprometidos (AYALA LAFÉE; WILBERT, 2008).

Conseqüentemente, um número considerável de homens Warao, procedentes da região de Wikina, ficaram sem trabalho e, obviamente, sem recursos, de modo que começaram a se deslocar para centros urbanos como Barrancas e Tucupita entre 1979-1980, especialmente quando o “Nueva Idea-Guiniquina, foi fechada durante quatro anos por motivos de ordem interna” (AYALA LAFÉE; WILBERT, 2008, p. 85, tradução da autora).

Assim como em outras regiões do Estado do Delta que foram afetadas pelo desenvolvimento econômico moderno, os Warao, em uma linha de frente, foram desenvolvendo “práticas adaptativas”, tanto os que conseguiram permanecer quanto os que seguiram adiante para centros urbanos da Venezuela. Um dos maiores desafios, enquanto povo indígena que vem desenvolvendo ciclos de deslocamentos, se dá pelas dificuldades com

---

<sup>19</sup> A discussão do conceito de “práticas adaptativas” está especificamente no capítulo três desta dissertação.

os territórios que são ocupados transitoriamente por esta etnia. Veremos especificamente nas seções que seguem.

### **2.1.1 Cosmologia Warao: território espaço sagrado**

Quando dizemos ‘território’, não estamos simplificando o termo para algo simples e final; estamos expandindo o termo para algo mais digno no que se refere aos direitos dos povos indígenas. Um território não é apenas um pedaço ou uma vastidão de terras. Um território traz marcas de séculos, de culturas, de tradições. (POTIGUARA, 2018, p. 119).

De acordo com Potiguara (2018), desde o passado até os dias atuais o território e a cultura indígena têm sido as linhas mestras de determinação para a sustentação de um povo. “Território é vida, é biodiversidade, é um conjunto de elementos que legitimam a existência indígena. Território é cosmologia que passa inclusive pela ancestralidade” (Idem, p. 119). Esse conjunto de categorias, que fazem parte da composição da cosmologia indígena, são elementos significativos para a compreensão de como esses grupos com culturas próprias se organizam e interagem entre si, tendo o território como mediador de relações também interétnicas, como vimos anteriormente.

Em Manaus, conversando com mulheres Warao anciãs, elas recordam dos lugares por onde passaram e viveram situações nada favoráveis à vida indígena. As memórias as levam até a região do Delta do Orinoco, antes dos projetos de desenvolvimento do governo venezuelano. “¿Por qué destruyeron nuestra casa, por qué destruyeron todo lo que necesitábamos para vivir?”<sup>20</sup>.

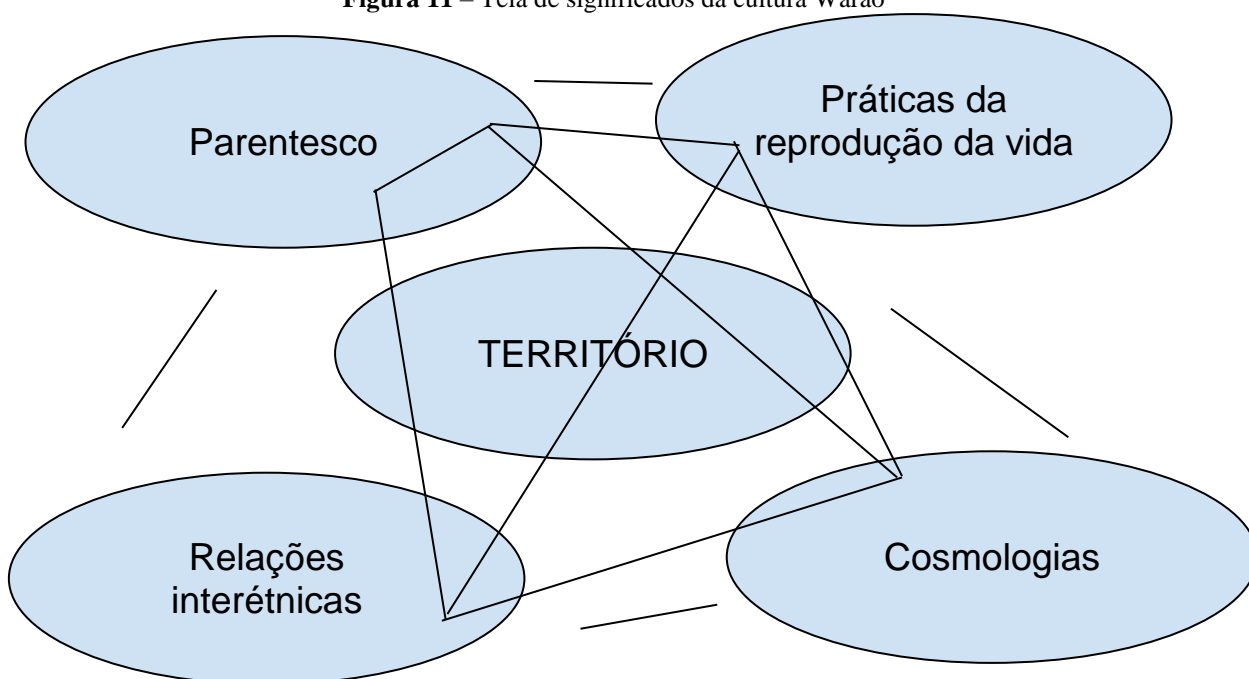
É possível pensar nessas relações que os Warao estabelecem com o território – tanto dos territórios ancestrais como dos territórios que dentro do contexto urbano estão sendo ocupados transitoriamente pelo grupo – a partir do que Clifford Geertz (1978) vai chamar de teia de significados. Nos termos do antropólogo estadunidense, a cultura é uma teia de significados tecida pelos seres humanos. Essa teia orienta toda a existência humana. Trata-se de um sistema de símbolos que interage com os marcos simbólicos de cada indivíduo numa relação recíproca. Nessa perspectiva, Geertz define símbolo como qualquer ato, objeto, acontecimento ou relação que representa um significado. Para o autor, compreender os seres humanos e a cultura é interpretar essa teia de significados.

---

<sup>20</sup> Registro do caderno de campo – 14 de dezembro de 2019 – Abrigo do centro.

Na etnogênese<sup>21</sup> do povo Warao, o modo de organização é baseado nas mais diversas relações que o grupo vai estabelecendo e que formam sua composição identitária e cultural. Seja na relação de humanos com humanos, seja na relação de humanos com não humanos, sendo o território imprescindível para definições importantes da cultura Warao. Essas relações estão compostas de significados cosmológicos e materiais que se traduzem em práticas de organização sociocultural. Tecendo uma teia significados, podemos representá-la basicamente da seguinte maneira:

**Figura 11** – Teia de significados da cultura Warao



Fonte: Elaboração própria.

A partir das definições de Geertz (1978), os dados históricos e as etnografias efetuadas na Cidade de Manaus, as análises aqui apresentadas nessas categorias simbólicas da cultura Warao demonstram como o território se apresenta como espaço sagrado para as vivências existenciais do grupo. Dentro do contexto urbano, por mais que aspectos fundantes da cultura Warao sejam afetados, a circulação pelos territórios caracteriza o sistema de organização da

<sup>21</sup> De acordo com Alberto Bartolomé (2006), o termo etnogênese tem sido usado para designar diferentes processos sociais protagonizados pelos grupos étnicos. De modo geral, a Antropologia recorreu ao conceito para descrever o desenvolvimento, ao longo da história, das coletividades humanas que nomeamos grupos étnicos, na medida em que se percebem e são percebidas como formações distintas de outros agrupamentos por possuírem um patrimônio linguístico, social ou cultural que consideram ou é considerado exclusivo. Ou seja, o conceito foi cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões. Entretanto, mais recentemente, passou a ser usado também na análise dos recorrentes processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação.

etnia. Analisando essas categorias percebemos como tudo está interligado com suas vivências e suas comunidades tradicionais. No entanto, é possível ir além dessa teia de significados tecida por Geertz. Nesse território sagrado, os fatores cosmológicos dos Warao estabelecem seus princípios norteadores e pressupostos básicos da organização sociocultural. Conhecimentos são transmitidos e adquiridos, socialmente construídos com definições para práticas de reprodução da vida.

Segundo Ayala-Lafée e Wilbert (2001), o Delta do Rio Orinoco tem a forma de um grande abano de 22.500km<sup>2</sup>, é circunscrito a oeste pelo tubo Manamo e a sul pelo Rio Grande. A distância média, de seu ápice, próximo ao município de Barrancas, no sudoeste, e a maioria dos pontos ao longo da costa deltaica, fica entre 180 e 200km de extensão. Devido à sua altitude média, de apenas 7m a 10m acima do nível do mar, este ambiente representa uma região extremamente plana.

En primer lugar, la costa marina está sujeta a la influencia de las mareas diarias, pero que no se ve afectada por las crecientes estacionales del Orinoco, con una anchura aproximada de 80 Km.; domina principalmente la vegetación de manglares (*Rhizophora mangle*) y morichales (*Mauritia flexuosa*). Es éste el hábitat tradicional del pueblo Warao, cuyo gentilicio traducen ellos mismos como: Waha= "Ribera baja, anegadizo, marisma" y Arao= "Gente, habitante" y que se contrapone al de Hotarao, de Hota= "lugar elevado, tierra alta o seca" y Arao= "Gente, habitante", con el cual se refieren a todos aquellos que viven en tierra alta, criollos e indígenas no Warao; denominaremos a esta zona Bajo Delta. Detrás de la misma está el Delta Medio o Delta Central, poco poblado, donde las mareas se sienten pero su efecto es menor que el de las crecientes estacionales del río, el cual empieza a subir en junio, para alcanzar alturas promedio de 1,5 m hasta la llegada de la estación seca, en octubre. Hay también aquí morichales, extensas sabanas inundables y antiguas plantaciones abandonadas de cacao, donde, en la estación seca, los ganaderos del vecino Estado Monagas llevan sus rebaños a pastar. En la zona alta o Alto Delta, libre de las inundaciones y del efecto de las mareas, se concentran los centros poblados y el grueso de la población criolla e indígena aculturada y es donde se produce una agricultura de subsistencia más o menos estable de maíz, yuca, ocumo, cambur (banano) y plátano (CASTRO, 2005, p. 3).

É com este espaço sagrado que os Warao estabelecem fortes relações. As memórias registram esse lugar como uma composição de sua identidade, de onde existe uma forte ligação cosmológica, articulada com à ancestralidade. As mulheres Warao anciãs recordam e falam de uma “saudade de um território que nos foi roubado”<sup>22</sup>. A partir desse lugar, cercado pelas águas, pelo verde e pelos animais, os Warao constroem relações com o entorno, numa dimensão sagrada com aquilo que os espíritos ancestrais lhes trazem e se organizam economicamente em torno dele.

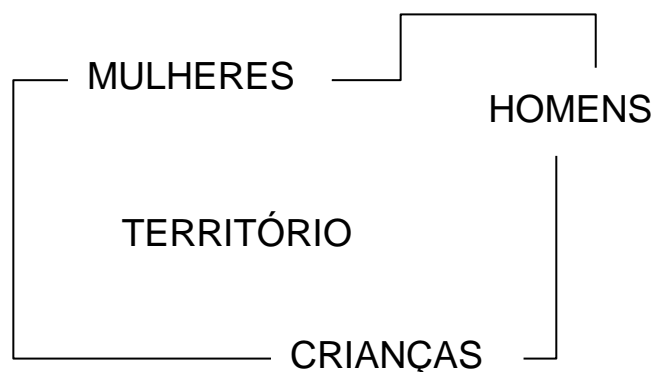
---

<sup>22</sup> Registro do caderno de campo – 14 de dezembro de 201 – Abrigo do centro.

Neste sentido, João Pacheco de Oliveira (2004, p. 22) vai definir a territorialização como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; e 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. Essas definições do autor interagem diretamente com os agentes envolvidos nesse processo de composição territorial.

No caso das práticas socioculturais Warao, crianças, mulheres e homens estão envolvidos nesse processo. A sociedade Warao está organizada em uma divisão social baseada em gênero e grupo etário. Este modo de organização também configura as dinâmicas de reprodução social e a divisão do trabalho. O território é o lugar em que as mulheres indígenas ensinam suas crianças as sabedorias dos ancestrais, e as práticas de reprodução da vida.

**Figura 12** – Organização Social Humana dos Warao



Fonte: Elaboração própria.

Conforme Garcia Castro (2020), no trabalho diário de subsistência em geral pode-se dizer que os homens são basicamente pescadores, eles também caçam embora em menor quantidade. As mulheres, na companhia dos filhos, colhem frutas e outros artigos de subsistência da selva e durante essas incursões. Por vezes, podem ser acompanhadas por um homem, ou um parente próximo que se dedica a procurar colmeias de mel silvestre. Na elaboração dos bolos de sagu, Ohidu aru em Warao ou “yuruma” no vernáculo *criollo*, feitos com o amido da palmeira moriche ou buriti (*Mauritia flexuosa*), todos cooperam, embora cada um assuma certas tarefas (CASTRO, 2020, p. 5).

De acordo com os estudos de Heinen e Gassón (2008), ao viajar para o sul da cidade de Maturín (capital do estado Monagas) via Orinoco, se chega a uma bifurcação que fica a cerca de 8km da cidade colonial de Barrancas do Orinoco. Esta, por sua vez, é uma pequena cidade portuária com muito movimento comercial, especialmente peixes do baixo Orinoco e gado dos rebanhos vizinhos.

Na própria margem do rio, não muito longe em direção ao extremo leste da área urbana, existe um “bairro” Warao que consiste em uma parte de Waraos “Winikinos” na própria costa e outra de Warao “Mariuseros”. Os membros de ambas as populações são pescadores e morichaleros que nunca se adaptaram ao modo de vida dos horticultores das margens dos rios abertos. Quando os aserradeiros, fábricas de palmito e outras fontes complementares de renda foram fechadas, eles se deslocaram para os centros urbanos rio acima, alguns permanentemente e outros temporariamente (HEINEN; GASSÓN, 2008, p. 7, tradução da autora).

A análise da composição do território que sacraliza a existência da etnia Warao é muito importante para compreendermos as dinâmicas de suas prática de reprodução da vida desde esses territórios ancestrais, até sua inserção em territórios brasileiros e para reafirmar que esses ciclos de deslocamentos se dão pelas práticas genocidas de ataque a esses territórios que dão existência e sentido à vida Warao, sem falar na introjeção do capital que termina por gerar uma série de problematizações: “sem dinheiro, sem saúde, sem educação, sem moradia. Aqui não dá mais para sobreviver!”<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Registro de caderno de campo: Indígena Norberto Nuñez - Abrigo do Tarumã - 07 de janeiro de 2020.

Mapa 2 – Mapa da região territorial tradicional Warao



Fon te: Heinen e Gasson (2008)

Segundo Pacheco de Oliveira (2004), a noção de território não é um elemento novo na Antropologia, sendo utilizada desde Morgan (1877) como critério para distinguir as formas de governo (societas e civitas, baseadas, respectivamente, nos grupos de parentesco ou no território e na propriedade), e retomada com a mesma função por Fortes e Evans-Pritchard (1940) na classificação dos sistemas políticos africanos.

Em um artigo posterior, Bohanan (1967) fornece uma grande quantidade de exemplos em que os princípios ordenadores de uma sociedade estão localizados em um ponto específico da estrutura social - o sistema de linhagem, as classes de idade, a organização militar, o sistema ritual, as formações religiosas - sem que as ações sociais possuam qualquer conexão mais significativa com alguma base territorial fixa [...] (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004, p. 21)

No entanto, para o autor, à diferença dessas, outras sociedades apresentam uma tendência a construir formações estatais (ainda que rudimentares) e costumam tomar o território como um fator regulador das relações entre os seus membros. Nessa perspectiva, pensando sobre a implicação dos projetos coloniais na relação dos povos indígenas com o território, a presença colonial instaura uma nova relação, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural. A destruição do território é a destruição dos corpos indígenas.

A terra está cansada, a terra pede ao Criador e pede ao tigre<sup>24</sup>: ‘acabe, estou cansada de comer cadáveres’. Ou seja, é um tremendo de um desespero secular de ‘índios’ que foram catequizados. A catequese quebrou a alma deles e, depois, com a desgraça que sofreram – as terras tomadas, não ficaram nem com 1% das terras que tinham – caíram nesse desengano. Isso está ocorrendo agora. É importante isso. Tantas mortes de gente inocente, que morreu porque a vida não vale a pena. Precisamos chamar a atenção. O que nós precisamos fazer para que a vida valha a pena para os ‘índios’? Primeiro, respeitar as terras que são deles, e eles não precisam nem de 1/10 mil das terras do Brasil. Eles tinham tudo. Um pouquinho de terra não é o governo que nega, pois, as leis mandam dar. A Constituição manda dar. É o fazendeirinho, o canarinho do lado que quer aumentar sua fazenda por conta da fazenda dos índios. É uma gente muito boçal, que acha que os índios são uma espécie de bicho que pode ser caçado, que tem obrigação de vir para a civilização. [Mas] eles só sabem ser eles mesmos. O que os índios pedem é a garantia da posse tranquila das terras, das matas, das águas onde eles vivem; e o direito de viver segundo os seus costumes, sem alguém entrando nas suas terras para tomar (RIBEIRO, 1991, entrevista ao Roda Viva).

A entrevista de Darcy Ribeiro, em um programa Roda Viva de 1994, demonstra exatamente os crimes ambientais cometidos nos territórios indígenas e, conseqüentemente, os crimes cometidos aos povos indígenas. A singularidade que aborda Ribeiro diante da relação cosmológica que as comunidades estabelecem com esses territórios, explicita a composição do que é importante para manter a existência cultural das etnias indígenas. A cosmologia que sacraliza a espiritualidade Warao está interligada com essas relações que se constroem a partir

---

<sup>24</sup> Os povos Guaranis e Caioás, do sul do Mato Grosso, do Paraná, de outros lugares, têm uma enorme espiritualidade. Esses povos reverteram o que era o mito da criação, eles começaram a definir como o mito da morte. Então, por exemplo, no mito da criação, um grande tigre azul que cobre o céu numa guerra é o todo-poderoso. Eles transformaram o mito da criação no mito da perdição (RIBEIRO, 1991).



desse espaço que historicamente vem sendo violentado, saqueado, destruído. É importante compreender que a relação que os diferentes grupos, indígenas e não indígenas, vão estabelecer com esse território é completamente diferente, como afirma Ailton Krenak (2019) em seu livro “Ideias para adiar o fim do mundo”:

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isto é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe terra, resulta que ela está nos deixando órfãos, não só aos que em diferente graduação são chamados de índios, indígenas ou povos indígenas, mas todos (Ibid., p. 49).

Os interesses da “modernidade” ocidental por esses territórios são meramente capitalistas. Desde a invasão os mais beneficiados com a exploração dos territórios do sul do mundo são europeus, que desfrutam do que foi roubado e, atualmente, o imperialismo estadunidense que reproduz a exploração do Sul global. Os governantes europeus “ocidentais” e seus descendentes euro-norte-americanos ainda são os principais beneficiários, junto com a parte não europeia do mundo – que antes não era precisamente uma colônia europeia, principalmente o Japão. E em cada caso, sobretudo suas classes dominantes. Os explorados e dominados na América Latina e na África são as principais vítimas (QUIJANO, 1993).

Nesse sentido, é importante compreender que os corpos indígenas que compõem esse território foram explorados durante anos, como já falei anteriormente, por esse projeto colonial. O atual cenário, especificamente aqui no Brasil, onde encontram-se vários grupos Warao, é caracterizado por fortes conflitos socioambientais, no entanto, a organização dos povos originários assentou as bases de uma linguagem comum de valoração sobre a territorialidade, que vem tentando dar conta do direito à terra.

### 2.1.2 Organização econômico-política e sociocultural: a centralidade da mulher Warao

Não é possível falar de cosmologia Warao sem dar um destaque especial às mulheres desta etnia, que não somente desempenham um papel importante nas práticas socioeconômicas, mas carregam em sua existência histórica características étnicas peculiares que as definem, e que está relacionado com o sagrado feminino do mundo dos Warao.

El elemento femenino surge en la cosmovisión Warao, como un símbolo de procreación, de orden, de administración, de protección e incluso de retaliación. Entre las diversas versiones de la creación del mundo Warao, se le atribuye a la mujer, por transformación de la sangre uterina, la formación de la tierra y la topografía específica del delta bajo [...]. Ser mujer en la sociedad Warao requiere de un conocimiento íntimo acerca de los vínculos que existen entre lo telúrico, cultural y cósmico en su altamente animado universo de múltiples estratos (AYALA LAFÉE; WILBERT, 2008, p. 150).

Suas crenças cosmológicas se manifestam em cerimônias e liturgias femininas, nas quais em troca do sagu moriche oferecido aos “avós espirituais”, o *Kanobotuma*, elas exigem deles a sobrevivência dos Warao em um mundo difícil. Entre seus principais pedidos estão: fertilidade para si, proteção contra doenças de crianças e idosos e desfrutar de uma velhice tranquila. A vida pessoal e social nas várias etapas da existência da mulher é controlada por preceitos restritivos, relacionados às forças vitais e cósmicas que regem seu comportamento. Elas cumprem os preceitos inerentes ao parto, nascimento, passagem entre a infância e a vida adulta, doença e morte (AYALA LAFÉE; WILBERT, 2008, p. 151, tradução da autora).

Essa dimensão cosmológica, que ressaltam Ayala-Laffé e Wilbert, vai colocá-las numa posição privilegiada no modo de organização do grupo. De acordo com Garcia Castro (2005), a estrutura social Warao se configura a partir de atividades de subsistência. Cada família é formada em torno da relação entre os sogros (Arahi/Dabai) e os genros (Dawa), de acordo com o sistema de residência pós-matrimonial uxorilocal, ou seja, o homem com o casamento muda-se para a residência dos pais de sua esposa e deve servir como Nebu (trabalhador) para eles, até que ele possa se tornar independente, o que geralmente ocorre com a morte do chefe da família (Aidamo). Sob um código de reciprocidade, produção, caça, pesca, coleta e todos os tipos de colaboração são baseados na retribuição mútua.

Os membros produtivos da família devem contribuir para a manutenção de todos, entregando o produto à sogra (Dabai), que o redistribui entre suas filhas e filhos segundo uma hierarquia baseada no grau de parentesco. Seguindo os mesmos princípios, cada indivíduo e comunidade pratica a troca de bens e serviços (trabalho) com outros indivíduos e comunidades relacionadas por parentesco (CASTRO, 2005, p. 05, tradução da autora).

De acordo com Ayala-Lafée e Wilbert (2008), o padrão de residência 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 obtidos por estes. Cada filha casada lhe entregava uma porção dos alimentos coletados pelos maridos para em seguida serem redistribuídos entre as mulheres da unidade familiar cujos esposos não conseguiram coletar comida.

“Desde o período pré-hispânico, a mulher, no Delta do Orinoco, tem sido recolectora, transportadora, artesã e navegante” (LAFFÉ-WIBERT, 2008, p. 151). Os homens destacam-se pelas produções de canoas, cestas, intérpretes da música cerimonial, oradores ou como xamãs. As mulheres possuem habilidades artísticas, como tecer redes, trançar cestas, a fitoterapia, ou xamanismo não extático (tradução da autora).

Entre as mulheres, as normas de reprodução da vida estão regulamentadas por uma série de definições cosmológicas que regem a vida familiar e da comunidade. Nos *Kanobotuma*, como já foi citado anteriormente, elas veem seus próprios antepassados que habitam o mundo celestial, e são obrigadas a lhes entregar a primeira colheita de *Yuruma*. Portanto, a própria ação está intrinsecamente ligada àquela visão de mundo sustentada por antigos cânones de compensação e reciprocidade (AYALA-LIFÉE; WILBERT, 2008, tradução da autora).

Nesse sentido, o que é possível perceber de acordo com o que venho estudando das mulheres Warao, tanto nas bibliografias como nas experiências de campo, fazendo também uma relação com outras etnias indígenas, é que a cosmovisão tradicional, do ponto de vista simbólico, está inteiramente associada às práticas de reprodução sociais nos territórios transitados por elas. São as mulheres as principais mentoras das práticas econômicas da etnia Warao. Evidenciarei mais especificamente a importância da atuação feminina nos contextos urbanos a partir de suas vivências tradicionais no capítulo 3.

## 2.2 Impactos do desenvolvimentismo moderno à vida Warao

Tendo presente o contexto histórico dos impactos da colonização na época da conquista, aqui verificaremos como os projetos de “desenvolvimento econômico” da “modernidade” e as práticas racistas do Estado venezuelano induziram os/as Warao, que sobreviveram às tragédias a promoverem ciclos de deslocamentos forçados.

As intervenções governamentais venezuelanas desenvolveram sucessivos projetos de empreendimentos econômicos, na região do Delta do Orinoco, causando danos ambientais, invasão dos territórios por extrativistas e *criollos*, e acarretando sérios impactos nas dinâmicas socioculturais e existenciais da vida indígena. Muitos Warao morreram e outros/as começaram a desenvolver ciclos de deslocamentos forçados, passando a viver em situações nada favoráveis em regiões urbanas, primeiramente na Venezuela e, atualmente, no Brasil e em outros países (DOS SANTOS, 2020).

Discorrer sobre tais realidades remete-me às questões discutidas por Quijano (2005) sobre a colonialidade, que se reconfigura no que chamamos, hoje, de globalização e modernidade. Para o autor, essa globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial, como já falamos anteriormente. Neste sentido, Quijano, vai descrever a modernidade a partir de conceitos que nos ajudam a analisar o que tem por trás do projeto moderno que classifica e extermina povos e culturas consideradas atrasos para a “humanidade”<sup>25</sup>.

Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico (QUIJANO, 2005, p. 107).

---

<sup>25</sup> A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (KRENAK, 2019, p. 11).

De acordo com Quijano (1992), o racismo e o etnicismo foram produzidos inicialmente na América e posteriormente reproduzidos no resto do mundo colonizado, como base para a especificidade das relações de poder entre a Europa e as populações do resto do mundo. Por 500 anos, eles não deixaram de ser os blocos de construção das relações de poder em todo o mundo.

Os europeus, com sua visão hierárquica de mundo, propagaram a ideia de “civilização” como o ápice do desenvolvimento das sociedades humanas. Os povos indígenas foram considerados " primitivos " e, portanto, inferiores (SALES e SANTOS, 2021, p. 5).

Com a extinção do colonialismo como sistema político formal, o poder social ainda se constitui a partir de critérios originados na relação colonial. Em outras palavras, a colonialidade não deixou de ser o personagem central do poder social atual. Todas as demais determinações e critérios de classificação social da população mundial e sua localização nas relações de poder, desde então, atuam em inter-relação com o racismo e o etnicismo, especialmente, embora não só entre europeus e não europeus, mas também entre classes sociais e outras categorias.

Quijano (1992) vai considerar que atualmente as consequências desse projeto se dão pela colonialidade do poder, do ser e do saber ocidental, que continua imperando como modelo padrão para “sociedades” ditas “primitivas”. Ou seja, a modernidade não superou a colonização, muito pelo contrário, com a realidade que estamos enfrentando na América Latina vivemos um retrocesso histórico, ao mesmo tempo em que as organizações e movimentos indígenas não estão passivas à essas realidades, fazendo força e resistência neste cenário.

No campo das experiências epistemológicas, Aníbal Quijano definiu a colonialidade do poder sendo essa força hegemônica. Para Enrique Dussel (1993), seria necessário criar uma nova teoria, a do “diálogo” que pudesse “superar” a teoria da modernidade, fazendo com que todas as culturas, até então ditas “incompatíveis”, coexistissem e dialogassem, de modo que uma não fosse sobreposta à outra. É o que Bruno Latour (1991) vai considerar, a partir de uma análise dos avanços inimagináveis no campo das ciências e das tecnologias, que apresentam contradições do que é tido pelos neoliberais, como modelo de “desenvolvimento” econômico, pois para o autor, se por um lado, na sociedade dita moderna avançam as descobertas científicas e tecnológicas, por outro há catástrofes que são causadas por esses avanços (DOS SANTOS, 2020).

Dito isto, através dos fatos históricos que remontam ao processo de deslocamento forçado da etnia Warao dos seus territórios ancestrais, vamos perceber evidentemente como foi que a tríade colonial (Colonialidade do poder, do ser e do saber) foi se enraizando nos territórios e comunidades indígenas, estabelecendo suas novas colônias e expulsando os povos indígenas para periferias citadinas.

Vejam os: o ciclo de deslocamentos dos Warao para centros urbanos da Venezuela se intensificou a partir da década de 1960, em consequência do projeto de desenvolvimento nacional do governo venezuelano, que decidiu transformar o Delta do Orinoco no principal abastecedor de agroalimentos para a Guayana venezuelana, que estava no auge de seu processo de crescimento industrial e demográfico.

O projeto foi executado pela Corporación Venezolana de Guayana (CVG), um instituto autônomo criado justamente para este 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 hectares de terra, supostamente adequadas para o desenvolvimento da pecuária intensiva e agricultura (ROSA, 2020).

De acordo com Castro e Heinen (1999), essa intervenção na região do Delta ocasionou graves desastres ecológicos. A construção de grandes barragens no Rio (*caño*) Manamo<sup>26</sup> e outras obras impediram que as enchentes sazonais do Orinoco inundassem milhares de quilômetros quadrados, supostamente adequados para a agricultura. A maioria das comunidades indígenas Warao que ali habitavam foram afetadas por consequência de uma profunda alteração de seu habitat natural e de seu modo de vida tradicional, provocando também a mortandade dos peixes.

Em 1965, a primeira fase do projeto no caño de Manamo foi encerrada, por causa das graves consequências ecológicas negativas, resultando na paralisação das fases seguintes. (CASTRO; HEINEN, 1999, p. 3, tradução da autora). A água do rio Manamo, por meio de um sistema de diques de 172km de extensão, foi desviada para o rio Macareo, que seria represado na segunda etapa do projeto, nunca realizada (ROSA, 2020).

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 (Ibid. p. 78).

---

<sup>26</sup> Manamo é uma palavra Warao que significa “dois”.

De acordo com Rosa (2020), em 1966 170 mil hectares de terras no Delta e ao sul de Monagas ficaram protegidas das inundações. Como era previsto, nestes 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.

Estas 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 desaguiarem no rio Manamo, provocando a morte de muitos Warao (Ibid., p. 79-80).

Foi esse projeto do executivo venezuelano – que nem ao menos se esmerou em consultar a população da região, desconsiderando totalmente a etnia Warao que integrava aquele território – um dos principais projetos que ocasionou mortes e deslocamentos em massa de indígenas das áreas afetadas, especialmente da zona costeira do Golfo de Paria, para outras partes do Delta e para alguns centros urbanos próximos, como Tucupita, Pedernales, Horqueta, Barrancas e Puerto Ordaz, onde se estabeleceram em busca de recursos adicionais, em vez de atividades como pesca e horticultura, que foram severamente afetadas pelas consequências do aumento da salinidade da água e acidificação dos solos (GARCIA; HEINEN, 1999, p. 32, tradução da autora).

Um projeto puramente tecnocrático e desenvolvimentista, imposto pelas tendências modernas do governo venezuelano da época, que não previa nenhuma alternativa ao povo Warao, completamente afetado pelo interesse econômico, de consequência colonial que, até hoje, afeta tragicamente as comunidades indígenas de diferentes etnias e regiões na América Latina.

Essas e outras intervenções, provocadas por aquilo que Enrique Dussel (2002) chamou de mito do desenvolvimentismo, resultaram no desaparecimento de 21 comunidades Warao (PAZ, 2004), despojados violentamente de seus territórios pelos produtores rurais. O sofrimento causado pela ação moderna demarca o quanto é desconhecido o que representa toda a relação dos indígenas com a natureza. A morte da população indígena é triplicada, pois para além de uma morte materializada morre tudo aquilo que não somente é importante para o indígena viver, mas para o não indígena colonizador também.

Segundo Garcia Castro (2000), a presença indígena desde então tem sido constante na Guiana, que fica no Leste da Venezuela, e até mesmo na capital da República, documentada ao menos desde a década de 1970.

Nos anos de 1990, mais uma intervenção do mito do desenvolvimentismo provocou consequências irreparáveis em territórios Warao. Desta vez, agravadas pela exploração petrolífera, no município de Pedernales, localizado no Estado de Delta Amacuro, uma das mais importantes reservas da biosfera do planeta, cuja maioria da população é composta por indígenas Warao (CASTRO, 2000, 2006).

A faixa petrolífera do Orinoco – Cuenca Oriental – conforme Perdomo (2009 apud Rosa, 2020) abrange parte dos estados de Guárico, de Anzoategui, de Monagas e de Delta Amacuro, seguindo o curso do rio homônimo. É a maior reserva certificada de petróleo do mundo, onde se encontra 75% das reservas venezuelanas. Com uma extensão de 55.314 km<sup>2</sup>, está dividida em quatro campos – Boyacá, Junin, Ayacucho e Carabobo – que totalizam 11.593 km<sup>2</sup> de área explorada.

De acordo com Rosa (2020), 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. Dentre as atividades que mais afetaram este território estão: um programa intenso de explosões sísmicas para detectar a localização do petróleo, vazamentos de óleo e o despejo de resíduos poluentes nas margens do rio Manamito, afetando novamente a vida indígena.

Hace cerca de cuarenta años, tras el cierre del Caño Manamo (op. Cit. p. 40), el frágil equilibrio ecológico/ en el delta se vio comprometido por los violentos cambios en la flora y la fauna, sobreviniendo una alarmante mortalidad infantil del pueblo Warao. En el presente, la disposición final de ripios o residuos derivados de la actividad petrolera en la región, acompañada de una actividad de contacto directo con los residuos (cirujeo), el cual amenaza no solo a este pueblo indígena originario, sacudido por la transformación de su hábitat y las arbitrariedades que supone todo choque cultural entre dos mundos o cosmovisiones particulares, sino también a todos los ecosistemas del planeta, esenciales para la defensa de la vida en la Tierra (PAZ, 2004, p. 9).

A partir das denúncias de irregularidades e contaminações ambientais no campo de Pedernales, a equipe da Comissão de Meio Ambiente e Planejamento Territorial do Senado Venezuelano encontrou também a existência de manchas de resíduos no solo, na água e perda da vegetação (ROSA, 2020).



Essas buscas desenfreadas por recursos energéticos na região do Delta Orinoco, e consequentemente seus impactos ambientais, além de provocarem sérias denúncias, de acordo com a dissertação de Pocaterra Paz (2004) influenciaram também a criação da *Red de Mujeres Indígenas Warao*, um coletivo que se estruturou e liderou uma luta, buscando ir além de seus próprios espaços naturais para âmbitos internacionais, a fim de serem ouvidas e atendidas em suas denúncias sobre os riscos que acompanham a exploração dos recursos hidrocarbonetos dessa região. Uma luta que não deveria ser somente das indígenas Warao e de outras etnias indígenas, mas de toda a “humanidade” presente e futura. O movimento continua lutando para que as petroleiras reconheçam as necessidades do delta e das comunidades afetadas. Para as mulheres indígenas, “o petróleo é o sangue da terra” (PAZ, 2004 apud ROSA, 2020).

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, e 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 a 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 petrolíferas, causando a migração para as cidades (BUSTAMANTE; SCARTON, 1999, p. 82 apud ROSA, 2020).

Os indígenas relatam ainda a falta de água potável, a destruição dos viveiros de camarões e outros peixes, 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 (PAZ, 2004 apud ROSA, 2020).

Esses impactos que geram instabilidades nos fatores social, ambiental e cultural dos Warao, infelizmente, de acordo com Pocaterra Paz (2004) são invisibilizados e não contabilizados pelas petroleiras. Como nos aponta Rosa (2020), isto é consequência de um modelo político racista, com inegável desprezo étnico, que fundamentado na ideia de progresso e crescimento econômico gera violência e destruição, aumentando a desigualdade social e a discriminação.

A colonialidade, de fato, apresenta um amplo histórico para um debate, contudo, quando pensamos na atual América Latina, na maneira que ela vem sendo constituída como “território periférico do sistema-mundo moderno” (QUINTERO, 2015), percebemos que a questão da colonialidade do poder tem sido fundamentalmente evidente, e o conceito de raça como fundamento do projeto colonial se empodera para classificar povos e culturas, uma construção mental moderna gerada para naturalizar as relações sociais de dominação produzidas pela conquista, tornando-se a pedra basal do novo sistema de dominação, já que as formas de dominação precedentes, como sexos e idade, são redefinidas em torno da hegemonia “raça” (QUIJANO, 2004). É o que vamos perceber quando o próprio conceito de saúde é racializado.

Podemos compreender o que estou querendo dizer a partir da epidemia da cólera, que ocorreu na Venezuela entre os anos de 1992 e 1993, levando a óbito cerca de 500 pessoas no Delta do Rio Orinoco, em sua maioria indígenas Warao, quando praticamente a comunidade Warao de Mariusa desapareceu, considerada uma das áreas mais remotas de Delta Amacuro, sendo devastada pela doença. De acordo com Rosa (2020), os curandeiros tentaram enfrentar a doença desconhecida, porém 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.

Mediante essa cruel realidade de doença e morte que afetou e ainda afeta, hoje, as comunidades indígenas, faz-se necessário debater sobre a questão de como o/a indígena é olhado/a e não atendido de acordo com suas especificidades socioculturais. A cólera, no imaginário popular, estava diretamente associada à pobreza, porém “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 apud ROSA, 2020, p. 84, tradução da autora).

A reprodução do discurso que se teve na mídia venezuelana, de associar as mortes de indígenas Warao à pobreza e às superstições<sup>27</sup>, é a reprodução do racismo que se estrutura para sonegar os direitos específicos da população indígena, apresentando um modelo padrão de civilização, situação que se repete hoje com o novo coronavírus. Assim afirma Rosa (2020, p. 85).

---

<sup>27</sup> Concepções de saúde, doença e morte da cultura Warao serão aprofundadas no capítulo 3, a partir das realidades que os Warao têm enfrentado no Brasil.

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 desta 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 na Venezuela, mas são acionadas constantemente aqui no Brasil, onde, desde 2017, soma-se um total de 66 mortes de indígenas Warao.

De acordo com Briggs e Mantini-Briggs (2004), documentado por Rosa (2020), o Ministério de saúde da Venezuela associou a transmissão de cólera aos indígenas Warao, deixando-os em isolamento. Aproximadamente 260 indígenas de Mariusa ficaram presos na cafeteria da escola, ali “[...] haviam encontrado a assistência médica que tanto necessitavam, porém às custas de sua liberdade e da dignidade humana” (BRIGGS; MANTINI-BRIGGS, 2004, p. 211 apud ROSA, 2020, p. 88). Foi neste 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 *criolla* que chegou até eles por meio dos pescadores não indígenas.

As ações do governo venezuelano, juntamente com as autoridades de saúde pública, caracterizam a cólera racialmente à população Warao. A ideia central do livro “*Las historias en los tiempos del cólera*”, do casal de pesquisadores Briggs e Mantini-Briggs (2004), não deixa de ser uma denúncia do racismo produzido pelo estado e as instituições médicas. A “caracterização médica” é tanto racista quanto “uma receita para o fracasso institucional e o sofrimento humano” (FINKELSTEIN, 2003).

As práticas racistas também estavam impressas nos folhetos de orientação elaborados pela Guarda Nacional para a campanha de saúde. De acordo com Rosa (2020), o material foi confeccionado separadamente: um destinado aos *criollos* e outro 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 mal vestidas 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 dizia: “vai lhe dar diarreia semelhante à água de arroz” (ROSA, 2020, p. 86).

Foram essas as principais ações de cunho colonial e racista que obrigaram os Warao a se deslocarem para os contextos urbanos. Contudo, de acordo com Castro e Heinen (1999), o fechamento da tubulação de Manamo no Delta do Orinoco, em 1964, foi o pior desastre ecológico de magnitude incomum, sem dúvida, o maior da Venezuela. Os danos causados ao meio ambiente físico e humano são incalculáveis e, em grande medida, irreparáveis, superando em muito os possíveis benefícios que o projeto inicialmente registrou ou gerou. Posteriormente, é evidente que prevaleceu um critério tipicamente desenvolvimentista, em voga na época, que aos olhos do Estado venezuelano dispensava quaisquer efeitos secundários que pudessem acontecer em decorrência da intervenção no Delta do Orinoco (CASTRO, HEINEN, 1999, p. 52).

Em geral, os indígenas foram os mais afetados, as comunidades Warao ao longo dos canais Manamo e Pedernales sofreram com várias doenças e com aumento da mortalidade infantil, causada pelo uso de águas poluídas. Os que conseguiram resistir foram adaptando suas práticas de subsistência deltana para uma prática urbana. Segundo Castro (2000), esses deslocamentos e (re)territorializações não os impediram de conservar aspectos e dinâmicas próprias da sua cultura e autonomia social, ainda que em situações de maior ou menor vulnerabilidade.

### 2.2.1 Deslocamentos para centros urbanos do território venezuelano

As sérias consequências causadas às comunidades Warao, na década de 1960, geraram uma característica histórica de deslocamentos forçados para regiões periféricas da Venezuela. Segundo Garcia Castro (2000), de cada dez indígenas sete vivem em zonas urbanas, números que revelam uma significativa presença Warao em contextos urbanos.

Os graves problemas que ocasionaram os deslocamentos dos Warao são definidos por Garcia Castro (2000, p. 81) da seguinte maneira: 1) deterioração das condições naturais de subsistência; 2) invasão progressiva de suas terras por fazendeiros e rancheiros crioulos; 3) atratividade crescente de centros povoados devido às oportunidades de encontrar trabalho, alimentos e recursos de saúde e; 4) pressão ideológica, tanto civil quanto religiosa, para impor o modelo cultural *criollo* moderno aos Warao (tradução própria).

O deslocamento da população Warao originou-se por volta dos anos de 1966 em consequência do desastre ecológico causado pela construção de diques no rio Manamo, conforme já foi relatado anteriormente, passando a lotar as ruas de centros populosos de

idades como Tucupita, Pedernales e La Horqueta, em busca de melhores condições de vida e saneamento, deixando a região noroeste do Delta despovoada. Posteriormente se espalharam para Barrancas, San Félix e Caracas. O que então começou como uma solução temporária se tornaria mais tarde uma verdadeira estratégia de reprodução da vida (CASTRO; HEINEN, 1999).

Como vimos também anteriormente, nos anos de 1991 e 1992 a epidemia da cólera deixou um saldo de 500 mortes de Warao. A consequência dessa enfermidade exterminou praticamente a comunidade de Mariusa, os que conseguiram se manter vivos foram para os centros urbanos de Tucupita e Barrancas (AYALA-LAFÉE; WILBERT, 2008, p. 89, tradução da autora)

De acordo com Gassón e Heiden (2012), a maioria da antiga população de morichaleros migrou para o município de Antonio Díaz, deixando o local no limite de sua capacidade de sustento. O Censo de 2011 demonstra que 92% da população do município é composta por indígenas (ROSA, 2020).



Fonte: Castro e Heinen (1999).

Além do mais, frequentes contatos com os *criollos*, conseqüentemente, criaram 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 da autora).

Nos territórios urbanos, conforme Castro e Heinen (1999), os Warao passaram de coletores e pescadores a peões, “mendigos”<sup>28</sup>. “Por fim, este caso parece ser um exemplo perfeito de má gestão de objetivos, recursos e métodos, e das graves consequências que uma intervenção excessiva pode trazer para o equilíbrio ecológico de qualquer área” (CASTRO; HEINEN, 1999, p. 53).

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 de Casa Indígena. O objetivo era que este local servisse de abrigo transitório para os indígenas enquanto realizavam suas atividades nos centros urbanos (ROSA, 2020, p. 88-89).

Porém, de acordo com Ayala-Láffe e Wilbert (2008, p. 85) a “casa indígena”, não conseguiu cumprir com o propósito pelo qual foi criada, pois a quantidade de indígenas que ali chegavam superlotou o espaço construído para este fim. Era uma multidão de Waraos vivendo em meio ao acúmulo de resíduos sólidos e biológicos, de animais, em uma situação totalmente insalubre. Veremos mais adiante que não é nada muito diferente da situação em que vivem em Manaus/AM.

Um censo realizado neste espaço em 1980, por representantes da Oficina Regional de Assuntos Indígenas (ORAI), detectou que 200 Waraos viviam no local há aproximadamente um ano. Estes indígenas eram provenientes das comunidades de Araguaimujo, Janamana, Bonoina, Cuarejo, Morichito e Barranquilha. Cerca de 80% da população de Morichito migrou para Barrancas e outras cidades (AYALA LAFÉE; WILBERT, 2008).

A especificidade da Casa Indígena, conforme assegura Rosa (2020), citando Ávalos (2002), residia 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.

Esta casa recebeu o nome indígena Yakariyene e estava situada às margens do rio Manamo, a dois quilômetros da Plaza Bolívar, em Tucupita. No entanto, Ávalos (2002)

---

<sup>28</sup> Os autores Castro e Heinen (1999) usam frequentemente a terminologia mendicância, expressão que não somente é utilizada pelos autores, mas também pela sociedade envolvente. No terceiro capítulo estarei aprofundando esta reflexão a partir do pensamento decolonial, de modo que possamos decolonizar nossos olhares nossas escritas acadêmicas.

considera a experiência desafortunada, pois por mais que os indígenas tenham tentado reproduzir o padrão do assentamento original, as circunstâncias de deterioração ambiental constituíram uma ameaça contra a qual os indígenas não têm recursos. Em Barrancas, aproximadamente uma centena de Waraos 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 coleta de dinheiro e a venda de artesanato.

Nesse processo de deslocamento dos indígenas Warao para os centros *criollos*, eles vão produzir diferentes tipos de dinâmicas e estruturas relacionais, no entanto, é claro que os centros povoados mais próximos de seu local de origem foram os que inicialmente receberam o maior número de emigrantes, não indígenas também. Consequentemente, a capacidade de absorção na área de mão de obra dos diferentes centros urbanos crioulos determinaria a recepção dos deslocados de acordo com os critérios que afirma Batatín (1994 apud Castro (2020): hacia el sector laboral terciario (de servicios, como mano de obra no calificada, trabajadores dependientes o domésticos), que involucra tanto a hombres como mujeres. B) hacia el sector mendicante. Caso contrário, a opção obrigatória de quem não fala ou domina o espanhol e não possui qualificação técnica mínima adequada seria o setor da mendicância e da prostituição, a princípio pela impossibilidade de inserção em outro setor, mas de forma mais eficiente simplesmente porque representa a possibilidade real de obter rendimentos mais elevados em períodos mais curtos do que se exercessem outras atividades (CASTRO, 2020, p. 82, tradução da autora).

No caso específico do deslocamento para Caracas (capital da Venezuela), Castro (2020) assinalou que existem indícios de que parece haver um padrão de atividade que se torna recorrente. Nesta atividade, vários grupos Warao de áreas onde ainda existem valores e técnicas válidas relacionadas com o antigo padrão de povoamento, relacionado com a exploração da moriche (*Mauritia flexuosa*), com uma horticultura muito incipiente e com pouca capacidade (ou possibilidade) de articulados de outra forma nos centros urbanos da periferia deltaica, dirigem-se sistematicamente aos centros urbanos da periferia a fim de obter recursos econômicos adicionais que, uma vez obtidos, lhes permitirão resolver certas necessidades individuais em seus locais de origem.

Nesta perspectiva que nos aponta Garcia Castro (2000), os Warao foram se inserindo na cultura *criolla* moderna com recursos próprios, principalmente culturais, assumindo sua estratégia de reprodução da vida como catadores, não de produtos naturais, mas de eventuais

ocupações não qualificadas para a sociedade moderna, mas cheia de sentido para sua cosmologia.

Infelizmente, a modernidade coloca-os no estrato mais baixo daquele submarginal, e mediante ao processo de adaptação a esse ambiente, ocorre uma transformação irreversível dos aspectos típicos de sua cultura. Dadas as atuais condições tanto da Venezuela como do Brasil, a tendência desta situação é que se agrave caso não sejam tomadas medidas que ajudem a remediar, o que poderá vir a ser uma verdadeira catástrofe social num futuro próximo.

O último processo de deslocamento forçado dos/as Warao se intensifica pela crise da conjuntura política e econômica da Venezuela. Isso fez com que este grupo étnico atravessasse as fronteiras para outros países. A primeira tentativa para o Brasil foi em 2014, ocasião em que foram deportados pela Polícia Federal de Boa Vista-RR. Em 2016, esse novo ciclo de deslocamentos se estabeleceu e, atualmente, abrange inúmeras cidades das cinco regiões brasileiras.



### **3. ATRAVESSANDO FRONTEIRAS LIMITADAS PELA COLONIZAÇÃO: DIÁLOGOS ETNOGRÁFICOS A PARTIR DA PRESENÇA WARAO NA CIDADE DE MANAUS/AM**

O contexto histórico de deslocamentos forçados dos/as Warao e suas especificidades socioculturais são importantes para serem considerados nas análises do atravessamento das fronteiras, e no processo de acolhimento deste grupo étnico no Brasil, aqui especificamente, na cidade de Manaus/AM. O processo de deslocamento indígena deve ser considerado diferente do processo migratório dos não indígenas, e talvez seja esse um dos maiores problemas enfrentados pelos/as Warao em território brasileiro, pois, infelizmente, aspectos históricos importantes da cultura Warao e dos impactos dos projetos de desenvolvimento econômico em seus territórios de origem ainda não são considerados na implementação de políticas públicas de atendimento. Contudo, entre 2020 e 2021 já houve iniciativas com a participação dos Warao, mas sem muitos avanços.

Em 2016, com o aumento da população indígena na cidade Manaus, deu-se início a formulação de documentos periciais, primeiramente elaborados pelo Ministério Público Federal (MPF) sobre os Warao. Além destas perícias houve a elaboração do parecer técnico, cujo objetivo era

[...] descrever e analisar a situação dos indígenas da etnia Warao em Manaus, provenientes da região do delta do Orinoco, na Venezuela. Desde o final de 2016, vários indígenas dessa etnia têm se deslocado até a capital amazonense, se estabelecendo em acampamentos no terminal rodoviário e arredores, em hotéis e casas alugadas no centro da cidade e em outros bairros. O Parecer também procura abordar as medidas adotadas até então pelo poder público e pela sociedade civil diante da permanência das famílias Warao em Manaus (Parecer Técnico nº10, sobre a situação dos Warao em Manaus/AM, 2017).

Os grupos Warao que se encontram em Manaus já estiveram em Pacaraima-RR, que fica na fronteira com a Venezuela, e em Boa Vista, capital do estado de Roraima. De acordo com o portal de notícias Amazônia Real, com base em informações fornecidas pela Polícia Federal, de 2014 até o final de 2016 a Polícia Federal (PF) empreendeu uma série de deportações de indígenas vindos da Venezuela nas cidades de Boa Vista e Pacaraima. Atualmente um número significativo de Warao já se deslocaram de Manaus para o estado do Pará e outras regiões brasileiras, formando acampamentos precários em várias cidades do país, até que instituições internacionais, governamentais e civis lhes prestem atendimentos.

**Mapa 4** – Deslocamentos dos Warao da Venezuela para Manaus e de Manaus para o Pará



Fonte: <https://binho.carto.com/me>

No abrigo localizado no centro da cidade de Manaus, na Avenida Tarumã, conversando com o cacique Orlando Martínez<sup>29</sup> ele me relatou que ao se colocarem na estrada (BR 174), que liga a Venezuela ao Brasil (Estado de Roraima), os Warao correm risco de vida. Muitas famílias percorrem a pé, pedindo carona, outras com pouco dinheiro chegam onde podem, permanecendo ali até conseguirem alguns trocados a mais para seguirem viagem. Nesse trajeto já perderam familiares, inclusive o próprio cacique Orlando poucos dias depois de chegar em Manaus, ele e sua esposa Soterina perderam seu bebê de seis meses por causa de complicações causadas pela catapora e desnutrição.

Muitos Warao viajam doentes, afetados pela crise da Venezuela, especialmente no âmbito da saúde e da falta de comida. Chegando ao Brasil também se deparam com situações nada favoráveis. Quando se sentem ameaçados/as, por falta de emprego, saúde e moradias dignas, continuam a viagem pelo país a fim de garantirem a manutenção de suas vidas.

Segundo o relatório da ACNUR de junho de 2020, são 5.020 indígenas Warao no Brasil. Estão em pelo menos 38 municípios, de 15 estados. Na região Norte, cerca de 3.000,00; no Nordeste 1.000,00 e, uma pequena quantidade, no Centro-Oeste, Sudeste e Sul, porém, é importante frisar que já estiveram em pelo menos 72 municípios de 23 estados brasileiros e no Distrito Federal. Em se tratando especificamente da cidade de Manaus/AM, por enquanto 534 Warao estão na capital. É uma realidade que evidencia o intenso

<sup>29</sup> Orlando foi um dos primeiros indígenas Warao, juntamente com sua família, a chegar em Manaus. Após dois meses desta única conversa que tive com ele, seguiram viagem para Belém/PA – Diário de campo, 05 de agosto de 2019.

deslocamento da população Warao. Este capítulo discutirá os problemas políticos, sociais e culturais enfrentados pelos/as Warao em território brasileiro através das etnografias constituídas junto aos Warao e às instituições que estão lidando diariamente com os grupos que chegam na cidade de Manaus/AM, região Norte do Brasil.

Durante o tempo em que estive na capital, tive a oportunidade de dialogar com representantes da Cáritas Diocesana, da Pastoral dos Migrantes, da Agência da ONU para Refugiados (ACNUR), da Secretaria Municipal da Mulher, Assistência Social e Direitos Humanos (SEMMASDH), da Secretaria de Estado de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania (SEJUSC) e Secretaria Municipal de Saúde (SEMSA) e Instituto Mana. Em 2019 e início de 2020, eram essas as instituições que estavam diretamente lidando com a situação dos Warao. As etnografias apresentadas aqui são basicamente as que consegui construir junto a essas instituições, aos indígenas nos dois abrigos, com a sociedade envolvente e, como falei na Introdução, participando de reuniões e feedbacks de lives que tratam das questões Warao nessa época de pandemia, quando foi praticamente impossível estar *in loco*.

Há um longo caminho a ser efetuado em relação às demandas da população Warao no Brasil. O momento é de caos. Com a crise sanitária do novo coronavírus a situação se agravou, os processos são muito lentos e os/as Warao continuam passando pelas mesmas crises que os/as levaram a sair da Venezuela, ou até pior, pois no atual cenário político presenciamos um desmonte dos direitos dos povos indígenas previstos tanto na Constituição brasileira, como na Constituição venezuelana.

Há muito o que ser superado diante dessa colonização que se reinventa, atacando os povos indígenas. É o que vem enfrentando os/as indígenas Warao quanto à violação dos seus direitos humanos que leva à deslocação forçada, condições de refúgio, xenofobia, negação das suas pautas culturais, etnocídio e genocídio.

Indígenas de outras etnias que são de Manaus ou que vieram de outros territórios da região amazônica e fronteiras também enfrentam racismos e xenofobias e a negação dos direitos dos povos indígenas em contextos urbanos. Esse panorama é o retrato do que se tornou a capital amazonense, reprimida pelo poder colonial e engolida pelo imaginário moderno do poder capitalista, é o que evidenciaremos nas discussões que seguem.

### 3.1 Situando o território manauara do ponto de vista cultural indígena

A cidade que fica no coração da Amazônia representa a singularidade de diferentes povos do mundo, que chegam até ela atraídos pela Zona Franca ou pela biodiversidade que seus arredores ainda desfrutam. Seus encantos e prodígios estão às margens do Rio Amazonas e no centro da maior floresta tropical, carregando um histórico de culturas milenares e de biodiversidades que, pelas explorações extrativistas, fizeram dela a capital do maior estado brasileiro, localizado na região Norte do país. Infelizmente, ao longo da história seus valores culturais foram sendo apagados, tornando-se uma cidade desconhecida.

A história da cidade de Manaus carrega a amarga herança dos impactos coloniais. Como vimos no capítulo anterior, os danos causados ao território tradicional do povo Warao até hoje têm suas consequências. Adentrando no território da atual capital do estado do Amazonas, vamos perceber a tragédia do que aconteceu com Manaós<sup>30</sup> do ponto de vista cultural indígena. Temos analisado, na composição desta dissertação, aspectos importantes dos impactos da colonização nos territórios indígenas, principalmente suas consequências nas práticas culturais e dos saberes ancestrais que dão existência ao povo Warao. As definições do projeto colonial e do atual imperialismo continuam estigmatizando o Outro, esse Outro que fora e é construído a partir de uma única perspectiva de vida: a do ocidente.

Essa característica do projeto colonial é muito importante para compreendermos categorias formuladas, inclusive epistemologias, para fundamentar a exploração dos países e dos povos do sul do mundo. Um dos instigantes desafios de Frantz Fanon (2008) para o mundo moderno aparece justamente aqui. O psiquiatra e filósofo negro argumenta que o racismo força um grupo de pessoas a sair da relação dialética entre o Eu e o Outro, uma relação que é a base da vida ética. A consequência é que quase tudo é permitido contra tais pessoas, e, como a violenta história do racismo e da escravidão revela, tal licença é frequentemente aceita com um zelo sádico. A luta contra o racismo não é, portanto, contra ser o Outro. É uma luta para entrar na dialética do Eu e do Outro (FANON, 2008, p. 16).

---

<sup>30</sup> A cidade tem o nome de uma etnia indígena, considerada extinta, cujo um dos seus principais líderes foi o indígena Ajuricaba, que lutou contra o processo de colonização portuguesa na Amazônia, na época da conquista, sendo “capturado” e levado como escravo para Belém, mesmo acorrentando se atirou no rio Amazonas. Para movimentos e alguns coletivos indígenas que vêm retomando identidades culturais roubadas pela colonização, acredita-se que em algum lugar existem indígenas de etnias consideradas extintas que foram engolidos pelo projeto colonial. Muitas etnias consideradas extintas pelos livros de história e pelo estado estão reaparecendo neste cenário (reflexão do grupo ancestral Wayra/Rede Ancestral Filosófica de Indígenas Mulheres).

Podemos aprofundar o argumento de Fanon nas análises da composição da atual Manaus moderna. Ela encontra-se fundamentada na ilusão do “progresso”, do “moderno”, do “atrativo”, usando até das culturas tradicionais indígenas como marketing para o mercado. Essa formulação do “Outro” indígena como ser exótico, selvagem, primitivo são categorias utilizadas para atrair os turistas que vão à Manaus e seus arredores, como a “selva” amazônica para ver o que os “índios” fazem, para ver como os “índios” vivem. A formulação do Outro continua encobrindo esse Outro (DUSSEL, 1992). É a célebre colonialidade do ser tecida por Quijano (2015).

De acordo com a dissertação<sup>31</sup> de Bruno Braga (2016), no início da segunda metade do século XIX o Amazonas torna-se Província do Império do Brasil. Manaus, até então Lugar da Barra, ainda apresentava características latentes de uma presença indígena: suas moradias, artefatos e alimentação. O discurso de pompa e riqueza modernizadora trazido pelo século XIX foi ocupando o território indígena a partir dos meios utilizados pelos governantes para esconder, repelir ou enquadrar o indígena na sua sociabilidade, como a catequese e civilização dos “Índios”, que se tornaram metas governamentais a partir do primeiro presidente Tenreiro Aranha, à luz do Regimento das Missões de 1845 e dos Códigos Municipais de Posturas, cujo primeira data de 1838, e o segundo de 1872, e em seu discurso vemos diversas restrições aos indígenas, que se tornarão presentes nos posteriores (BRAGA, 2016, p. 41).

O espaço amazônico foi ocupado, hierarquizado e, portanto, “humanizado”, assim como as demais regiões brasileiras, porém segundo José Ribamar Freire (1987, p. 2) esse fato é encoberto hoje pelos herdeiros dos conquistadores e desconhecido pelos descendentes dos conquistados. O resultado é a ruptura da continuidade espacial entre a sociedade mestiça em construção e o que havia anteriormente. Como consequência busca-se angustiadamente “no Outro” a identidade perdida, queima-se a “tapera dos Manaós” para construir a “Paris dos Trópicos” ou a “Miami brasileira”, mesmo que esse processo seja realizado em detrimento da qualidade de vida. O elo com o passado era de vidro e se quebrou.

A população atual de Manaus, como regra geral, reage indignada quase com espírito corporativista, quando os seus visitantes manifestam-se agradavelmente surpresos por se encontrarem, apesar de tudo, diante de uma cidade marcadamente indígena, do ponto de vista histórico, cultural e ecológico. Ninguém quer se identificar hoje com os vencidos de ontem, porque isto implica assumir o fato de que Manaus é uma cidade derrotada. Derrotada e mal-amada. Mal-amada porque desconhecida. A "civilização de palha" erguida na Amazônia - resultado da experiência milenar e coletiva dos povos indígenas - faz parte de um passado que a ideologia dominante

---

<sup>31</sup> Dissertação defendida no Programa de História da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), em 2016.

teima em considerar "atrasado", "bárbaro", e "não-histórico", embora ele tenha contribuído com soluções inteligentes e criativas nas várias formas de se aprimorar e de habitar o espaço amazônico (FREIRE, 1987, p. 1- 2).

Esse fato histórico que ascendeu Manaus economicamente, especialmente pela exploração do látex extraído das seringueiras, no auge do ciclo da borracha (1879-1912), a tornou um tanto soberba. A cidade acabou expulsando os indígenas da “*belle époque*”, eos que ficaram foram camufladamente se ajustando a novos estilos de vida. Manaus se tornou mulata, morena, cabocla, branca, mestiça, menos indígena. Parafrazeando o tema da dissertação de Bruno Braga (2016): Manaós, uma aldeia que virou Paris.

Infelizmente esse projeto moderno colonial deixou fortes sequelas nos “nativos” de Manaus, hoje manauaras. Ressalto questões como essas, no que se refere à composição da capital, por isso estar historicamente ligado aos territórios invadidos pelos europeus em toda América Latina. As etnias que resistiram ao massacre europeu invasor hoje incomodam o “progresso”, o “desenvolvimento”, a “economia”, a “civilização”, e a “modernidade” por não se enquadrarem nas riquezas propagadas pelo ocidente. O viver bem do ocidente está atrelado à destruição dos modos de vida dos povos indígenas, e ao descarte de populações mais vulneráveis.

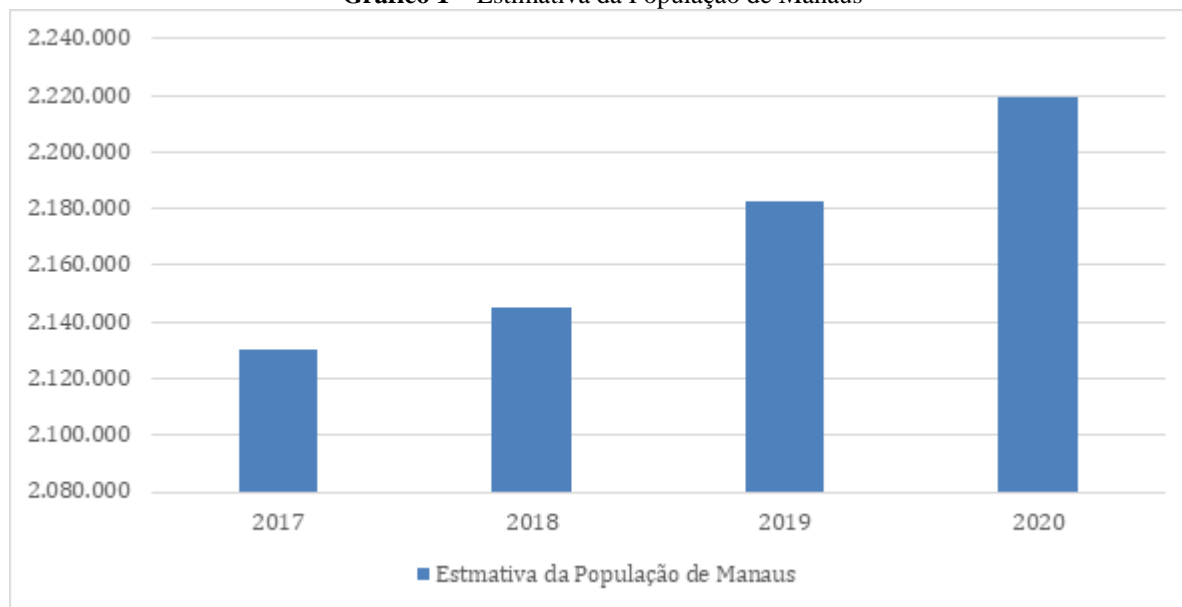
Com a implantação da Zona Franca, na década de 1960, esse processo de desenvolvimento econômico foi crescendo, sendo fomentado pela indústria. A capital foi atraindo milhares de migrantes. Na grande cidade, por onde você passa estão as fábricas das multinacionais que vieram produzir seus produtos de forma frenética, atraídos pela “vantagem” da zona franca (FALASCA, 2019). A grande expansão demográfica da cidade vem trazendo consequências para o município, que se vê, cada vez mais, desafiado a abrigar migrantes vindos das diversas regiões brasileiras, do interior do estado e de outros países, atraídos por uma possibilidade de progredir na vida.

A metrópole-turbinada continua a crescer a uma velocidade vertiginosa, e não pode ser alcançada por terra, por outras regiões brasileiras, somente por alguns estados mais próximos, municípios e países vizinhos, sendo cercada por extensões fluviais no meio da floresta equatorial (FALASCA, 2019). Por sua localização, biodiversidade, atrativos culturais e amazônicos tem sido uma das cidades que mais recebe turistas no Brasil.

De acordo com a estimativa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2020), Manaus é a cidade mais populosa de toda a Amazônia, com cerca de 2.219.580 habitantes. Em comparação ao último censo (2010), que indicava uma população de

1.802.014 habitante, houve um crescimento populacional significativo. O município continua sendo o sétimo mais populoso entre os mais habitados do país. Em todo o estado do Amazonas, a população estimada é de 4.251.274, que corresponde a 2% do total da população do Brasil, que é de 212.820.400 pessoas (IBGE, 2021). A cidade é o principal centro financeiro, corporativo e industrial da região norte do país.

**Gráfico 1** – Estimativa da População de Manaus



Fonte: IBGE (2020).

Pois bem, a capital amazonense, a antiga dama colonial do comércio sangrento da borracha, que no século passado fez dela uma das cidades mais ricas do mundo, experimentou a falência do que a tornou “desenvolvida”. Contudo, Manaus ainda é um dos principais polos financeiros do Brasil, mas quando analisamos o fato, encontramos como essa economia é construída, voltada àquele falso deus capitalista, e, para usar um termo de Polani (2000) “que exige sacrifícios humanos, produzindo descartes e invisibilidade”, em particular aqueles mais vulneráveis pelo sistema: os povos indígenas.

**Figura 13** – Teatro Amazonas, inaugurado em 1896. Esse teatro testemunhou uma época em que a riqueza da borracha sustentou uma orgulhosa elite local



Fonte: Portal História Inteligente.

Entre o êxodo e a exclusão estão 45 mil indígenas, com 46 famílias, de 11 diferentes etnias vindas do interior do estado, forçados a deixar suas terras junto com a onda dos 36.000 migrantes que todos os anos se dirigem à Manaus em busca de melhores condições de vida<sup>32</sup>. Segundo Romano (1996), a cidade de Manaus é um dos polos industriais apresentados, durante muito tempo, como um dos maiores ritmos de crescimento demográfico do país, concentrando um alto fluxo de crescimento de migração extra e intrarregional, incluindo essas populações indígenas originárias de várias nações ou grupos, como por exemplo, Tukano, Tikuna, Baré, Apurinã, Munduruku, Sateré-Mawe, Mura, entre outros povos.

A migração de venezuelanos para Manaus começou no final de 2016. A ONU (2020) estima que mais de 4,7 milhões de venezuelanos já deixaram seu país, num dos maiores movimentos populacionais da história recente da América Latina. Recentemente, o Brasil reconheceu 21 mil venezuelanos como refugiados, em uma decisão inédita reconhecida pelas Nações Unidas como fundamental. Dado o contexto de emergência e as necessidades de proteção internacional desta população, nem todos que entram na cidade solicitam situação de refúgio. Segundo dados da Polícia Federal de setembro deste ano, 224 mil venezuelanos

<sup>32</sup> Dados fornecidos pelo Distrito de Sanitário Especial Indígena (DSEI, 2019).



estariam no Brasil. Estima-se que mais de 20 mil estejam no Amazonas<sup>33</sup>. Aqui somam-se os Warao, adultos, idosos e crianças, que ao chegarem na capital, se abrigaram na rodoviária e debaixo de um viaduto na Zona Centro-Sul. A situação levou a prefeitura a decretar emergência social por causa do aumento do número de migrantes.

Um número significativo da população de Manaus vive da indústria, com cerca de 87 mil pessoas, segundo os dados do Centro da Indústria do Estado do Amazonas (CIEAM) de 2018, o que tem diminuído significativamente nos últimos anos. Absorvidos pelo capital que vende seu produto “progressista”, buscam cursos para promoções como industriários e também outras possibilidades para ascender economicamente. Na busca pela propriedade privada, pelo capitalismo neoliberal, a ganância dos interesses pessoais foi ascendendo, com isso, para muitos habitantes da capital o coletivo foi se extinguindo. Manaus esqueceu quem foi Manaós, ou melhor, a maioria dos seus atuais habitantes nem chegaram a conhecê-la ou simplesmente ignoraram sua história.

Os grupos mais vulneráveis, que estão nas periferias, mas que não necessariamente são indígenas ou não se assumem como tal, foram sendo persuadidos pelos donos do poder e começaram a fazer opção por lideranças políticas que os oprimem, mas que lhes oferecem uma enganadora possibilidade de fazer parte de um desenvolvimento econômico forjado, através dos lucros participativos nas fábricas industriais, que camufladamente promovem a exploração do proletariado e a destruição da natureza. Não estou sendo drástica, mas o projeto colonial alcançou, em grande medida, seus objetivos traçados em relação aos povos de Manaus e redondezas.

Todo esse processo histórico, intensificado pelas políticas assimilacionistas (Art. 01º da Lei nº6.001/1973), tornou a grande maioria dos manauaras negacionistas da própria identidade, resultando em um número significativo de pessoas que rejeitam a ancestralidade indígena, e que conseqüentemente rejeitam a presença dos Warao e de indígenas de outras etnias que ali residem. Por outro lado, existe uma pequena parcela de manauaras em processo de retomada da própria história, e que desenvolvem ações de solidariedade e aproximação com os Warao. Há sempre o lado negativo e o positivo da população que acolhe.

São questões importantes a serem consideradas nas análises dos impactos coloniais na cidade, e como já falei acima, a população de Manaus sofre fortemente com esses impactos. Muitos de seus habitantes passam de colonizados à colonizadores, com práticas xenofóbicas e excludentes, de indiferença não somente com a situação dos indígenas Warao, mas de todas as

---

<sup>33</sup> Portal ACNUR, 2020.

peessoas que estão vindo da Venezuela. Não pretendo aqui generalizar que toda a sociedade manauara tem tido o mesmo comportamento sobre a situação dos refugiados que chegam na capital, mas estou enfatizando o que eu encontrei nas coletas de dados. Das 30 pessoas com quem conversei, 20 apresentaram argumentos racistas tanto em relação aos indígenas quanto aos não indígenas venezuelanos, o que revela dados importantes a serem considerados.

Esses aí que vêm da Venezuela são preguiçosos, os haitianos não. São gente trabalhadoras, chegaram aqui, deram um logo um jeito de conseguir uma caixinha de isopor e vender picolé, você nunca viu um haitiano pedindo “esmolas” nas ruas como esses aí, os haitianos são gente trabalhadora, os venezuelanos são uns verdadeiros preguiçosos (Caderno de Campo, homem, 45 anos, autônomo - 13/12/2019).

A maioria das pessoas que dialoguei sobre concepções da presença de indígenas vindos da Venezuela fizeram comparação com a chegada dos haitianos na cidade. Volto à questão do que dizia Fanon sobre formulação do Outro a partir de que e de quem, o que configura imagens distorcidas ou que fundamenta práticas xenofóbicas por se tratar de vizinhos refugiados de um país “comunista”. Esses são os defensores do anticomunismo no Brasil<sup>34</sup>.

Contudo, o que a colonização não conseguiu extinguir da capital foram os fenótipos<sup>35</sup> indígenas de seus povos originários, que por mais que existam aqueles/as que negam suas identidades, há significativos grupos em processo de retomada de suas culturas, identidades e histórias. Buscam seus pares nas memórias, na demarcação de territórios que viviam seus ancestrais. Através desse movimento, etnias que antes eram consideradas extintas reaparecem com vigor, principalmente na luta diante da negação dos direitos dos povos originários do atual governo brasileiro.

As aldeias e as realidades periféricas da cidade de Manaus, onde estão indígenas que assumem sua cultura, fortalecem outros/as que perderam sua identidade étnica. São símbolos de resistência que contrapõem a colonialidade e buscam superar a Manaus “moderna”.

Questões como essas são importantes para o processo de retomada da história. Foi o que aconteceu comigo, o fato de me chamarem frequentemente de “índia” me levou ao processo de retomada da história dos meus antepassados. Por isso, é importante ressaltar que a cultura manauara, parafraseando Marshall Sahlins (1997), não é um objeto em via de

<sup>34</sup> Caderno de campo – entrevistas abertas com moradores da cidade de Manaus – dezembro, 2019.

<sup>35</sup> Com isso, não estou defendendo um purismo em relação aos fenótipos, existem um número significativo de indígenas que não apresentam as características estereotipadas para definir quem somos e, no entanto, são. Mas em Manaus, é evidente os traços indígenas em nossos rostos.

extinção. Apesar de que valores culturais da capital indígena vêm sendo apagados, há possibilidades de superar essa problemática e a Antropologia se apresenta como ciência importante nesse processo. Aqui eu tomo como um ponto significativo de nossa disciplina, que nas últimas décadas vem trabalhando para dar visibilidade às culturas dos povos indígenas e seus territórios, para que sejam preservados, respeitados e retomados, tanto do ponto vista territorial como do ponto de vista cultural e histórico, seja no campo ou na cidade. Temos um longo caminho pela frente, mas é possível.

Lidando com a situação dos Warao, escutei frequentemente que no Brasil eles vão perder sua “identidade”, o que aconteceu com um grupo significativo de manauaras, mas que nem se dão conta disso. Porém, para cada indígena Warao que eu entrevistei, a questão cultural está no cerne, eles/as sentem orgulho de serem quem são, contam as histórias dos antepassados com alegria, falam de seus territórios de origem com saudades e o idioma é fortemente preservado. A maioria das mulheres e crianças falam somente o Warao.

Por isso, é extremamente importante que os planos de ações a serem implantados para lidar com a população Warao sejam elaborados a partir de uma releitura dos impactos da ação colonial nos corpos e nos territórios indígenas, para que haja mudanças nas estruturas políticas legislativas que ignoram a possibilidade do/a indígena continuar sendo indígena, seja nas aldeias rurais, seja na cidade. Urge a necessidade de ultrapassar práticas tutelares que não correspondem às especificidades da etnia Warao, para que a identidade cultural deles seja preservada: o idioma, a alimentação e outras características específicas precisam fazer parte das políticas de atendimento.

### 3.2 Os/as Warao em Manaus: Acolhimento x Descaso

O cenário das migrações venezuelanas para Manaus impactou não somente a sociedade envolvente, mas as instituições civis, nacionais, internacionais e o Estado, que se viram desafiadas a dar uma resposta de urgência, principalmente em relação à situação dos indígenas Warao. No início, houve resistência ao acolhimento por parte da prefeitura, pelo fato da entrada de venezuelanos ser cada vez maior na capital. Quem prestaria as devidas assistências à população Warao?

Em entrevista com Rosane Rodrigues, da Pastoral do Migrante, ela me relatou que foi em dezembro de 2016 que os Warao iniciaram um novo processo de deslocamento pelo Brasil, no qual saíram de Boa Vista e chegaram, à Manaus. As primeiras famílias se

hospedaram em cortiços no centro da cidade, onde a Cáritas Arquidiocesana, juntamente com a Pastoral dos Migrantes, fez os primeiros levantamentos e acompanhamentos desses núcleos familiares, contribuindo com orientações para regulamentações de documentos para a estada no Brasil.

Nós fomos lá no centro, porque eles ficavam tudo nuns cortiços que tem ali pela Joaquim Nabuco<sup>36</sup>, tudo amontoado. Fizemos um levantamento, conseguimos identificar os núcleos familiares, com suas lideranças. Fizemos todo esse mapeamento e conseguimos receber um recurso do Ministério de Desenvolvimento Social (MDS), via secretaria da Assistência Social, e fomos alocando várias casas em diferentes espaços da cidade. Eram casas pequenas que ficava só aquele núcleo familiar, isso facilitava muito nosso trabalho de acompanhamento e assistência (Entrevista, 10 de agosto de 2019)

O núcleo de atendimento da Cáritas Arquidiocesana localiza-se na Avenida Joaquim Nabuco, no centro da cidade de Manaus. No dia em que seu respectivo diretor executivo, Diácono Afonso de Oliveira Brito, me levou até o abrigo do bairro Alfredo Nascimento, aproveitei para lhe fazer algumas perguntas durante a viagem, que dura em torno 1h de carro, e ele me relatou com tristeza a situação em que se encontravam os Warao, fazendo memória exatamente sobre essas questões levantadas por Rosane:

No começo a estrutura era muito melhor de trabalhar e acompanhar os Warao, porque eles eram locados em espaços menores, mais era a família que ficava ali naquele espaço, tanto é que tinham várias casas no entorno da cidade, era mais fácil lidar com eles, foi quando finalizou o recurso do projeto feito pela Cáritas e aí o Município puxou o projeto para eles. E onde entra o governo, é incrível, isso resultou no formado de abrigos tutelares que você conhecerá mais de perto (Entrevista, 17 de agosto de 2019).

Diácono Afonso continuou dizendo que o abrigo localizado na avenida Tarumã era um dos lugares que a Cáritas tinha alugado, mas que, na época, ficavam somente 30 pessoas: *Tanto é, que ali, ainda é, mesmo com cento e poucas pessoas, a casa que mais tem uma organização. Os indígenas são mais autônomos. Pelo fato de estarem no centro conseguem se deslocar para lugares com maior fluxo de pessoas para realizar suas práticas econômicas.*

Ao dar início à minha pesquisa, em meados de 2019, a Cáritas Arquidiocesana não estava mais com responsabilidades de projetos executados com os Warao, no entanto, continuava a acompanhar os trâmites da situação, tendo uma representante que participa ativamente das reuniões junto ao poder público.

---

<sup>36</sup> Rua localizada no centro da cidade de Manaus.

Nós, da Pastoral do Migrante, estamos mais acompanhando os processos junto ao ministério público, como controle social. A Cáritas não tem mais nenhuma responsabilidade no que se refere à prestação de contas, continua acompanhando pela missão, fornecendo materiais, na medida do possível, dando uma assistência junto às outras instituições e acompanhando os processos jurídicos (Entrevista com Rosane, agosto de 2019).

Em janeiro de 2017, novos grupos de Warao chegaram na cidade. Dessa vez, acampando debaixo de um Viaduto que fica próximo da rodoviária, foi a assistente social da Secretaria de Estado de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania (SEJUSC), Vilma Brito Ferreira, que fez um breve relato sobre o processo de acolhimento desses grupos que foram chegando e acampando na rodoviária e redondezas.

A primeira dificuldade que enfrentamos foi na comunicação com os Warao, a maioria dos grupos que chegavam só falavam Warao, principalmente as mulheres, então, percebemos que eles/as tinham referências nos grupos, identificamos e recorremos aos caciques para fazer as traduções em espanhol. Criamos uma ficha que contemplava questões para identificação de indígenas, e ali percebemos que os que vinham das comunidades urbanas da Venezuela falavam também o espanhol, já os que vieram da região tradicional “nativa”, falavam somente Warao (Entrevista, 10 dezembro de 2019).

Vilma relata sobre as parcerias em rede que foram sendo criadas para melhor atender às demandas em relação aos indígenas, que chegavam, cada vez mais, em Manaus. Em meados de fevereiro de 2017, a articulação contou com representantes da prefeitura, por meio da Secretaria Municipal da Mulher, Assistência Social e Direitos Humanos (SEMMASDH), da Fundação Estadual do Índio (FEI) e da SEJUSC, realizando um mapeamento de todos os indígenas Warao que se encontravam na cidade, inclusive dos núcleos familiares que possuíam algum recurso e alugavam casas no bairro Educandos, zona sul da capital.

Em relação à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), embora seja a instituição que tem a missão de executar e dar as coordenadas para as políticas públicas voltadas para os povos indígenas, até o presente momento não houve nenhuma participação ou intervenção ativa deste órgão na situação dos Warao em Manaus. Além do mais, a FUNAI já atua de forma limitada com indígenas que se encontram em contextos urbanos.

Nos argumentos dos representantes da FUNAI, sua atuação se restringe à população indígena do Brasil, sendo que uma boa parte das crianças Warao já nasceram no país. Apesar dos Warao não terem terras tradicionalmente ocupadas em território brasileiro, isto não impede o exercício dos demais direitos, já que estes não são condicionados ao *locus* físico.

Além disso, a Lei 5.371/67, que criou a FUNAI, e o Decreto 9.010/2017, que regulamenta seu estatuto, não restringem sua atuação a indígenas brasileiros ou transfronteiriços.

As problematizações que se criaram em torno da população Warao geraram uma série de intervenções mal resolvidas, sem formulações sistêmicas e dialógicas que assumam de fato os valores históricos tradicionais desse povo para resolver o problema dentro de um prazo. Nas entrevistas com indígenas nos abrigos, alguns falam da possibilidade de continuar no Brasil, outros tanto desejam retornar para Venezuela, outros ainda pretendem seguir adiante para outros países latinos, por facilitar a comunicação em espanhol. Contudo, quando se pensa na situação atual do Brasil, os abrigos tutelares não lhes permitem essa reprodução da vida física e cultural. E isso já é uma questão clara para os gestores que lidam diretamente com os Warao.

[...] já era notório, em 2017, e continua sendo nosso maior problema hoje, a falta de um plano de ações coordenadas que efetivamente levem em consideração a participação dos warao na elaboração de políticas públicas voltadas para os indígenas, sem isso a tendência é a tomada de decisões unilaterais, sem a compreensão das especificidades socioculturais da etnia, propiciando situações de conflitos internos de constante ameaça aos seus direitos (Filipe Palha, Sexta Câmara, Live sobre a situação dos Warao, 21/07/2020).

Há um descaso nas políticas públicas de atendimento à população Warao no Brasil. Se a FUNAI lavou as mãos no início, com o prefeito de Manaus não foi muito diferente. Com um número crescente de venezuelanos entrando na capital amazonense, o prefeito acionou o Ministério Público Federal como “situação de emergência”. Tanto em Roraima como no Amazonas, o cenário de 2017 revelava a violação dos direitos humanos dos povos indígenas, refugiados e migrantes.

Segundo o portal do Fórum Nacional da Educação Escolar Indígena (FNEEI) e da Amazônia Real, o prefeito de Manaus, em meados de maio 2017, defendeu a criação de um “campo de refugiados” e uma barreira em Pacaraima, na fronteira de Roraima com a Venezuela, para impedir a chegada dos migrantes na capital da Zona Franca, sendo que Suely Campos, governadora do estado de Roraima não foi consultada sobre o tema, delegando o “problema” às autoridades federais (MPF).

A proposta do “campo de refugiados” defendida pelo prefeito de Manaus provocou críticas do Ministério Público Federal (MPF) e da Cáritas Arquidiocesana. De acordo com o portal da Amazônia Legal, o procurador da República Fernando Soave Merloto afirmou que cabe ao governo federal tomar qualquer medida relacionada à fronteira e que, mesmo assim, a

construção de um centro como forma de barreira é inconstitucional, e vai contra tratados internacionais de acolhimento de imigrantes e refugiados.

Diácono Afonso me relatou que o Padre Hudson Ribeiro, na época diretor adjunto da Cáritas, atuou intensamente no processo de acolhida e acompanhamento dos Warao em Manaus, e afirmou a necessidade de entender o direito do cidadão latino-americano de ir e vir com seus tratados de proteção: “*Campos de refugiados? Coisas assim vêm de gente ignorante*”. Para o padre, criar um campo de refugiados no território brasileiro, na fronteira com a Venezuela, era uma forma de criar barreiras e causar mais estigma contra os imigrantes, especialmente os indígenas<sup>37</sup>.

Apesar do prefeito de Manaus, no final de 2018, receber do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) um documento de reconhecimento pelas ações desenvolvidas pela prefeitura, de acolhimento e apoio aos indígenas Warao, a realidade no início para enfrentamentos não demonstrou isso, já que indígenas passavam por morte e descaso no atendimento. A prefeitura de Manaus e o governo do Amazonas somente começaram a prestar serviços à população Warao após fortes cobranças e pressões das organizações de direitos humanos junto ao MPF. Além do mais, a prefeitura de imediato começou a prestar atendimentos somente aos indígenas que estavam acampados na rodoviária e redondezas, esquecendo os que se encontravam no centro da cidade e no bairro Educandos.

Em relatório feito pela Cáritas ao Ministério Público Federal do Amazonas, enviado no dia 07 de junho de 2017, a instituição denuncia as práticas de violência cometidas ao povo Warao, desde xenofobia – hostilizados pelos seus vizinhos, que rejeitavam sua presença – até a violação dos direitos humanos por parte do poder público junto aos imigrantes, solicitando ao MPF as providências necessárias de atendimento justo e digno:

É certo que houve uma resposta de abrigo para os indígenas Warao que antes estavam nas imediações da rodoviária, mas nós queremos saber: como vai ficar a situação dos indígenas que estão no centro de Manaus? Quem vai fazer o que por eles? (Estado? Prefeitura? União?) Qual o papel do Estado? Cadê o Plano Emergencial que deveria ser para os da Rodoviária e do Centro? E a discussão da Política Migratória, em que pé está? Quantos indígenas ainda precisam morrer ou quantas tragédias devem acontecer para que a situação de invisibilidade dos indígenas seja realmente desvelada e levada a sério? (Trecho do relatório das Cáritas, 17 de junho de 2017).

---

<sup>37</sup> Caderno de campo – 14 de agosto de 2019.

Ainda em relatório, a Cáritas diz que os vizinhos das casas onde moram os Warao estão insatisfeitos com a presença deles na região, que é considerada “área vermelha” do tráfico de drogas na capital.

De acordo com Irmã Arceolídia, da Pastoral do Migrante, os Warao enfrentaram um campo de batalha ao chegarem em Manaus. Uma das casas alugadas pela Cáritas, que abrigava os indígenas no centro da capital, pegou fogo, incêndio que é suspeito de ter sido um ato criminoso, causado propositalmente pelos vizinhos<sup>38</sup>.

Nesta mesma época, em face de um incêndio em uma das casas ocupadas pelos indígenas, a Cáritas alugou um imóvel pelo período de 30 dias a fim de acolher as famílias que tiveram seus pertences e economias queimadas. 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 (ROSA, 2020, p. 161).

Esse relatório motivou uma reunião de emergência ocorrida no Ministério Público Federal (MPF) entre órgãos municipais, estaduais e federais, que foram cobrados pelo Procurador da República Fernando Merloto Soave, do Ofício de direitos dos povos indígenas e populações tradicionais para darem respostas à situação dos Warao do centro.

A Secretaria Municipal da Mulher, Assistência Social e Direitos Humanos (SEMMASDH) foi instada pelo MPF a assumir a tarefa de atender aos indígenas Warao após o compromisso do Ministério de Desenvolvimento Social e Agrário (MDSA) de repassar R\$1,2 milhões ao Fundo Municipal de Assistência Social<sup>39</sup>. A Cáritas passou a atuar como apoio à prefeitura de Manaus, junto à ACNUR e outras instituições para execução do planejamento em relação aos Warao, como veremos mais adiante.

De acordo com Vilma Brito<sup>40</sup>, com o crescente número de Warao na cidade a equipe da SEJUSC passou a fazer plantão na rodoviária, a fim de garantir um atendimento específico e humanizado tanto aos indígenas, como aos não indígenas. A instituição criou um espaço para facilitar o atendimento aos migrantes que chegam na capital.

---

<sup>38</sup> Entrevista – 12 de agosto de 2019.

<sup>39</sup> Portal da Amazônia Legal, disponível em: <https://amazoniareal.com.br/>.

<sup>40</sup> Entrevista – 10 de dezembro de 2019.



**Figura 14** – Placa de identificação do posto de triagem



Fonte: Registro da autora.

**Figura 15** – Sala de espera para atendimento aos migrantes



Fonte: Registro da autora.

A assistente social ainda relata as frequentes brigas entre os não indígenas com os indígenas acampados na rodoviária e que, inclusive, os não indígenas passavam a tomar o dinheiro que as crianças e as mulheres traziam das coletas da rua.

Cacique Orlando, que foi o primeiro Warao que tive contato, falou sobre situações vivenciadas por ele e sua família, dos desafios enfrentados na longa viagem e da dor de ter perdido seu bebê de sete meses ao chegar em Manaus:

Crucé la frontera con mi esposa y mi hija recién nacida, en diciembre de 2016, vivimos en la ciudad de Pacaraima y Boa Vista. En abril llegamos a Manaus, en un viaje en autobús. Mi hija se enfermó rápidamente y murió de varicela (Entrevista, 16 de dezembro de 2019).

Diante da situação de doenças e mortes enfrentadas pelos indígenas Warao na cidade, 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 (ROSA, 2020).

Nessa perspectiva, criou-se uma rede com as instituições de modo que facilitasse os atendimentos aos Warao de forma integral: a SEMSA (Secretaria Municipal de Saúde), Cáritas, a SEMMASDH, a SEJUSC e o Distrito de Saúde Indígena (DSEI) com ações integradas de promoção e atenção à saúde dos indígenas, contudo, a Secretaria Municipal de Saúde (SEMSA), encaminhou um ofício ao MPF, que por meio do consultório, localizado na rua Quintino Bocaiúva, iniciou o acompanhamento das condições de saúde dos Warao, ressaltando 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 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 (Idem).

As definições históricas dos Warao demonstram aspectos peculiares que dificultam o atendimento pelas demandas culturais que apresentam, já que o Estado não está preparado para lidar com essas realidades. A problematização aumenta e as mulheres indígenas com seus vestidos coloridos em diferentes pontos da cidade chamam atenção de toda população.

Com a contínua chegada dos Warao na capital e da inexistência de ações concretas para o acolhimento dessa população por parte do poder público, a situação comoveu outros indígenas que estão em Manaus. 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 Warao. A proposta foi indeferida pelo MPF, no entanto, no Inquérito Civil Público (ICP) não constam as razões (ROSA, 2020, p. 161).

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. Desta 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 sua migração para o Brasil, ao mesmo tempo em que apresentou aos indígenas as instituições brasileiras e o conjunto de seus direitos e deveres em nosso país (Ibid., p. 162).

A autora ressalta também que 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:

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 – Coroadó, em frente à Feira Coroadó. 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 (Idem).

Foram diversas as tentativas, diálogos e articulações para abrigar os Warao. Rosa (2020) pontua que o estado do Amazonas, por meio da Secretaria de Estado da Assistência Social (SEAS) e SEJUSC, assumiu o abrigo dos indígenas que viviam em situação de rua e no terminal rodoviário, alojando-os no abrigo do *Serviço de Acolhimento Institucional de Adultos e Família*, situado no bairro do Coroadó.

Já o município de Manaus, por meio da SEMMASDH, se comprometeu com a ajuda da Cáritas em realizar os abrigamentos dos indígenas que estavam nas casas alugadas no centro da cidade, o que aconteceu somente em meados de julho de 2017. Ao MPF, a SEMMASDH informou que estava realizando a identificação de espaço adequado 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.

Um pouco antes do processo de abrigamentos, em 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 (Ibid., p. 163).

De acordo com Santos, Ortolan e Silva (2018, p. 12), as casas foram alugadas em diferentes bairros da cidade: centro, Redenção (zona oeste), Monte Sinai (zona norte), Educandos (zona sul), Zumbi (zona leste). É importante ressaltar que os Warao mantinham a prática de visitação dos parentes entre as casas e o “abrigo”, com meios próprios de sociabilidade entre os grupos familiares e/ou de migração que residiam separadamente (como, por exemplo, marcando partidas de futebol, compartilhando momentos de alimentação entre as casas e confeccionando artesanato).

O diácono Afonso, hoje Diretor Executivo da Cáritas, me relatou sobre a dificuldade em trabalhar com a Prefeitura, por meio da SEMMASDH, no processo de locação das casas para os Warao, por conta dos atrasos dos aluguéis das casas locadas, o que gerou, naquele momento, um desconforto entre os proprietários que antes haviam estabelecido uma relação de confiança com a Igreja Católica, com isso, a instituição decidiu se desligar do processo.

Novamente de acordo com Rosa (2020), os pagamentos em aberto foram liberados à título de ocupação, porém a Procuradoria Geral do Município (PGM) esclareceu que para a quitação dos posteriores aluguéis seria necessário 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, Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) e Cáritas para o atendimento dos indígenas que estavam alocados nas casas.

No abrigo sob gestão do estado, no bairro Coroadó, a SEMSA disponibilizou uma enfermeira e dois técnicos em enfermagem para atuação de segunda a sexta-feira, em período integral. No local, também passaram a ser ofertadas consultas médicas duas vezes por semana

(terça e quinta-feira) com os profissionais da Unidade Básica de Saúde (UBS). Conforme a avaliação médica ou de enfermagem, os casos de maior complexidade eram encaminhados para a UBS ou para as unidades da Secretaria de Estado da Saúde do Amazonas/SUSAM (Ibid., p. 164-165).

Parecia que os encaminhamentos e a situação dos Warao estavam melhorando na capital do Amazonas, até ocorrer, no final de agosto de 2017, a eleição suplementar para governador do estado do Amazonas, devido à cassação do mandato do governo anterior. Conforme afirma Rosa (2020), 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 alegação do fim do acordo de cooperação – com validade de seis meses – e o declínio no número de abrigados (Ibid., p. 165).

Já as ações voltadas à educação infantil e juvenil são mais modestas. Algumas iniciativas foram feitas pela Secretaria de Estado de Educação (SEDUC) e a Secretaria Municipal de Educação (SEMED) para promover ações lúdicas. Atualmente, os órgãos estão discutindo um plano de educação diferenciada para os Warao, com a inserção deles na rede básica de ensino (SANTOS; ORTOLAN; SILVA, 2018, p. 16).

A Secretaria Municipal de Educação (SEMED), por meio da Gerência de Educação Escolar Indígena (GEEI), visitou o abrigo do Coroado e as casas onde viviam os Warao, localizadas em diferentes espaços da cidade. A partir dessas visitas, se destacou que o abrigo do Coroado era inapropriado para o atendimento, servindo somente para dormitório, sendo considerado um espaço transitório, assim como a situação das casas, vistas como insalubres, sem infraestrutura para atendimentos.

Apenas em uma das casas, administrada pelo município, foi possível realizar atividades com as crianças, considerada casa modelo por sua infraestrutura e organização, tornando-se um dos abrigos referência para indígenas Warao. Foi a casa que se tornaria um dos abrigos de atendimento a dez famílias, comportando 70 pessoas, que é o da Avenida Tarumã, no centro da capital.

**Figura 16** – Criança Warao em contato com gibi em português



Fonte: Registro da autora.

Em março, a SEMMASDH desativou três das quatro casas de acolhimento dos Warao, transferindo estas 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, tida como casa modelo. Posteriormente, com a chegada de imigrantes venezuelanos inseridos no plano de interiorização organizado pela Casa Civil da Presidência da República e pelo ACNUR, a SEMMASDH passou a abrigar também – porém, em outros blocos deste mesmo conjunto – venezuelanos não indígenas (Ibid., p. 168).

Alessandra Barroso do Nascimento, representante da SEMMASDH, me relatou sobre as dificuldades enfrentadas com as demandas da situação dos Warao:

Quando assumimos a questão do atendimento aos Warao, no começo foi muito difícil, ainda é um desafio, mas já conseguimos atender melhor às demandas. Sabemos que há muito o que ser feito, mas já melhorou bastante, principalmente aqui no abrigo do centro (Entrevista, 10 de janeiro de 2020).

Em 2019, todo esse processo de abrigamento dos Warao se resumiu na formação de dois abrigos: no complexo do bairro Alfredo Nascimento e no abrigo da Avenida Tarumã no centro da cidade de Manaus. Em agosto do mesmo ano, quando estive em Manaus, os abrigos estavam superlotados. O abrigo central não comportava mais o número de pessoas. Em dezembro, o abrigo contava com 10 famílias, no total de 70 pessoas. A SEMMASDH preservava para manter esse número. Foi quando a coordenadora que respondia pela questão dos Warao reuniu as lideranças do abrigo para reiterar o acordo de que eles não deixassem mais entrar nenhum indígena no abrigo, que era o caso da família de seu Cipriano, o que abordei no primeiro capítulo.

Escutando essa reunião, me chamou atenção que a coordenadora falou que já havia levado seu Cipriano com a família para o acampamento rodoviário. Rosa (2020) afirma que 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. Nesta 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, de modo que muitos deles pediram demissão.

O número de indígenas Warao em Manaus foi diminuindo. A maioria dos/as quais estive junto na constituição desta pesquisa já seguiram viagem para outros estados brasileiros. Com a crise sanitária do novo coronavírus, as famílias que se encontravam no Bairro Alfredo Nascimento foram alojadas em escolas e ginásios esportivos, a fim de evitar a aglomeração.

No dia 03 de setembro de 2020, a ação coordenada pela Prefeitura de Manaus em parceria com a ACNUR fez uma relocação de 81 indígenas Warao para mais um novo espaço de acolhimentos, localizado no bairro Tarumã-Açu, zona oeste da cidade. De acordo com o portal da ACNUR (2020), o espaço conta com redário, salão para trabalhos coletivos (respeitando o número máximo para ocupação, segundo recomendações de organizações de saúde), salas técnicas, refeitório, banheiros, lavatórios e pontos para lavagem das mãos. No espaço serão ofertados atendimento psicossocial e atividades lúdicas, além de orientação e encaminhamento para a rede socioassistencial.

Norberto de Jesus, que liderava um dos blocos do abrigo do bairro Alfredo Nascimento e com o qual tenho contato até hoje, me relatou que devido à distância das áreas movimentadas da cidade muitos indígenas Warao preferiram buscar outros meios, ou até ficar

na rua e não foram para o espaço formatado para abrigá-los. Norberto com sua família, na ocasião, partiu para Belém/PA com perspectivas de outras possibilidades. Hoje, ele está em Ananindeua/PA trabalhando na prefeitura do município.

### 3.2.1 Migrações transfronteiriças

Os motivos da mobilidade humana na atualidade são diversos. Porém, uma das situações mais dramáticas e dolorosas são justamente os deslocamentos forçados que vêm crescendo nas últimas décadas. Muitas vezes essas pessoas, que já foram impelidas a se deslocarem, terminam enfrentando condições de exploração e desigualdades, passando a viver em situações pouco favoráveis em regiões brasileiras. Haitianos, venezuelanos e colombianos são as três principais nacionalidades que têm entrado no país nos últimos anos (CAVALCANTI; OLIVEIRA; MACEDO, 2020, p. 17).

Contudo, entre os grupos migratórios que chegaram ao Brasil os/as indígenas Warao é o de maior vulnerabilidade, sendo os que mais sofrem com situações de violência e discriminação, bem como são os mais passíveis de deportação, em função de dificuldades para a comprovação de seu registro de nascimento e regularização de sua condição legal no país, que impedem a comprovação de sua nacionalidade (MOREIRA, 2021).

A predominância da produção acadêmica europeia nas reflexões teóricas sobre o tema da migração ainda limita muito os olhares sobre os movimentos migratórios, principalmente se considerarmos as migrações maciças que ocorreram na segunda década do século XXI, como os fluxos que saíram do Norte da África para Grécia e Itália e os da Síria para a Europa que, em sua maioria, têm países do Sul global como suas origens e, ultimamente, muitas vezes, destino. É por essa razão que a tentativa de aplicar essas teorias à realidade dos povos indígenas, especialmente dos Warao, mostra as falhas internas presentes nas teorias migratórias (SOUZA, 2018, p. 79).

Muitos erros acontecem, em vários países, na aplicação de políticas públicas diante da diversidade cultural, social, política e econômica da população que migra. A prestação de assistência aos Warao nas cidades brasileiras, como um povo indígena com direito a viver sua cultura diferenciada nesse território, além da necessidade de assisti-los pelos seus direitos como imigrantes, desafiou os agentes públicos e entidades civis a enfrentar os limites da execução de políticas de assistência diferenciada para povos indígenas em situação urbana no Brasil.



A complexidade da migração do povo Warao, assim como de outras etnias que estão vindo da Venezuela, está em reconhecer esses limites que foram historicamente estabelecidos para enjaular os povos indígenas em determinado lugar, já que alguns objetivos do projeto colonial não foram alcançados, como o extermínio e a “civilização” das culturas indígenas.

A migração do povo Warao para o Brasil força o Estado a reconhecer o descompasso histórico de sua fundamentação ideológica, e a cidadania diferenciada dos povos indígenas quando somente estão vinculados às terras regularizadas como tradicionalmente indígenas – distorção histórica relacionada à concepção de “índios aldeados” (SANTOS, ORTOLON E SILVA, 2018).

De acordo com Patarra (2005, p. 23-24), no cenário da globalização as recentes tendências de movimentos migratórios internacionais também vêm demandando a reavaliação de paradigmas para serem melhor conhecidas e entendidas. Para tanto, tornam-se imprescindíveis a incorporação de novas dimensões explicativas e uma revisão da própria definição do fenômeno migratório.

Hoje, é extremamente importante considerar o contexto de luta e compromissos internacionais assumidos em prol da ampliação e efetivação dos Direitos Humanos dos migrantes. É preciso reconhecer o novo, difícil e conflitivo papel dos Estados Nacionais e das políticas sociais em relação aos processos internacionais e internos de distribuição da população no espaço – cada vez mais desigual e excludente (Ibid., p. 24).

Nessa perspectiva, voltemo-nos para o Estado brasileiro, no qual é importante ressaltar que o controle da imigração é uma atribuição de três ministérios: da Justiça, das Relações Exteriores e do Trabalho e Emprego. A política migratória era orientada pela Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, lei que criou ainda o Conselho Nacional de Imigração (CNI), órgão presidido pelo Ministério do Trabalho e Emprego com representantes de vários outros ministérios, órgão de classe e Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). Destaca-se ainda, na condução da política imigratória brasileira, o trabalho desenvolvido pelo Comitê Nacional para os Refugiados (Conare), vinculado ao Ministério da Justiça, que tem por finalidade a condução da política nacional sobre refugiados.

A Lei 6.815 de 18/08/1980 foi substituída pela Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017, sancionada pelo Presidente Michel Temer, trazendo avanços na defesa dos imigrantes como “acolhida humanitária”, a “igualdade de tratamento”, a “inclusão social, laboral e produtiva”, o que na prática há suas controvérsias.

O Estado brasileiro atua na operação acolhida através do exército brasileiro e da Polícia Federal - para controle migratório – e das autoridades locais (governo dos estados e municípios) para ordem social. De acordo com Calixto e Mèrcher (2016), esse *modus operandi* tem gerado algumas críticas de especialistas ao governo, uma vez que os comunicados oficiais dão um tom humanitário à questão, entretanto, na prática, as ações do Estado brasileiro têm sido levadas a cabo principalmente pelo Ministério da Defesa e OSP (Observatório de Segurança Pública), sem grande participação dos Ministérios dos Direitos Humanos, do Trabalho, da Saúde e da Educação, por exemplo.

Desta forma, sugere-se uma aparente contradição entre discurso e prática do governo: ao passo que o discurso da Lei nº 13.445/2017 busca um viés humanitário, a prática revela-se mais atrelada a questões de segurança nacional (CALIXTO e MÈRCHER, 2016, p. 05).

Além do mais, a Lei sancionada pelo Presidente Michel Temer restringe a vinda dos refugiados indígenas venezuelanos para o Brasil:

**§ 2º do art. 1º - Vetada!**

“§ 2º São plenamente garantidos os direitos originários dos povos indígenas e das populações tradicionais, em especial o direito à livre circulação em terras tradicionalmente ocupadas.”

**Razões do veto**

“O dispositivo afronta os artigos 1º, I; 20, § 2º; e 231 da Constituição da República, que impõem a defesa do território nacional como elemento de soberania, pela via da atuação das instituições brasileiras nos pontos de fronteira, no controle da entrada e saída de índios e não índios e a competência da União de demarcar as terras tradicionalmente ocupadas, proteger e fazer respeitar os bens dos índios brasileiros.” (Artigo vetado da Lei nº 13.445 - 24/05/2017).

Tal medida foi criticada pela ONU. Erika Yamada, servidora federal e perita da ONU no mecanismo sobre direitos dos povos indígenas, afirma que o veto é ruim porque o artigo avançava na atualização da lei para reconhecer um direito dos povos transfronteiriços: “São povos que cruzam a fronteira como parte de seu modo de vida e organização cultural e seguirão fazendo isso”<sup>41</sup>. A perita chamou de “estereotipados” os argumentos [ameaça à segurança nacional] apresentados por Temer para o veto, mas elogiou o conteúdo geral da nova legislação:

---

<sup>41</sup> Erika Yamada em entrevista à Amazônia Real, 29 de maio de 2017.

Mesmo com os vetos, é um avanço. Trata o imigrante de maneira bem mais digna e equiparável ao cidadão brasileiro. A lei anterior era da ditadura e o imigrante era um ser explorável e não um ser humano. Mas a gente precisa olhar os vetos e especialmente o que está por trás dos vetos para seguirmos entendendo as limitações de nosso país (ERIKA YAMADA – Entrevista 29/05/2017, Amazônia Real).

O ex-presidente Michel Temer impediu que fosse criado um importante meio de proteção para os povos indígenas migrantes, o que contribui para um esforço deste governo de exclusão desses grupos (SOUZA, 2018, p. 91).

Trazendo um viés excludente no trato da migração de povos tradicionais, as leis brasileiras proporcionam um cenário de retrocesso, porém, como já vimos anteriormente, existem diversas entidades que integram o governo brasileiro, realizando, em parceria com organizações internacionais e da sociedade civil, um trabalho que contribui significativamente para a humanização do processo migratório, o que minimiza as violações dos direitos humanos das populações que migram para o Brasil.

Com relação à situação específica dos Warao, há ainda outros problemas. O CRI (Centro de Referência para o Imigrante) tem se mostrado muito mais uma forma de “esconder” os indígenas, tirando-os de vista da população local, do que de fato um local de acolhimento e garantia de direitos básicos dessas pessoas. A articulação entre os níveis de governo envolvidos na organização do abrigo - município e estado - é trincada, o que dificulta a distribuição de obrigações, como a de prover alimentos, contribuindo para manter a dependência de doações da população e das práticas de coletas das mulheres nas ruas. Esse problema também ocorreu em Manaus, quando teve seu centro de acolhimentos fechado em fevereiro de 2018 como consequência de questões de articulações políticas (SOUZA, 2018 apud FONSECA 2018, p. 92).

A própria ideia de fronteira precisa ser muito bem analisada nos processos de deslocamentos de povos indígenas, uma vez que o território ocupado por esses grupos pode não coincidir com territórios dos estados e suas fronteiras formais, mediante um contexto indígena, que de acordo com Lugo (2007) sua economia tradicional é mantida, não fazendo sentido que a migração aconteça pelas buscas de melhorias de vida e de condições de trabalho.

Um número significativo de Warao falam do desejo de retornar à Venezuela. Isso se dá justamente pela violação dos direitos de atendimentos humanitários, fundamentais para permanência no Brasil. Por isso, a solicitação de refúgio, por parte deste grupo é problemática, uma vez em que se pede refúgio no país que imigra fica proibido de retornar ao país de onde emigrou e, para a população indígena, isso é praticamente inconcebível.

Nesse sentido, a formulação de categorias ocidentais dificulta muito a compreensão para o processo de acolhimento, diante das demandas específicas apresentadas pelas

populações indígenas em processo de deslocamentos para e pelo Brasil. Como já vimos nos capítulos anteriores, a colonização criou as fronteiras e as propriedades privadas, dividindo as terras entre os seus “donos” invasores.

Em uma manifestação de defesa ao processo de retomada de territórios de ancestralidade dos Mbya-Guarani, no Rio Grande do Sul, o cacique Timóteo, de uma das comunidades que vem sendo ameaçada por donos de empreiteiras, falou em alto e belo tom: *“Essa terra não tinha dono, pertencia ao espírito de Nhanderú, o branco veio aqui e se fez dono dela, dividiu em pedaços e nos trancou em um cercadinho como se fossemos galinhas em galinheiro”*<sup>42</sup>.

A colonização criou categorias, e para compreender questões específicas culturais indígenas é preciso superá-las e/ou redefini-las. Fala-se de “detentores” e não de “proprietários” de conhecimentos tradicionais. Fala-se de “soberania” e não de “domínio”, de terra “livre” e não de “fronteiras” e assim por diante. Volto a repetir: os deslocamentos indígenas são muito diferentes do processo migratório dos não indígenas. A concepção e a relação com o território é outra, sem falar nos impactos do sofrimento colonial.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha (2002), os povos indígenas vêm resistindo e, hoje, estão muito bem articulados, utilizando das estratégias que foram e são utilizadas pelos colonizadores para lidar com os opressores, contando com o apoio da ONU para a luta e garantia dos seus direitos, seja pelos saberes tradicionais, seja pela preservação da cultura e territórios ancestrais.

[...] Com raras exceções, os movimentos indígenas não contam com apoio dos governos de seus países, e isso explica que tenham se valido das Nações Unidas para apoiar suas reivindicações. Foi a ONU que lançou a década dos povos indígenas em 1994, renovada dez anos depois; foi também a ONU que criou o Grupo de Trabalho sobre populações indígenas, seguido do foro permanente de povos indígenas, órgão assessor do Conselho Econômico e Social da ONU que se reúne anualmente desde 2002. Isso sem falar da sua adoção, em 2007, da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas (Ibid., p. 326).

Foi, portanto, no quadro das Nações Unidas que as organizações e coalizões indígenas internacionais emergiram como atores políticos de peso. Assim como ocorreu no Brasil, em pouco tempo passaram a se apresentar por conta própria e se tornaram interlocutores independentes (Idem).

---

<sup>42</sup> Porto Alegre/RS, 05 de abril de 2019 – Caderno de campo.

As conquistas dos direitos dos povos indígenas são frutos das lutas e articulações dos membros das mais diversas etnias, articulados em redes, instituições civis e parcerias com pesquisas acadêmicas que vem contribuindo com suas pautas. A ONU é a organização que tem mais assegurado os direitos dos nossos povos.

Os sofrimentos que passam os Warao nos contextos urbanos, não somente em Manaus, mas em todo o Brasil, estão ligados à ausência de uma política institucional sólida que leve em consideração as especificidades desta etnia, que abarque questões de trabalho, educação, saúde indígena e fazer com que os Warao se tornem promotores dessas implementações políticas.

### 3.3 Reconfigurando práticas tradicionais

Toda história de luta e resistência Warao foi sendo tecida e reconstruída graças a seu conhecimento de um ambiente natural que era considerado hostil por outros grupos étnicos, pelos europeus e venezuelanos. Mas a sua sobrevivência deve-se, em grande parte, à sua capacidade de se adaptar às diversas e mutáveis circunstâncias humanas, como na época pré-colombiana: a escassez de recursos, a presença de outros grupos étnicos na região e, é claro, a subsequente implantação da sociedade moderna (CASTRO, 2020, p. 2).

Castro (2020) afirma ainda que não foi somente o conhecimento da natureza que ajudou os Warao a se adaptar ao ambiente difícil. Os Warao nunca foram um grupo étnico belicoso e conflitivo, mas sim cooperativos. Entre as suas estratégias adaptativas está a associação, conhecida pelo menos desde o século XVI, com outros grupos indígenas e com os crioulos, como já foi evidenciado na menção de um grupo Warao coexistindo com outro grupo de caribes (Kari'ña) em 1593 (CASTRO 2020, p. 6 apud LOVERA, 1991). Essa estratégia eles continuarão implementando de diferentes maneiras.

A presença cada vez maior da sociedade nacional, à raiz da Guerra da Independência no século XIX, introduziu também novos agentes, que vão exercer uma grande influência entre os indígenas: comércio, pecuária, agricultura com excedentes para vender, trabalho assalariado, missionários, funcionários, comerciantes, pecuarista, empresários, cada um com as suas respectivas regras e valores. Garcia Castro (2018) enfatiza que com o passar do tempo foi-se introduzindo na região um modo de produção muito diferente ao do indígena. Seguindo a sua estratégia de sobrevivência ancestral, os Warao foram se adaptando a este novo meio social e humano, para isso recorreram às suas próprias ferramentas culturais:

- A. O equilíbrio com o meio, que intervém minimamente e do qual forma parte;
- B. O carácter não violento da sua inter-relação com o meio natural e humano (cooperação em vez de confrontação);
- C. A transumância;
- D. A economia de subsistência;
- E. O princípio da reciprocidade generalizada;
- F. A organização social baseada nas relações de parentesco, centrada à volta do casal de idosos, com a mãe/sogra (Arani) no papel dominante, administrando o produto social e o pai/sogro (Aidamo, Iramo), coordenando as equipas de trabalho com os filhos e os seus genros (Ibid., pp. 2-3).

Na atual conjuntura do deslocamento dos Warao para o Brasil, eles se encontram, mais uma vez, com suas estratégias ancestrais para práticas de reprodução da vida, aproveitando a diversidade dos recursos proporcionados pelos meios natural e humano (CASTRO, 2018).

Porém, é muito importante compreendermos que nem todos os Warao se deslocam de forma intercambiável. Embora aparentemente considerados uma sociedade homogênea, existem diferenças entre elas, inclusive linguísticas, que são baseadas nos diferentes ecossistemas de origem e, acima de tudo, devido às circunstâncias marcantes de uma ordem histórica entre os vários subgrupos Warao (GARCÍA-CASTRO; HEINEN, 2001). Por exemplo, entre os que vão desenvolver as práticas de coletas nas ruas das cidades, não encontramos os Warao aculturados do Delta Ocidental, que encaram essas atividades como desonrosa; também não são vistos entre eles os horticultores Warao da área de Curiapo do Delta do Sudeste (CASTRO, 2018, p. 9).

Tratando-se dessas classificações dentro dos próprios grupos Warao e do contato com outras etnias, *criollos* e a sociedade moderna, é muito interessante pensar nessas categorias de análises de transformações a partir dos estudos de Eduardo Galvão (1959). O antropólogo brasileiro teve como principal foco de pesquisa estudar as mudanças culturais, adaptação e aculturação de etnias indígenas, fenômenos intimamente relacionados ao conceito de área cultural. Embora o âmbito de trabalho de Galvão seja apenas no território brasileiro e com um limite temporal de validade (1900-1959), é possível estender além-fronteiras e adaptá-las nas dinâmicas de transição e transformação que os grupos Warao vêm passando.

A noção de área cultural nasceu no seio da antropologia norte-americana e não escapa a uma orientação voltada para a reconstituição do percurso dos traços culturais entre diferentes sociedades, não em escala mundial, como queriam os difusionistas centro-europeus do começo do século XX, mas somente em âmbito regional, quando muito continental. Wissler, em 1922, foi o primeiro a propor uma divisão em áreas culturais para as Américas. E, desde então, outros pesquisadores fizeram novas proposições [...]. De um modo geral, uma área cultural reúne todas as

culturas de uma mesma região que partilham um certo número de elementos em comum (MELATTI, 2020, p. 2).

Essas novas preposições têm feito parte dos estudos de etnologia brasileira, ampliando o debate diante das mudanças que as populações indígenas vêm passando, devido a inúmeras situações que se atravessam em seus territórios tradicionais, em suas histórias originárias, nas dinâmicas de relações interétnicas, como evidentemente acontece com a população Warao.

Embora Eduardo Galvão (1959) tenha sido influenciado por antropólogos culturalistas, o autor elaborou seus estudos a partir da crítica ao modo como esses conceitos eram tratados por essa vertente da antropologia norte-americana. Galvão critica a definição do indígena como mero receptor do fenômeno cultural e considera a reafirmação cultural como forma de manter a condição do indígena enquanto tal, constatando que alguns grupos se “aculturam” com maior facilidade que outros.

Os casos analisados no texto são entre os Timbira ou Karajá – que resistiram à assimilação – e os Tupí – que recebiam com facilidade os traços culturais. Sua hipótese é de que, enquanto os primeiros participavam de culturas especializadas ao ambiente e se afastavam da cultura dos caboclos, os Tupí possuíam uma cultura mais próxima do seu substrato cultural. Portanto, os fatores de resistência ou apego a “padrões tribais”, segundo ele, estavam ligados à expansão da população sertaneja brasileira. (KATO; FAGUNDES; BALANCO; ALMEIDA, 2020, p. 1).

Por outro lado, pelo seu diálogo com a escola neoevolucionista, Galvão também reconhecia a influência das características geográficas nos fenômenos culturais e suas modificações. Assim, os grupos que viviam em lugares mais inóspitos, de acordo com o autor, não se “assimilavam” a outras culturas tais como grupos com um contato mais intenso.

Nessa perspectiva, os estudos de Galvão, por seu caráter introdutório e classificatório da situação de contato e contexto cultural, é fundamental para a compreensão da composição de elementos culturais em uma determinada área. O autor levou em consideração o contato “intertribal”, isto é, de diferentes sociedades indígenas entre si, e também o contato delas com a sociedade nacional. Vale ressaltar que o esquema das áreas culturais elaborado pelo antropólogo nesse estudo é uma adaptação com as devidas mudanças, de acordo com os critérios do autor, das demarcações feitas por Julian Steward (1902-1972) e George Murdock (1897-1985).

As importantes contribuições de Galvão para os estudos de etnologia, se dão por sua minuciosa análise de como ocorre o contato e as transformações das culturas indígenas, sertanejas, caboclas, mestiças e demais grupos que compõem o atual cenário brasileiro. Em

seu trabalho sobre “índios misturados”, João Pacheco de Oliveira (2004) analisa justamente como se dá essa configuração que formou o povo nordestino, examinando as dúvidas apresentadas por Galvão quanto à última área cultural intitulada “nordeste”. De acordo com Pacheco de Oliveira, Galvão destaca desde logo os efeitos da aculturação e o seu diagnóstico sobre as dez etnias dessa área cultural: “A maior parte vive integrada no meio regional, registrando-se considerável mesclagem e perda dos elementos tradicionais, inclusive a língua”. Ao mencionar os Pataxó, o autor agrega (sem aspas) o adjetivo “mestiçados” (Ibid., 2004, p. 14).

Para o público mais especializado o cenário não é diverso. No *Handbook of South American Indians*, obra de referência capital para os estudos etnológicos, os povos indígenas do Nordeste são focalizados em pequenos artigos (quase verbetes) escritos por Robert Lowie (1946) e Alfred Métraux (1946), um deles com a colaboração de Curt Nimuendaju. Em ambos os textos são utilizadas fontes históricas e, primordialmente, relatos de cronistas quinhentistas e seiscentistas ou naturalistas viajantes dos séculos XVIII e XIX. Ou seja, tais povos e culturas passam a ser descritos apenas pelo que foram (ou pelo que, supõe-se, eles foram) há séculos atrás, mas sabe-se nada (ou muito pouco) sobre o que eles são hoje em dia. O que, por suposto, pouca contribuição traria à etnologia enquanto estudo comparativo das culturas (Ibid., 2004, p. 15).

Por isso, é importante considerar que Eduardo Galvão produziu uma metodologia própria, caracterizada tanto pelas generalizações quanto pelo trabalho com diferentes pesquisadores, tendo em vista a noção de cultura enquanto sistema adaptativo aos constrangimentos da história e do ambiente. O trabalho de Galvão obteve resultados relevantes que vêm sendo fundamental nos estudos de etnologia.

As áreas culturais propostas por Galvão nos ajudam a compreender questões importantes dentro da organização atual dos Warao. Como Garcia Castro e Heinen (1999) afirmam, existe dentro da própria etnia práticas diferenciadas, como por exemplo, os grupos que costumam transitar pelas cidades temporariamente, fora do Delta Central para “implorar”, segundo os autores são os morichaleros ou waharaowitu, “autênticos Warao”, como se chamam em oposição ao hotarao, “habitantes das terras altas” ou crioulos. Esses grupos, provenientes principalmente das comunidades de Morichito, Espanha, Araguabisi, Nabasanuka e outros, dos canais Winikina, Araguaimujo, Mariusa e Atoibo, deslocam-se em grupos familiares, reproduzindo em pequena escala a estrutura das comunidades (CASTRO, 2020, p. 9).

No abrigo central, conversando com Nelson Rojas, ao qual já me referi no primeiro capítulo, ele me explicou que esses grupos podem ser formados por um casal de idosos, o



aidamo e a arani (no idioma Warao), em que o homem acompanha algumas das filhas, com seus genros e as crianças para coletar dinheiro nas ruas da cidade. Porém, na atual realidade nem sempre é possível que essa composição e tais práticas sejam efetivadas.

Nelson e sua família vieram de Santa Helena de Uairén/Venezuela, que fica a 15km da fronteira com o município brasileiro de Pacaraima. Ele demonstra bastante resistência que sua companheira saia do abrigo para “pedir” nas ruas da cidade: “mas, vou a procura de emprego e não encontro, às vezes consigo algo, mas é tudo muito difícil, então é o jeito ela sair, enquanto ajudo na organização do abrigo, mas faço de tudo para evitar essas práticas”<sup>43</sup>.

Nos contextos urbanos da Venezuela, geralmente o homem (Aidamo<sup>44</sup>, por vezes sendo substituído pelo genro), conseguia acompanhar as mulheres nas coletas de dinheiro, roupas e comida pelas ruas da cidade. Em Manaus, acompanhando a atividade das mulheres, vi pouca participação dos homens nesse serviço, porém em outros estados brasileiros, como no Pará, a presença dos homens Warao é muito mais evidente nas ruas.

Vale ressaltar a importância das mulheres e suas crianças como mentoras dessas e de outras atividades que geram renda. Muitas delas expressam desânimos diante dessa prática de coleta e não desejam “pedir”, mas infelizmente as vendas dos artesanatos têm pouco retorno, sendo a “coleta” nas ruas a principal fonte de renda para “subsistência” dos núcleos familiares. “De coletoras deltanais, tornam-se coletoras urbanas” (AYALA-LAFÉE; WILBERT, 2008).

**Figura 17** – Coleta nas sinaleiras de Manaus



Fonte: Registro da autora.

<sup>43</sup> Caderno de campo – 16 de dezembro de 2020.

<sup>44</sup> Aidamo em Warao significa líder/liderança.

As mulheres associam a habilidade em pedir dinheiro às estratégias utilizadas no Delta Orinoco para colher seus alimentos. A diferença é que “em vez de entrar na floresta em busca de alimentos, atravessam as ruas da cidade para coletar dinheiro”<sup>45</sup>. Porém, no contexto urbano elas se deparam com os preconceitos e as discriminações, realizando este serviço por necessidade (Nelson Rojas, abrigo central, 13 de dezembro de 2020).

Geralmente a arrecadação das coletas variam entre 30 e 40 reais por dia. Elas chegam nos abrigos sorrindo, muitas vezes já trazendo o que comer, e todas preparam juntas seus almoços, dividindo o mesmo fogo. O que elas ganham nas ruas ou nas vendas dos artesanatos logo é aplicado na compra de algo, principalmente comida. Ali não se guarda dinheiro, não se acumula, a relação com o dinheiro é transformada pelas vivências ancestrais da etnia, as trocas vão acontecendo de maneira imediata.

Esse produto monetário chega até os Warao a partir dos seus primeiros contatos com os *criollos* e com a sociedade envolvente, desde os seus territórios de origens, como vimos no segundo capítulo. No entanto, a relação que é estabelecida com o dinheiro é outra: comer e dividir o que se compra.

**Figura 18** – Abrigo do centro, preparação do almoço após coletas e vendas nas ruas



Fonte: Registro da autora.

---

<sup>45</sup> Registro do caderno de campo, conversando com uma indígena idosa do abrigo do centro, 18 de dezembro de 2019.

**Figura 19** – Distribuição para os núcleos familiares

Fonte: Registro da autora.

Outra prática adaptativa que os Warao tentam fazer na cidade são as produções de artesanatos próprios de sua cultura, como a produção de redes, balaios, colares, pulseiras, entre outros. Porém, a produção de balaios fica um tanto comprometida, já que a retirada da palha de Morichá/buriti - a matéria prima utilizada para tal produção – é proibida no Amazonas. Assim relata Rosane, da Pastoral do Migrante:

Só que os materiais que eles usam aqui em Manaus, é proibido que é a palha do buriti, a gente conseguiu com muito custo a autorização da CEMAS para conseguir a compra de um lote. Depois conseguimos comprar mais, porque eles trabalham muito bem com esse material, mas, por outro lado, aqui em Manaus é muito complicado vender artesanatos. Como eles não estavam naqueles espaços adequados, mais visualizados, formatados para vendas de artesanatos, dificultava a venda e atração da população de Manaus para seus produtos (Entrevista, 10 de agosto de 2019).

Com isso, de acordo com Rosane<sup>46</sup>, os Warao começaram a vender junto com seus artesanatos outros objetos, como pentes, giletes etc, mas não tiveram muito êxito. São práticas que, conforme as questões sociais vão sendo vivenciadas, eles/as vão buscando se reinventar.

Entre 2020 e 2021, já foi possível promover vários encontros online com a participação de lideranças Warao, para que questões políticas sejam agilizadas em relação à sua permanência no Brasil, porém são processos muito demorados. Há muito o que ser feito e definido para que essa população possa ser atendida com respeito e dignidade.

<sup>46</sup> Representante da Pastoral do Migrante, entrevista em 10 de agosto de 2019.

Toda essa discussão comporta relações interétnicas. Como afirmam Silva, Ortelan e Santos (2018), os Warao não viajam sozinhos. Tanto as redes de parentesco como os grupos formados ao longo do caminho são de fundamental importância para suas estratégias de fixação e deslocamento enquanto população indígena transeunte em busca de sustentabilidade num novo contexto. É importante considerar o deslocamento Warao também como estratégia social e econômica que promove a circulação não apenas de mercadoria, mas sobretudo de relações pessoais fundamentais na definição de papéis sociais e políticos.

Apesar destas transformações e incorporações, num contexto de profundas transformações sociais e de crescente inter-relação com a sociedade envolvente, os Warao continuam em grande medida a manter os núcleos profundos do seu ser e da sua cultura, distinguindo-se, sobretudo, de populações não indígenas. Dessa forma, mantêm sua continuidade histórica e demonstram sua força, expressando sua identidade no respeito pela identidade de outros povos. Assim como demarcam os estudos de Eduardo Galvão, eles comportam traços de uma cultura, que pelas demandas e influências de fatores internos e especialmente externos, está sujeita a mudanças.

Acreditamos que, apesar do contato diário com outros grupos étnicos e com a sociedade nacional brasileira, como aconteceu na Venezuela, eles permanecerão uma sociedade diferenciada porque, distintivamente dos grupos de horticultura, organizaram-se rigorosamente com os seus conselhos de anciãos e com as suas instituições de trabalho comunitário, a organização Warao não transcende grupos domésticos. Nem mesmo os seus assentamentos ou comunidades são entidades rigorosamente coesas (CASTRO, 2020, p. 16).

No entanto, o que ocorre atualmente com os Warao é um desafio. Manter a tradição com a preservação do idioma, que é algo tão peculiar a eles/as, em um ambiente hostil como o Estado brasileiro é algo muito valioso. Como salientava Darcy Ribeiro (1957, p. 12), devido ao contato dos indígenas brasileiros com a “civilização”: “sua cultura e sua língua começaram a sofrer modificações que refletem as novas experiências”. Garcia Castro, enfatiza esses processos adaptativos na cultura Warao:

Uma das principais características da sua cultura é justamente a sua flexibilidade, o que lhes confere uma enorme capacidade de adaptação a diferentes ambientes, e os ambientes urbanos não são exceção. Percebemos que essa adaptação ao ambiente urbano crioulo está causando algumas mudanças. O sistema de parentesco, por exemplo, está sendo parcialmente substituído pelo crioulo espanhol, embora ainda com uma estrutura semi-indígena, chamando os irmãos do pai de "papa" (Dima) e apenas os irmãos da mãe são "tios" "(Daku). E embora a língua Warao, com mais de 40.000 falantes é considerada independente, por não estar relacionada a outras línguas indígenas da região (Loukotka 1968), pareça estar em perigo, na Venezuela

foi visto que alguns pais Warao, especialmente entre a população escolarizada nas missões não incentivam os seus filhos a aprender a sua própria língua, mas exclusivamente o espanhol, porque chegaram à conclusão equivocada de que isso seria um impedimento para a aprendizagem da língua oficial do país, o espanhol, especialmente acreditando que se precisa abandonar o seu próprio idioma para aprender outro (Heinen e Weibezahn 2001) e, se as medidas apropriadas não forem tomadas, o mesmo certamente acontecerá com o português no Brasil (CASTRO, 2020, p. 16).

O autor ainda enfatiza que se isso não for evitado a urbanização dos povos indígenas pode levar a uma perda progressiva do profundo conhecimento ancestral do seu ambiente, familiaridade e do domínio sobre a flora e fauna das montanhas e córregos do Delta. No caso dos indígenas Warao que se deslocaram para o Brasil, especialmente as comunidades que perdem contato direto com o seu habitat ancestral terão que se adaptar a novos ambientes. O seu futuro como um grupo étnico diferente dependerá da sua capacidade de conseguir dominá-los, mas necessariamente precisarão da ajuda das instituições.

Durante todos esses anos de invasão europeia, os povos indígenas vêm criando estratégias para escapar do genocídio colonial. Os povos que ainda se mantêm vivos sobreviveram ao massacre. Foram muitos os truques coloniais instituídos para apagar os povos indígenas da atual América. Temporariamente, era cogitada a integração na sociedade moderna, quem não se integrasse morreria. Até a década de 1970, o Estado brasileiro tinha um projeto que era de emancipação abrangente, que determinava se os indígenas podiam reivindicar uma identidade étnica diferenciada no Brasil, ou simplesmente eram integrados. Integrados à força de trabalho, à educação branca, sobre o que se estabilizou o “brasileiro”. Foram tantos os truques sociais instituídos para apagar os povos indígenas, inclusive com projetos de domesticação.

O genocídio não conseguiu dizimar toda a população indígena, já o etnocídio deixou forte consequências com os mais variados apelidos para o indígena deixar de ser indígena, tal como: pardos, mestiços, caboclos, sertanejos e assim por diante. São violências que fizeram desaparecer grandes contingentes de povos, hoje, em sua maioria, considerados pardos pelo IBGE.

### 3.3.1 Produções econômicas Warao: práticas de reprodução da vida no deslocar-se pela cidade

O mito do desenvolvimentismo proposto nas análises de Dussel (1992), embasado pelo sistema capitalista, formou as grandes cidades. Como vimos no primeiro capítulo, a

cidade apresenta a imagem do “progresso”, preposição para pessoas indígenas em estado de “evolução” (integração ocidental), tal como marginalização e pobreza para a população indígena “afetada” por esse “progresso”. O fato é que, se você está dentro desse espaço geográfico citadino, dificilmente encontrará outras possibilidades para viver se não for pela monetização.

Na cidade os/as Warao vão produzir diferentes tipos de relações. Para Nunes (2010), vivemos num cenário em que grupos indígenas estão se apropriando cada vez mais das cidades e, por isso, a questão da urbanidade indígena começou a receber certa ênfase. Esse processo se acirrou a partir do trabalho de Cardoso de Oliveira (1956) sobre os indígenas Terena, do Mato Grosso do Sul e, após tal período no ano 2000, esse tema voltou a surgir em palcos de debates sobre a relação indígena com a cidade (ANDRADE, 2017).

A situação dos povos indígenas no Brasil é marcada por preconceitos historicamente enraizados e situações de relações sociais de dominação-sujeição altamente assimétricas entre “índios” e “brancos” (BAINES, 2001, p. 1), como já vimos nos capítulos anteriores. Para compreendermos como os Warao vão construir suas práticas de reprodução da vida nos contextos urbanos, é necessário pensarmos na problematização da cidade enquanto negação da presença indígena nesse território, o que já foi explicitado no primeiro capítulo e na contextualização da composição da cidade de Manaus.

Segundo Pacheco de Oliveira (2004), o processo de territorialização não deve jamais ser entendido simplesmente como de mão única, dirigido externamente e homogeneizador, pois a sua atualização pelos indígenas conduz justamente ao contrário, isto é, à construção de uma identidade étnica individualizada daquela comunidade em face de todo o conjunto genérico de indígenas que pertencem a um determinado lugar, tomando o território como um fator regulador das relações entre seus membros.

O tema sobre territórios indígenas em contextos urbanos apresenta distintas características que devem ser consideradas. Tratando-se dos/as Warao, o estabelecimento da relação com esse território é bem complicada, porque os lugares que estão sendo ocupados por eles/as são transitórios. Por exemplo, nesse contexto epidêmico de COVID-19 os núcleos familiares foram sendo divididos em ginásios de escolas e, atualmente, estão em um ambiente um tanto afastado do movimento central da cidade, o que prejudica o trabalho das mulheres em suas práticas econômicas dentro do contexto urbano.

Como vimos anteriormente, na cidade de Manaus os Warao têm passado por inúmeras situações que apresentam fortemente os riscos sociais sofridos pelas populações indígenas que

estão na capital. Segundo Maximiano (2013), a presença indígena em Manaus é cada vez mais intensa, o que possibilita uma maior visibilidade do indígena enquanto sujeito do processo de “ocupação” do novo espaço social. Mulheres e homens se deslocam de seu lugar de origem, sendo importante destacar aqueles que já nasceram no novo espaço social.

É interessante discutir sobre isso, porque na cidade os indígenas são invisibilizados. Naquilo que no Brasil se chamou indigenismo, prevaleceu uma percepção romantizada, uma busca de uma “pureza primitiva” que desembocou na construção do que a antropóloga Alcida Rita Ramos (1995) chama de “índio hiper-real” – uma visão exótica sobre o que deveria ser um “índio de verdade”<sup>47</sup>. Neste contexto ideológico brasileiro, o “índio na cidade” é visto como alguém que teria “perdido” sua identidade, sua vinculação com um modo de vida “ancestral”, e que estaria “ocupando espaços” aos quais não teria direito (BAINES, 2001). Dito de outra forma, a imagem construída no Brasil é a do “índio” “como aquele sujeito que vive nu, usa cocar de penas, mora em uma maloca de palha, alimenta-se da caça e da pesca e possui hábitos ‘não civilizados’” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 36).

A organização econômica e a busca de subsistência têm feito parte da trajetória de vida dos/as Warao. Nesse processo de deslocamento e (re)territorialização, como já vimos anteriormente, vamos sempre encontrá-los em uma situação que desestabiliza sua organização econômica-social-cultural.

A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade [...] (KRENAK, 2019, p. 14).

Os impactos do poder colonial nos corpos indígenas geraram uma série de problematizações, que levaram à reorganização e adaptações de muitas etnias, de modo especial de indígenas que passaram a transitar pelas grandes cidades. No caso específico dos Warao, já em seus territórios tradicionais, os primeiros contatos com os *criollos* geraram uma série de implementações trabalhistas com a circulação do dinheiro.

Entra así en posesión de los warao un dinero que servirá para comprar herramientas y enseres de fabricación industrial, a la venta en el puesto misional o en comercios de criollos. “La circulación del dinero se restringía a las relaciones económicas extra-étnicas sin penetrar los patrones de distribución propios de la familia extensa” (SUÁREZ, 1954, p. 345).

---

<sup>47</sup> Terminologia de cunho colonial. Com o advento das teorias pós-coloniais, escritores/as e movimentos indígenas vêm promovendo discussões para eliminar conceitos impostos pelo ocidente para identificar os povos indígenas.

O que é interessante analisar aqui é como as incorporações do sistema capitalista chegam nas comunidades indígenas. Segundo Perafán (2000), as economias indígenas são constituídas por uma economia tradicional com um segmento de economia de mercado, que pode ser de maior ou menor magnitude, conforme o caso em questão. Em geral, o segmento de economia de mercado envolve adaptações interculturais, como bens que são produzidos com técnicas tradicionais de trabalho ou organizações para vender ao mercado cujas rendas são aplicadas a reciprocidades ou complementaridades tradicionais.

As unidades domésticas Warao estão imersas em mudanças permanentes, e adotando a partir de intercâmbios culturais e ambientais aquilo que fornece a maior utilidade para sua economia. Originalmente eram pescadores, caçadores e coletores, depois se tornaram agricultores com a introdução da lula chinesa (*Colocasia esculenta*) da Ilha de Trinidad e Guiana (LUGO, 2007). Atualmente, a partir dos deslocamentos para centros urbanos promovem outras práticas para reprodução da vida.

Manuela Carneiro da Cunha (2002), a partir de seus estudos sobre conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais, demonstra de forma detalhada como que categorias analíticas (raça, cultura, história, dinheiro etc.) de países ocidentais são utilizadas para classificar elementos das culturas “fora” do ocidente. Nos argumentos da autora são apresentados elementos significativos de desconstrução “cultural”, que nos ajudam também a pensar nessa relação do “eu” com o “outro” diante da legitimação do conhecimento científico intelectual, de modo a subestimar os conhecimentos tradicionais que este outro apresenta. A autora demonstra como determinadas categorias analíticas influenciaram as culturas fora dos países ocidentais, e como esses povos considerados periféricos utilizaram dessas categorias para se legitimar e criar resistência contra seus colonizadores. Abrindo um parêntese sobre as questões levantadas por Carneiro da Cunha, dá uma sensação de sempre estarmos insistindo para legitimar dentro da academia as produções dos saberes indígenas, seja para propagar novas epistemologias, seja para dar visibilidade aos seus saberes ancestrais pelas diversas produções artesanais e medicinais.

Daí a Antropologia volta-se às questões em relação aos povos considerados periféricos pelo “velho mundo” sobre o “*se tem ou não tem*”, “*se é ou não é*”, “*se vale ou não vale*”. Contudo, o que é interessante perceber é que Carneiro da Cunha vai argumentando e levantando algumas possibilidades de garantias aos direitos dos povos indígenas que vêm



permeados de lutas e resistências, a partir de organizações nacionais e eventos de instituições internacionais.

Nessa perspectiva, Carneiro da Cunha retrata uma questão a partir da linguagem marxista da cultura “em si” e “cultura para si”. Partindo do princípio de que todos os povos têm suas culturas originais, eles já teriam a “cultura em si” e quando adquiriram a “cultura para si” passaram a querer exibi-la, e essa cultura passa ter um caráter performático. Podemos assim refletir, a partir dos estudos de Carneiro da Cunha, sobre o processo de politização das organizações indígenas, uma vez que esses grupos são obrigados a criar estratégias a partir da lógica capitalista para poderem ser ouvidos e garantirem suas existências. Esse tipo de atuação dos povos indígenas tem causado espanto, pois na visão ocidental o indígena para ser indígena tem que ser desprendido de propriedade e de qualquer pensamento individualista, porém ao passo que a cultura ocidental apresenta duas alternativas aos indígenas sobre seus conhecimentos científicos, tornar seus conhecimentos universais e propriedades de todos ou assegurar seus direitos sobre a propriedade deles, alguns deles escolhem aquele que garante o controle sobre sua tradição.

Sahlins (1997) refuta a ideia de que um sistema mundial burguês predomine entre outros povos, afirma que as culturas e os povos considerados menores não são passivos à imposição do sistema econômico vigente, mas são sociedades resistentes no interior desse processo, mostrando a recriação das formas de vida através do encontro com as culturas capitalistas.

Acompanhando uma família Warao saindo pelas 5h30 da manhã do abrigo localizado na rua Tarumã, centro de Manaus, observei que levavam consigo um pano e uma sacola com alguns materiais para vendas. Ao chegarem em frente a uma das lojas Marisa, na Avenida Eduardo Ribeiro, estenderam um pano e não somente colocaram à disposição para vendas os colares e pulseiras de produção das mulheres Warao, como também barbeadores, pentes e outros objetos que fazem parte do uso comum da sociedade envolvente<sup>48</sup>.

A Avenida Eduardo Ribeiro é bastante movimentada, é um ponto estratégico para as mulheres indígenas arrecadar algum dinheiro. As pessoas param e se aproximam com o intuito de ajudar. Algumas levam pulseiras ou algum colar, mas é pouco ou quase nada. Das práticas de coleta, elas conseguem muito mais, por isso “é preferível pedir”, dizia uma das mulheres que entrevistei.

---

<sup>48</sup> Caderno de campo – 14 de dezembro de 2019.

Se o movimento está ruim na avenida, caminham para outro ponto na Avenida Sete de Setembro, e não dando certo ali também seguem a caminhada para outros pontos movimentados da cidade a fim de garantirem alguma doação de roupas, calçados, comidas e dinheiro. Geralmente, as que estão nas sinaleiras ganham roupas, já que os/as donos/as dos carros já sabem exatamente onde vão encontrá-las.

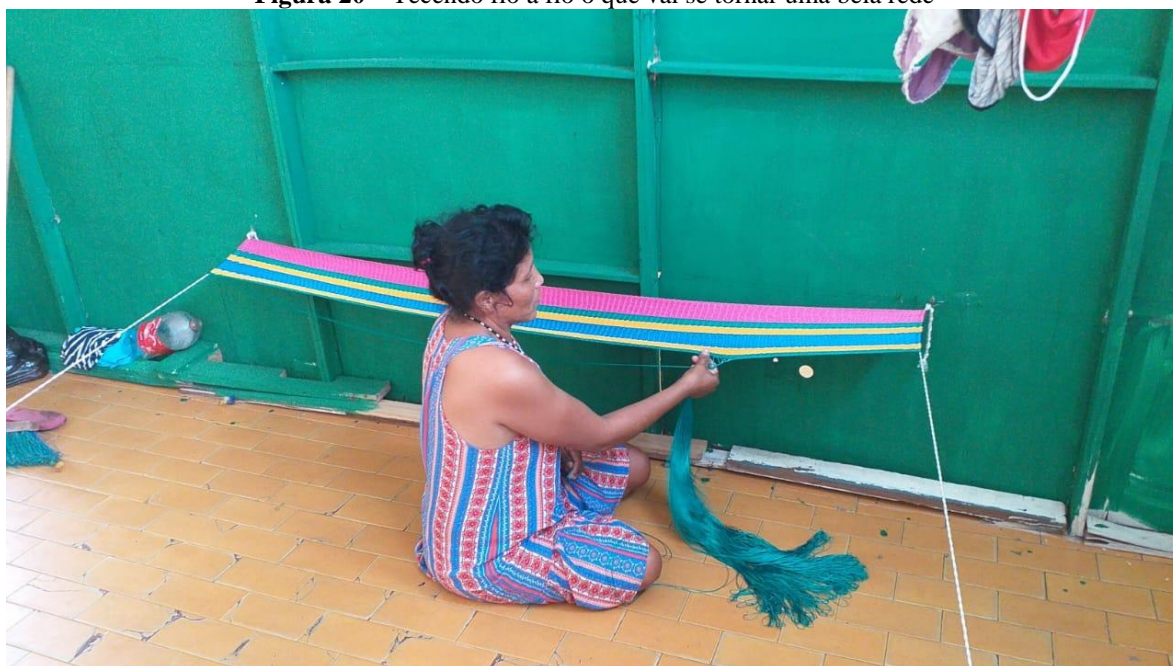
Deslocam-se dentro da cidade desde 5h30 da manhã até umas duas horas da tarde. Fazem o trajeto a pé, por isso saem tão cedo até que comece o movimento do dia. A maioria dos núcleos familiares que acompanhei não compreendem o uso do dinheiro do ponto de vista da sociedade envolvente. Se vendem algum artesanato, compram automaticamente comida, por vezes, excesso de refrigerante. Não utilizam desse dinheiro para comprar materiais para produção de artesanatos.

Nós gostaríamos de fazer um trabalho de conscientização, para que elas tivessem mais autonomia no uso do dinheiro, para que elas comprassem seus próprios materiais, porque quem fornece somos nós (ACNUR) e as Cáritas. Assim elas já vão aprendendo como gerenciar o que ganham dentro da cidade para não precisarem sempre de doações (Entrevista com uma das representantes da ACNUR em Manaus, 17 de dezembro de 2019).

Difícilmente o homem acompanha a mulher nessas práticas de rua. Pelo menos em Manaus, encontrei somente um núcleo familiar, formado pelo casal e duas crianças, uma de três e a outra de cinco anos, que saíam juntos. E nesse caso, ele vai e fica acompanhando de longe, não se aproxima dos carros para pedir ou vender algo, até regressarem para o abrigo.

Segundo Suarez (1968) apesar de existir na cultura Warao uma clara diferenciação sexual do trabalho, sob certas normas que regulam os papéis dentro da unidade doméstica, há alguma flexibilidade e também algumas diferenças, dependendo do local de origem e subgrupos. Assim, a confecção de chinchorros ("redes") é uma atividade tradicionalmente associada às mulheres, mas também é frequente ver homens tecendo, assim como as mulheres fazerem sacos e cestas para venda, com exceção das cestas uhu (a confecção das cestas grandes e de uso diário é geralmente reservada aos homens).

**Figura 20** – Tecendo fio a fio o que vai se tornar uma bela rede



Fonte: Registro da autora.

Conversando com as mulheres Warao nos abrigos, elas me contaram que na região do Delta as redes são tecidas com a palha do buriti. Perguntei se dava mais trabalho do que a tecida por linha, me responderam que é a quase a mesma coisa “a diferença é que essa é mais macia”, respondeu-me Josete<sup>49</sup>. As redes tradicionais formam as redes comerciais para serem vendidas na cidade, uma das produções artesanais peculiares das indígenas Warao. O preço varia de R\$250 a R\$300, o que as torna difícil de serem vendidas. A Cáritas cede, em alguns momentos, os espaços da instituição para a produção e vendas, e já proporcionou feiras de exposição de artesanatos Warao.

---

<sup>49</sup> Caderno de campo – 22 de janeiro de 2020.

**Figura 21** – Rede pronta para venda

Fonte: Registro da autora.

Na cultura indígena, graças ao conhecimento de suas anciãs e anciãos e à perícia de seus homens e mulheres, cada etnia consegue ter suas diferenças, assim como muitas se assemelham, como já vimos nas análises das áreas culturais propostas por Galvão. Contudo, eis a importância da transmissão de conhecimentos culturais às novas gerações através dos ensinamentos dos idosos e, em geral, das mães e pais de cada família. Questões que são transmitidas pela oralidade, ritos e atividades práticas como acompanhar as mães, não somente nas coletas de rua, no caso dos Warao, mas em outras demandas das exigências diárias. No entanto, não deixa de ser uma formação que implica na compreensão de cada povo indígena com o território ocupado, mesmo que transitoriamente. Dado que é incompreensível para a sociedade envolvente e as instituições que acompanham os Warao.

Façamos nesse momento as análises a partir das etnografias que abordei até aqui. Como já havia falado anteriormente, os Warao constroem na cidade outras concepções na forma de lidar com o dinheiro. Appadurai (1990), em seu texto: “*Commodities and the politics of value*” apresenta excelentes contribuições para análises das circulações de mercadorias, no qual tanto essas mercadorias como as pessoas têm uma vida social. Mas o que é interessante na abordagem de Appadurai é que quando ele propõe a possibilidade de examinarmos coisas ou grupos de coisas, que nos permite uma série de olhares sobre os modos como desejo e demanda, sacrifício recíproco e poder interagem para criar o valor

econômico em situações sociais específicas, o que vem ao encontro daquilo que estamos discutindo nas atuais demandas do povo Warao.

Quanto ao desejo da representante da ACNUR para que as mulheres indígenas consigam lidar com autonomia nas vendas dos seus artesanatos, Appadurai propõe uma análise singular em relação aos desejos e as demandas Warao. Desejo: refrigerante como novidade. Demanda: a fome. A circulação do dinheiro nas mãos dos Warao está inteiramente ligada à sua necessidade diária: beber e comer. Claro que isso é uma constatação. Com isso não estou querendo dizer que a representante da ACNUR não esteja bem-intencionada, mas é um caminho a ser construído, por onde possivelmente poderíamos pensar nas definições claras de como criar políticas públicas nacionais para lidar com a situação dos Warao, pois atualmente nas cidades em que eles/as chegam no Brasil, metaforizando um conhecido ditado, a água bate na bunda e cada estado e município cria estratégias de urgência para atender as demandas.

Para Appadurai (1990), um conjunto de coisas forma o valor de uma mercadoria. Isso implica as relações constituídas entre sujeito e objeto, e entre outras dimensões, que na cultura indígena podem ser dimensões muito sagradas. Podemos observar isso na produção das cestas pelas mulheres Warao, tecidas com palhas de buriti, que variam em torno de R\$400 a R\$500.

No município de São Paulo já foi possível realizar exposições somente com produções de artesanatos Warao. A exposição foi realizada na casa museu do objeto e reuniu peças feitas somente com a palha do buriti. É uma produção manual que dá muito trabalho, e é ligada à ancestralidade da etnia, demarcando um valor sentimental na produção do objeto. Para além de uma relação meramente mercantilista, há um valor tradicional atribuído.

Karl Marx (1968) em sua célebre obra "*O Capital*" e Appadurai apoiando-se nele deixaram bem claro que os valores de uso constituem o conteúdo material da riqueza. Na forma de sociedade estudada, esses valores são os veículos materiais do valor de troca. Contudo, Marx chama atenção sobre o caráter misterioso da mercadoria, que não provém de seu valor de uso, tampouco dos fatores determinantes do valor, ela é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho das pessoas, características que são materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho. Através dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, com propriedades perceptíveis aos sentidos.

Nessa perspectiva, Simmel (1998) analisa o dinheiro como mediador universal, como aquele instrumento que cria possibilidades de novos caminhos de independência. O dinheiro

permite zerar a dívida, ele passa a ter uma importância maior. Simmel lamenta as perdas que esse dinheiro faz, catalisando relações de interesses e trocas.

As referências citadas são aspectos de análises que utilizo da Antropologia econômica para compreender as relações que são estabelecidas em torno do objeto que tem um valor sentimental por ser um produto tradicionalmente cultural. Assim como as pulseiras, colares, e outros objetos que, nos contextos urbanos, são transformados pelas miçangas. Um olhar para além da mercadoria, com valores ancestrais. Como promover mais projetos para que essas produções dos/as Warao no contexto urbano sejam mais valorizadas e visibilizadas?

Segundo Diosey Lugo (2007), os/as Warao economicamente foram se organizando de acordo com sua economia tradicional mediante um segmento de economia de mercado. O segmento de economia de mercado envolve adaptações interculturais como bens produzidos com técnicas ou organizações trabalhistas tradicionais (LUGO, 2007, tradução da autora). O autor ressalta que uma maneira de explicar o que é uma economia tradicional é qualificá-la como uma forma de economia, que consiste em práticas ancestrais de adaptação a um meio determinado em que o dinheiro não intervém.

Nessa perspectiva, em um contexto indígena no qual a economia tradicional é mantida, por exemplo, não faz sentido o argumento neoclássico (Massey et al., 1993) de que a migração ocorre devido à uma busca por melhora de renda e de condições de trabalho dos Warao, uma vez que é importante considerar a manutenção dessa identidade na análise da transposição da fronteira (LUGO, 2007, p. 79).

No abrigo do bairro Alfredo Nascimento as mulheres teciam lindas cestas e tinham como fornecer para São Paulo, no entanto, a dificuldade de abrir uma conta em algum banco no Brasil para os indígenas prejudica também essas vendas, a circulação da mercadoria e do dinheiro. Como facilitar esses processos?

**Figura 22** – Cesta e balaio tecidos com palha de buriti, abrigo Alfredo Nascimento



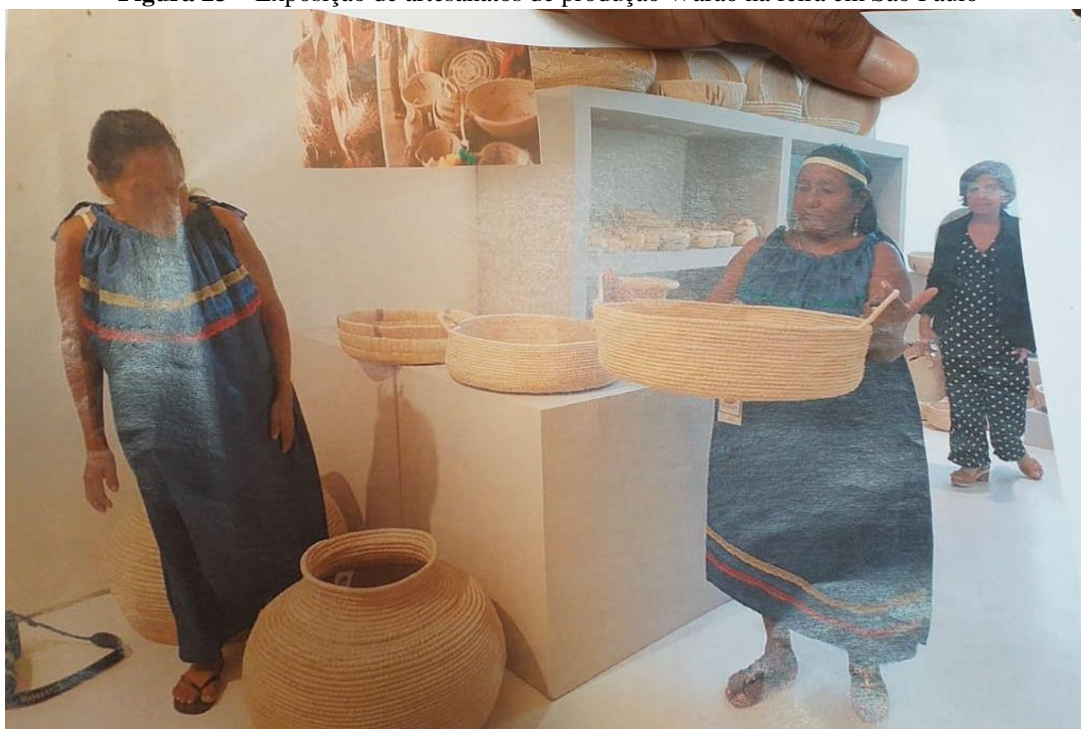
Fonte: Registro da autora.

As duas irmãs me falaram de seus sonhos de chegar até São Paulo para participar das exposições, no entanto, em Manaus passavam por dificuldades financeiras, sem dinheiro, saíam cedo para práticas de coletas na rua. Me pediram se eu poderia abrir uma conta para o núcleo familiar. Eu tentei, mas não consegui. O fato de eu não morar em Manaus também dificultou, por causa das demandas de tempo. No pequeno quarto moravam dois casais com proximidade de grau de parentesco, cada casal com dois filhos e mais a sogra que acabara de chegar da Venezuela. Seus companheiros eram formados nas áreas de Administração e magistério, mesmo assim, não tinham perspectiva de vida em Manaus<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Registro do caderno de campo – 06 de janeiro de 2020.

**Figura 23** – Exposição de artesanatos de produção Warao na feira em São Paulo



Fonte: Registro de uma foto que Josefina me mostrou.

Noberto Jesus Núñez Zapata, de 26 anos, era um dos homens da casa, referenciado como cacique de um dos blocos do complexo do bairro Alfredo Nascimento. Norberto foi um dos primeiros indígenas da etnia Warao a ter o diploma reconhecido pelo estado do Amazonas, no Brasil. Os procedimentos foram efetuados pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA) através do projeto ACNUR/Compassiva. Formado em Administração, Norberto espalhou currículos em várias empresas e outros estabelecimentos na cidade e nada conseguiu. Estive com eles num período de três meses: agosto, dezembro de 2019 e janeiro de 2020. Em meados de setembro de 2020, Norberto partiu com sua família de barco para Belém, numa viagem que dura em torno de cinco dias, em busca de novas perspectivas de vida. Em Belém, também não recebeu oportunidade e recém partiu com sua família para Ananindeua, onde conseguiu uma vaga de emprego em sua área profissional. O jovem indígena tem orgulho de pertencer à etnia Warao.



**Figura 24** – Norberto (direita) comemora a entrada do processo de revalidação de diplomas com sua esposa Josefina, seu filhinho e representantes do ACNUR e da Compassiva em Manaus



Fonte: ACNUR/Divulgação (2019).

Mesmo no Brasil, os/as Warao sentem necessidade de retornar para seus territórios na Venezuela, até porque é praticamente impossível estabelecer uma relação com os ambientes que são viabilizados para eles viverem. Eles/as retornam muitas vezes, também, para levar mantimentos ou dinheiro para os familiares que ficaram. Quando se sentem ameaçados pelas impossibilidades de viver em determinadas cidades, seguem seu caminho adiante, pela falta emprego, comida, atendimento à saúde, escola etc. Foi o que aconteceu com Norberto e tantos outros grupos que estão se deslocando pelo Brasil.

Portanto, meu objetivo aqui é, de fato, frisar os valores que são permeados de sentidos para o exercício da troca das mercadorias e a questão como o dinheiro as afeta e desestabiliza, mesmo sendo utilizado como veículo estratégico para que as famílias Warao possam conseguir viver nos contextos urbanos. Aqui se deve pautar o olhar do/a antropólogo/a para o que constitui esse conjunto de coisas que são cheias de sentidos, que determinados objetos ou sujeitos sejam o que são a partir de sua organização cultural e que os territórios ocupados são campos estratégicos para prática de reprodução da vida. Cria-se expectativas para ocupar

outros lugares, já que em Manaus não se encontra perspectivas de vida. Esses elementos devem ser dotados de nossa atenção.

### 3.4 Crianças Warao: receptoras dos saberes tradicionais indígenas

A educação que os pais dão aos filhos, desde o nascimento até que cresçam e se tornem adultos, é uma tarefa fundamental de cada povo. Nesta tarefa participam todos os membros da comunidade, visto que constitui o meio através do qual cada sociedade mantém a sua cultura e expressa a sua forma particular de ser e de viver. Essas são as diretrizes parentais que cada indígena desenvolveu ao longo de sua história e que cada família estabelece no momento do nascimento de um menino ou menina, com suas diferenças de gênero e fases de crescimento (AMODIO; RIVAS; DOX, 2006, p. 10, tradução da autora).

Desde a primeira vez que vi as mulheres Warao em algumas sinaleiras da cidade de Manaus, umas das coisas que mais me chamou atenção foram as crianças, algumas amarradas nas cinturas das mães, outras correndo quando a sinaleira fechava, estendendo as mãozinhas para as janelas dos carros. O olhar e as características das crianças ficaram registradas em minhas memórias desde fevereiro de 2017.

**Figura 25** – Criança Warao nas práticas de coletas em uma das sinaleiras da cidade de Manaus



Fonte: Registro da autora.

Durante minha pesquisa de campo, dediquei um tempo significativo não somente para observar, mas para estar junto às crianças Warao, pois a partir das etnografias efetuadas foi possível trazer dados relevantes da participação das crianças para reprodução da vida do povo Warao, desde os territórios do Delta Orinoco até os grandes centros urbanos: “los niños son la continuidad de nuestra historia”<sup>51</sup>.

São crianças alegres, acolhedoras, abertas para aprender coisas novas e ensinar também. As mulheres, pela manhã, saem cedo para vender artesanatos ou para arrecadarem dinheiro e carregam consigo as crianças, seja as de colo, seja aquelas que já caminham. O interessante é que as crianças seguem sorrindo, por compreenderem que estão indo para ajudar a suas madrecitas no trabalho. Por causa das crianças, as pessoas são mais sensibilizadas para fazer doações, claro que nem todas, há aquelas que se indignam pelo fato de as crianças estarem na rua.

**Figura 26** – Brincadeiras das crianças Warao, abrigo Tarumã



Fonte: Registro da autora.

Como na maioria das comunidades indígenas, entre os Warao a mãe e o pai são os principais formadores de seus filhos, junto aos irmãos e à extensa família. Cabe destacar que eles fazem permanente referência à mãe como figura central tanto para os meninos como para as meninas. Embora seja sempre o pai quem assume o papel principal na formação dos filhos

---

<sup>51</sup> Relato de uma jovem mãe Warao no abrigo Alfredo Nascimento – Retirado do diário de campo – 14 de dezembro de 2019.

do sexo masculino, a mãe continua a ser a referência para a aprendizagem da língua e das mais importantes tradições culturais (AMODIO; RIVAS; DOX, 2006, p. 43, tradução da autora).

Conforme destacam Amodio, Rivas e Dox (2006), quando se fala de educação com os Warao se diferenciam mais ou menos claramente dois âmbitos:

El que atañe al comportamiento y el que atañe al trabajo. En el primer caso, es la madre la protagonista y quien aconseja a los hijos varones para que «no pelee cuando juegue con los amigos... Le dice: véngase para acá, para la casa, no golpee a sus amigos; véngase para que no peleen». Un padre refuerza esta afirmación también con relación a las niñas: la madre «dice, por lo menos para que vaya para la escuela, para que estudie, bueno. Entonces cuando esta aquí en la casa... lo manda... para que haga sus cosas, para que lave su ropa, para que cocine, eso dice». La afirmación común es que «la enseñanza tradicional va por parte de la madre», como dijo un entrevistado, lo que indica claramente el reconocimiento de la importancia del saber femenino, aquí generalizado a toda la cultura warao (AMODIO; RIVAS; DOX, 2006, p. 43).

Em termos mais gerais, meninos e meninas aprendem a língua Warao automaticamente, sendo a língua falada diariamente por seus pais. A reafirmação do valor da própria língua é muito importante para cada membro do povo Warao. A maioria das mulheres e crianças que estabeleci contato só falavam o idioma Warao, questões muito debatidas nos planos de implementação educacional que tive oportunidade de participar.

Em um debate sobre questões educacionais para as crianças e jovens Warao, proporcionado via Secretaria de Estado de Assistência Social (SEAS), foram levantadas questões pertinentes sobre a educação diferenciada para os Warao. Estavam presentes representantes da ACNUR, UNICEF, Cáritas, SEAS, UFAM, SEMMASDH e FEI (Fundação Estadual do índio). A SEMED e a SEDUC não puderam comparecer. Uma das questões levantadas pelos representantes da UFAM e da Cáritas foi a necessidade de os Warao participarem do processo de construção do plano educacional que demanda questões étnicas culturais próprias do grupo que só eles conhecem<sup>52</sup>.

Um outro fator levantado como problema a partir da experiência com o processo educacional – que já vinha sido desenvolvido com as crianças do abrigo da rua Tarumã, no centro da cidade – foi o contexto intenso de mobilizações dos Warao: “Você faz a matrícula, começa o acompanhamento das crianças e, em menos de um mês, eles seguem adiante para

---

<sup>52</sup> Caderno de campo – 13 de dezembro de 2019.

outras cidades. Assim como sai, chega também uma leva de crianças. E aí? Se eu sei que essas crianças que chegam não irão continuar aqui por muito tempo”<sup>53</sup>.

De acordo com Kayapó e Brito (2014, pp. 39-40), apesar de estarmos vivenciando “tempos de direitos” instaurados com a constituição de 1988, as posturas etnocêntricas de matriz europeia, embebedadas pela racionalidade iluminista e capitalista não permitem que a sociedade e o Estado brasileiro admitam formas alternativas de organização social, a exemplo das vivências socioculturais específicas dos povos indígenas. Simplesmente são impostos rótulos que desqualificam e discriminam a diversidade étnica, ou são implementadas políticas públicas de “integração” desses povos aos hábitos ditos “civilizados”.

Essa situação fragiliza as adequações de atendimento às crianças e aos jovens Warao. O veto que exclui indígenas vindos Venezuela do Presidente Michel Temer já demarca essa negação de atendimento aos direitos dos povos indígenas. Na realidade, o Estado não quer a presença de indígenas, porque para na escala do desenvolvimento capitalista como apontavam Kayapó e Brito, os indígenas são considerados atrasos para o “progresso”.

A escola e seus currículos têm pactuado com reprodução de lacunas históricas e a propagação de preconceito sobre os povos indígenas, estando alinhada a interesses de grupos hegemônicos de perspectiva colonizadora. A Lei 11. 645/2008 abre novos horizontes para o ensino da história e cultura dos povos indígenas, possibilitando o rompimento com o silêncio e com a memória produzida pelos grupos hegemônicos, colocando sob suspeita o currículo que produz e reproduz a invisibilidade e a inaudibilidade destes povos, rejeitando o reducionismo de suas memórias e histórias (Ibid., p. 40).

Nesse sentido, Kaiapó e Brito propõem questões bastante pertinentes que são possíveis de serem aplicadas no atendimento do processo das crianças e jovens Warao no Brasil, ou seja, é necessário que se tenha clareza sobre a identidade desses sujeitos, que a sociedade, a escola e o Estado têm apelidado de “índio”. Portanto, é necessário conhecer quem são os Warao, quantos são, como viviam em seus territórios tradicionais, como se relacionavam com o Estado venezuelano e atualmente com o Estado brasileiro, que aspectos precisam ser considerados nas implementações de projetos político pedagógicos que atendam às demandas desta etnia. A partir daí, de acordo com Kayapó e Brito (Ibid), é possível e necessário voltar os olhos para o passado em busca de outras histórias que a historiografia e a escola negaram.

---

<sup>53</sup> Caderno de campo, representante da SEMMASDH – 12 de dezembro de 2019.

Outro fator considerado um problema para o Estado brasileiro e a sociedade envolvente são as práticas das mulheres nas ruas vistas como “mendicância”, o que se agrava por elas levarem as crianças para reprodução dessas práticas. Essa situação gerou uma tensão entre o Estado e os indígenas Warao.

A prefeitura de Manaus recebeu denúncias da sociedade envolvente sobre a situação das crianças indígenas com práticas de “mendicância” nas ruas da cidade. Após a denúncia, representantes da SEMMASDH foram até os locais e orientaram as mães indígenas sobre a prática ilegal de crianças “mendigando” nas ruas. Os indígenas foram resistentes em acompanhá-los até o conselho tutelar. Chegando ao local, o conselheiro os orientou sobre a legislação brasileira e os advertiu: *“Caso eles voltem a cometer essa ilegalidade serão levados novamente ao Conselho Tutelar para que seja feito um relatório a ser enviado ao Juizado da Infância e da Juventude, pois eles estão desrespeitando o artigo 5º do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA)”* (MANAUS, 2018).

Para os Warao, a presença das crianças junto às mulheres nas ruas não constitui uma forma de exploração e abuso, mas sim uma forma de contribuir com o sustento da comunidade. São partes da reconfiguração da etnia nos contextos urbanos, assim como os Mbyá-Guarani em suas práticas de reprodução da vida em Porto Alegre/RS<sup>54</sup>.

A atuação do Estado diante dessa situação gerou nas mulheres e homens Warao um temor de que as crianças fossem retiradas do seio familiar, o que trouxe desconfiança até os serviços de saúde, levando as famílias a, literalmente, fugir das unidades de saúde por medo de perder a guarda dos filhos (SOUZA, 2018, p. 89).

O problema ainda se agrava devido às condições que as crianças chegam no Brasil. Elas são as mais vulneráveis às doenças nesse trajeto histórico de deslocamentos forçados. Vilma Brito (SEJUSC) me relatou a preocupação com as crianças, as quais muitas apresentam fragilidades de saúde e as mulheres saem com elas no sol para práticas de coleta de rua. A assistente social fala das dificuldades de lidar com essas demandas:

Um dia antes da visita da SEMSA, a gente vai nos abrigos, juntamos os grupos familiares e orientamos as mulheres a não irem para rua, porque a equipe de saúde vai estar no local e eles precisam atendê-los e atender as crianças e medicá-las. Fazíamos toda essa conversa. Quando chegamos no outro dia, cadê? foram todas

---

<sup>54</sup> O Decreto nº 17.581, de 22 de dezembro de 2011, reconhece, no âmbito do Município de Porto Alegre, as práticas do “poraró” e as apresentações dos grupos musicais “mbyá-guarani” realizadas em espaços públicos como expressões legítimas da cultura indígena, conforme seus usos, costumes, organização social, línguas, religiosidade e tradições. § 1º Entende-se por “poraró” a presença de mulheres “mbyá- guarani” sentadas em panos no chão, nos espaços públicos, acompanhadas ou não de suas crianças, onde comercializam bens de seu patrimônio material e imaterial e recebem doações de não-indígenas (Decreto nº 17.581 de 22/12/2011).

para rua e levando as crianças, no sol intenso de Manaus, muitas vezes gripadas e com outros problemas de saúde. Porque elas compreendem essas práticas como trabalho que faz parte do seu cotidiano. Então, ainda precisamos saber como lidar com essas situações (Entrevista, 06 de abril de 2020).

Há questões específicas a serem tratadas em torno do que gera doenças e mortes de crianças Warao na cidade. Elas sentem saudades de seus territórios de origem e, por vezes, quando chove se arrastam nas águas de esgotos, gerando doenças como leptospirose. Também os descartáveis são jogados automaticamente para os arredores dos abrigos.

Uma vez eu estava sentada na frente do abrigo do bairro Alfredo Nascimento, observando as crianças brincarem. Um senhor aproximou-se de mim com uma vassoura e uma pá na mão e disse: Essas crianças são umas imundas, se arrastam nos esgotos e a água contaminada entra nos “sacos” delas, além do mais, eu limpo os arredores desse abrigo porque moro aqui perto, mas eu limpo num dia, noutro dia tá tudo sujo de novo. Eu respondi: Elas não lidam com o descartável e o esgoto da forma que o senhor lida. Na compreensão delas, isso não é maléfico, por reativar memórias do local de origem. Ele me retrucou: não sabem isso, mas sabem muito bem pedir um real de qualquer pessoa que passa na rua (Diário de campo, 15 de dezembro de 2019).

Fatores específicos da cultura Warao no âmbito da saúde estão ligados a práticas xamânicas. Garcia Castro (2020) analisa os graves problemas que acontecem em Manaus no que se refere ao atendimento diferenciado às populações indígenas que estão nos contextos urbanos, em que decorrem da orientação de prestar assistência apenas aos indígenas quando estão em suas terras e aldeias tradicionais, institucionalmente se desobrigando do atendimento quando os indígenas se deslocam para as cidades.

Portanto, os prestadores públicos de serviço de saúde, como as UBS de Manaus, não contam com nenhum agente especializado em saúde indígena, como os chamados Agentes Indígenas de Saúde (AIS), ou pelo menos com tradutores capazes de lidar com a grande diversidade linguística amazônica – somente na calha do rio Negro, que banha Manaus, contam-se mais de vinte línguas diferentes. Uma vez na cidade, toda essa diversidade, agora incluindo também os Warao, não encontra amparo no sistema de saúde oficial (CASRO, 2020, p. 20).

As crianças Warao são dóceis. Por diversas vezes me coloquei em frente ao abrigo Alfredo Nascimento para observar suas brincadeiras enquanto ocupavam aquele território. Percebi que algumas crianças já se familiarizaram com o português. Conheci um Warozinho de nove anos de idade que conversou comigo em português, perguntei quem o havia ensinado,

ele me respondeu que a mãe. Pedi para chamar sua mãe e ela veio e se comunicou comigo em espanhol e me disse que ele aprendeu a falar português sozinho.

Durante o tempo que fiquei em frente ao abrigo, acompanhei as brincadeiras e atividades das crianças. Aquela rua tornou-se movimentada com a chegada dos Warao, naquele complexo que se tornou moradia para os indígenas. Todas as tardes as famílias ficavam na frente do abrigo, alguns estendiam seus artesanatos nas calçadas, outros vendiam picolé, outros conversavam e as crianças corriam soltas na rua.

**Figura 27** – Brincadeiras das crianças em frente ao abrigo do bairro Alfredo Nascimento



Fonte: Registro da autora.

Certa vez, me chamou atenção um pré-adolescente que correu com um saco de fio e começou a descascar com tanta atenção. O cobre dos fios lhe traria algum recurso, certamente já tinha acompanhado alguém vender. Muitos materiais são transformados pelos indígenas em recursos para práticas de existência.



**Figura 28** – Criança Warao retirando cobre dos fios



Fonte: Registro da autora.

As crianças também são introduzidas para outras práticas. Há os trabalhos domésticos que se somam aos ofícios artesanais, que as mulheres ensinam suas crianças por volta dos seis ou sete anos. Como confecção de cestos, redes e vestidinhos, sendo esta última tarefa comum nas casas Warao, uma vez que são as mulheres aquelas que, geralmente, fazem sua roupa, costurando à mão (AMODIO; RIVAS; DOX, 2006, p. 44).

**Figura 29** – Confeção das roupas das mulheres Warao

Fonte: Registro da autora.

No caso da cestaria, alguns dos indígenas indicaram que é um trabalho feminino, embora com a influência da escola (local de origem), onde acontece esse tipo de trabalho diferenciado, as crianças também puderam aprender. Da mesma forma, embora sejam poucas referências, afirma-se que as mulheres devem ser ensinadas a trançar cestaria depois de terem menstruado pela primeira vez. No entanto, a maioria das mulheres que entrevistei falaram que isso já não é uma exigência na etnia e que as meninas já começam a aprender antes<sup>55</sup>.

De acordo com Amodio, Rivas e Dox (2006), um aspecto importante dos ensinamentos tradicionais Warao é a aprendizagem dos cantos, danças e ritos. Os Warao gostam de cantar tanto nas manifestações rituais como nas tarefas cotidianas.

---

<sup>55</sup> Diário de campo – 25 de janeiro de 2020.

Particularmente importante es el aprendizaje del Najanamu, las actividades rituales compuestas de cantos y danzas que constituyen las varias ceremonias del jebu Araobo, la ofrenda a los dioses. De la misma manera, sobre todo a los niños varones, se les enseña a tocar algunos instrumentos musicales, los cuales incluyen varios tipos de flautas, maracas, tambores y el violín (sekeseke), de origen occidental, pero adaptado por los warao a su ceremonias religiosas, sobre todo el najanamu, la fiesta de recolección de la fécula del moriche. Una danza donde se canta y se tocan algunos de los instrumentos citados es el mare-mare, de probable influencia de los indígenas kari'ña de la mesa de Guanipa, con quienes los warao han mantenido intensos contactos y conflictos desde la época colonial (Ibid., p. 46).

Todas estas atividades festivas são, para os Warao, também cerimoniais que se relacionam com gente do mundo dos espíritos. Não se considera aqui as rígidas divisões do mundo ocidental entre rito, festa e jogo. Para isso, os meninos e meninas Warao estão integrados nas atividades espirituais do grupo progressivamente, por meio de uma experiência que tem poucas proibições e poucos impedimentos à participação ativa. Nesse contexto, também é necessário fazer referência ao conhecimento xamânico para os meninos e fitoterápicos para meninas (Idem, tradução da autora).

Diversas vezes que fui ao abrigo do centro, entrei nas danças de rodas das crianças Warao. Até tivemos oportunidades de fazer trocas de cantigas em português e espanhol. São crianças animadas, cantam, dançam com entusiasmo e alegria, apesar dos sofrimentos sociais que têm passado.

Para a festa de Natal, proporcionada pela SEMMASDH em parceria com as outras instituições, a professora ensaiou com as crianças uma música em espanhol, acompanhada de coreografias, com a ajuda do Nelson Rojas. As crianças muito receptivas vestiram as roupinhas célebres da festa do ocidente em que se recorda o Papai Noel. Foi uma significativa festa de confraternização natalina<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Caderno de campo - 22 de dezembro de 2019.

**Figura 30** – Festa natalina do abrigo da Avenida Tarumã (Centro), Nelson Rojas à esquerda



Fonte: Registro da autora.

Tem se atravessado a história de mais de oito mil anos da existência do povo Warao. E as crianças não deixam de ser sinais de resistência indígena ao projeto colonial. O idioma preservado nelas demonstra a continuidade da história dos antepassados. Atravessar a fronteira não foi fácil, nascer no Brasil também não está sendo fácil, seguir em frente tem seus desafios, mas os valores de uma identidade cultural movem esse povo.

### 3.5 Decolonizando fronteiras e olhares: A pandemia trouxe novamente os problemas das epidemias que exterminaram milhares de pessoas indígenas

Parafraseando Ailton Krenak (2019), é importante viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo, não como uma metáfora, mas como fricção, poder contar uns com os outros, adiando o fim do mundo é possível contar sempre mais uma nova história. É o que Davi Kopenawa (2015) ponderou no livro *Queda do céu*, dando visibilidade à resistência indígena na preservação de suas origens e territórios.

Tal noção está diretamente associada ao que Anibal Quijano (2005) chamou de colonialidade do poder, consequência da relação colonial. Nesse sentido, a territorialização das populações indígenas deve ser entendida como um processo de reordenamento social, econômico, político, subjetivo e de reconstrução da sua identidade.

Diante das análises e discussões efetuadas até aqui, torna-se impossível resolver o que o governo brasileiro considera como problema sem tornar os Warao partícipes desse processo, e escutá-los para que eles possam contar suas próprias histórias e se (re)constituírem dentro dos territórios brasileiros. Urge a necessidade de considerar as especificidades culturais dos Warao. Mesmo com as considerações de refúgio, não se tem um projeto de lei que atenda as especificidades das etnias indígenas em contextos de deslocamentos internacionais.

Nas reuniões que participei, cuja pauta era a situação dos Warao, não houve participação dos próprios indígenas. Então, é urgente que os/as Warao sejam ouvidos, de modo livre, e informados sobre a política de acolhimento, saúde, trabalho, educação e qualquer outra medida que os afete. Não há uma valorização do protagonismo Warao, como consulta pública dentro das próprias comunidades, de modo que participem dos encaminhamentos. O Estado brasileiro tem se descuidado muito no atendimento aos Warao.

As medidas, até então, não foram eficientes, principalmente por não separarem as causas da migração dos não indígenas das causas dos deslocamentos forçados dos Warao. O máximo que fizeram foi separá-los dos não indígenas, nos abrigos de acolhimento, mas nos direitos específicos não houve avanço.

Nesses quase quatro anos de trabalho da presença Warao no Brasil, o que é possível concluir é o que governo brasileiro caminhou pouco, ou quase nada, na orientação de dar uma resposta eficiente ao atendimento às especificidades Warao, principalmente à garantia de uma escuta especializada, de participação efetiva da população Warao na formulação e execução das políticas públicas de atendimento e acolhimento humanitário. Além do descaso na proteção dos direitos das comunidades tradicionais, ocorre uma ineficácia das políticas públicas. Muitos dos erros cometidos pelo Estado brasileiro são provenientes da ausência de uma política que respeite a convenção 169 sobre povos indígenas e tribais<sup>57</sup>.

Então, esses problemas detectados em relação ao acolhimento à população Warao decorrem de um processo de deslocamento que deve ser compreendido para além de uma questão migratória e/ou de refúgio, trata-se das especificidades de uma população indígena, e é esse é um dos maiores desafios a ser enfrentado pelos próprios indígenas, pois o governo atual ataca de todos os lados os direitos dos povos originários que estão nos territórios brasileiros.

---

<sup>57</sup> Diário de campo – Reunião na SEAS – 11 de dezembro de 2021.

A deficiência nas políticas de abrigamento à população Warao está também nos modelos tutelares, um modelo pouco dialógico que atenda as especificidades das culturas indígenas, não há adoção de políticas diferenciadas de saúde, educação, assistência social que levem em consideração os fatores culturais.

Em se tratando do atual momento epidêmico, provocado pela Covid-19, a população Warao é um dos grupos mais vulneráveis em nosso país. Os povos indígenas, em si, são imunologicamente frágeis às infecções respiratórias, sendo ainda hoje uma das causas de maior mortalidade nas comunidades indígenas em geral. Em relação à população Warao, esse risco aumenta, pois de acordo com dados fornecidos pela ACNUR (2020), das causas de mortes de Warao ocorridas nos últimos três anos no Brasil, mais de 43% dos 83 óbitos foram por síndromes respiratórias.

**Figura 31** – Número de mortes de indígenas Warao no Brasil



Fonte: MPF, 2020. Infografia de Fernando Bertolo.

A grande incidência nesses casos é agravada pela precariedade da situação de moradia e das condições dos deslocamentos, não apenas no Norte, como também em outras regiões do país. De modo específico, é importante compreender como a população Warao concebe adoecimento, morte e cura. A forma de percepção cultural dessas situações pelo grupo acompanha ritos singulares e de xamanismo. Sem o aprofundamento desses valores culturais, torna-se difícil o atendimento aos/às Warao, e nesse contexto pandêmico isso acaba se agravando. Atualmente, há pelo menos 177 casos de COVID-19 confirmados em Manaus, 9 mortes no Brasil, sendo 6 no Pará, 1 no Amazonas, 1 em Boa Vista e 1 em Pernambuco (ACNUR, 2020), acentuando a vulnerabilidade social e econômica da etnia Warao no país.

Muitas das famílias Warao que foram afetadas pela COVID-19 buscaram em sua tradição ancestral uma forma para tentar curar os parentes afetados, orando para que a intervenção divina ajudasse a expulsar a doença, mas alguns deles não conseguiram ser salvos.

Embora o impacto da pandemia de coronavírus tenha sido devastador em todo o mundo – matando mais de 300 mil pessoas e elevando exponencialmente as taxas de desemprego e pobreza – é maior a vulnerabilidade de povos originários à doença, especialmente os que se encontram em situação de refúgio (ACNUR, 2020).

Os povos indígenas nos contextos urbanos enfrentam vulnerabilidades não somente causadas pela COVID-19, mas também com outras doenças e necessidades sociais. Historicamente surtos de sarampo, varíola e gripe dizimaram as populações indígenas nas Américas, que não tinham imunidade natural às doenças infecciosas do Velho Mundo.

De acordo com o portal da ACNUR (2020), em decorrência do deslocamento forçado as vulnerabilidades de populações indígenas são intensificadas com a pandemia. A barreira do idioma que dificulta o acesso a serviços, bem como a distância dos locais onde se estabeleceram pelas últimas gerações, reforçam o temor de que o coronavírus possa ser devastador para suas já reduzidas populações.

Essa discussão remonta à trajetória e aos enfrentamentos que a etnia Warao vem fazendo. Enquanto mulher indígena, aqui como resistência, penso nos desafios e responsabilidades que tenho com nossos povos originários, pois aqui lutamos para ter nosso lugar de fala e de escrita, para que nossas histórias atualmente e futuramente possam ser contadas por nós. Ainda sofremos com a amarga herança colonial, pois ela não acabou, pelo contrário, a colonialidade do poder, do saber e do ser continua imperando em nossos territórios ancestrais e em nossas comunidades inserida que a modernidade chama de periferias urbanas. Parafraseando Ailton Krenak (2019), o que está na base da história desse país continua incapaz de acolher seus habitantes originais, sempre recorrendo à prática desumana para promover mudanças em nossas formas de vida.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vou concluindo nossa dissertação com a responsabilidade e compromisso de quem pertence aos povos originários, de quem pertence ao povo Mura, de quem esteve junto ao povo Warao compartilhando de espaços tão exigentes na luta pela sua existência em território brasileiro. Porém, é importante dizer que foi uma atuação um tanto limitada por conta do contexto pandêmico que enfrentamos, o que comprometeu outras possibilidades de avanços nesta pesquisa. Contudo, este tecido acadêmico prezou pelas especificidades de uma cultura cruelmente afetada por projetos de desenvolvimentos econômicos implementados em seus territórios de origem.

No decorrer desse trajeto enfatizei a importância de tomar um lugar de fala na escrita acadêmica como indígena mulher mura, e destaque de modo especial, o papel da antropologia como ciência que se dedica ao estudo das diversidades socioculturais, contribuindo atualmente para a compreensão e o respeito à alteridade. Nesse sentido, nossa disciplina é extremamente importante para nossas lutas, já que durante muitos anos servimos de objetos distorcidos para estudos científicos.

Nessa perspectiva, utilizei no decorrer dessa escrita conceitos que apontam para a desconstrução de terminologias utilizadas para nos subalternizar. Portanto, é importante enfatizar a superação da categoria “índio”, que veio deslegitimar nossa diversidade étnica cultural, assim como outras terminologias já apresentadas. Para isso, autores indígenas e teóricos do pensamento decolonial nos ajudam a trazer à tona categorias científicas que serviram ao projeto colonial, para que possamos romper definitivamente com tudo o que foi criado para acabar com as diversidades das culturas indígenas.

Olhar para composição deste tecido acadêmico de produção indígena me remete aos espaços sagrados que revisitamos, tanto dos Warao como de outras etnias indígenas que estão nas entrelinhas desta escrita, que também sofreram e sofrem com os impactos do projeto colonial. Visitar a região do Delta Orinoco, território sagrado para o povo Warao, a partir das narrativas contadas por eles/as e das etnografias produzidas por pesquisadores/as que me antecederam foi extremamente importante para as análises de atravessamento da Venezuela para o Brasil. Os processos de deslocamentos carregam a marca de uma história afetada pelas tendências de um Estado que mata seus povos originários, saqueia, contamina e destrói seus territórios tradicionais, prejudicando os modos de vida desta etnia.

Como foi destacado, os Warao formam o grupo humano mais antigo da Venezuela, estimando sua presença em seu habitat ancestral, o Delta do Orinoco, por cerca de 8.000 ou 9.000 anos. Sua cultura e sua existência como pescadores e coletores, habitantes de marismas, dão origem ao seu nome (Waha = “Marisma” e Arao = “Habitante”) e estão permanentemente ligadas a este grande rio, até mesmo no nome, porque Orinoco é derivado de Wirinoko: Wiri = “Onde remamos” e Noko = “Local”. Eles são atualmente o segundo maior grupo indígena na Venezuela (GARCIA CASTRO, 2006, p. 1, tradução da autora).

Nesse sentido, a presente dissertação carrega a singularidade de uma etnia que vem de um território rodeado pelas belezas do meio natural, que foi afetado por projetos de desenvolvimento econômico dos governos venezuelanos, chegando nos contextos urbanos com sérias fragilidades. É um povo portador de uma cultura de grande riqueza, baseada fundamentalmente no que vem construindo ao longo de suas interações com as sociedades e contextos.

A elaboração dessa escrita consistiu principalmente em enfatizar a luta pela reprodução da vida do povo Warao nos contextos urbanos, primeiramente na Venezuela e atualmente no Brasil, com práticas adaptativas, lutando pela preservação de sua cultura. Mas também aqui nos esforçamos para retratar os impactos coloniais em terras indígenas Warao, que os obrigaram a promover ciclos de deslocamentos forçados, desde a década de 1960 até os dias atuais, no atravessamento das fronteiras e pelas regiões brasileiras.

Nessa perspectiva, foram analisados aspectos peculiares da organização social, política e econômica deste povo para se manter vivo, destacando aspectos tradicionais importantes que devem ser levados em consideração para tomadas de decisões e elaborações de projetos atendimentos dos Warao no Brasil. São muitos os desafios a serem enfrentados, tanto pelas instituições que lidam diretamente com os/as indígenas como pelos próprios Warao que, até o presente momento, enfrentam situações de descaso e negligência pública.

Neste sentido, este material carrega a singularidade de uma etnia que vem se transformando à medida que vai ocupando diferentes territórios, com contatos interétnicos desde a ocupação espanhola até os dias atuais. No entanto, como enfatiza Garcia Castro (2020), o seu futuro como um grupo étnico diferenciado dependerá da sua capacidade de conseguir preservar suas especificidades culturais, processo para o qual necessariamente precisarão da ajuda das instituições que estão imbricadas no acolhimento.

A configuração dos saberes tradicionais Warao vai desde o cultivo de moriche (palha de buriti) na multiplicidade do uso comum, até seus tecidos de produção artesanal, adaptando esses artefatos aos distintos territórios que vão ocupando. Como foi enfatizado com a ajuda de alguns atores/as, entre eles Eduardo Galvão (1975) em seus estudos sobre áreas culturais. As práticas de adaptação e os saberes tradicionais são transmitidos às crianças, como importantes receptoras para continuidade da história Warao.

Nesse sentido, é importante retomar alguns pontos necessários para implementação de políticas públicas de atendimento aos/as Warao: 1) É um povo que já vem desenvolvendo ciclos de deslocamentos forçados desde a década de 1960. 2) A partir da crise política e econômica da Venezuela a situação se agrava, principalmente em relação à fome e escassez de alimentos (SOUZA, 2018), gerando o atravessamento das fronteiras para o Brasil. 3) São indígenas. Só com essa definição já vêm várias legislações e aspectos a serem considerados no que se refere aos atendimentos diferenciados dos Warao no Brasil, mesmo em situação de refúgio e 4) Estão em contextos urbanos e preservam questões peculiares dos territórios tradicionais, tanto na forma de lidar com a vida e a morte, como nas práticas de geração de renda. É importante compreender os aspectos adaptativos para decolonização de olhares tutelares.

Como vimos, a região do Delta do Orinoco foi alvo de sucessivos empreendimentos governamentais, em meados do século XX, provocando impactos e alterações ambientais que atingiram cruelmente as dinâmicas socioculturais da vida indígena, obrigando os/as Warao a se deslocarem para regiões urbanas da Venezuela (CASTRO, 2006). Desde a década de 1960, os impactos ambientais têm ocasionado esses deslocamentos em massa. Com a crise política e econômica da Venezuela a situação se agravou. Os Warao, junto com a migração em massa de venezuelanos não indígenas, atravessaram as fronteiras e chegaram ao Brasil, um país nada preparado para acolhê-los.

De acordo com Souza (2020), diferentemente dos não indígenas, que alegam motivos econômicos e laborais, a fome e a escassez de alimentos são as principais razões que levam os Warao a sair da Venezuela, o que revela maior fragilidade da situação social dos Warao, a partir das demandas históricas dos impactos coloniais sobre suas vidas.

Então, é importante frisar que os Warao não vão lidar com o contexto urbano da mesma forma que a sociedade nacional envolvente lida, por isso a importância de compreender suas especificidades e procurar conhecer seu território de origem, pois muitas das atividades que eles/as reproduzirão estarão inteiramente ligadas às suas tradições e que, inclusive, podem fazer mal à sua saúde, como é o caso de as crianças banharem-se em córregos e esgotos, questões essas que devem estar contempladas nos projetos de atendimento à saúde. Não há possibilidade de elaborar intervenções nesse sentido sem a ajuda dos profissionais da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e dos próprios Warao.

Na cidade de Manaus, a Cáritas Arquidiocesana foi a primeira instituição a lhes prestar atendimento, depois de uma série de implicações, denúncias e intervenções do Ministério Público Federal (MPF), monta-se uma rede com a participação do município, do estado, da Organização Nacional das Nações Unidas (ONU) e intuições civis. As demandas aumentam e os fatores culturais dificultam a compreensão dos agentes institucionais imbricados no processo de atendimento aos Warao.

Portanto, os/as Warao estão tendo que lidar com as fragilidades das políticas de atendimentos a migrantes e refugiados, e se tratando das especificidades de uma etnia indígena, a situação se agrava, pois o Estado brasileiro até hoje não preza por políticas públicas que atendam indígenas em contextos urbanos. Os próprios indígenas que são do território amazônico e estão na capital são invisibilizados, passando por situações de violência, sem atendimento específico de saúde e educação, até mesmo pela Fundação Nacional do “Índio (FUNAI), que é a instituição que deveria lhes prestar serviços.

Segundo Lugo (2007), as populações Warao tradicionalmente excluídas mudam vários interesses quando não existem mecanismos apropriados de “sobrevivência”, contudo o que não podemos perder de vista é como essas práticas de organização econômica vêm sendo desenvolvidas ou reinventadas ao longo do processo histórico dos/as Warao, de modo que a identidade étnica deste grupo seja preservada, que os define e os diferencia de outras etnias indígenas e de pessoas não indígenas.

Pensar sobre essas questões me leva a refletir sobre as mulheres Warao produzindo seus artesanatos, vendendo e fazendo coletas nas sinaleiras e em outros pontos estratégicos da cidade. Tal atuação pode ser analisada a partir de enfoques marxistas, já debatidos no texto, mediante a prática de organização econômica da etnia.

A reprodução social das mulheres a partir das atividades que executam dentro e fora de casa não necessariamente gera uma “renda”, mas garante a existência dos seus grupos familiares mediante aos valores tradicionais atribuídos nas trocas de mercadorias, e quando me refiro a valores, estou me referindo às relações culturais que são constituídas em torno desse objeto que será mercantilizado. Ninguém tece uma rede ou um cesto como as mulheres Warao, esses artesanatos são exclusivos deste grupo étnico. Nesse caso, a reprodução social é compreendida no papel das mulheres como fundamental, permitindo a continuação do processo de produção de valores históricos empreendidos exclusivamente por elas.

Das práticas de vendas ou de coletas nas ruas, as mulheres com suas crianças chegam para preparar o almoço, compartilhando das mesmas possibilidades para o preparo da comida que lhes oferecem o abrigo (no caso do abrigo da Avenida Tarumã).

**Figura 32** – Área externa do Abrigo da Avenida Tarumã - território compartilhado



Fonte: Registro da autora.

Os abrigos que são destinados aos Warao apresentam modelos tutelares. No início, quando chegaram em Manaus, ficavam em casas separadas, apenas com seus núcleos familiares, e isso facilitava os atendimentos. Importante frisar que mesmo que os/as Warao pertençam a este grupo étnico, como foi enfatizado nos três capítulos, os grupos divergem entre si e dependendo da região de onde decorrem, seja dos contextos urbanos da Venezuela, seja da região do Delta e adjacentes. Os núcleos familiares se organizarão de acordo com questões tradicionais que já desenvolviam e que, por vezes, serão atividades bem diferentes umas das outras.

Por isso, é extremamente importante que os planos de ações a serem implantados para lidar com a população Warao sejam elaborados a partir de uma releitura dos impactos da ação colonial nos corpos e nos territórios indígenas, para que haja mudanças nas estruturas políticas legislativas que ignoram a possibilidade do/a indígena continuar sendo indígena, seja nas aldeias rurais, seja na cidade. Urge a necessidade de ultrapassar práticas tutelares que não correspondem às especificidades da etnia Warao para que a identidade cultural deles seja preservada: o idioma, a alimentação e outras características específicas precisam fazer parte das políticas de atendimento.

Contudo, é possível considerar que há um significativo movimento das instituições na busca de soluções, com ajuda de antropólogas/os. De 2020 para 2021 a ACNUR promoveu vários encontros e lives com a participação dos/as indígenas, assim como outras intuições públicas e civis. Recentemente foi lançada a publicação *Os Warao no Brasil: Contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes*, tendo a antropóloga Marlise Rosa como consultora deste processo. A antropóloga desenvolveu sua pesquisa de doutorado junto aos Warao em Manaus/AM e Belém/PA.

A resistência indígena é um marco referencial histórico. Existir em meio ao caos propagado pelo Ocidente é dose de luta. A pandemia refletiu fortemente essa realidade de vulnerabilidade social. Não estamos no mesmo barco, estamos na mesma tempestade em barcos diferentes. A desigualdade social é gritante nesse país, a pretensão do etnocentrismo propagado pelo ocidente ainda é uma realidade muito presente que se reproduz no racismo estrutural, com práticas xenofóbicas e genocidas, como vimos tão evidentemente nas etnografias efetuadas na cidade de Manaus/AM. Romper com tudo que subalterniza os povos indígenas é sinônimo de luta, como contraponto à América sucutada, maltada, vista como mero produto extrativista para as grande empresas e latifúndios. O desenvolvimentismo moderno (DUSSEL, 1992) nos tornou bárbaros/as e perigosos/as, nos colocando nas políticas de integração para deixarmos de sermos selvagens. No entanto, diante da realidade que enfrentamos podemos concluir que os “civilizados” foram os grandes propagadores do vírus que chegou fortemente atingindo as populações mais vulneráveis.

Retomar vivências da etnia Warao e me aproximar desse atual contexto que enfrentam são fecundas necessidades para compreender essa realidade social particular, mas também essencial para todas as pesquisas posteriores como fonte de questões a serem examinadas, como matriz de inovações conceituais e posturas teóricas éticas, promotoras de vida e de direitos a serem garantidos. São pesquisas extremamente necessárias diante do negacionismo tão presente na realidade brasileira que discrimina a população Warao.

As análises aqui efetuadas foram importantes nesse processo, ao dar visibilidade às peculiaridades que a cultura Warao apresenta, ao dar enfoque ao aspecto holístico (totalizador) do olhar antropológico, considerando que as relações de parentesco, a organização social, fatores cosmopolíticos, a espiritualidade e os sistemas de representações estão interligados entre si a partir de uma forte ligação que os Warao estabelecem com o seu território de origem.

Considerando aspectos dos impactos coloniais que aqui foram retratados, processo no qual políticas estatais têm invisibilizado os saberes tradicionais que fazem parte da vida indígena, este trabalho tem um importante papel de reconhecimento desses saberes e de como eles são empreendidos no modo de organização social, econômica e tradicional do povo Warao no Brasil.

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Fanir Neves Ayres. **Pluralismo médico e alternativas para atenção à saúde entre indígenas na cidade de Boa Vista/RR**: perspectiva histórica e de análise dos itinerários terapêuticos. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Fronteiras), Universidade Federal de Roraima (UFR). Boa Vista, 2018.
- APPADURAI, Arjun. **Introduction**: commodities and the politics of value. In: APPADURAI, Arjun. **The social life of things**: Commodities in cultural perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 3-63.
- ASAD, Talal. From the history of colonial anthropology to the anthropology of western hegemony. In: STOCKING, George W. (org.), **Colonial Situations**: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge, Madison, 1991.
- 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 recoleitora deltana a recoleitora urbana**. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, 2008.
- BAINES, Stephen Grant. As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade. **Revista Brasil Indígena**, v. 2, n. 7, p. 15-17, 2001.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89-117, 2013.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BOTELHO, E.; RAMOS, L.; TARRAGÓ, E. Parecer Técnico Nº 208/2017/SEAP/6ªCCR/PFDC. Ministério Público Federal (MPF), 2017.
- BRAGA, Bruno Miranda. **Manãos uma Aldeia que virou Paris**: Saberes e Fazeres Indígenas na Belle Époque Baré 1845-1910. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, 2016.
- CALIXTO, Guilherme Pereira; MÈRCHER, Leonardo. **Crise humanitária na Venezuela**: Como o Brasil tem lidado com o fluxo migratório de venezuelanos/2016. Disponível em: <https://repositorio.uninter.com/bitstream/handle/1/319/1330791%20-%20GUILHERME%20CALIXTO.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 08 mar. 2021.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. ‘**Cultura**’ e **cultura**: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p.311- 373.
- CAVALCANTI, L; OLIVEIRA, T.; MACEDO, M. **Imigração e Refúgio no Brasil**. Relatório Anual 2020. Série Migrações. Observatório das Migrações Internacionais;



Ministério da Justiça e Segurança Pública/Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração Laboral. Brasília, DF: OBMigra, 2020.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1998.

CLIFFORD, James; MARCUS, George. **A escrita da cultura**: poética e política da etnografia. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens/ed UFRJ, 2016.

CLIFFORD, James. 1998 [1983]. **Sobre a Autoridade Etnográfica**. In: CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX*. Rio de Janeiro: EDUF RJ, 2008.

DORRICO, Julie. **Eu sou macuxi e outras histórias**. Nova Lima: Caos & Letras, 2019.

DUSSEL, Enrique. **1942: O encobrimento do Outro**: A origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. In: LANDER, Edgardo (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 55-73.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luísa Carvalho da. **Etnografia: Saberes e Práticas**. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

FALASCA, Stefania. Os invisíveis de Manaus. Revista IHU, 16 ago. 2019. Tradução de Luisa Rabolini. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/591738-os-invisiveis-de-manau>. Acesso em: 23 set. 2019.

FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2008.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Interculturalid y religión**: para una lectura intercultural de la crisis del cristianinismo. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2007.

FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, Edward. Introducion. In: EVANS-PRITCHARD, Edward. **African political systems**. Oxford: Oxford University. Press, 1975.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**: o uso dos prazeres. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **A história que querem esquecer**: Barés, Manaós e Tarumãs. Artigo originalmente publicado na revista *Arquitetura e Urbanismo*, fevereiro/março/1987. As fontes usadas e a bibliografia foram suprimidas no artigo original por exigência da revista, cujo perfil é mais jornalístico que acadêmico. Publicação autorizada para História em novos cadernos, publicação da UFAM.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler**: em três artigos que se completam. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989.

GALVÃO, Eduardo. **Áreas culturais indígenas do Brasil**. In: GALVÃO, Eduardo. Encontro de Sociedades. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1979.

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

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

GARCÍA CASTRO, Álvaro. Migración de indígenas Warao para formar barrios marginales em 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. **Os Warao no Brasil são refugiados, não emigrantes: Questões etnológicas e etno-históricas**. *Périplos: Revista de investigação sobre migrações*. Brasília, Grupo de Trabalho CLACSO. Fronteiras internacionais e migração indígena na América do Sul. v. 2, n. 2. 2018.

GARCÍA CASTRO, Álvaro. Persistencia del principio de reciprocidad entre los Waro urbanizados del delta Nor-occidental (Venezuela). In: X Congreso de Antropología Iberoamericana. Salamanca: 2005b.

GARCÍA CASTRO, Álvaro. Propuesta para la integración de los indígenas Warao que emigran a Guayana, Venezuela. *Revista de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades*, n. 8. mayo-agosto, 2009.

GARCÍA CASTRO, Álvaro. **Un asentamiento mixto Warao/criollo en el delta del Orinoco (Venezuela): El “barrio” indígena como estrategia de supervivencia**. In: X Congreso de Antropología Iberoamericana. Salamanca: 2005a.

GARCÍA-CASTRO, Alvaro Antonio. Los Warao como desplazados urbanos en Venezuela y Brasil. *Revista Entre Rios do Programa de Pós-Graduação em Antropologia*, v. 3, n. 02, p. 89-101, 2020.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HEINEN, Heinz Dieter; GASSÓN, Rafael. **Forasteros em su propria tierra: testimonio de los ameríndios Warao**. Caracas: IVIC, 2008.

HEINEN, Heinz Dieter. **Adaptive changes in a tribal economy: A case study of the winikina-Warao**. California: University Microfilms Limited, 1972.

IBÁÑEZ, Mario Rodriguez. **Ressignificando a cidade colonial e extrativista: Bem viver a partir de contextos urbanos**. In: DILGER, Gehrard; LANG, Miriam; FILHO, Jorge Pereira (Orgs). **Decolonizar o imaginário: Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento**. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016, pp. 296-333.

INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**, v. 39, n. 3, p. 404-411, 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 15 nov. 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Estimativa Demográfica da população de Manaus 2020**. Rio de Janeiro: IBGE, 2020. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 24 jan. 2021.

KAIAPÓ, Edson; BRITO, Tamires. **A pluralidade étnico-cultural indígena no Brasil: O que a escola tem a ver com isso?** Dossiê histórias indígenas. Caicó, **Mneme-Revista de Humanidades**, v. 15, n. 35. pp. 30-68, 2014.

KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. **A queda do céu: Palavras de um Xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

KRENAK, Ailton. Mesa redonda: Etnografia: Identidades Reflexivas. In: DA SILVA, Vagner Gonçalves; DE SOUSA REIS, Letícia Vidor; DA SILVA, José Carlos (Org). **Antropologia e seus espelhos: a etnografia vista pelos observados**. FFLCH-USP, 1994. pp. 12-15.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LATOURE, Bruno. **Introdução: Como Retomar a Tarefa de Descobrir Associações; Introdução à Parte 1: Como se Alimentar de Controvérsias; e Primeira Fonte de Incerteza: Não há Grupos, Apenas Formação de Grupos**. In: LATOURE, Bruno. **Reagregando o Social: Uma introdução à Teoria do Ator-Rede**. Salvador: EDUFBA, 2012.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LUGO, Diosey. **Economía indígena y estrategias de reproducción en el grupo indígena warao**. Revista Venezolana de Economía Social, v. 7, n. 13. 2007, pp.59-75.

MARX, Karl. **A mercadoria**. In: MARX, Karl. O Capital [vol. I]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p. 79-93.

MAXIMIANO, Claudina Azevedo. **Mulheres Indígenas: Diálogo Sobre a Vida na Cidade**. Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, n. 13, 2013. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/672>. Acesso em: 27 out. 2019.

MELATTI, Julio Cezar. **Áreas Etnográficas da América Indígena: América do Sul — Por que áreas etnográficas?** Brasília: UnB-ICS-DAN, 2020.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL: Procuradoria Geral da República. Secretaria de Apoio Pericial - Centro Regional de Perícia 4 - Parecer Técnico – SP/MANAUS/SEAP, SEAP/PGR – 000794/2017.

MOREIRA, Paula. **Imigração Venezuela-Roraima: Evolução, impactos e perspectivas.** Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – Brasília: Ipea, 2021.

MORENO, Camila. As roupas verdes do rei: Economia verde, uma nova forma de acumulação primitiva. In: DILGER, Gehrard; LANG, Miriam Antonia; PEREIRA FILHO, Jorge (Org.). **Descolonizar o Imaginário: Debate sobre pós-extratativismo e alternativas ao desenvolvimento.** São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016, pp. 256-293.

MORGAN, Lewis Henry. **A Sociedade primitiva.** Lisboa: Editorial presença, 1973.

NASCIMENTO, Adir Casaro; VIEIRA, Carlos Magno Naglis. **O índio e o espaço urbano: breves considerações sobre o contexto indígena na cidade. Cordis. História: Cidade, Esporte e Lazer, São Paulo**, n. 14, p. 118-136, 2015.

NOTA de orientação sobre o fluxo de venezuelanos. **ACNUR**, 2019. Disponível em: <https://www.refworld.org/es/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=5aa161014>. Acesso em: 10 out. 2020.

NOTA informativa sobre a presença de Indígenas Warao no Brasil e sobre o atual contexto pandêmico. **ACNUR**, 2020. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2020/07/21/mais-da-metade-dos-indigenas-venezuelanos-no-brasil-ja-recebeu-apoio-do-acnur/> Acesso em: 10 de out. 2020.

NUNES, Eduardo Soares. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. **Espaço Ameríndio**, v. 4, n. 1, p. 9, 2010.

OIM. **I Ciclo de Webinars sobre indígenas Warao no Brasil.** Tema: Enfrentamento à COVID-19 entre indígenas em deslocamento forçado no Brasil. Disponível em: [https://www.facebook.com/watch/live/?v=732306287311376&ref=watch\\_permalink](https://www.facebook.com/watch/live/?v=732306287311376&ref=watch_permalink). Acesso em 08 de out. 2020.

OIT. **Convenção nº 169** sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT. Brasília: OIT, 2011.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Preliminares de uma pesquisa sobre a assimilação dos Terena. **Revista de Antropologia**, pp. 173-188, 1956.

ORELLANO, Jorge. Derechos de los pueblos indígenas en Venezuela y el problema del reconocimiento. **Anthropologica**, v. 34, n. 36, p. 113-148, 2016.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. 310 p.

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. **Uma etnologia dos “índios misturados”?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. **A viagem da volta:** Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. Rio de Janeiro: Laced, 2004, pp. 13-42.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Viagens de ida, de volta e outras viagens:** os movimentos migratórios e as sociedades indígenas. **Revista do Migrante**, pp. 5-10, 1996.

PATARRA, Neide Lopes. **Migrações internacionais de e para o Brasil contemporâneo:** volumes, fluxos, significados e políticas. **São Paulo em perspectiva**, v. 19, n. 3, 2005, pp. 23-33.

PEIRANO, Mariza. **A favor da Etnografia.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PERAFÁN, Carlos César. **Adecuación de servicios financieros a las economías tradicionales indígenas.** Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario. Banco Interamericano de Desarrollo. Departamento de Desarrollo Sostenible. Washington, 2000.

POCATERRA PAZ, Librada. **Las mujeres indígenas frente a la actualidad petrolera:** un estudio de caso La Ladera, pueblo indígena Warao. Dissertação (Mestrado em Derechos Indígenas y Recursos Hidrocarburíferos), FLACSO, Sede Ecuador. Quito, 2004. 125 p.

POLANY, Karl. **A grande transformação:** As origens da nossa época. Tradução de Fanny Wrabel. 2. ed. Rio de Janeiro: Compus, 2000.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara.** Rio de Janeiro: Grumin, 2018.

Prefeitura de Manaus. Trabalho infantil e mendicância são combatidos pela Prefeitura em semáforos e cruzamentos de Manaus, 12 dez. 2018. Disponível em: <https://www.manaus.am.gov.br/noticia/trabalho-infantil-e-mendicancia/>. Acesso em: 13 maio 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.) **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 227-278.

QUIJANO, Aníbal. O “movimento indígena” e as questões pendentes na América Latina. **Política Externa**, v. 12, n. 4, 2004, pp. 87-103.

QUIJANO, Aníbal. **Raza, etnia y nación en Mariátegui:** cuestiones abiertas. In: FORGUES, Roland (ed.) José Carlos Mariátegui y Europa. Lima: Amauta, 1993, pp. 167-187.

QUINTERO Pablo. **Antropología del desarrollo:** perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Edições Kula, 2015.

QUINTERO, Pablo. **Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina.** In: QUIJANO, Aníbal (org.) Des/Colonialidad y Bien Vivir: Um debate en América Latina. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2014, pp. 193-216.

RAMOS, Alcida R. **O índio hiper-real**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo: ANPOCS, 1995.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a Civilização**: A integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes, 1986.

RODIGUES, Priscila Cardoso. Nem indígena nem ‘branco’: o dilema jurídico dos indígenas na cidade. In: LIMA, Carmen Lucia Silva; CIRINO, Carlos Alberto Marinho (Org.). **Moradores Da maloca grande**: reflexões sobre indígenas no contexto urbano. Boa Vista: UFRR, 2016, pp. 87-105.

ROMANO, Jorge. De como ‘chegar a ser gente’: etnicidade e hierarquia entre migrantes indígenas em Manaus. **Travessia**, v. 96, 1996.

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. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

SAHLINS, Marshall. **O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica**: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). Rio de Janeiro: Mana, 1997.

SANTOS, Elis Alberta Ribeiro dos. **Mobilizações transfronteiriças de indígenas Warao**: Impactos do desenvolvimentismo moderno à vida indígena. In: 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020. Universidade Estadual do Rio de Janeiro/UERJ.

SILVA, Sidney; TORELLY, Marcelo; SANTOS, Sandro; ORTOLAN, Maria Helena e OTERO, Guilherme. **Diagnóstico e avaliação da migração indígena da Venezuela para Manaus, Amazonas**. Brasília: Repositório OIM, 2018.

SIMMEL, Georg. O Dinheiro na Cultura Moderna. In: OËLZE, Berthold; SOUZA, Jessé (Org.). Simmel e a modernidade. **Brasília: Editora UNB**, 1998. pp. 23-40.

SOUZA, Filizola Fabrício. **Índios citadinos**: a constituição de uma comunidade multiétnica no bairro tarumã, Manaus, AM. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura da Amazônia), Universidade Federal Do Amazonas (UFAM), Manaus, 2017.

SOUZA, Júlia Henriques. Janokos brasileiros: uma análise da imigração dos Warao para o Brasil. **Boletim Científico ESMPU**, Brasília, v. 17, 2018, pp. 71-99.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

SUÁREZ, Matilde María. **Los Warao**: Indígenas del Delta del Orinoco. Departamento de Antropologia. Instituto Venezuelano de Investigacione Cientificas, Caracas: 1968.

TARRAGÓ, E. Peça Pericial n.º 01.2017/Antropologia/PR-RR/SP-BV/CRP-4. Ministério Público Federal (MPF), 2017.

TUHIWAI SMITH, Linda. **Descolonizando metodologías:** Pesquisas e povos indígenas. Curitiba: UFPR, 2018.


WILBERT, Johannes. **Indios de la región Orinoco Ventuari.** Caracas: Fundación La Salle, 1966.

ANEXO A – POSTO DE TRIAGEM E INFORMAÇÃO

## SOLICITUD DE LA CONDICIÓN DE REFUGIADO

- 1** **¿ Para Quién?**  
 Puede solicitar la condición de refugiado cualquier persona que se encuentre en territorio brasileño y que se haya visto obligada a huir de su país por motivos de persecución, conflicto o violaciones graves de sus derechos humanos.
- 2** **¿ Documentación?**  
 Cualquier extranjero puede solicitar ser reconocido como refugiado, incluso si no tiene ninguna documentación.
- 3** **Análisis de la Solicitud**  
 El Comité Nacional para los Refugiados (CONARE) es responsable de analizar las solicitudes para el reconocimiento de la condición de refugiado. Se debe completar un formulario con información sobre tus datos personales y la descripción detallada sobre el por qué te viste obligado a abandonar tu país.

**Atención:** La solicitud de la condición de refugiado es gratuita y además es totalmente confidencial, lo que significa que la información no será compartida con personas externas ni con autoridades de tu país.
- 4** **Derechos**  
 Tienes los mismos derechos que cualquier otro extranjero en Brasil. Puedes obtener un permiso para trabajar legalmente con los mismos derechos que los brasileños. Además, tienes derecho a la educación, salud pública y a los programas públicos de asistencia social. La persona no puede ser deportada al país donde su vida o seguridad están en peligro.
- 5** **Duración**  
 Las autoridades te otorgarán un documento provisional con validez de un año que te acreditará como solicitante de la condición de refugiado. Con este documento cuentas con una estadia temporal legal en el país y puede ser renovado hasta que las autoridades emitan una decisión sobre tu caso.



**UNHCR ACNUR**  
 Agência da ONU para Refugiados

## CUIDA BIEN TUS PAPELES



### ELLOS SON MUY IMPORTANTES PARA UNA VIDA NUEVA!

## RESIDENCIA TEMPORAL

Modalidad de regularización migratoria que puede ser escogida por migrantes nacionales de los países que hacen frontera con Brasil, que no tengan en vigencia el acuerdo de Mercosur, como Venezuela.


La residencia temporal es válida por **dos (2) años** y con esta usted puede acceder a los servicios públicos de salud, educación, seguridad, trabajar regularmente, entrar y salir del país, incluso ir a Venezuela y volver a Brasil.

Ley federal nº 13.445/2017

Personas que tengan **más de 9 años**, necesitan tener:  
 - cédula de identidad o pasaporte original;  
 - una foto 3x4 fondo blanco;  
 - partida de nacimiento, acta de matrimonio o inscripción consular.

**Debes informar una ubicación en Brasil**

Para personas que tengan **menos de 9 años**: necesitan tener **pasaporte o partida de nacimiento original**.  
 Portaria interministerial nº 2 de 15 de maio de 2019.



apoio financeiro de la Oficina de Población, Refugiados y Migración (PRM) del Departamento de Estado de los Estados Unidos de América.

## MODALIDADES DE INTERIORIZAÇÃO

### REUNIÃO FAMILIAR

- Venezolanos que ya tengan familiares (con casa propia o alquilada) en otras ciudades de Brasil.
- El familiar debe tener empleo formal o demostrar que tiene un ingreso mensual.

La selección es realizada por la Organización Internacional para la Migraciones (OIM).

**IMPORTANTE**

El proceso de selección de beneficiarios se realiza en la ciudad de destino. La selección de beneficiarios se realiza en la ciudad de destino.

### REUNIÃO SOCIAL

- Venezolanos que tengan amigos (con casa propia o alquilada) en otras ciudades de Brasil.
- La persona de contacto debe tener empleo formal o demostrar que tiene un ingreso mensual.

La selección es realizada por la Organización Internacional para la Migraciones (OIM).

### TRABAJO



- Venezolanos en búsqueda de nuevas oportunidades laborales en Brasil. El registro es realizado por la Organización Internacional para la Migraciones (OIM) en el Puesto de Interiorização y Traje (PITRIG).

**EM BREVE**

Es el empleador quien debe solicitar la inscripción de los participantes. Podrá ser seleccionada para trabajar por hasta tres meses en la ciudad de destino.

### SOCIEDAD CIVIL

Son organizaciones no gubernamentales que realizan el registro y la selección de los beneficiarios. El Gobierno Federal apoya solamente en el proceso logístico con los vuelos.

Com o apoio financeiro de la Oficina de Población, Refugiados y Migración (PRM) del Departamento de Estado de los Estados Unidos de América.



## ANEXO B – FICHA DE CADASTRO E DOCUMENTAÇÕES

**AMAZONAS**

SECRETARIA DE ESTADO DE JUSTIÇA, DIREITOS HUMANOS E CIDADANIA – SEJUSC  
CENTRO ESTADUAL DE REFERÊNCIA EM DIREITOS HUMANOS – CERD/AM  
FICHA DE CADASTRO

1. Nº DA FAMÍLIA: \_\_\_\_\_  
2. DATA DE ATENDIMENTO: 25/03/2019  
3. IDENTIFICAÇÃO DO USUÁRIO

Nome: Major Gabriel Sergio Augusto  
Sexo/Sexo: F Idade/Idad: 28 Data de Nascimento: 23/12/1989  
Naturalidade/Naturalidade: Caruaru Nacionalidade: Venezuelana  
Indígena/Indígena (x) Não/No ( ) Sim/Si Qual Etnia/ Que tribo? \_\_\_\_\_  
Gestante/Embarazada:  
(x) Não/No ( ) Sim/Si Meses/Cuantos Meses: \_\_\_\_\_  
Pré-natal/Pre-Natal:  
( ) Não/No ( ) Sim/Si Local/Local: \_\_\_\_\_  
Estado civil / Estado Civil  
( ) Solteiro (a)/Sotero ( ) Viúvo(a)/Viudo (x) União Estável/Union Estable  
( ) Casado(a)/Casado ( ) Divorciado(a)/Divorciado ( ) Não declarado/ No Declarado  
Protocolo de Agendamento da Entrevista na PF / Protocolo de programación de la entrevista na PF  
(x) Não/No ( ) Sim/Si: Data/Fecha/Local/Local: \_\_\_\_\_  
Instituição: \_\_\_\_\_

Religião/Religión  
( ) Católico/Católico ( ) Espírita / Espirita ( ) Agnóstico / Agnóstico ( ) Matriz Afro  
( ) Crença Religiosa/ Creencia Religiosa ( ) Não Declarada / No Declarada Declarada

Escolaridade / Grado de escolaridade  
( ) Não alfabetizado/ No Alfabetizado ( ) E.F. Completo / Educación Primaria Completa  
( ) E.F. Incompleto / Enseñanza Básica Incompleta

Rua Major Gabriel, nº 1192 – Praça 14 de Janeiro  
CEP: 69020-080

Secretaria de Estado de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania - SEJUSC  
Centro Estadual de Referência em Direitos Humanos - CERD/AM

**Ministério da Fazenda  
Receita Federal  
COMPROVANTE DE INSCRIÇÃO CPF**

Número  
**707.274.082-16**

Nome  
**PERUCHO CARDONA**


Nascimento  
**15/02/1980**

CÓDIGO DE CONTROLE  
9114.F2F4.017F.0039



Emitido pela Secretaria da Receita Federal do Brasil  
às 13:29:11 do dia 30/11/2018 (hora e data de Brasília)  
dígito verificador: 00  
**VÁLIDO SOMENTE COM COMPROVANTE DE IDENTIFICAÇÃO**

SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL  
MSP - POLÍCIA FEDERAL  
NÚCLEO DE POLÍCIA DE IMIGRAÇÃO - NUMIG/DPF/PAC/RR  
MINISTÉRIO DA JUSTIÇA  
COMITÊ NACIONAL PARA REFUGIADOS



Nome: PERUCHO CARDONA  
Data de nascimento: 15/02/1980  
Filiação: NONIMO CARDONA // MARIA ELENA MENDOZA  
Sexo: MASCULINO  
Nacionalidade: VENEZUELANA  
Vinculado ao protocolo do solicitante principal nº: 08115.016953/2018-41  
Grau de parentesco com o solicitante principal: ESPOSO  
Nome do solicitante principal: MARITZA PEREZ MENDONZA  
Assinatura: NAO ALFABETIZADO

A Lei nº 9.474/1997 e o Decreto nº 9.277/2018 asseguram ao portador deste documento o gozo de direitos no País, dentro em quais:

- a) A ocupação da carteira de trabalho e Previdência Social provisória para o exercício de atividade remunerada no País;
- b) A abertura de conta bancária em instituição integrante do sistema financeiro nacional;
- c) O acesso ao Cadastro de Pessoas Físicas no Ministério da Fazenda - CPF;
- d) O acesso à garantia e aos mecanismos protetivos e de facilitação da inclusão social decorrentes da Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados;
- e) O acesso aos serviços públicos, em especial, os relativos à educação, à saúde, à previdência e à assistência social.

O Documento Provisório de Registro Nacional Migratório é documento de identidade válido em todo o território nacional e é prova da condição migratória regular do seu titular, mas não substitui os documentos de viagem internacional. O titular deste documento não poderá ser deportado fora das hipóteses legais e possui os mesmos direitos de qualquer outro migrante em situação regular no Brasil e deve ser tratado sem discriminação de qualquer natureza.

O titular deste protocolo deverá manter os seus contatos atualizados e comunicar à Polícia Federal e ao CONARE em caso de qualquer alteração em seu telefone, endereço e e-mail.

A comunicação pode ser feita pelos seguintes meios:

- pessoalmente, na Delegacia de Polícia Federal mais próxima
- por escrito, para o e-mail conare@mjm.gov.br
- pelo telefone (61) 2025-9225

Protocolo nº: 08115016953201831  
Data de Expedição: 30/11/2018  
Data de Validade: 30/11/2019

**SOLICITAÇÃO DE REFÚGIO POR EXTENSÃO**

Solicitação nos termos da Lei nº 9.474/1997  
Anexo I da Resolução CONARE nº 24/17

Assinatura do servidor (Assinar eletronicamente)

Documento assinado eletronicamente por FRANCISCO DE ASSIS MORAIS DA COSTA, Agente Administrativo, em 30/11/2018 às 11:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2018.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site <http://sei.dpf.gov.br>  
seil/solicitador\_externo.php?acao=documento\_conferir&id\_organizacao=0, informando o código verificador 9135972 e o código CRC 179E4FF9.

GOVERNO DO ESTADO DO  
**AMAZONAS**

**4. IDENTIFICAÇÃO DO NÚCLEO FAMILIAR**

Nº	Nome	Idade	Parentesco	Escolaridade
01	SOFIA MARIA MOYA	66	MÃE	X
02	MARIA MORALES	71	AVO	X
03	MANUEL MORALES	55	AVO	X

**Obs.**  
SAIU DA VENEZUELA DIA 05 DE DEZEMBRO DE 2018,  
FICOU 05 DIAS EM PACARAIMA, NAS RUAS;  
CHEGOU EM MANAUS NO DIA 09 DE JANEIRO DE 2019, DE ÔNIBUS.

REPUBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA  
CEDULA DE IDENTIDAD

V 22.790.594

MF091  
Dante Rivas  
Director

NOMBRES Y APELLIDOS PERUCHO CARDONA  
L. NACIMIENTO Juan Millan  
PUEBLO INDIGENA WARAO  
COMUNIDAD DONDE RESIDE MARIHUSA

FIRMA TITULAR 

15-02-80 SOLTERO  
F. NACIMIENTO EDO CIVIL

17-06-10 06-2020  
F. EXPEDICION F. VENCIMIENTO

VENEZOLANO

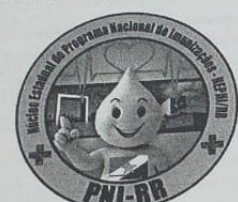



Coordenadoria Geral de Vigilância em Saúde - CGVS  
Núcleo Estadual do Programa Nacional de Imunização

GOVERNO DO ESTADO DE RORAIMA  
Secretaria Estadual de Saúde - SESAU/RR  
Núcleo Estadual do Programa Nacional de Imunizações - NEPN/RR

CARTÃO DE VACINAÇÃO DO ADULTO

NOME: Perucho  
RG: \_\_\_\_\_ CNS: \_\_\_\_\_ D.N. 15/02/80  
ENDEREÇO: \_\_\_\_\_  
CIDADE: \_\_\_\_\_  
UNIDADE DE SAÚDE: \_\_\_\_\_

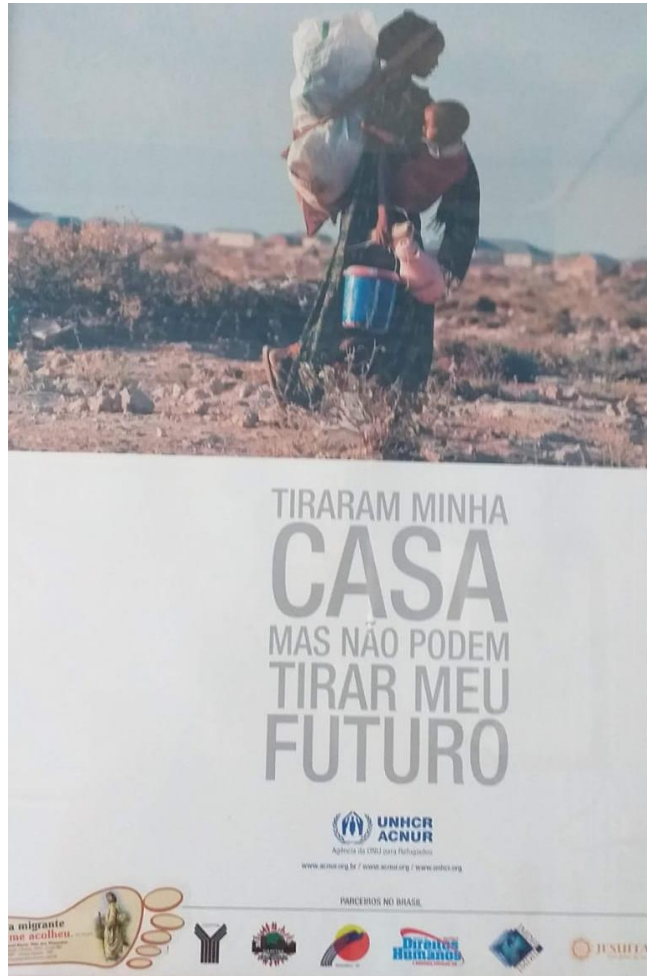
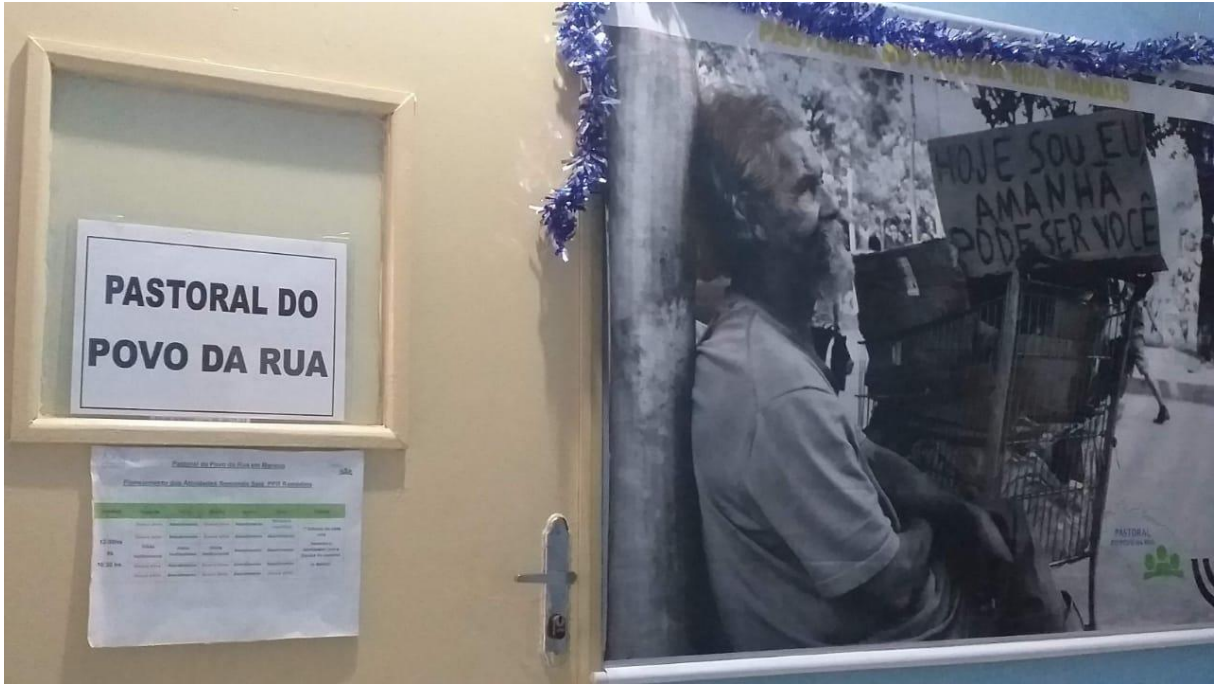


Guarde este cartão com o mesmo cuidado de seu RG ou HABILITAÇÃO  
Ele pode salvar a sua vida! - Válido em todo território Nacional.

**ANEXO C – ALGUMAS INSTIUIÇÕES DA ONU E OPERAÇÃO ACOLHIDA QUE  
ACOMPANHAM OS WARAO**



**ANEXO D – IMAGENS ETNOGRÁFICAS QUE ENCONTREI EM INSTITUIÇÕES CIVIS**



## ANEXO E – ALGUMAS ORIENTAÇÕES NAS PAREDES DO ABRIGO DA AVENIDA TARUMÃ - CENTRO



Las ratas pueden transmitir alrededor de 30 enfermedades. Entre los más comunes están la leptospirosis, la hantavirosis y la peste.



**Leptospirosis:** la leptospirosis es causada por la bacteria leptospira, transmitida a los humanos por la orina de ratas, ratas y ratones. Leptospira penetra el cuerpo a través de la piel, especialmente si hay alguna lesión o rasguño.

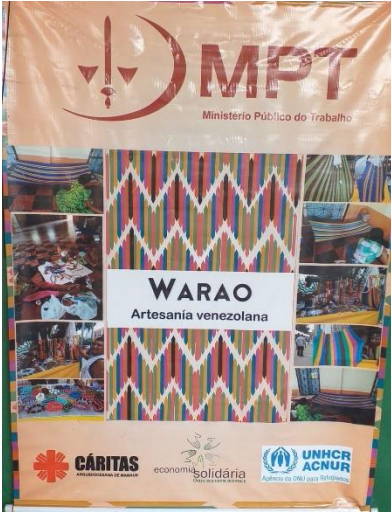
**Puede causar la muerte.**

**Hantavirus:** el hantavirus es una enfermedad infecciosa grave causada por hantavirus, transmitida por saliva, heces u orina de roedores.

**Puede causar la muerte.**

**MANTENGA EL LUGAR LIMPIO Y LEJOS DE LAS ENFERMEDADES.**

## ANEXO F – PECULIARIDADES DE PRODUÇÃO WARAO



**ANEXO G – NELSON ROJAS E SUA FAMÍLIA – ABAIXO O LUGAR QUE  
DEIXARAM RUMO AO BRASIL**

