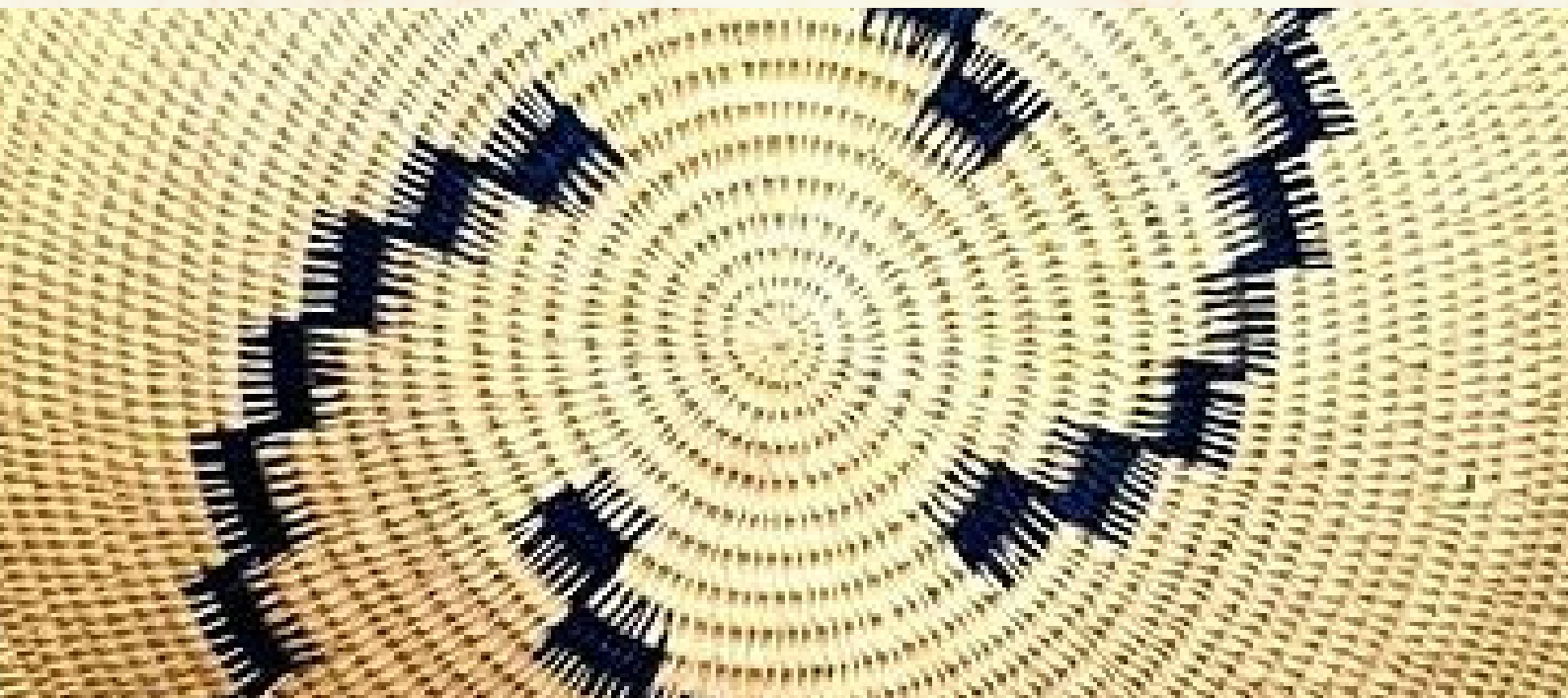


Warao Janoko Emo:

uma década da diáspora dos indígenas
refugiados venezuelanos para o Brasil



Carlos Alberto Marinho Cirino
Carmen Lúcia Silva Lima
Jenny González Muñoz

Warao Janoko emo: uma década da diáspora dos indígenas refugiados venezuelanos para o Brasil. *Copyright* ©
2024 by Calos Marinho Cirino, Carmen Lúcia Silva Lima e Jenny González Muñoz.
Esta obra está licenciada sob a *Creative Commons* Atribuição 4.0 Internacional CC BY.



Esta obra pode ser reproduzida, copiada e compartilhada, desde que mencionada a fonte e a autoria. A violação dos direitos do autor é crime estabelecido pelas leis penais brasileiras (Lei Nº 9.610/98 e Código Penal Brasileiro).

UERR Edições

Universidade Estadual de Roraima
Rua 7 de Setembro, No 231.
Bairro Canarinho. CEP. 69306-530.
CNPJ: 08.240.695/0001-90
contato@edicoes.uerr.edu.br

Presidência

Isabella Coutinho Costa

Conselho Editorial

Márcia Teixeira Falcão, Mário Maciel de Lima Júnior, Rafael Parente Ferreira Dias, Rodrigo Leonardo Costa de Oliveira.

Equipe Editorial

Carlos Eduardo Bezerra Rocha, Cláudio Souza da Silva Júnior, Magdiel dos Santos da Silva.

Universidade Estadual de Roraima

Cláudio Travassos Delicato, *Reitor*. Edson Damas da Silveira, *Vice-Reitor*. Francisco Robson Bessa Queiroz, *Pró-Reitor de Ensino e Graduação*. Leila Chagas de Souza Costa, *Pró-Reitora de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação*. Isabella Coutinho Costa, *Pró-Reitora de Extensão e Cultura*. Alvim Bandeira Neto, *Pró-Reitor de Planejamento e Administração*. Ana Lúcia de Souza Mendes, *Pró-Reitora de Orçamento e Finanças*. Elemar Kleber Favreto, *Pró-Reitor de Gestão de Pessoas*.

Diagramação: Aline dos Santos Rodrigues

Capa: Carmen Lúcia Silva Lima

Revisão: Gláubio Batista

Supervisão: Carlos Cirino, Carmen Lima e Jenny González

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Cirino, Carlos Alberto Marinho
Warao Janoko emo [livro eletrônico] : uma década da diáspora dos indígenas refugiados venezuelanos para o Brasil / Carlos Alberto Marinho Cirino, Carmen Lúcia Silva Lima, Jenny González Muñoz. --
1. ed. -- Boa Vista, RR : UERR Edições, 2024.
PDF

Bibliografia.
ISBN 978-65-89203-64-3

1. Cultura indígena 2. Diáspora indígena
3. Emigração e imigração - Aspectos sociais
4. Povos indígenas (Warao) - História 5. Povos indígenas (Warao) - Identidade étnica 6. Povos indígenas (Warao) - Usos e costumes 7. Refugiados - Brasil - Aspectos sociais I. Lima, Carmen Lúcia Silva. II. Muñoz, Jenny González. III. Título.

24-225224

CDD-325.21

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil : Povos indígenas : Warao : Refugiados venezuelanos : Ciência política 325.21

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

Dedicamos essa obra à memória de Josiah K'Okal,
missionário da Consolata e defensor do povo Warao.

SUMÁRIO

- Pg 6 | Apresentação**
Warao Janoko emo: uma década da diáspora dos indígenas
refugiados venezuelanos para o Brasil
Carlos Alberto M. Cirino, Carmen Lúcia Silva Lima e Jenny González Muñoz
- Pg 9 | Capítulo I**
Incertidumbre, caos, impotencia y dudas sobre la muerte del padre Josiah K’Okal
Ronny Velásquez
- Pg 32 | Capítulo II**
La sexualidad indígena vista a través de dos culturas: Warao y Guajibo
Esteban Emilio Mosonyi
- Pg 43 | Capítulo III**
Desafios no acompanhamento da população indígena migrante refugiada
da etnia Warao no município de Belo Horizonte
Henrique Galhano Balieiro, Isabel Soares Campos e Jenny González Muñoz
- Pg 59 | Capítulo IV**
A diáspora Warao: itinerários de trauma e de esperança e sociotécnicas
urbanas de convivialidade vulnerabilizada
Raoni Borges Barbosa e Carmen Lúcia Silva Lima
- Pg 70 | Capítulo V**
Mujer Warao y rito de paso en la realidad migratoria desde el abrigo
CSU Buenos Aires en Teresina – Piauí
Henry Rafael Vallejo Infante
- Pg 90 | Capítulo VI**
Perícia antropológica em processo judicial envolvendo os Warao:
apontamentos etnográficos sobre a cultura e a sexualidade indígena
*Carmen Lúcia Silva Lima, Carlos Alberto Marinho Cirino,
Raoni Borges Barbosa e Eliane Anselmo da Silva*

Pg 107 | Capítulo VII

Criança migrante indígena Warao num Brasil tão hostil quanto o Delta Amacuro
Newton Ricardo Pereira Souza

Pg 122 | Capítulo VIII

Circuitos Warao: interiorização espontânea e os limites das políticas
de abrigamento em Manaus e Belo Horizonte
Sandro Martins de Almeida Santos

Pg 137 | Organizadores/Autores

Apresentação

A coletânea *“Warao Janoko emo: uma década da diáspora dos indígenas refugiados venezuelanos para o Brasil”* vem dar continuidade às reflexões feitas em três publicações anteriores, que são resultado das pesquisas realizadas, principalmente, na região Norte e Nordeste, por uma rede de pesquisadores que vem acompanhando a diáspora dos Warao desde 2014, quando entraram no Brasil pela área fronteira do estado de Roraima.

As produções mencionadas possuem um caráter multidisciplinar e interinstitucional decorrente das parcerias consolidadas pelos organizadores e autores, o que se evidenciam até mesmo nos canais que viabilizaram as publicações: *“Os Warao: indígenas, migrantes e refugiados”* (2020) é um número da Revista *EntreRios* do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí; *“Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao”* é uma publicação da Editora da Universidade Federal de Pernambuco e *“Os Warao no Brasil: diáspora, políticas e direitos indígenas”* é uma obra da Universidade Estadual do Rio Grande do Norte. A sensibilidade acadêmica e o senso humanitário diante dos graves problemas enfrentados pelos Warao motivaram a realização de pesquisas engajadas, que articulam o interesse científico ao compromisso social de defesa dos direitos deste povo.

Nas obras publicadas e na que agora apresentamos, abordamos temáticas diversas sobre os Warao, considerando as particularidades dos locais que habitam no território brasileiro. A tarefa que temos assumido é permeada por muitos desafios, inclusive a intensidade e o dinamismo do fluxo diaspórico por eles constituído. Atualmente, podemos afirmar com toda convicção que os Warao se fazem presente em todas as regiões do nosso país e vivenciam situações semelhantes em alguns aspectos e bastante diferenciadas em outros. Pobreza, violência, injustiça, adoecimento, insegurança alimentar, moradias precárias são algumas das mazelas que se repetem em todas as regiões. Este quadro comum é acentuado pela ausência de uma política pública específica para indígenas migrantes refugiados. Esta inexistência resulta na implementação de formas de acolhimento diversos e improvisados, o que produz inconsistência e equívocos em muitas ações do poder público e das Organizações não Governamentais (ONGs).

A publicação desta coletânea é bastante significativa por demarcar dez anos da diáspora dos Warao da Venezuela para o Brasil, fato que será comemorado e analisado criticamente durante o “II Seminário Internacional Warao”, nos dias 4 a 7 de junho de 2024, em Boa Vista, na Universidade Federal de Roraima.

A estrutura e a composição desta obra permitirão aos leitores conhecer diferentes contextos, temporalidades e relações sociais construídas pelos Warao no passado e no presente. Os relatos de cada autor e autora evidenciam a complexidade das situações vivenciadas por este povo. É importante dizer que não são narrativas desprovidas de intencionalidade. Cada texto foi selecionado considerando a proposta apresentada pelos organizadores e, como foi dito, seguem uma perspectiva de abordagem presente em publicações anteriores. A nossa pretensão é mais uma vez compartilhar conhecimentos, sensibilizar e comprometer com a defesa da vida dos Warao, que se encontra ameaçada por conjunturas adversas.

Logo nas páginas iniciais dedicamos a obra à memória de Josiah K’Okal, missionário da congregação religiosa Consolata, considerando um defensor do povo Warao. No Capítulo I, *“Incertidumbre, caos, impotencia y dudas sobre la muerte del padre Josiah K’Okal”*, Ronny Velásquez faz uma merecida homenagem ao saudoso missionário e pesquisador queniano que se tornou venezuelano por opção. Velásquez consegue narrar notavelmente a atuação e o compromisso político de “Baré Mekoro” (Padre Negro), como era denominado pelos Warao. “Ser maravilloso, alegre, jovial, estudioso, intelectual, amaba la vida, odiaba las injusticias sociales y denunciaba las arbitrariedades cometidas contra el pueblo warao”, é desta forma que o autor inicia a descrição carregada de afeto sobre a biografia e as lutas travadas pelo homenageado. É certamente um relato digno do nosso saudoso K’Okal!

O Capítulo II, *“La sexualidad indígena vista a través das culturas: Warao y Guajibo”*, é um texto gentilmente cedido por Esteban Emilio Mosonyi, cuja publicação original data de 1988. As diversas perspectivas e abordagens do autor nos permitem refletir sobre os diferentes tratamentos dados aos povos indicados em relação à sexualidade. A argumentação de Mosonyi ajuda a compreender as transformações que vêm se desenvolvendo no auto reconhecimento das próprias culturas ancestrais – o caso da Jivi, para aquele momento chamada de Guajibo -, como nos processos culturais sobre um tema tão polêmico ainda na contemporaneidade. É uma contribuição consistente e elucidativa, que muito tem a ensinar aos que lamentavelmente insistem em controlar e criminalizar a sexualidade Warao no Brasil.

No Capítulo III, *“Desafios no acompanhamento da população indígena migrante refugiada da etnia Warao no município de Belo Horizonte*, a cargo de Henrique Galhano Balieiro, Isabel Soares Campos e Jenny González Muñoz, o público leitor ficará informado sobre características e aspectos interessantes da rota migratória e da vida dos grupos Warao residentes em Belo Horizonte, Minas Gerais, que no momento da pesquisa estavam acolhidos no SJMR da referida cidade. Um desafio marcado por distanciamentos culturais, linguísticos e sociais que tem sido pautado pela importância de compreender que os processos de acolhimento vão muito além da pretendida integração de grupos migrantes e refugiados, uma vez que é necessário realizar toda uma dinâmica interdisciplinar que envolve vários atores sociais. Sendo essencial começar pelo conhecimento da cultura daqueles que migraram para alcançar o desenvolvimento ideal de programas integrais de atenção e cuidado integral cidadão.

Autoria de Raoni Borges Barbosa e Carmen Lúcia Silva Lima, o Capítulo IV, *“A diáspora Warao: itinerários de trauma e de esperança e sociotécnicas urbanas de convivialidade vulnerabilizada”*, apresenta resultados da pesquisa “Os Warao no Piauí: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19”, que se encontra em andamento. A análise empreendida evidencia a necessidade de tornar o processo de reinvenção da cosmologia Warao um objeto central de investigação, considerando o contexto sócio-ecológico-territorial das cidades brasileiras onde se situam as dinâmicas migratórias protagonizadas por esta coletividade. É no contexto urbano que estão sendo gestadas novas moralidades e está sendo edificada a reinvenção da cultura emotiva e a elaboração sociotécnica e imagética do cotidiano indígena. Segundo os autores, este tema é teoricamente relevante e deve ser incluído na agenda de pesquisa.

“Mujer warao y rito de paso en la realidad migratoria desde el abrigo CSU Buenos Aires en Teresina – Piauí” foi escrito por Henry Rafael Vallejo Infante. Neste Capítulo V o autor apresenta aos leitores um panorama multicultural de alguns ritos de passagem que marcam o início da vida adulta em comunidades Warao, nas quais persistem práticas milenares. Ele analisa a metamorfose vivenciada pela menina para torna-se mulher e pelo menino para ser um homem. Como síntese da análise efetivada, o autor defende que os Warao têm o direito de viverem de acordo com seu modo de vida ancestral, o que deve ser visto como um exercício pleno de autodeterminação indígena.

O Capítulo VI, *“A tradução cultural por antropólogos/as peritos/as em processos judiciais na defesa dos direitos dos indígenas migrantes refugiados Warao”*, de Carmen Lúcia Silva Lima, Carlos Alberto Marinho Cirino, Raoni Borges Barbosa e Eliane Anselmo da Silva, apresenta a expertise de antropólogos/as perito/as na produção de laudos e pareceres antropológicos produzidos com a finalidade de dar embasamento para questões judiciais que envolvem os Warao. O capítulo aborda elementos da cosmologia indígena tais como as noções sobre pessoa, afeto, família, reciprocidade, reprodução econômica e sexual. A análise efetivada mostra as derivações destas categorias em sociabilidades específicas na organização social em parentelas e a passagem ritual para a vida adulta. O uso do conhecimento antropológico em processos judiciais realizado da forma devida assegura a não criminalização das práticas culturais e o respeito aos direitos indígenas.

Newton Ricardo Pereira Souza, escritor de *“O povo Warao em um enquadramento geográfico e cultural diferente, mas em circunstâncias semelhantes: do Delta Amacuro para o Extremo Norte do Brasil”*, por sua vez, analisa a questão migratória dos Warao. A criança migrante indígena é o foco de interesse do autor. Ele tenta compreender, a partir das narrativas, como essas crianças interpretam o status de abrigadas, em situação de rua e dentro do sistema escolar. Em síntese, é apresentada a compreensão que elas têm de si e dos outros.

Sandro Martins de Almeida Santos é o autor de *“Circuitos Warao: interiorização espontânea e os limites das políticas de abrigamento em Manaus e Belo Horizonte”*. Neste Capítulo VIII traz uma reflexão sobre as políticas de abrigamento em casas na cidade de Manaus e Belo Horizonte. A análise efetivada problematiza os limites das políticas indigenistas brasileiras.

Para finalizar, desejamos que a leitura de cada capítulo represente a experiência de compartilhamento de saberes que conduzam a prática de ações mais humanizadas em nosso país. Que a apreciação da obra potencialize a empatia e a solidariedade que existe em cada um e cada uma. Para tornar válida essa produção, os conhecimentos adquiridos deverão motivar para a prática da justiça, da inclusão e do respeito ao povo Warao. É desta forma e com essa pretensão que desejamos uma boa leitura!

Boa Vista (RR), 23 de março de 2024.

Carlos Alberto Marinho Cirino
Carmen Lúcia Silva Lima
Jenny González Muñoz

Capítulo I

Incertidumbre, caos, impotencia y dudas sobre la muerte del padre Josiah K'Okal

Ronny Velásquez

Ser maravilloso, alegre, jovial, estudioso, intelectual, amaba la vida, odiaba las injusticias sociales y denunciaba las arbitrariedades cometidas contra el pueblo warao.

Nació un 7 de septiembre de 1969 en Uganda, pero creció y estudió en Kenia, región de África oriental, de donde eran sus padres. En sus primeros años hablaba como idioma original el *suajili*, pero además, el inglés, por dominación colonial. Así, estudió en Nairobi, filosofía y luego en Inglaterra, y allí fue ordenado como sacerdote el 9 de agosto de 1997. Ese mismo año, se le destinó su misión evangélica, para trabajar como misionero en Venezuela. En ese período, lo conocimos y en varios otros, compartimos. Él quería aprender y conocer con avidez, la cultura del país. Se relacionó con muchas personas de los barrios de Caracas, Barlovento, Barquisimeto, entre otros lugares y perfeccionó su español.

Participaba en todas las actividades culturales de las celebraciones religiosas populares de Venezuela, San Juan, San Pedro, velorios de santos, fulías bailes de tambor, celebraba misas, casamientos, bautizos, etc. También acudía como visitante a las aulas de nuestra UCV, para compartir información y explicar sus deseos de poderse insertar en la cultura venezolana. En una de mis cátedras acudió como participante y habló de su experiencia en diversos barrios de Caracas, pero también contó de su infancia en África. Fue llevado a una de las aulas de la Escuela de Artes, donde impartíamos clases sobre Cultura y Literaturas indígenas de Venezuela. Asistió, por iniciativa de una de mis alumnas muy activa en la Promoción Cultural, ahora, muy destacada, su nombre es Yadira González.

En su participación en mi cátedra, el Padre Josiah K'Okal fue en sí, una persona extravertida, simpática, agradable y con una sonrisa siempre a flor de piel que lucía extraordinaria por su gran blancura de su dentadura que sobresalía por su color de piel.

Figura 1: Padre Josiah K'Okal com crianças indígenas

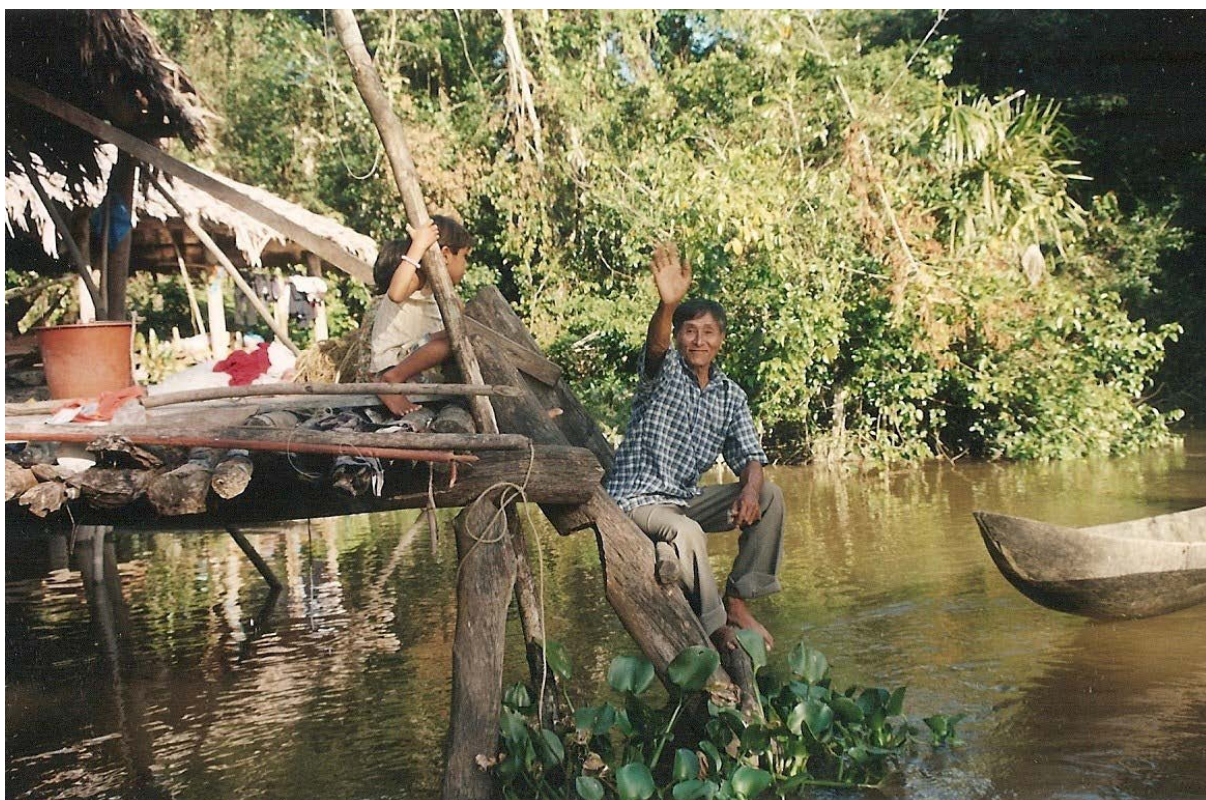


Fonte: Minerva Vitti¹.

En 2005, fue designado para realizar su trabajo misionero en el Vicariato Apostólico de Tucupita, misión fundada hace ya muchos años. Josiah K'Okal, con sólo 36 años percibe con inteligencia la importancia de la misma responsabilidad con la que debe asumir este ministerio. De inmediato se da cuenta del valor humano de los warao **y así, describe a los seres warao, con una gran calidad humana y va descubriendo poco a poco, la manera en que son respetadas las viejas historias, relatos cantados, mitos narrados y ceremonias tradicionales en honor a la naturaleza dentro de la cual vive este pueblo, es decir, el gran Delta del Orinoco. Describe aspectos muy importantes de su espiritualidad, la cual, desarrollan todos los días en sus pequeños espacios de sus comunidades que normalmente, son palafíticos, porque todos viven sobre las aguas de su Río Padre Orinoco.**

¹Agradecemos a la periodista Minerva Vitti, por esta extraordinaria fotografía de Padre K'Okal, que fue compartida entre ella y el Padre en la entrevista realizada por Minerva.

Figura 2: Casa del gran músico violinista y cantor Mocobito²



Fonte: Autor.

Conforme el padre Josiah K'Okal se adentra en la cultura warao, y como buen sacerdote, con dotes muy especiales, percibe que ellos conservan una hermenéutica de su cultura milenaria, manifestada en sus cantos y relatos que son enseñados y difundidos por un especialista que llaman **Denobo Arotu**, a quien le brindan admiración y respeto. Es así como comienza el Padre K'Okal, desde su visión, con absoluto acatamiento, y así, va descubriendo en los warao, sus entendimientos religiosos que son propios de su cultura tradicional. En estos relatos, los warao, encierran y resguardan las etno-historias de un pasado muy remoto como el caso del origen del mundo, de los elementos, de sus animales, de sus plantas de su río, de sus caños, seres míticos y hasta de su relación con el Caribe, la isla de Trinidad, el área de **Macuro** (que es importante para la historia de la Venezuela actual), y todo lo perciben desde este punto de vista, es decir, su pasado está presente. Así, K'Okal, lo experimenta él mismo, en esta nueva vida de relación armónica: Humana-cultural y ambiental. Vivir sobre un río, con seres maravillosos como son los warao, y con una espiritualidad tan natural que todo para ellos tiene sentido: pájaros, peces, cangrejos, monos, flores, las plantas acuáticas como la **bora**, los arboles de balsa, las palmeras del moriche, como árboles de la vida, las lombrices del fango del río, etc, etc, es decir, todo su mundo de relación.

² Gran músico violinista y cantor despidiéndose de nosotros después de una grabación de entrevista en su casa. Delta del Orinoco. Había ejecutado su Seke-seke, violín rústico elaborado por él mismo y cantado varias canciones en warao. Esta fotografía es elocuente, ya que pertenece a la región donde trabajó, durante su permanencia en el Delta.

De esta manera, el padre Josiah K’Okal comprende que, en su misión, no sólo trata de estar allí para ejercer un papel de “enseñador” de la palabra de Dios, sino, comprender las formas de comunicación entre ellos, sus dioses y espíritus de su propia naturaleza en la cual viven que es sobre las aguas del Río Orinoco, al cual consideran su Rio Padre. Son estas y otras reflexiones, las que hacen que K’Okal, afirme que una persona que trabaje como sacerdote entre los warao, debe entender primero su cultura, sus cantos, historias y rituales y además, que hable y domine el idioma warao, para interpretar hermenéuticamente su mundo espiritual y que se exprese de cualidad adecuada en esta cultura y así, a la vez, ya con propiedad, poder hablar primero de ellos, para luego compartir y entender a cada hablante, en sus interlocuciones y adecuar su discurso religioso, como miembro de la Consolata, para entender a este pueblo originario, de una manera más interactiva. Esa fue su misión y su compromiso.

De esta manera, fue crucial esta comunicación para entender los mitos, relatos, canciones y rituales de sus orígenes, además del sentir de esas historias orales que han logrado sobrevivir en pleno siglo XXI, en estos momentos tan complicados, donde la globalización, en manos de las culturas hegemónicas y de una mal llamada “inteligencia artificial”, llega a los sitios más remotos de nuestros ríos, selvas y montañas y son las que se imponen, pero además y sobre todo, comprender la realidad actual que son destructoras de las cosmovisiones aborígenes, por los intereses de territorios, venta ilegal de espacios físicos y ocupaciones inadecuadas que sólo traen destrucción para los pueblos originarios y la pobreza más absoluta para gran parte de nuestras naciones.

En este caso, consideramos necesario recordar algunas palabras que realizamos para el trabajo de la Dra. Jenny González, quien escribió un artículo para el *E.-book: Os Warao no Brasil. Diáspora, Políticas e direitos Indígenas. Ediciones UERN, Brasil, 2022*, que nosotros mismos presentamos y allí se trata de lo referido al sacerdote capuchino, Fray Basilio María de Barral quien, en 1964, publicó en España un extraordinario libro sobre los warao, editado por el Consejo de Investigaciones Científicas, cuyo texto, no tiene desperdicio. Así, lo afirmamos, ese libro del padre Barral es realmente fascinante y describe la vida musical, poética y ritual del pueblo warao, conocida y descrita públicamente hace ya, más de 80 años.

Necesario es destacar que cuando terminó el libro, el padre Barral, ya tenía 33 años de vivir como misionero entre los warao del Delta del gran Río Orinoco, y también, como Josiah K’Okal, fue hablante perfecto del idioma warao, e interpretador de sus símbolos. Y, Barral, siendo también músico, pudo llegar a la profundidad de la vida y cultura del antiguo pueblo warao, que posee por lo menos 5.000 años en el Delta del Orinoco y otras regiones de Guayana, cuando aún no se habían arrebatado los territorios que hoy llamamos “países”. Es decir, para aclarar, los warao vivían ya en estas regiones cuando, según la historia, Colón llegó en 1498 a estos territorios, al sitio de Macuro e isla de Trinidad, y allí, de esta región de aguas del Océano Atlántico, describe en sus cartas de relación, haber encontrado un Paraíso. En este caso, “recuérdese, que el mismo Colón, al aproximarse a Tierra Firme, creyó haber descubierto el sitio del **Paraíso terrenal**, en la desembocadura del Orinoco”. (Citado por Jerónimo Bosch).

Es decir, que estas regiones son importantes para la conformación de la nación venezolana, pero los pobladores originarios de allí, fueron los warao, entre otros pueblos karibes y arawak. Y, para estos efectos, también el Padre Barral, fue importante, porque no solamente vio a los

warao como a unos seres originarios más, sino a unos indígenas con una cultura milenaria que se manifestaba en su cultura. Barral fue uno de los primeros fundadores de las Misiones de los Capuchinos a los inicios del siglo XX, ya que antes se había intentado, pero todos los esfuerzos fracasaron por diversas razones históricas relativas con la colonización de estas áreas y por las formas de vida de sus habitantes, es decir, vivir sobre las aguas de grandes ríos, como lo son, Macuro y Orinoco y todos sus cientos de caños de agua.

Así, es, hasta la década del 20 del siglo XX, que llegó al Delta el Padre Barral y se asienta en Tucupita, desde 1925. Por supuesto, como afirmamos antes, ya se habían hecho varios intentos queriendo retener a los warao en **pueblos de Misión**, (1728, 1734, 1754, 1760, 1761, 1785, 1810, 1817), pero no había sido posible lograrlo de manera definitiva, pues, como los misioneros afirmaban, no era fácil mantener a los “*Guaraúños*” en las poblaciones que los religiosos fundaban, pues, los indígenas warao, aunque eran llevados a los pueblos de misión (en tierra), algunos iban por curiosidad a establecerse en las misiones, pero luego se fugaban por las noches de los poblados, con simplemente tomar sus embarcaciones y devolverse a sus cientos de caños que conforman el Delta de los dos grandes ríos: Macuro y Orinoco que se unen para llegar al mar.

Desde su arribo al Delta el Padre Barral se dedicó a estudiar el idioma warao para catequizar a los indígenas, y así, se da cuenta de la riqueza de la lengua, de su musicalidad y además, de la calidad poética que poseen. Es la misma o similar apreciación definitiva a la cual llegó K’Okal, es decir, ambos sacerdotes separados en el tiempo, pero uno y otro, con gran sensibilidad.

El Padre Barral, se ocupó también, como K’Okal, de estudiar lo que él llamó, **música teúrgico-mágica**, que son cantos a la naturaleza, al parto, a las enfermedades, a la vida en general, como lo hace Mocobito con su **seke-seke** y sus cantos y relatos. Es decir, Barral, estudia la música y los rituales, los describe escribe y los transcribe en partituras musicales, y agrega los cantos funerarios, y de estas recopilaciones colocó en su libro casi 500 ejemplos. Josiah K’Okal, aprende los cantos y los ejecuta con los indígenas. Esta es nuestra comparación. Barral, transcribió los cantos y él mismo los describió en su libro. Así, el Padre Barral explica que, esta labor, es “un tratado a fondo de las motivaciones de esta especie de música y cantos que realizan de manera constante los indígenas warao. Luego, incluye a la vez, el análisis de su sistema religioso natural, como la magia, aspectos chamánicos, conceptos sobre la muerte, supervivencia del alma, andanzas, viajes y diversas otras actividades que se manifiestan de su vida privada, etc. Pero además, estudia y transcribe de ellos 100 cantos sobre las festividades del **Naha Namu**, que son fiestas para su Dios ancestral llamado, **Kanobo** en relación a su vida alimenticia, a la naturaleza, y también transcribe musicalmente y coloca en partituras, todos estos cantos. Asimismo le da gran importancia y no descuida las conmemoraciones del **Nowara**, todas referidas al chamanismo warao ejercida por el **wisi-datu**, quien da gracias a la naturaleza por la abundancia del moriche su alimentación de poder, que unido con el pescado les brindaba toda la energía para vivir. También a los alimentos que ofrecen en sus rituales, es decir, a los **jebu** que son los espíritus guardianes, buenos y malos que viven en las aguas, en el fango y en la naturaleza, con quienes hay que conservar una buena armonía. El Padre Josiah K’Okal, también lo hizo en su tiempo y muy diligentemente él también danzó con los warao en sus rituales ejecutando el **jebu-mataro**, que es, la gran maraca sagrada del chamán warao.

Al principio, Josiah K’Okal fue designado padre misionero para Tucupita, capital del estado Delta Amacuro, luego pasó de manera definitiva para la comunidad lacustre de Nabasanuka, municipio Antonio Díaz, para adentrarse más en la vida menos “ciudadana”, digamos, como lo es Tucupita, la capital del estado. Allí obtuvo el idioma warao el cual estudio durante 8 años y a la vez, creo espacios de clases para la enseñanza del idioma warao a personas que lo buscaban y deseaban aprender este rítmico, hermoso y poético idioma. Es decir, fue un maestro, sacerdote, enseñador de la palabra de Dios, pero a la vez, del idioma warao, pueblo que él amaba.

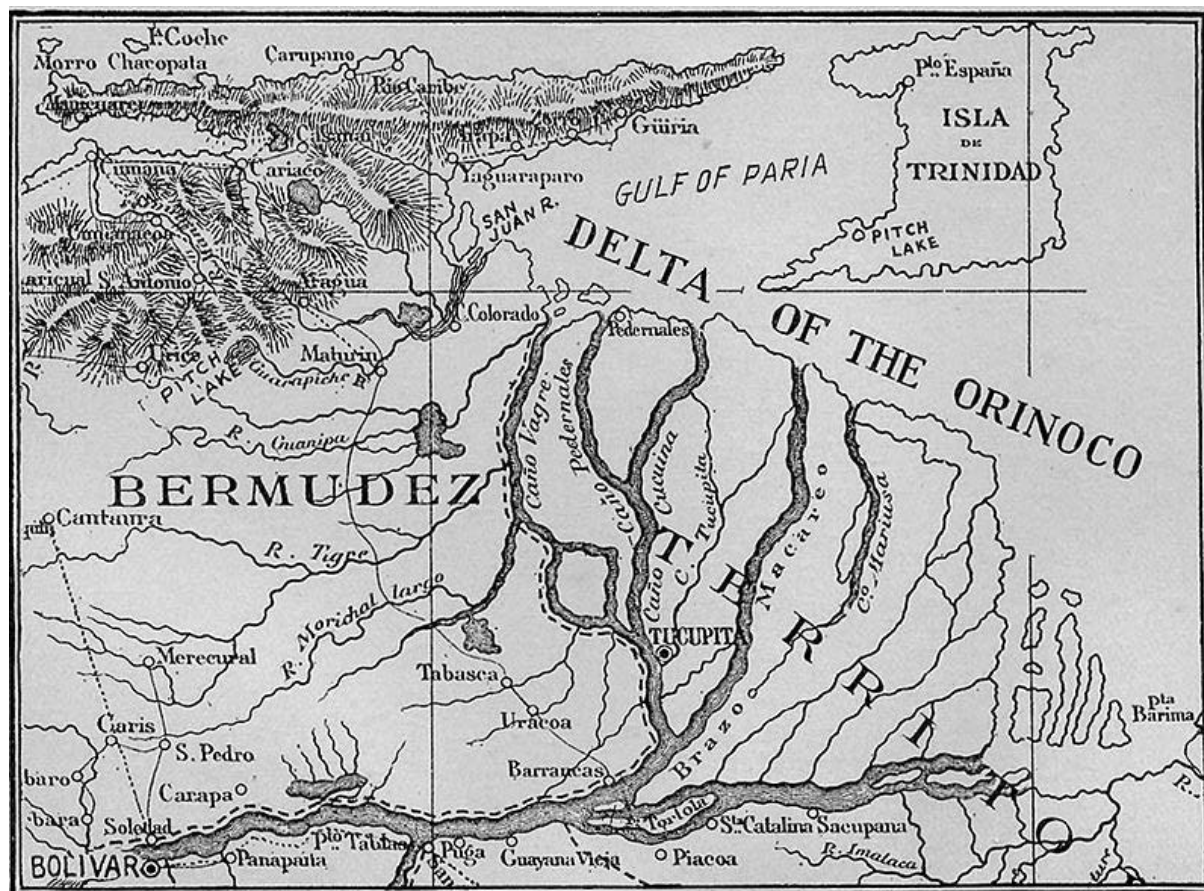
Figura 3: Nabasanuka³



Fonte: Autor.

³ Comunidad en la cual vivió el Padre Josiah K’Okal. Como ejercicio, cruzaba el caño del río nadando, (más o menos 400 metros), ya que era muy atleta, como son en su origen, los keniatas. Nabasanuka fue fundada por el líder Teodoro Moraleda y su esposa Tomasa Izco.

Figura 4: Área donde vivió el Padre Josiah K'Okal, por 8 años de los 15 que pasó en estos territorios.



Fonte: Arquivo de mapas do autor.

Figura 5: Padre Josiah K'Okal con infante warao del Delta



Fonte: Autor.

K'Okal amaba a Venezuela y a los warao, su amor fue tan grande que luchó por adquirir la ciudadanía venezolana. Así, era keniatea y venezolano, país al cual demostró su amor y allí fue sepultado a sus 54 años, pero sabemos que mucho le faltó por enseñarnos y por develar redes de destrucción del pueblo warao y del territorio.

Desapareció un primero de enero de 2024 y su cuerpo sin vida se encontró al día siguiente, sin celular, sin libreta de notas y sin la bicicleta, que nadie dice nada de ella, porque existe un gran mutismo de todo este episodio terrible que ninguna persona que es honrada, entiende, como pudo pasar esto. Ese encuentro nefasto de su cuerpo, fue en un sitio llamado, “Boca de Guara”, en el estado Monagas colindante con Delta Amacuro, estado que tanto amó ya que él consideraba al Delta, como su propio y bendecido hogar.

Así desapareció un verdadero defensor de los derechos humanos de los pueblos indígenas de Venezuela, un mártir, un sabio, y muy especialmente protector de los warao, pueblo que eligió para vivir con ellos, ya que son muy incluyentes, amables y amorosos y allí él vivía en armonía, entre el pueblo, el río y la naturaleza.

Pero su conciencia social, la aplicaba en toda Venezuela, pues estuvo en muchos lugares del país para conocerlo. Caracas, fue un lugar en el cual, también ejerció su sacerdocio de manera

temporal en iglesias de sus barrios y de estas experiencias existe la grabación de una homilía en la cual, con mucha convicción, dejó entrever las dificultades de ser un sacerdote comprometido, e hizo participar al público de sus reflexiones referidas a la vida y crucifixión de Cristo.⁴

Con el debido respeto tomaremos algunas de las frases que emitió con tristeza y veracidad el Sacerdote Jesuita Alfredo Infante, Superior Provincial sobre la desaparición del Padre Josiah K'Okal, a través del periodista Alexander Medina el 4 de enero 2024:

Infante consideró que el fallecimiento del sacerdote, perteneciente a la congregación religiosa Misioneros de la Consolata, con más de 15 años sirviendo a las comunidades indígenas Warao de Delta Amacuro, “llena de muchas interrogantes” por ser la muerte de una persona con el perfil evangélico y defensor de derechos humanos como el padre K'Okal, “en un contexto tan complejo y adverso, donde están amenazados los derechos humanos de la población Warao.”⁵

Y otro párrafo:

El jesuita venezolano destaca que en una homilía (anunciada arriba), que compartió en una eucaristía en Caracas, el 15 de abril de 2018, en el tercer domingo del tiempo de Pascua, según la liturgia católica, el religioso (K'Okal), demostró ser “testigo de la resurrección”, y cuyo contenido marcó lo que siempre fue una línea denunciativa del sacerdote sobre las condiciones deplorables, vejaciones y maltratos que sufren los Warao y que los siguen obligando a dejar sus territorios ancestrales y huir hacia Brasil.⁶

Como vemos, el Padre Josiah K'Okal era un ser consciente y comprometido con el pueblo, conocido y amado por todos quienes lo conocimos. También era amado y respetado en diversos países, a los que viajó con su sabiduría, ya que participó en simposios ecuménicos, en Ecuador, Perú, Brasil, Venezuela, y era estimado y será amado por siempre. Era un sacerdote y a la vez, un investigador y observador exhaustivo, comprometido con el pueblo, pues como sacerdote, visitaba las casas humildes, colaboraba con seres que amaba, respetaba, valoraba, compartía con ellos en su pobreza material, pero valoraba su riqueza espiritual. Allí en el Delta se sentía como en su casa, y además recordaba sus orígenes en su África lejana. Admiraba la devoción del pueblo venezolano y las iglesias de los barrios de Caracas y de otras partes del país, ya que le causaban realmente, admiración y gran afecto. Así, sus homilías en las iglesias y parroquias eran una especie de cátedras sobre el comportamiento adecuado de todo buen cristiano. Los seres humanos que lo conocieron, lo rondaban desde el momento que se encontraban con él, por su carisma, su amplia sonrisa, su honestidad demostrada y la honradez de sus palabras. Era en sí, un hombre sabio, y le gustaba presentarse como **Bare Mekoro**, Sacerdote “Negro”, como lo bautizaron los warao.

4 Se sugiere ver video “La fuerza del espíritu Santo. San Lucas 24, Testigos de la Resurrección de Jesucristo”. Disponible en Youtube).

5 Disponible en: <https://monitoreamos.com/venezuela/padre-alfredo-infante-sobre-muerte-de-kokal-investigar-y-llegar-a-la-verdad-es-una-exigencia-de-nuestra-fe> Acceso en: 10 feb. 2024.

6 Disponible en: <https://www.radiofeyalegrianoticias.com/entre-lagrimas-y-gratos-recuerdos-despidieron-al-p-kokal-en-tucupita/> Acceso en: 10 feb. 2024.

Figura 6: Josiah K'Okal en encuentro internacional⁷



Fonte: Autor.

Figura 7: Padre Josiah K'Okal, en el Segundo Encuentro Afro Indio Americano del Siglo XXI. Entrevistado por Vive TV. Caracas. Noviembre 2012.



Fonte: Autor.

⁷ En uno de sus encuentros internacionales. “Evento que reunió a académicos, profesionales y representantes de los diferentes nodos de la Red, comprometidos con la exploración de temas fundamentales relacionados con la justicia, la reconciliación y la búsqueda de segundas oportunidades en el ámbito de la justicia restaurativa”.

Consideramos nosotros, que, por ser un hombre africano y poseer un idioma originario, como el *suajili*, se apasionó por la cultura warao, pueblo indígena venezolano que por miles años ha vivido en el Delta del Gran Río Orinoco. Así, el padre Josiah K’Okal, hablando además, perfectamente el castellano, luego, como ya expresamos, se dedicó con gran ahínco el estudio profundo del idioma warao, lo cual hizo de su propia voluntad y con abundante sentimiento para poder penetrar en el alma de los warao, como lo había hecho el padre Barral, desde la década de 20 del siglo pasado. A su decisión de aprender el warao le puso gran esfuerzo, y así, asumió como propia la lengua warao, siendo otro de los idiomas de su preferencia, ya que, hablaba: suajili, inglés, castellano, portugués y warao.

De esta manera, el padre Josiah K’Okal era para los explotadores de los indígenas warao, una persona incómoda por su compromiso con ellos y por haber adquirido gran parte de su cultura, la cual respetaba, amaba y también la defendía porque la hizo parte fundamental de su vida.

Criticaba fuertemente el desplazamiento forzado de la población warao, con destino a países vecinos como Guyana, pero muy especialmente, a Brasil. Él vivió la vida Warao desde adentro, con sus dolores, alegrías, tristezas, nacimientos, enfermedades y lutos. Además, permaneció con ellos, conociéndolos, estudiándolos, comprendiéndolos y padeciendo también sus necesidades y grandes dificultades, por una temporada larga que va de 8 a 15 años, aunque viajaba a diferentes eventos nacionales e internacionales nunca los abandonó. La separación temporal que tuvo con ellos fue cuando decide conocer las razones profundas de su migración y es muy profesional y humano hacerlo a través de una investigación apoyado por una universidad de alto nivel comprometida con las Ciencias Sociales. Y esos son sus motivos para desenhebrar este problema y describir los albergues para los warao, en el hermano país del Brasil que les ha dado asilo a miles y miles de warao.

Es así como empieza el proceso de su investigación sobre la migración forzada hacia el Brasil y trata de saber cada detalle sobre esta migración, que nadie explica, sólo se “comenta” que es por el hambre, la pobreza o por vender su artesanía tradicional elaborada de moriche. Pero su indagación va más allá de ello. Se trata quizás, de redes de tráfico ilícito de todo lo que no es permitido legalmente, inclusive, trata de personas jóvenes.

Para develar esta responsabilidad profesional comprometido, más allá de la filosofía y del sacerdocio, es que, con toda decisión se enfrenta a una realidad: Prepararse académicamente para adquirir conocimientos o producir fuentes de datos que le permitan conocer a profundidad, que es, o que fenómenos son los que causan la huida de pueblos enteros hacia destinos inciertos de un gran contingente de personas que salen “hacia la nada” después de vivir, en un espacio natural y hermoso que había sido llamado antes, *un paraíso*.

Así, el Padre Josiah K’Okal busca el sostén académico de una institución seria y reconocida en América Latina, como es FLACSO, Facultad Latinoamericana en Ciencias Sociales, en la sede, Quito, Ecuador, y definitivamente anuncia su decisión de estudiar la Maestría en Antropología, para seguir después, en el Doctorado en Antropología y así comprender y ayudar más a este

pueblo que ama y que mucho espera de su sabiduría y orientación. De manera evidente, ya posee como objetivo/problema de investigación, un tema que conocía pero que ya, también suponía, los entretijos de esa complicación: *Razones de la Migración Forzada de los Warao hacia el Brasil*.

Su honestidad, era tan transparente y su decisión tan definitiva, que se unió a los dificultosos viajes de la migración y en una entrevista realizada por una periodista amiga, y alumna del idioma warao que él enseñaba, le describió muy bien y con mucha consciencia, el tema de su tesis más o menos con estas palabras:

Vine a Boa Vista para hacer trabajo de campo para mi investigación. Al principio la misión mía, fue, netamente académica. Pero... cómo se dice en mi tierra, "no pueden borrarse las huellas de personas que han caminado juntos". Me di cuenta que mi trabajo tenía una posición política... fui más que un observador, fui participante. ...Me di cuenta que hay algo que nos une, por lo cual, ellos también esperan que yo pueda ser su portavoz. (Santas y sabias palabras, no conocidas antes de su partida, pero que ahora tendrán más eco). Y sigue:

En estos espacios (del Brasil) me encuentro con personas en cuyas casas comí y dormí. Encuentro personas que me siguen llamando *daje, daka, y dakobo*. (*Daje*, hermano mayor de un hombre warao, *daka*, hermano menor de un hombre warao y *dakobo*, hermano de una mujer). Términos familiares y de mucho amor y cariño, Y continúa:

El Warao me enseñó el valor de la familia, la familia extendida, donde no importa el color (de piel). El warao me enseñó lo que resumo en la palabra *polifonía*: somos sonidos, diferentes pero armoniosos. Cada uno tiene su lugar y su valor. El warao me enseñó a mirar la selva y el río, de una manera diferente: son parte (integral del nosotros), y tenemos que dialogar con ellos. Al río hay que pedirle permiso para navegar y a la selva, pedirle permiso para cortar un árbol.⁸

Es decir, el Padre Josiah K'Okal, rememora su vida del niño *suajili*, vuelve mentalmente a su África natal y recuerda a su familia, insertada en parte en el pequeño pueblo en que nació, en **Siaya**, región fronteriza de Uganda con Kenia, a orillas del Lago Victoria, aunque se cría en Kenia ya que estudia allí, pero su vida la asocia a los pequeños pueblos de los caños del río Orinoco, específicamente a **Nabasanuka**, entre gente sencilla, de alma y corazón donde no existe la malicia, el engaño, la mentira, y sólo comparten la miseria en la que hoy viven. Y son tan honrados que creen en otros paraísos, porque ese paraíso que describió Cristóbal Colón, en sus cartas de 1498, cuando llegó Al **Golfo de Paria** y continuó hacia **Macuro**, en las costas orientales de lo que hoy es Venezuela, ya no es ahora, ese paraíso terrenal bíblico descrito para entonces, pero ingenuamente los warao, creen que hoy día, puede haber otro paraíso, que es el que les ofrecen los traficantes de toda clase de maldad, engaño y desconsuelo.

Josiah K'Okal, era un ser dotado de absoluta bondad y era amado en varios espacios geográficos del mundo, tanto en África y Europa, como en Venezuela, Brasil y Ecuador, además, era muy respetado, querido, añorado ya que fue una esperanza para los diferentes pueblos originarios

⁸ Cita resumida de la autora Minerva Vitti, del artículo, publicado en su homenaje. Revista SIC. Enero 2024: <https://revistasic.org/la-fe-no-se-cuelga/>

del Delta del Orinoco y para las comunidades de Barlovento en Venezuela, de los habitantes de Barquisimeto y de los barrios de Caracas. Pero, “posiblemente” no era grato para los usurpadores de tierras de las cuencas del Gran Río Orinoco, ni para traficantes ni para seres irrespetuosos que por esas zonas existen con mucha abundancia. Sin embargo, hay una realidad actual: Más de 336 organizaciones, nacionales, internacionales y personas particulares están solicitando una investigación sobre su desaparición física, pero que sea veraz y creíble.

Pues, no es para nadie creíble que salga con su alegría de maratonista en su bicicleta, sus mejores tenis, como lo hacen los mejores maratonistas del mundo en Kenia, y luego, desaparece y al día siguiente se confirma “la muerte por ahorcamiento propio” de un sabio que dedicó su vida a las causas sociales, humanas y culturales de pueblo warao del Delta del Orinoco; espacios geográficos que fueron una especie de paraíso, que hoy están destruidos por la desidia y el abandono de aldeas enteras, cuyos habitantes se han dedicado a la “migración forzada” ante la cual se manifestó abiertamente en contra por estas acciones inadecuadas y se puso en favor de los pueblos originarios. A la vez, se propuso trabajar para conseguir el logro de algunas recuperaciones de tierras o de los espacios del río Orinoco. Luego celebrar este hecho positivo.

Así, fue convirtiéndose en “el padre incómodo” para muchos extorsionadores, e invasores “criollos” del Gran Delta, regiones que el Padre Josiah K’Okal amaba, defendía y luchaba con ellos.

Esta es la lamentable situación de algunas comunidades warao, ya que poblaciones completas han abandonado sus espacios:

Figura 8: Casa abandonada. Delta del Orinoco.



Fonte: Autor.

Figura 9: Caminerías destruidas y en algunas casas, ancianos esperando la muerte. Delta del Orinoco.



Fonte: Autor.

Figura 10: Nótese el abandono, puentes destruídos y algunas personas



Fonte: Autor.

Los espacios del Delta van quedando vacíos y las tablas de sus puentes tradicionales han sido utilizadas para enterrar a sus muertos, normalmente, ancianos. Pocos van quedando, y muchos ya, en el abandono, sin familia, sólo esperando alguna solución divina.

Figura 11: Casa abandonada



Fonte: Autor

Figura 12: Puentes improvisados para la temporalidade



Fonte: Autor.

Figura 13: Outra casa abandonada



Fonte: Autor.

Figura 14: Módulo asistencial, comunidad Badejana, sector Cangrejito, prácticamente abandonada⁹



Fonte: Chernoi.

Así, consideramos que ese “suicidio forzado”, no es de la actitud de un Padre defensor, luchador, estudioso, comprometido y además, con el espíritu muy alto para grandes iniciativas.

¿Dónde está una carta que explique la razón de esta decisión extrema? ¿Porque eligió un árbol tan alto para colgarse? ¿Porque iba a dejar una parte de la cuerda en su casa de habitación y el resto del mecate lo llevó para colgarse? ¿Por qué los tenis que usaba estaban completamente limpios como se le ven en la terrible fotografía que se publicó en las redes? O de otra manera,

⁹ Agradecemos al colega Chernoi, habitante del Delta del Orinoco, por facilitarnos estas fotografías actuales de la situación poblacional del Delta.

¿cómo y de qué manera subió, inclusive con sus tenis tan pulcros al gran árbol en que se encontró colgado? Todo esto, se pone en duda, como dice la periodista Vitti: “La fe, no se cuelga de un árbol”. Esa afirmación policial de su muerte, es verdaderamente un capítulo mal narrado de una novela muy mal escrita.

Figura 15: Padre Josiah K’Okal con su alegría de siempre impartiendo la Fe y el amor a sus prójimos



Fonte: Autor.

Figura 16: En Barquisimeto. Era un sacerdote muy amado por su compromiso



Fonte: Autor.

En una gran síntesis, el Padre Josiah K'Okal, fue un gran Maestro, muy inteligente y comprometido con el ser humano. Hombre natural y divino a la vez, brindaba esperanzas a los seres más humildes y confiaba en la unidad y armonía de la diversidad humana. No poseía malicia ni desconfianzas, pero, quienes lo conocían de cerca, específicamente algunos warao, ya hacia las navidades de diciembre 2023, lo percibieron nervioso, posiblemente, para nuestro entender, alguien lo había amenazado por su compromiso con los warao, y así, consideramos que, al ser un hombre de Fe, no podría creer en la maldad humana.

Pero los viles y depredadores seres humanos existen, hay violencia, avaricia, y hasta asesinos ocultos o encriptados impetuosos, que no les importan los seres humanos de bien, que no creen ni tienen fe en nada, sólo su egoísmo se impone y por estas razones, son capaces de destruir vidas, esperanzas, regiones y países y así manipulan acciones para que sus malvados logros le produzcan beneficios para su egoísta bienestar sin importar los daños causados y las vidas destruidas.

Pero, si es así, vanamente trataron de silenciar a un sabio, a un santo a un luminoso sacerdote que llegó de lejos para sacrificar su vida, ahora convertido en mártir, porque, ocurrió igual que a San Juan Bautista, muere por la ambición humana y el mismo Jesucristo es sacrificado por la

ambición de poder y adquisición de beneficios. Sin embargo, el Padre Josiah K'Okal nos deja su Mensaje de Esperanza y Fe, lo cual, nadie podrá borrar del sentimiento humano, y así, ha quedado sembrado, en el propio Delta del Orinoco que amo y así quedará recordado, como el bendecido y "santo" Padre K'Okal, que muere por el amor al pueblo warao, y estará fijado siempre en sus mentes, y en los extraordinarios y gloriosos anales de la religión que profesó, a la cual, dedicó su vida entera.

Hasta pronto Padre Josiah K'Okal, aún nos queda vida para seguir tu ejemplo y descifrar las formas de tu crucifixión.

Capítulo II

La sexualidad indígena vista a través de dos culturas: Warao y Guajibo¹

Esteban Emilio Mosonyi

Introducción²

Asistimos hoy a un interés renovado por los pueblos indígenas de América y del mundo. Nuestro país³ no puede constituir una excepción. Por un lado, las ciencias sociales actuales – comenzando por la Antropología – ponen un énfasis creciente en la diversidad y diferencialidad culturales, en el carácter específico, creador y altamente original de todo sistema de convivencia bien establecido.

Hace algún tiempo se derrumbó - afortunadamente - el mito dicotómico que dividía a la humanidad en dos bandos irreconciliables: los primitivos y los civilizados; aun cuando las absurdas e inhumanas consecuencias de esa discriminación racial disfrazada se mantiene hasta hoy. Por otra parte, aun los defensores militantes de la cultura occidental se han visto forzados a reconocer que hay áreas problemáticas de muy difícil solución en este modelo deshumanizado, tecnoburocrático y orientado hacia el poder absoluto por ciertas élites megalómanas, todo lo cual constituye motivo de preocupación incluso por la supervivencia de nuestra especie.

En un momento como éste, se impone por necesidad lógica un diálogo amplio y franco entre culturas humanas. No se puede echar por la borda la experiencia milenaria de tantísimas sociedades que luchan hoy contra el avasallamiento total. No queremos caer en la idealización. Es evidente que las sociedades indígenas – por otra parte, tan diversas entre sí – no pueden servir de modelo genérico, por ejemplo, en una problemática tan intrincada como es la sexualidad humana. Tampoco resulta posible transferir mecánicamente experiencias concretas de una sociedad a otra. Igualmente, no es nuestra intención homogeneizar sexualmente a todo el conjunto de la humanidad en un sentido o en otro.

Es, sin embargo, perfectamente sostenible que el conocimiento profundo de otras experiencias colectivas en el campo de la sexualidad nos abre as puertas hacia un manejo mucho

1 Este artículo fue publicado originalmente en el Boletín americanista, 1984, n.º 34, pp. 179-191. (Disponible en: <https://raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/view/98445> Acceso en: 25 feb. 2024) con el título “La sexualidad indígena vista a través de dos culturas: Waraos y Guajibos”. Estudios realizados por lingüistas como los hermanos Jorge y Esteban Emilio Mosonyi, así como Omar González Ñañez, al profundizar en el idioma warao y de otros pueblos indígenas de Venezuela, comprendieron que la construcción del plural no se lleva a cabo de manera similar al español u otras lenguas “modernas”, por lo que se ha suprimido la letra “s” al final tanto de warao como de guajibo.

En relación al pueblo guajibo, contemporáneamente, se utiliza la autodenominación jivi o jiwí. Para los efectos de la republicación del presente ensayo, hemos preferido dejar la nomenclatura originalmente utilizada por el autor.

2 Gran parte de la información contenida en este ensayo es producto de conversaciones sostenidas con los profesores indígenas Basilio Arintero, Librado Moraleda (etnia warao), Beatriz Guevara y Guillermo Guevara (etnia guajibo). Vaya hasta ellos nuestro agradecimiento por su excelente colaboración.

3 Venezuela.

más amplio de esta realidad, hacia un enriquecimiento muy significativo de nuestro repertorio instrumental y conceptual para el diagnóstico, interpretación, terapéutica y prevención de toda la amplia gama de problemas y patologías de orden sexual. No se puede caer en la autosuficiencia risible de que la sociedad occidental lo resolverá todo por su cuenta, con un desprecio olímpico hacia todas las demás formas de vida históricas y actuales.

Entre los indígenas venezolanos existe la queja unánime y dolorosa de que el contacto creciente con el mundo criollo ha generado en su seno – o cuando menos agravado – un conjunto de problemas muy serios relacionados con la sexualidad: comportamiento abusivo del hombre criollo hacia la mujer indígena; aumento en la intensidad y violencia del machismo entre los propios indígenas; maltrato y abandono de la mujer y de los hijos por parte del hombre indígenas aculturado; desintegración de la esfera de acción propiamente femenina en las culturas tradicionales, sin que aparezca ninguna fórmula sustitutiva socialmente válida.

En modo alguno consideramos a las sociedades indígenas tradicionales como lo óptimo en materia de relación cultural codificada entre ambos sexos. Hay ciertas características que tienden a estar presentes en la mayoría de las etnias venezolanas: son sociedades androcéntricas en lo referente a su organización social y política, las decisiones fundamentales son tomadas por los hombres, y el trabajo femenino suele ser bastante pesado. Predomina, en general, la poliginia sobre la monogamia dentro de los complejísimo esquemas de parentesco aun insuficientemente comprendidos. Pero, en ningún caso se observa un desprecio hacia la mujer como ser humano; ella tiene sus roles sociales muy definidos y celosamente respetados, y posee sus esferas de influencia y poder - en cierta forma paralelas al mundo masculino – tanto formales como informales.

El cotejo de dos pueblos tan diferentes como el warao del Delta del Orinoco y el guajibo de la Cuenca Amazónica nos permite captar bastante bien la diversidad de estrategias sexuales entre los indígenas venezolanos, inscritas, no obstante, en matrices culturales de carácter no conflictivo, de tenaz estabilidad intrínseca y provistas de un simbolismo teleológico que en cierto modo colma de sentido el proceso vital y todas sus manifestaciones. Dentro de este marco la sociedad warao se nos presenta como más controlada, reglamentada y hasta represiva en algunos aspectos, pero con multitud de escapes compensatorios; frente a la sociedad guajiba mucho más liberal, espontánea y abiertamente expresiva del hecho sexual, sin caer por ello en desviaciones patológicas o en la anomia cultural.

Antes de entrar en una caracterización más concreta de ambas sociedades desde el punto de vista que nos interesa, vayan unas palabras de advertencia. No es nuestro objetivo – sería imposible dentro de los límites de este trabajo – llegar a un tratamiento amplio, sistemático y detallado del campo de lo sexual en estas o en cualesquiera otras culturas indígenas. Menos aún habrá espacio para extendernos en un conjunto de aspectos más generales relevantes a sus modos de vida.

Nuestra finalidad es claramente distinta: aspiramos presentar unas facetas – diferentes, pero interrelacionadas- de la vida sexual de ambos pueblos, donde mejor se ponga de manifiesto

el interés del planteamiento central que guía nuestra reflexión: el alto grado de dignidad humana de estas culturas, su capacidad de afrontar y resolver problemas en que otros han fracasado, su exigencia de ser respetadas al máximo a la hora de entrar en contacto con la sociedad envolvente. Por todo ello, aun cuando tengamos que circunscribir nuestro enfoque a ciertos tópicos de especial interés, siempre estaremos haciendo referencia – al menos implícita – a las totalidades sociales en las cuales se insertan los puntos tratados, por constituir su contexto legítimo e intransferible.

Caracterización de la sociedad warao

Los warao poseen una forma de vida en la que se destacan la sobriedad, el equilibrio, el comedimiento en las relaciones humanas; analizada en los términos más generales, se trataría de una cultura apolínea, según la clasificación de Ruth Benedict. En principio, el individuo inestable, alocado, disperso, es bastante mal visto por la comunidad.

Esa seriedad y autocontención omnipresentes moldean, igualmente, las relaciones sexuales, familísticas y humanas en general, sobre todo en el plano ideal de la normatividad. A los niños les está virtualmente vedado hablar mucho de sexo o demostrar una gran curiosidad al respecto. Transgredir esa norma se interpreta como falta de respeto y ociosidad; hasta puede ser motivo de leves castigos físicos por parte de los mayores. Se aspira a que la mujer llegue al matrimonio – ligeramente posterior a la pubertad – sin haber tenido relaciones sexuales previas, es decir, en estado de *miamoana* – virginidad – valor muy apreciado por este pueblo. El término *tidamare*, mujer alegre, dispensadora de sus encantos, tiene una fuerte carga peyorativa. Tampoco el hombre mujeriego goza de una estima especial.

La estructura familiar está encabezada por un varón de cierta edad, el *janoko arotu* (dueño de la casa) quien goza de un alto prestigio junto con su esposa, mejor dicho, su primera esposa. El rango de *tekoro* (segunda mujer) y *tekorowitu* (tercera mujer o eventualmente cuarta), es claramente inferior al de la primera esposa, pero en las comunidades estables no suele presentar conflictividad ni crear problemas visibles. Hay veces en que la propia primera esposa es quien pide una *tekoro* – mediante complicadas transacciones – para que le sirva de ayuda doméstica.

En la misma familia extendida, junto al jefe de familia residen sus hijas con sus yernos, estos últimos en calidad de trabajadores al servicio de su suegro. La residencia es, pues, claramente matrilocal y la aspiración del jefe de la casa es tener el mayor número posible de hijas, a fin de atraer igual número de yernos quienes le ayuden y obedezcan en todo lo concerniente a los asuntos familiares. Se establece una línea de autoridad indiscutible desde el suegro hacia los yernos, pero esa relación está teñida de un grado inmenso de afectividad y ternura. Los yernos están pendientes de los mínimos deseos del suegro y éste se esmera en retribuir su solicitud con sus consejos y su constante preocupación y vigilancia por el bienestar de sus hijas y sus respectivos esposos. El suegro distribuye las tareas del día durante la madrugada, después del sueño, cuya interpretación es crucial para ésta y otras culturas indígenas. Estas conversaciones matutinas son muy cálidas y cordiales.

Dentro de este contexto no debe extrañarnos el alto status de que goza la mujer. Aunque no accede normalmente a la jefatura formal, su opinión pesa mucho y está facultada para la toma de decisiones importantes, sobre todo de aquellas referentes al logro y a la distribución de alimentos. Las tareas típicamente femeninas consisten en la elaboración de la comida, el cuidado de los niños, actividades artesanales y la cosecha de ciertos productos del conuco familiar; pero, tampoco es raro que salga a pescar por su cuenta o acompañe al marido a viajes largos y fatigosos, en que su principal medio de desplazamiento es la canoa.

Para esta cultura, la mujer ideal es hacendosa y entregada a sus tareas, pero cuando ella no reúne esas condiciones tampoco suele haber sanciones fuertes contra ella: se la considera mujer perezosa, y listo. Hay un sistema de alianzas matrimoniales preferenciales, a tal punto que la niña recién nacida se le asigna a su futuro marido, pero en la práctica existe cierta flexibilidad en la elección de la pareja.

Entre las ceremonias relacionadas con la vida sexual se destacan aquellas que tienen que ver con la primera menstruación. Lo primero que hace la muchacha – *anibakaida* – es cubrirse bien los ojos con ambas manos. Luego la llevan a una casita hecha especialmente para albergar a las mujeres mientras tienen la regla. En seguida le buscan una mujer para que sea su madrina de sangre, quien permanecerá todo el tiempo a su lado. Cuenta también con un padrino quien le fabrica unos asientos especiales, le corta el pelo al rape y hace otras diligencias para asegurar a comodidad de su ahijada. Al final de la primera menstruación, la adolescente es entregada a su prometido por sus padres y posteriormente se hace una gran celebración con tortas de *yuruma* – fécula de moriche⁴ – y otros tipos de comida, durante la cual se divierten contando cuentos y riéndose, sin ningún desorden.

Tanto para la menstruación como para el embarazo y el parto existen normas y prohibiciones cuyo cumplimiento se exige – en primer lugar – en beneficio del niño, quien de otro modo quedaría lesionado por los poderes sobrenaturales. Por ejemplo, si la mujer llega a ver un ser feo o monstruoso, hay la posibilidad de que el niño le nazca deforme. La sangre del flujo menstrual se considera impura y capaz de neutralizar los poderes chamánicos. Por eso ninguna mujer puede ser chamán antes de la edad de la menopausia.

Aunque existen remedios vegetales para controlar la natalidad – por ejemplo, los raigones tiernos de la manaca⁵ – lo normal es no ponerle límites a la procreación y tener un gran número de hijos. La mortalidad infantil y general, sobre todo a raíz del contacto con la sociedad envolvente, es más que suficiente para detener el crecimiento demográfico de la población. Aunque los warao están amenazados de extinción biológica y cultural, los problemas sanitarios que confrontan son alarmantes, sobre todo las epidemias y endemias virales de origen exógeno.

Según lo que hemos apreciado, la sociedad warao se rige por un conjunto de normas que restringen la libertad sexual de manera apreciable. Hay, no obstante, un conjunto de mecanismos de escape que suavizan en gran medida esos contornos apolíneos un tanto alejados de la realidad.

4 Burití, *Mauritia flexuosa*

5 *Tibouchina mutabilis*

La literatura mítica y narrativa despliega una intensa creatividad basada en temas y símbolos sexuales. El mito del descenso de los warao del mundo celeste a la tierra, da cuenta de ello en sus múltiples versiones. Una flecha disparada por un chamán abre un hueco en el suelo del mundo celeste donde anteriormente vivía este pueblo y este hueco se hace más ancho y profundo hasta poner al descubierto este mundo terrenal de abajo. El descenso de la población se realiza mediante un bejuco, pero durante el mismo se queda atrapada una mujer encinta en el hueco originalmente abierto, de manera que se frustra el viaje de una parte de la población. Por su parte la mujer que bloquea la entrada quedará convertida en la constelación de la Osa Mayor.

Los hombres y mujeres warao de actividad sexual más intensa cuentan con suficientes recursos ofrecidos por su propia cultura para satisfacer sus necesidades de tal índole. Junto a los códigos normativos que prescriben la cultura ideal, hay otras fórmulas de jerarquía ética muy inferior que rigen la cara oculta o semioculta de esta sociedad aborígen. La misma abundancia de términos y expresiones que designan y califican al hombre mujeriego, a la mujer lasciva y a las relaciones sexuales no convencionales, así lo acredita.

Existen dos hechizos muy comunes para provocar respuestas sexuales positivas de la mujer al requerimiento seductor del macho; son la *nisa-joa* y la *mare-joa*, aplicadas ambas por hechiceros – *joarotu* – experimentados. La *nisa-joa* es relativamente inocente. Consiste en inducir en la mujer una actitud de aceptación sumisa frente a la oferta sexual procedente de un hombre con claras intenciones de casarse o al menos convivir con ella en buenos términos. Al producirse la unión cesa el hechizo como tal y la relación se normaliza.

El hechizo de la *mare-joa* es totalmente distinto, ya que su objetivo es la venganza y, eventualmente, la destrucción de la mujer por el hombre. El motivo de su aplicación puede ser un rechazo o desprecio frente a las proposiciones del macho. La *mare-joa* enloquece a su víctima, y de no ser revocada, puede terminar por matarla. La mujer asume una conducta ninfómana, busca relaciones sexuales con cualquier varón en forma indiscriminada, corre, brinca, salta, ríe, llora y provoca escándalos a cada instante. Aunque el hechicero, cuyos servicios son requeridos por el victimario, actúa solamente a través de procedimientos mentales - de naturaleza parapsicológica según la descripción de los propios warao – estamos inclinados a dar crédito a su autenticidad en algunos casos, dado el testimonio coincidente de numerosos indígenas en ese sentido.

Otra vía para evadir la presión de la rigidez normativa es optar por conductas homosexuales o bisexuales. Esto es bastante corriente en la sociedad warao y tolerado como un hecho normal, aunque claramente marginal y contrario a las normas ideales, así como a los hábitos mayoritarios. Tenemos información de varones que hacen el papel de *tekoro* o segunda esposa. No poseemos noticias acerca de ninguna manifestación de homosexualidad femenina. Los siguientes párrafos ilustran bien la gran plasticidad sexual presente en la creación literaria warao:

¿Abuela qué día es? Ahora mis nietos bañense, ustedes no están picados, no les pica el cuerpo, no les pica el cuerpo. Abuela, ahora están castrando al loro. Ahora vamos a buscar el mapire de la abuela. La verga, la verga de nuestra abuela tiene un alboroto la verga de nuestra abuela es piedra.

... Vámonos por la pica que está abierta, hermanita casabe. ¿Tú no tienes nada? Mira que yo no tengo. – Yo si tengo pelos de cuca. Estas son las espinas y las waikas que formaron los pelos de cuca, van tirando pelos de cuca por la pica. Ya se vienen formando atrás. Viene Mayakoto, por la pica van los pelos de cuca. Se te acabaron, hermana, a ti, tú no tienes nadita. Ay hermana si yo tengo un poquito. Ya son los pelos de cuca, se los van sacando. Esas son unas matas de espinas, espina chinchorro, esas son cortaderas, se las van arrancando ya.

Caracterización de la sociedad guajiba⁶

Aunque la cultura guajiba coincide en cierta medida con algunos aspectos presentes en el modo de vida de los warao, se trata – en su conjunto – de una sociedad mucho mas permisiva, liberal, espontánea, dionisíaca, en la terminología de Ruth Benedict. En efecto, salta a la vista el carácter libre y desenfadado de los guajibo, sin necesidad de hacer un estudio profundo de su cultura. La generalidad de los observadores coincide en señalar que entre todas las etnias del Amazonas venezolano, son precisamente los guajibo quienes más se asemejan al prototipo del criollo de broma, desinhibido, aventurero y fanfarrón. Si bien el guajibo – como todo indígena - atraviesa por ratos de ensimismamiento y letargo inescrutable, está lejos de presentar ese aire misterioso, solemne y reservado que se percibe muy claramente en piaroa, yekuana, yaruto y en menor medida en los warao.

No hay duda de que el carácter de los guajibo tiene mucho que ver con su proceso de socialización. Desde una edad muy temprana, el niño y la niña se concentran en observar e imitar a sus padres del sexo correspondiente, gozando para ello de una libertad casi absoluta. Como la represión es insignificante, el niño comienza su exploración sexual a los seis o siete años, y de dan diversas formas de juego y prácticas sexuales. En general, se puede afirmar que el sexo se torna como algo muy normal y sin aureolas de tabú o sacralización. Existen muchas y variadas formas de estimulación sexual, a través de canciones, frases bellas, abrazos, besos y caricias.

Varones y hembras están satisfechos de su sexo⁷ y llevan mayoritariamente una vida sexual normal. Existe la poliginia, principalmente entre los caciques, y está establecido un sistema de matrimonios preferenciales que permite, no obstante, un margen amplio de elección. El divorcio es raro y se percibe como muy negativo. Suele haber poca comunicación entre el yerno y la suegra.

La sociedad guajiba – pese a su organización en clases matrilineales – ha estado siempre inclinada hacia ciertas formas de machismo, tales como la prepotencia masculina; una fuerte carga laboral sobre la mujer, manifestaciones más o menos controladas - de maltrato verbal y físico. Todas estas características se han agravado infinitamente durante los últimos años como consecuencia de la influencia y penetración de la sociedad dominante.

Sin embargo, aún así, en las comunidades netamente guajiba – es decir, poco sometidas al contacto con el mundo criollo, la mujer sigue gozando de un elevado status social, y se da el caso de ancianas rodeadas de un prestigio y respeto equiparables a los que disfrutaban los ancianos

6 Jivi o jiwi.

7 Sexualidad.

varones de la comunidad. Es bueno señalar aquí que en alguna medida la sociedad guajiba es de tendencia gerontocrática. Existe, incluso, la creencia de que los viejos están dotados de poderes sobrenaturales que ellos pueden utilizar tanto en beneficio como en perjuicio de la comunidad.

El nacimiento de una hembra es más celebrado que la de un varón, en vista de la descendencia uterina que va a tener y de los maridos que podrá atraer al círculo familiar. En general, la procreación de hijos numerosos se tiene por muy deseable y es raro el caso en que se recurra a la limitación de nacimientos. Pero el momento en que se manifiesta en más alto grado la significación del rol social de la mujer es durante las ceremonias que acompañan a la primera menstruación.

En esta etapa, la adolescente es objeto de un cuidado esmerado y una protección contra toda clase de peligros. Para tal objeto se la recluye en una casita aislada del resto de la comunidad, a donde solamente la madre y el chamán - *penajorobinüü* - tiene acceso. Se la somete a ciertas privaciones como, por ejemplo, la prohibición de comer, dormir o gritar con exceso. Al mismo tiempo recibe una instrucción intensiva en actividades artesanales, tales como tejer, hilar, coser y hacer cerámica. Al terminar su reclusión se le suspende el ayuno y se la lleva a bañarse para recuperar la limpieza de su sangre. Después se le a realizar una serie de pruebas que garanticen su idoneidad como futura esposa en actividades como la siembra de la yuca, su recolección y su rallado. Posteriormente, la muchacha será pintada y embellecida: se le colocan los collares y atavíos adecuados para el momento y, finalmente, es homenajeadada en una fiesta que la comunidad ofrece en su honor. La ceremonia de iniciación en la que la adolescente - *peejanawaa* - se convierte en mujer joven - *peejana najapaatsiwaa* - recibe el nombre de *itoomo*, se lleva a efecto entre los 12 y los 15 años de edad, y precede directamente al matrimonio. La mujer se recluye también durante las menstruaciones posteriores, pero sin que medie rito alguno.

Luego de la fiesta del *itoomo*, la joven asume su rol de mujer adulta cada vez con más intensidad. Es útil acotar aquí que la división del trabajo por sexo es menos acusada entre los guajibo que en el seno de otras etnias del país. La mujer hace la mayor parte del trabajo agrícola, con la excepción de la tala y la quema. Es también hábil pescadora y cazadora, y suele acompañar al esposo en sus incursiones a la selva. La norma cultural guajiba presenta como ideal femenino a una mujer fuerte, robusta, resistente, trabajadora incansable y capaz de llevar cargas de mucho peso. En la artesanía intervienen tanto los hombres como las mujeres de la comunidad, aunque la cerámica está reservada para estas últimas.

La fortaleza de la mujer se aprecia igualmente en el parto. Ella trabaja duro hasta el último momento y cuando le toca dar a luz se agacha o se pone de cuclillas encima de un suelo forrado de hojas de platanillo, agarrándose de la rama de un árbol. Ella siente cierto orgullo de ser capaz de parir sin ninguna ayuda, y para ello se cuenta - dentro de esta cultura - con una explicación mítica. Según ésta fue *Siipitoyoo*, un personaje femenino mítico, quien enseñó a parir a la mujer guajiba en la forma como lo hace en el presente. Anteriormente, había existido un partero desvergonzado, el cual se comía las tripas y la placenta de la madre, cuando no al mismo niño; pero, las mujeres tenían que recurrir a él ya que no sabían parir por sí solas.

Al nacer el niño, la madre se permite un ligero descanso de dos o tres días y luego vuelve a sus actividades habituales. Como dato curioso, aun cuando los partos normales se llevan a cabo a los nueve meses, tampoco los partos prematuros – sietemesinos – introducen mayor modificación en la manera de proceder de la madre; aunque los dolores sean muy intensos, ella lo soporta todo estoicamente para dar a luz sin necesidad de recurrir a nadie.

En cuanto a la crianza de los niños, además de la madre intervienen los abuelos en forma decisiva. Son ellos quienes le ponen su nombre al infante y se encargan de muchos aspectos de su socialización y educación. Es de notar que los términos *amoo* y *akuee* – abuelo y abuela respectivamente – abarcan también a los hermanos y hermanas de estos y también a los hijos e hijas de los hermanos de los abuelos. Todo en conformidad con la organización gerontocrática.

El hombre guajibo es muy susceptible de ofenderse cuando se siente rechazado por alguna mujer que le agrada. En tal caso, puede recurrir a una especie de venganza mediante hechizos o sustancias vegetales, aplicados por él mismo o por un especialista mágico-religioso. Se prevé que a raíz de este acto la mujer se volverá locamente enamorada del hombre despreciado, mas éste ya no la va a corresponder. Semejante, a pesar de la gran liberalidad que presenta esta sociedad en muchos aspectos de la conducta sexual, la infidelidad de la esposa se sanciona muy duramente, con castigos físicos y en ocasiones aun con la muerte.

Antes de ejemplificar con textos guajibo algunas de las conductas sexuales de esta etnia, observaremos que el idioma guajibo distingue claramente entre el género gramatical masculino y el género gramatical femenino. Sin embargo, a diferencia del español y otras lenguas indoeuropeas, la categoría de género no se aplica normalmente a objetos inertes sino tan solo a las personas y hasta cierto punto los animales. El sufijo *-nüü* es típicamente masculino y el sufijo *-waa*, típicamente femenino. En el plural de los sufijos se neutralizan, siendo el sufijo *-wi* el único indicador posible de pluralidad personal tanto masculina como femenina. Ejemplo: *jiwitonüü* (persona masculina), *jiwitowaa* (persona femenina); *perujunüü* (anciano), *perujuwi* (ancianos o ancianas).

En el texto siguiente hallaremos unas frases típicas de los juegos sexuales practicados por personas guajiba de todas las edades. Su intención es claramente humorística y las insinuaciones homosexuales no deben tomarse muy en serio, ya que en esta cultura la homosexualidad es poco frecuente:

Natabutsuure: ponte en cuatro patas
Soolowaamü: eres marica
Katabutojjubiatsi: te voy a coger por el culo
Nepaatobinare: pérame la punta del pene
Nepaatobikare: mastúrbame
Natojbianatsibele: vamos a singar
Netoo eekaimika: sientáteme arriba del pene
Netuu tsutsubare: mámame el clítoris

Y como contrapartida a esta fraseología un tanto ruda y descarnada, vamos a reproducir un diálogo amoroso de dos jóvenes guajibo, con toda su frescura y espontaneidad, tal como resuena en las inmensidades del Amazonas venezolano:

- Tú me pareces muy bonita - dice él.
- Tú también eres muy simpático – contesta ella.
- Pero tú – agrega él – te pareces a una flor, tan dulce, de mi montaña. Por eso te quiero mucho.
- ¡Oye! - exclama ella con voz irónica – pero tú también te pareces a un pájaro cantor; por eso es que te deseo.
- Bueno - responde él – si es así, vamos a vivir juntos.
- Y ella, sin vacilar: - si – vamos a vivir bien, entonces.
- Claro que sí. Nosotros nos queremos y estaremos siempre juntos – terminó felizmente él.

Algunas conclusiones

Hemos tratado de ejemplificar algunos aspectos de la sexualidad del indígena venezolano a través de dos culturas representativas de regiones distintas: la warao del Delta del Orinoco, zonas de selvas anegadizas, y la guajiba del Norte del territorio Amazonas, tierra de selvas y sabanas. Aparte de tratarse de caracterizaciones muy parciales, sería temerario e imposible generalizar sobre esta base para las treinta etnias que existen en el país. Ni siquiera podrá decirse que los dos casos expuestos representen los extremos de un continuo. Son simplemente dos casos de un conjunto mucho más numeroso. Hay toda una gama de hechos presentes en otras culturas que no aparecen reflejados de ninguna manera en los dos ejemplos aducidos.

Podemos referirnos, no obstante, a ciertas características constantes o al menos bastante recurrentes en nuestras culturas indígenas y a las consecuencias que de ellas se desprenden. No existe matriarcado - dominio abierto de la mujer – por ningún lado. Puede darse la descendencia matrilineal que a menudo se relaciona con un alto status para la mujer, como ocurre en La Guajira. Puede hablarse de matrilocalidad como entre los guajibo, también con implicaciones importantes para el status femenino. Pero todas estas sociedades son en el fondo androcéntricas, no exentas de cierto machismo. Los jefes son varones, las asambleas deliberantes son generalmente masculinas, quienes representan a la comunidad ante propios y extraños suelen ser hombres, no mujeres. Las decisiones de mayor monta son tomadas igualmente por los hombres, si bien la influencia femenina en las mismas puede ser determinante en multitud de casos. El hombre tiene la facultad de imponerle a la mujer tareas pesadas y sanciones a veces drásticas por las faltas y deslices cometidos en términos de las normas prevalentes, las cuales representan, en buena medida los intereses del sector masculino de la población.

Con todo, hay que ser justos y ponderados en nuestros planteamientos. No se puede negar que todas estas culturas le asignan un status muy alto a la mujer, de gran dignidad humana y social. Los ritos de iniciación femeninos nos suministran un testimonio abundante de cómo estas sociedades se preocupan por la integridad física y síquica de la mujer y cómo se esfuerzan por asegurar las mejores condiciones para la procreación y – por ende – para la reproducción del modelo de convivencia a través de las nuevas generaciones.

Las sociedades indígenas - con la parcial excepción de aquellas muy aculturadas y desintegradas - nos enseñan cómo puede un cuerpo social brindarles un espacio vital a todos y cada uno de sus miembros, sean estos hombres o mujeres, ancianos, adultos o niños. Las relaciones de parentesco por consanguinidad y afinidad, así como las relaciones interpersonales en general dentro de la comunidad, le aseguran a cada individuo un puesto, y con él una manutención segura, una afectividad plena y una participación a toda prueba. No existe el niño abandonado, ni el adulto marginal, ni el anciano irrespetado, ni la mujer burlada y vilipendiada. No hay criminales ni desadaptados sociales. Es cierto que estas sociedades establecen frecuentemente exigencias muy severas para sus miembros capaces de aportar su esfuerzo, pero al mismo tiempo les proporcionan una total seguridad económica, social y afectiva, incluyendo sus relaciones con el cosmos - dentro de las obvias limitaciones de recursos y posibilidades, y con todas las imperfecciones inevitables en toda colectividad constituida por seres humanos.

Otra conclusión muy importante que se desprende de un conjunto de investigaciones es la gran facilidad con que estas culturas tradicionales acogen y se adaptan a las nuevas profesiones femeninas institucionalizadas por la cultura dominante. En los últimos años gran número de mujeres indígenas se han formado como maestras, enfermeras, secretarias, obreras y técnicas y hasta como profesionales universitarias. Estas mujeres que son muy respetadas en sus comunidades y la cultura tradicional les abre todas las puertas para el mejor desempeño de su trabajo. No hay límites visibles para el ascenso social de la mujer indígena escolarizada, además de que toda la comunidad apoya firmemente la escolarización de sus niños y jóvenes de ambos sexos. La educación intercultural bilingüe, nueva modalidad educativa que conjuga a lengua y cultura nativas con los conocimientos procedentes de la sociedad dominante, va abriendo una perspectiva de transformación autogestionaria para lograr el autodesarrollo de las etnias en términos de sus propias aspiraciones y necesidades, sin dejar de ser ellas mismas. Sin evangelizaciones compulsivas ni paternalismos degradantes y etnocidas.

Finalmente, es completamente equivocado ver en las sociedades indígenas etapas primitivas y arcaicas de la línea evolutiva que ha desembocado en la sociedad occidental. Los pueblos indígenas tienen su propia historia, han sido gestores de su evolución cultural específica, poseen organizaciones, códigos y normas muy complejos y respetables; toda política orientada hacia su desarrollo futuro tiene que estar en el diálogo y la comprensión; tenemos mucho que aprender de ellos para ser capaces de enseñarles algo con la prudencia y humildad propias de personas humanas aptas para la convivencia armónica.

Baseado en el Documento Indígena de Barbados II (Reunión Continental de Antropólogos y Dirigentes Indígenas) del 28 de julio de 1977, coloco a continuación un resumen de la discusión sobre la problemática de la mujer indígena”⁸

La mujer indígena, que representa más de la mitad de la población, debe participar en su lucha de liberación en las medidas de sus fuerzas y posibilidades. Esto le exige asumir un conjunto de tareas, algunas de las cuales no estaban contempladas en sus formas participativas tradicionales.

⁸ Barbados, 28 de julio de 1977.

El proceso de aculturación ha venido sometiendo a la mujer indígena a un doble colonialismo en su condición de indígenas y mujeres. El sistema oprime y destruye a la mujer en mayor grado que al mismo hombre, al mismo tiempo de que el hombre indígena aculturado participa en ese maltrato generalizado hacia la mujer.

Tenemos múltiples ejemplos concretos para reforzar esta afirmación. La labor misional pretende convertir a la mujer en un ser humano de segunda categoría, a partir de la ideología sexual de la cultura occidental. Nuestra sociedad presenta a la mujer indígena como un ser inadecuado para ser madre de sus propios hijos, quienes frecuentemente le son arrebatados para educarlos en internados y transferirlos a familias no indígenas. Otras veces ella es destinada al servicio doméstico y a otros oficios subpagados. Frecuentemente es explotada, utilizada y abandonada por aventureros y, cuando recurre a alguna fuente de trabajo para mantener a sus hijos, puede ser reprimida y hasta asesinada por las autoridades.

En otros contextos, la desintegración de las culturas indígenas tradicionales tiende a dejar a la mujer sin ningún papel importante en el proceso productivo o en otros aspectos de la convivencia social. Mientras el hombre sale de su comunidad y se dedica a ciertas actividades remuneradas o no, la mujer permanece pasiva contemplando la destrucción de su familia y de su pueblo.

Finalmente, en las últimas décadas se ha establecido una diversidad de programas coercitivos de esterilización masiva y programas de planificación familiar al estilo occidental, con el fin expreso de bloquear la supervivencia histórica y, por ende, los proyectos de liberación de los pueblos latinoamericanos.

La mujer indígena, que siempre ha hecho grandes contribuciones a la resistencia indígena [*sic*], debe ocupar junto al hombre, un puesto fundamental en sus organizaciones de base y de dirección, así como perseverar en su papel generador y transmisor de la identidad histórica, de la memoria colectiva y de los valores esenciales de los pueblos indoamericanos.

Referências Bibliográficas

Fundación La Salle. *Los Aborígenes de Venezuela*. Volumen II. Caracas, 1983.

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

WILBERT, Johannes. *Indios de la Región Orinoco-Ventuari*. Caracas: Fundación La Salle, 1966.

Capítulo III

Desafios no acompanhamento da população indígena migrante refugiada da etnia Warao no município de Belo Horizonte

Henrique Galhano Balieiro
Isabel Soares Campos
Jenny González Muñoz

Introdução

De acordo com o relatório do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR, 2021), a emergência humanitária na Venezuela atingiu a todos os setores da sociedade, com especial impacto em populações historicamente vulnerabilizadas que, em busca de subsistência, acabaram se deslocando forçadamente para o Brasil e demais países da América do Sul.

Os povos indígenas estão entre os grupos forçados a migrar para outros países limítrofes à Venezuela. Segundo o ACNUR (2022), desde 2016 mais de 8.500 indígenas migraram ao Brasil em busca de proteção internacional, sendo metade dessas pessoas crianças e adolescentes. O Comitê Nacional para os Refugiados (BRASIL, 2023) já reconheceu na condição de refugiado 11% do total desse grupo, enquanto outros 51% são solicitantes de refúgio e outros 33% possuem residência temporária. Dentre os grupos presentes no Brasil, os Warao representam a maior parcela (70%), seguido pelos Pemón (24%), os Eñepa (3%), os Kariña (1%) e os Wayúu (1%).

O Warao (“Povo da Canoa”, “Povo dono da Canoa”, “Povo da água”) é um povo originário da Venezuela, caracterizada por suas habilidades de pesca, agricultura e arte tradicional. Essa última é feita, sobretudo, com palhas de buriti (“árvore da vida”, *oji*, *moriche*) e miçangas, sendo composto por redes, chapéus e cestarias. Conhecidos por sua grande mobilidade entre municípios e regiões brasileiras, esse grupo indígena já se encontra na maior parte do território nacional, incluindo capitais e cidades menores, de norte a sul do país.

Diante desse número expressivo de indígenas, da etnia Warao no Brasil, o presente relato é uma excelente oportunidade para refletir sobre um tema tão caro, especialmente para os estudos que abordam a temática migratória. Neste texto, apresentamos diferentes experiências de atuação com a população indígena Warao em Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. Discutindo as possibilidades de intervenção e de cuidados junto a profissionais das áreas de psicologia, da antropologia e da arte.

Apesar do aumento, na quantidade de respostas fornecidas por governos e sociedade civil às questões da migração internacional de povos indígenas no Brasil, elas ainda são limitadas e poucas apresentam propostas para responder aos desafios supracitados no médio ou longo prazo.

No caso do estado de Minas Gerais, tem-se percebido o aumento de indígenas Warao na capital, Belo Horizonte, além de cidades da região metropolitana e outros polos regionais do

estado, como em Juiz de Fora, na zona da mata ou Uberlândia, no triângulo mineiro. Esse intenso fluxo migratório tem representado grandes desafios às estruturas de assistência social, saúde e educação de governos municipais e estadual.

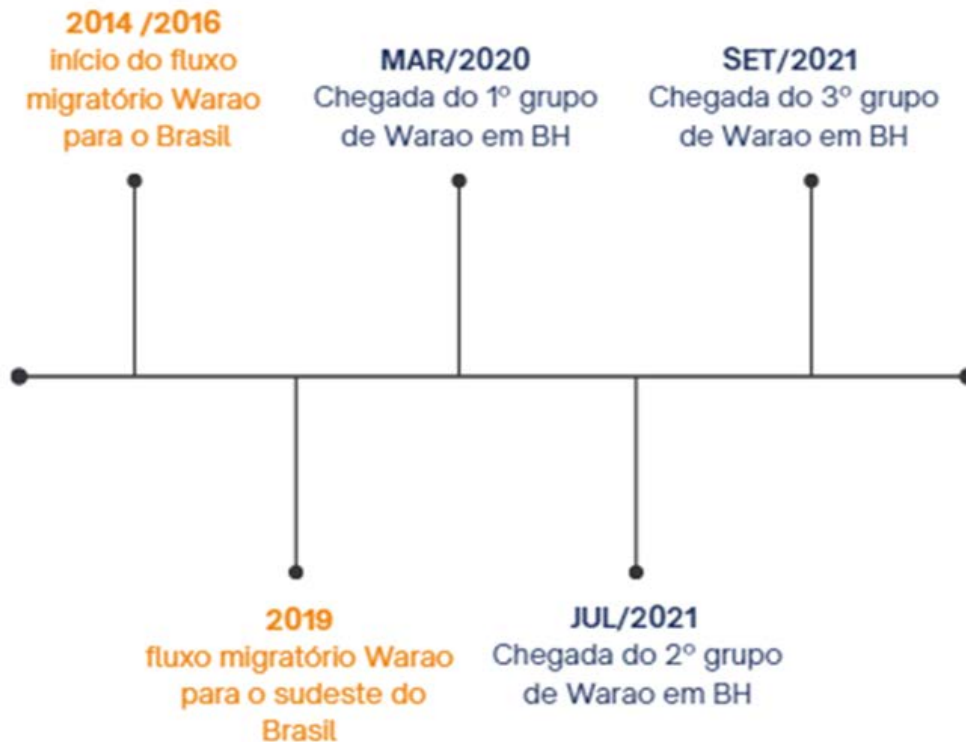
Em fevereiro de 2020, o primeiro grupo Warao chegou a Belo Horizonte. Composto por 16 integrantes, 08 adultos e 08 crianças, o grupo foi apoiado por um grupo de trabalho, formado pelas Secretarias Municipais de Assistência Social, Segurança Alimentar e Cidadania (SMASAC) e de Saúde, Serviço Jesuíta a Migrantes e Refugiados (SJMR – Brasil), ACNUR, Defensorias Públicas da União e do Estado, Organização Internacional para Migrações (OIM), Cáritas Regional Minas Gerais, dentre outros relevantes atores do trabalho social com as migrações e assistência social presentes no município e no estado. Esse grupo de trabalho perdurou durante o ano de 2020, onde esses três grupos familiares foram contemplados com o bolsa moradia. Atualmente, somente uma família continua sua trajetória de vida em Belo Horizonte.

No ano seguinte, em 09 de junho de 2021, o SJMR - Brasil ofereceu abrigo em espaço próprio para outro grupo Warao que chegou a Belo Horizonte, composto por 19 núcleos familiares. O grupo de 63 pessoas, sendo 28 crianças, 10 adolescentes, 22 adultos e 03 idosos, chegaram à rodoviária e o SJMR foi acionado pelo poder público com a finalidade de realizar o acolhimento desse grupo. Nesse sentido, todos foram direcionados para um espaço de acolhimento chamado Vila Alberto Hurtado, mantido pelo SJMR – Brasil através de doações e apoio da Associação Antônio Vieira (ASAV) e Congregação das Filhas de Jesus.

A partir do acolhimento dessas 63 pessoas migrantes e em condição de refúgio da etnia Warao, teve início um trabalho mais contundente em relação aos poderes públicos, por esse motivo foi criado um grupo de trabalho ampliado com a participação de atores governamentais, tanto do âmbito municipal e estadual, do sistema de garantia de direitos como o Ministério Público Federal, as Defensorias Públicas Estadual e da União, além das instituições do terceiro setor que atuam no atendimento da população migrante e refugiada, agências internacionais, universidades, pesquisadores e acadêmicos que atuam com a temática no estado de Minas Gerais.

Em setembro de 2021, registrou-se em Belo Horizonte a chegada de um novo grupo de indígenas migrantes refugiados da etnia Warao, composto por 13 núcleos familiares, totalizando 74 pessoas e a chegada de mais 16 pessoas no mês de outubro. Findando entre o período de 2020 a 2021, aproximadamente 169 indígenas da etnia Warao. O acolhimento desses indígenas foi realizado no Abrigo Municipal São Paulo, atualmente se encontram em um abrigo institucional para adultos e famílias, denominado Vila Pinho, executado pela Cáritas Minas Gerais em parceria com o SUAS-BH.

Figura 1: Linha do tempo da migração Warao para MG.



Fonte: Elaboração dos autores.

Aspetos culturais e sociais do povo ancestral Warao

O povo Warao é uma população ancestral venezuelana, localizada primordialmente, no estado Delta Amacuro. Essa etnia, literalmente, vive na água. Toda sua cosmogonia e cosmovisão estão relacionadas a esse elemento. Portanto, para iniciar estudos sobre os Warao é importante conhecer algo sobre seu habitat original, o que dará pistas para analisar como vários grupos empreenderam uma migração interna, tornando-se indígenas rurais ao chegarem a cidades venezuelanas com destaque a Caracas. Pois, essa cidade está extremamente distante do território Warao original, ponto antagônico de seu habitat, também é diferente em sua configuração geográfica e cultural, marcada pela ausência do rio Wirinoko, Río Padre Orinoco, como o chamam os Warao.

A migração interna que se desenvolve a partir do fechamento do *caño Manamo* em 1965 (Fundación Tierra Viva, 2003), inicia um árduo e contínuo caminho de movimentações de grupos Warao, sobretudo, pertencentes ao município Antonio Díaz. Isso ocorre, porque foi o território que mais sofreu com as consequências ecológicas, sociais e econômicas da barragem da vertente do rio, que tem levado várias pesquisadoras e pesquisadores, especialmente não venezuelanos, a acreditar que o povo Warao tem uma estrutura social nômade, porém isso não é verdade.

Essas contínuas movimentações são produto de políticas públicas errôneas que desrespeitam as culturas ancestrais, violentam suas territorialidades, incrementam a ausência de planos na área

de saúde, apoiam exclusões, enfim, tudo que tem afetado de modo sistemático a economia Warao, obrigando-os a deixar seu habitat originário em busca de melhores condições de vida em outras regiões distantes. Por isso, vale ressaltar que a cultura Warao não é originalmente nômade.

Na figura 2, podemos observar o mapa do estado Delta Amacuro, onde prevalece a presença da água do rio Orinoco e suas vertentes (*caños*). Ali mora o Warao. Do rio, eles obtêm grande parte da sua alimentação, de sua vida, inclusive também de sua morte. Quando um Warao nasce, a primeira coisa que a família faz é banhar o recém-nascido no rio, assim essa criança será abençoada pelas águas do Padre Rio Orinoco (*Wirinoko*). Durante o desenvolvimento da pessoa, ela se alimenta de produtos do rio: peixes, moluscos e caranguejo (muito importante na música e na cosmogonia da etnia). E quando a pessoa termina seu ciclo de vida é levada ao rio para uma última cerimônia. Nas águas do rio, o Warao tem a primeira e a última bênção. A bem-vinda ao céu de abaixo e o retorno ao céu de acima. Se a situação permitir, muitas mulheres dão à luz no rio. Este líquido é igualmente importante na medicina tradicional.

Figura 2. Mapa do estado Delta Amacuro.



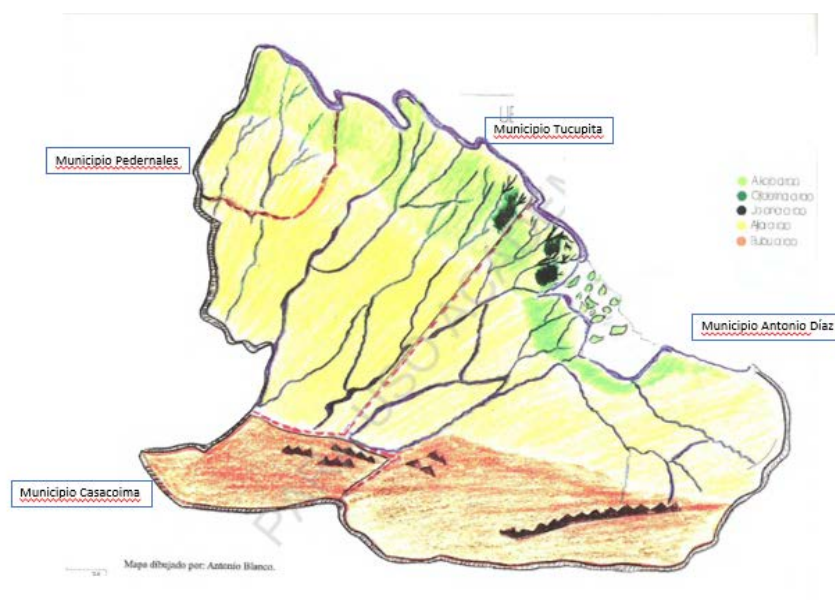
Fonte: https://vzla.tripod.com/delta_amacuro.htm

O estado Delta Amacuro (Fig. 3) está dividido em 4 municípios: Antonio Díaz, aquele com maior densidade populacional, mas também em estrutura geográfica. Casacoima, cujos habitantes

são pouco permeados pela cultura ocidental. Pedernales, localizada ao norte do estado, faz parte da zona petrolífera, trazendo consigo a presença Warao como mão de obra barata em grandes empresas. Os Warao de Pedernales são formados por grupos rurais permeados pela cultura “criolla”, trazendo consigo o “endorracismo” por parte dos povos indígenas e o abandono progressivo de suas tradições e costumes.

Por fim, a cidade venezuelana de Tucupita, onde fica a capital, é uma zona com maior quantidade de terra, o que incide no comportamento e culturalidade Warao, sofrendo continuamente de discriminação por parte dos *criollos* (não Warao, Jotarao), quem são os proprietários de empresas, lojas, hotéis, locais turísticos. É interessante porque nesse município temos contrastes entre integração, assimilação, exclusão e interculturalidade, tudo nos mesmos espaços.

Figura. 3. Municípios do estado Delta Amacuro.



Fonte: Guia Pedagógica

Fonte: Guía Pedagógica Warao para la Educación Intercultural Bilingüe (Min. Educación, Venezuela)

Em Belo Horizonte, conseguimos mapear no total 131 indígenas da etnia Warao, dos quais correspondem a 33 núcleos familiares. Durante o quadro temporal, mapeou-se os seguintes *caños*¹ originários (todos no município Antonio Díaz²) das famílias indígenas acolhidas: *Dijaru kabanoko*;

1 “*Caños* é o termo usado para se referir aos afluentes que compõem o sistema deltaico do rio Orinoco. Os *caños* são usualmente citados pelos Warao no Brasil para indicar a localização das comunidades de origem dos indígenas que está localizada a um afluente do rio Orinoco” (ACNUR, 2021, p. 16). Isto porque as comunidades estão localizadas justamente na água desses *caños*.

2 “A maioria da antiga população de morichaleros, segundo Gassón e Heiden (2012), migrou para o município de Antonio Díaz, de modo que, o local chegou ao limite de sua capacidade sustentação. O Censo de 2011 demonstra que 92% da população do município é composta por indígenas” (ROSA, 2020, p. 91).

Anaburu (ou *Aunaburu* ou *Ajonaburu*³); *Jobure*; *Kuarejoro*; *Koboína*. Dentre tais *caños* citados, a maioria das famílias são provenientes do *Anaburu*, porém fica evidente que a heterogeneidade também pertence a realidade na organização social dos Warao.

Considerando o contexto geográfico originário do *caño Anaburo*, a maioria dos Warao presentes em Belo Horizonte traz consigo a característica ribeirinha na configuração do seu modo de vida, por isso, suas atividades econômicas combinam a pesca, agricultura e coleta, a depender da disponibilidade dos recursos naturais do delta do rio Orinoco ofertados em diferentes épocas do ano. Diversos estudos apontam para a relação intrínseca na cosmovisão Warao entre natureza e cultura na sua relação com o mundo.

Nesse sentido, os recursos naturais a depender da região em que se situa um *caño*, determina a concepção Warao sobre o modo de vida em diferentes aspectos, como no trabalho e na alimentação.

Com relação às diferenciações culturais, Wilbert apud Ramos et al. (2017), a partir da compreensão dos Warao acerca de si mesmos como grupo, desenvolveu um esquema explicativo no formato de um mosaico composto por quatro formas que podem assumir suas práticas culturais e simbólicas: 1) o delta Central: cuja especificidade é serem pescadores, caçadores e terem vida sazonal; 2) a área central do Amacuro ou o sudoeste do delta (Suroriental), onde eles são caracterizados como horticultores (de milho e mandioca), dispendo de residências fixas instaladas nas bordas dos grandes rios; 3) o delta Noroccidental: onde são caracterizados como pescadores, fabricantes de canoa, onde o buriti (morichaleros) tem grande importância e a horticultura é incipiente, e 4) a “boca do Orinoco”: regiões de marismas e pântanos, onde os Warao também são caracterizados como pescadores e buritizeiros (morichaleros), sem qualquer forma de agricultura (RAMOS ET AL., 2017, p. 07-08, apud. ROSA, 2020, p. 67).

A partir da divisão territorial, conforme apresentado acima, fica evidente que mesmo os Warao conformando uma coletividade também há a heterogeneidade na configuração comunitária, sinalizando a presença de diferentes aspectos culturais de cada grupo, os quais devem ser respeitados e garantidos. No entanto, há também aspectos em comum para as comunidades Warao como a centralidade da árvore do buriti⁴ no modo de vida. Pois, além do buriti ser o principal alimento, serve também para a “confecção de redes, chapéus e cestas trançadas com sua fibra” (ROSA, 2020, p. 76-77).

A fibra do buriti, de acordo Heinen et al. (1996), é um dos materiais mais importantes na tradição Warao. É com ela que se confecciona a única peça da mobília Warao, a rede de dormir (ha). “Bancos, mesas e assentos de madeira que são vistos ultimamente em algumas habitações Warao são de introdução recente. O único assento tradicional para além da rede era o banco (duhu), cuja utilização é estritamente destinada à função da autoridade xamânica” (HEINEN et al., 1996, p. 18, apud. ROSA, 2020, p. 77)

3 Variações fonéticas e gráficas, mas correspondem ao mesmo *caño*.

4 “O buriti (*Mauritia flexuosa*) é uma palmeira nativa da região Central e Norte da América do Sul. Os Warao fazem uso do buriti como um todo, de modo que a planta é conhecida pelos indígenas como a árvore da vida” (ROSA, 2020, p. 74). Sua importância se evidencia também na sua presença constante na mitologia Warao, na cosmovisão originária do povo.

Em relação à moradia e habitação, cabe ressaltar que o comum da configuração da unidade doméstica é coletivo. Isto é, as famílias compostas por vários grupos, as chamadas famílias extensas, coabitam o mesmo espaço. González Muñoz (2017) aborda a construção arquitetônica das moradias na cultura Warao fundamentada na relação com a natureza, deixando evidente que as habitações são coletivas:

Los primeros exploradores llegados a las tierras deltanas se establecen en 1532 observando que las comunidades viven en casas (janoko) destinadas al núcleo familiar extendido, construidas con troncos de árboles locales, sobre el agua de los caños, y se desplazan de un lugar al otro en unas embarcaciones hechas de un solo tronco a las que llaman wa; aquellos como foráneos, son llamados “gente de tierra” (jotarao), porque no pertenecen a la cosmogonía del agua, mientras que el residente nativo es warao, es decir, “gente de canoa”³, o más allá “gente de agua”, terminología y concepción que perviven hoy contemporáneamente.

Assim, um exemplo de unidade doméstica típica Warao é composta por um casal de idosos, o velho (*Aidamo*) ou o sogro (*Arahi*) e o casal de idosos (*Arani*) ou a sogra (*Dabaí*). Dentro de um padrão uxori-local de residência pós-conjugal, as filhas permanecem com os pais, quando se casam os seus maridos (*Nibora*) deixam as suas próprias unidades domésticas para morar com eles, constituindo a força de trabalho e formando equipes de trabalho com os outros genros (*Dawa*) (GARCÍA-CASTRO, 2017). Segundo García-Castro (2017, p. 3, tradução livre), “uma comunidade ribeirinha Warao pode ser composta de 10 a 15 ou mais moradias, unifamiliares ou multifamiliares e com até 200 pessoas”.

Dentre as 33 famílias mapeadas no período de 2021 e 2022 foi possível identificar que 24 famílias são oriundas do mesmo *caño Aunaburo* (ou *Ajonaburo*). Outro caso identificado foi dois núcleos familiares originários de comunidade diferentes, com um componente interessante de que cada cônjuge provém de um determinado *caño*, a saber: 1) um cônjuge do *caño Kuarejoro*, o outro de *Koboína*; 2) um cônjuge de *Dijaru kabanoko* e o outro de *Jobure*. Também foi encontrado um casal originário do *caño Dijaru kabanoko* e três casos de chefes de família serem de *caños* distintos da companheira – identificando então os *caños Koboína* e *Volcán de Arawao*. Cabe destacar que apenas quatro núcleos familiares não foram identificados.

Realidades nacionais venezuelanas para o povo Warao

A Venezuela, para o censo de 2011, tinha uma população de 32 milhões de habitantes, sendo que os povos indígenas constituem aproximadamente 2,8%. Sendo Warao, o segundo povo ancestral do país, em densidade populacional, seguido do Wayúu (localizado península de La Guajira, estado de Zulia). É também o segundo mais estudado por especialistas acadêmicos, destacando-se o artesanato, sua medicina tradicional, processamento técnico do buriti (*oji, moriche*) e seu idioma, essencial por ser um elemento identitário cultural predominantemente oral, que tem sido trazido para a gramática escrita por grandes linguistas venezuelanos como os irmãos doutores Jorge e Esteban Emilio Mosonyi. Atualmente, existem diversas cartilhas, livros,

dicionários, dentre outros produtos sobre a cultura Warao em espanhol e agora com o fluxo migratório para o Brasil, em português.

Certamente, o país tem várias leis que amparam os povos indígenas, de fato a atual constituição, datada de 1999, dedica um capítulo completo (VIII) para destacar, respeitar e dar visibilidade a esses povos, que até então não eram levados em conta. Existem também outras ordenanças como a Lei Orgânica dos Povos e Comunidades Indígenas⁵, a Lei de Idiomas Indígenas⁶ e a Lei do Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidades Indígenas.

Mas, para sermos honestos, esse aparato legal não tem sido suficiente. Uma situação cotidiana pode ilustrar melhor essa triste realidade: em muitos *caños* não existem hospitais e, se alguma pessoa Warao está doente, uma mulher grávida tem alguma intercorrência no parto, enfim, obrigatoriamente, tem que se trasladar à capital – Tucupita - (devemos ressaltar que são distancias muito longas que muitas vezes levam mais ou menos umas 16 ou 20 horas de *curiara*).

Além disso, deve-se adicionar que a viagem é muito cara, porque mesmo que a gasolina seja barata, o óleo que utiliza o motor da canoa é caro para muitas comunidades, assim não é todo mundo que tem dinheiro para comprá-lo. E diante da impossibilidade de viajar, muitos morrem. Essa é uma das realidades que eles vivem atualmente. Partindo do agravamento da situação econômica nacional em 2016, a diáspora Warao para o Brasil é outra prova do fracasso das políticas públicas venezuelanas em salvaguardar verdadeiramente os povos ancestrais que, aliás, são patrimônio cultural nacional.

Desafios das migrações forçadas dos grupos Warao em Belo Horizonte

a) Direito à moradia

No que tange ao direito à moradia, devemos considerar que a maioria das famílias de origem comum do *caño*, ou seja, o desafio é construir com eles um número máximo de núcleos para viverem juntos, tendo em vista que o valor do aluguel não deve ser desassociado da realidade econômica dessas famílias. Para isso, é necessário encontrar uma moradia com um valor de aluguel cujos núcleos agrupados, também, pudessem se comprometer futuramente, caso estejam recebendo algum benefício, para a locação do imóvel. Viver, na cidade, não significa impor uma adequação de uma determinada identidade étnica aos valores morais, culturais e sociais do contexto urbano

O primeiro ponto é entendermos que a identidade indígena não está restrita ao local de moradia e, tampouco, ao compartilhamento de uma cultura ancestral. A identidade étnica depende da autoidentificação e da identificação como tal por aqueles que compõem o mesmo grupo, ou seja, o indígena é aquele que se identifica desse modo e é assim reconhecido pelos demais. A cultura, por sua vez, não é uma característica primária de um grupo étnico; ao invés disso, é consequência. Cultura é algo essencialmente dinâmico e continuamente reelaborado, de modo que os traços culturais de um grupo étnico podem variar

5 Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas. (2007, abril 2007). Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, 38.659, abril 9, 2007.

6 Ley de Idiomas Indígenas. (2008, julio 2008) Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, 38.981, julio 25, 2008.

no tempo e no espaço, sem que isso afete a sua identidade. O contato interétnico e mesmo a interdependência de grupos não dissolvem as fronteiras sociais entre eles, ou seja, ser ou não ser indígena não depende da ausência de mobilidade ou de interação. Portanto, viver na cidade entre os não indígenas não significa, necessariamente, viver como eles e tampouco significa deixar de ser indígena. (ACNUR, 2021, p. 31)

De acordo com o estudo de Rosa (2020) sobre os Warao, no contexto brasileiro, esse agrupamento, entre famílias pertencentes ao mesmo *caño*, apresentou resultados positivos nos casos de abrigamentos coletivos ou espaços de coabitação. Segundo a autora, quando os grupos provêm de comunidades diferentes, os riscos de conflitos aumentam.

Além do desejo de morarem juntos, há um fator importante no processo de decisão que corresponde a uma dimensão mais complexa da cultura Warao, que é a bruxaria (*brujería*).

Os indígenas acreditam que a presença de um feiticeiro pertencente a outro grupo familiar no mesmo ambiente possa provocar o adoecimento, sobretudo das crianças, levando-as à morte. Esse processo de adoecimento, via de regra, é chamado pelos Warao de *daño*, e apenas outro brujo é capaz de curá-lo – no caso de crianças pequenas de até três ou quatro anos, o processo de adoecimento também pode ser definido como mal de ojo. A ambiguidade aqui é que ao mesmo tempo em que um indivíduo é considerado brujo para outro grupo familiar, é também o curandeiro para sua própria família. Essa natureza bipolar do xamanismo, conforme Barcelos Neto (2006), que pode tanto curar quanto agredir ou matar, é uma característica comum em certas regiões das Terras Baixas da América do Sul, como, na Amazônia Oriental e nas Guianas. (ROSA, 2020, p. 256)

De acordo com García-Castro (2017, p. 3), o mobiliário da casa Warao pode ser caracterizado como simples, pois é “composto por redes, cozinha construída sobre uma base de barro, de frente para o rio, de onde vem o abastecimento e onde é feita a limpeza; objetos de caça, pesca e roupas, que são colocados na estrutura do teto ou no chão”.

Assim, como há uma concepção de moradia Warao, que deve ser considerada, as questões referentes à limpeza e conservação do espaço doméstico também devem ser tratadas a partir de um processo socioeducativo. Associar a sujeira ou poluição, essencialmente, à desordem revela a complexidade dos sistemas simbólicos de cada organização social e cultural.

A impureza é uma ideia relativa. Estes sapatos não são impuros em si mesmos, mas é impuro pô-los sobre a mesa de jantar; estes alimentos não são impuros em si, mas é impuro deixar os utensílios de cozinha num quarto de dormir ou salpicos de comida num fato; os objectos da casa de banho não estão no seu devido lugar se estiverem na sala de visitas; o mesmo é valido para as roupas abandonadas sobre uma cadeira; para coisas da rua que estão dentro de casa para objectos do primeiro andar que estão no rés-do-chão; para as roupas de baixo que aparecem onde devia aparecer roupa de cima, e por aí adiante. Em suma, o nosso comportamento face à poluição consiste em condenar qualquer objecto ou qualquer ideia susceptível de lançar confusão ou de contradizer as nossas preciosas classificações. (DOUGLAS, 1991, p. 30-31).

[...]

Para concluir diremos que se o impuro é o que não está no seu lugar, devemos abordá-lo pelo prisma da ordem. O impuro, o poluente, é aquilo que não pode

ser incluído se se quiser manter esta ou aquela ordem. Só reconhecendo este enunciado poderemos começar a compreender o que é a poluição. (DOUGLAS, 1991, p. 33)

Tal desordem aponta para determinados códigos, os quais são estabelecidos por uma sociedade ou um grupo. Se identificamos os códigos que definem o que é impureza, identificamos pistas sobre o sistema simbólico daquele grupo. Considerar que hábitos culturais são classificados como insalubres, enquanto outros não o são, só reafirma a operação colonizadora em ditar as regras mais básicas da sociedade, inclusive universalizando-as.

Nesse sentido, retomamos a afirmação de García-Castro em que no espaço domésticos não há uma variabilidade de mobílias no modo de vida ribeirinha dos Warao, o que acarreta acomodar utensílios e roupas no chão, mas que isso não caracteriza uma desorganização. No entanto, na perspectiva de quem possui outra lógica de organização do espaço doméstico – roupas acomodadas dentro de um armário, recipientes usados retirados dos espaços de convivência da casa; dentre outros exemplos – só fazem sentido para um tipo específico de sistema simbólico.

b) Saúde e assistência social

No campo da saúde, não há como não associar ao xamanismo Warao. Assim as práticas e hábitos do cotidiano dos Warao relacionam-se com o mundo transcendental de tal modo que não há separação entre a realidade ocupada pelos humanos e pelos espíritos, ambos estão presentes no mesmo plano.

ESTATUTO DOS POVOS INDÍGENAS

Art. 88 - As ações de atenção à saúde para os povos indígenas e suas comunidades terão as seguintes diretrizes: II - o tratamento diferenciado para cada povo indígena, considerados o perfil epidemiológico, a situação sanitária, as condições de bem estar físico, mental e social e as formas de interação desses povos com a sociedade envolvente.

No Brasil, há diversos casos de Warao recusando o tratamento no hospital, e isso pode ser lido como negligência dos indígenas. No entanto, não é uma simples recusa. Primeiro o paciente aciona o sistema médico indígena para posteriormente buscar outros tratamentos, pois é só diante do diagnóstico da doença – se é bruxaria ou “exótica” – que se determina o tratamento – se será xamânico ou biomédico.

Por outro lado, como destaca Allard (2010, p. 137 – tradução própria) “o hospital é a antítese do que os Warao consideram como o melhor lugar para curar: é um lugar cheio de estranhos, cujas intenções são desconhecidas, em vez de um ‘lar’ onde o paciente está cercado por parentes e cuidados”. A relutância à hospitalização também pode ser explicada pelo fato de que, na maioria das vezes, implica no fim do tratamento xamânico, já que, geralmente, os profissionais de saúde não reconhecem a eficácia dos saberes indígenas. Tratam-se, portanto, de diferentes concepções de saúde, de doença e de cuidado inseridos em quadros de

interpretações e ações socioculturais, que requerem a construção de um diálogo intercultural a fim de possibilitar a negociação de significados na busca pela cura. (ROSA, 2020, p. 264)

Sabe-se que a assistência social é uma política pública que visa respeitar e promover o respeito à diversidade cultural e étnica. Isso está expresso na Política Nacional de Assistência Social (PNAS), quando se relaciona os indígenas como parcela dos “invisíveis” a quem suas ofertas devem chegar, tanto quanto na Norma Operacional Básica - 2012 (NOB SUAS 2012), como parte dos objetivos do SUAS (Artigo 2º) e um dos princípios éticos para oferta da proteção socioassistencial, ao lado da defesa da liberdade, dignidade, cidadania, protagonismo e autonomia dos usuários, segundo preconiza o seu artigo 6º.

O trabalho a ser realizado com os indígenas da etnia Warao, em contexto urbano, dá-se principalmente pela mediação ao acesso à saúde, educação, moradia, mobilidade, serviços de acolhimento, segurança alimentar e nutricional, e o acesso aos diversos equipamentos públicos do território. Logo, tudo consiste no trabalho social, de caráter continuado, com a finalidade de fortalecer a função protetiva, prevenir a ruptura de seus vínculos, promover seu acesso e usufruto de direitos e contribuir na melhoria de sua qualidade de vida. Nessa perspectiva, é necessário articular os encaminhamentos para o CRAS - Centro de Referência de Assistência Social da Regional. Mas vale lembrar que, ao se inscreverem no Cadastro Único, é importante explicar as famílias que elas podem ter acesso a outros benefícios sociais e serviços.

Outra demanda percebida é a possibilidade de concessão do BPC-Benefício de Prestação Continuada da Assistência Social para as pessoas indígenas idosas. O BPC é um benefício individual, não vitalício e intransferível, que garante a transferência mensal de 1 (um) salário-mínimo à pessoa idosa, com 65 anos ou mais, e à pessoa com deficiência de qualquer idade, que comprovem não possuir meios de se sustentar ou de ser sustentado pela família.

c) Educação

Em relação à educação, destaca-se o processo de inserção das crianças e jovens na Escola Municipal. Desde março de 2022, foi estabelecido um processo de diálogo de forma gradativa com a escola municipal. A partir do GT Educação Warao, formado pelo SJMR, UFMG, FAE UFMG, SMED PBH, pesquisadores e entre outros atores que atuam na promoção e garantia de direitos do povo Warao.

No início desse processo, de inserção das crianças e adolescentes na escola municipal, foram totalizadas 17 matrículas, porém, duas semanas posteriores esse número reduziu para 11, devido a migração de quatro núcleos familiares para a região norte do país. Tal movimento, impactou diretamente nas crianças, que permaneceram na cidade de BH, pois a configuração proposta pela escola para a ambientação, fundamentou-se nas faixas etárias. Assim, estabelecendo um arranjo relacional entre idade e turma, as crianças que tinham idades próximas ficavam juntas, formando-se no mínimo duplas para que elas não ficassem sozinhas em sala de aula.

Com o deslocamento das famílias, desconfigurou-se algumas duplas, e as crianças que ficaram sozinhas, não desejaram retornar.

Apesar dos desafios que a escolaridade impõe, há aspectos positivos significativos, como: segurança alimentar, aprendizagem da cultura escolar, aprendizagem da língua portuguesa e da troca intercultural. Além disso, durante o período escolar (agosto a dezembro) a escola contratou um intérprete Warao para apoiar os professores com a questão da linguagem. Este intérprete, teve um papel central, principalmente em relação à frequência escolar das crianças, uma vez acompanhando presencialmente e diretamente essas crianças. Cabe destacar que ele foi contratado não somente para ser uma referência cultural no interior do sistema escolar (corroborando com os dispositivos jurídicos), e sim, levou-se em consideração a sua formação.

O intérprete contratado é formado em pedagogia indígena na Facultad Divina Pastora, do município Padre Barral – Paróquia Santo de Abelgas. Segundo seu relato, estudou por 8 anos e atuou em comunidades indígenas no baixo Rio Orinoco (Delta Baixo) ministrando aulas de história sobre as aldeias indígenas desta localidade. No Brasil, tem interesse em continuar os estudos voltado para artes plásticas com ênfase em arte indígena. Na Escola Municipal foi intérprete e professor de língua Warao para as crianças brasileiras, apenas num período curto das 7 horas da manhã até às 8 horas, o restante do tempo até às 15 horas escrevia um dicionário Warao-Português.

Desafios das migrações forçadas dos grupos Warao no Brasil

Os grupos Warao que moram no Brasil, do ponto de vista da migração, são um caso bem emblemático para se pesquisar desde a perspectiva da saúde mental, porque eles moram bem longe do rio. Simbolicamente e geograficamente, eles ficam muito longe da sua identidade, então, é possível que eles tenham episódios contínuos de nostalgia, já que o lugar necessário para realizar as suas ritualizações não existe mais. Eles vão perdendo pouco a pouco a vontade de contar seus mitos, os jovens começam a não se interessar mais pela oralidade nem pela cosmogonia de sua própria cultura. Isso pode afetar diretamente a saúde mental dessas pessoas. Estamos perante grupos migrantes, com uma cultura totalmente diferente da do país de acolhimento, num lugar estrangeiro não propício a rituais. Como eles podem se sentir?

Um exemplo muito claro é a ritualização da morte. Essa etapa é vital para qualquer cultura porque permite encerrar o capítulo através do luto. Aquele grupo Warao que fica longe do rio, como é que faz o último banho no corpo do falecido, a última bênção nas águas do rio, se não tem? E ao nascer. Em que águas podem banhar esse ser que entra na vida? Que bênção do Padre Rio receberá? Simplesmente, eles não podem fazer também essas ritualizações porque não tem rio. E isso dói, como indivíduo, mas sobretudo como cultura. Esse é um dos primeiros passos para a vulnerabilidade da identidade.

Outra colocação pode ser a canoa (Fig. 4) Warao quer dizer Wa=canoa, curiara, arao= gente (em contraposição a jotarao, jota=terra, arao=gente), o que pode ser interpretado como gente dona de canoa, gente que faz canoa, ou gente da água. O que nos leva a inferir que a canoa não

é importante apenas como meio de transporte, mas também do ponto de vista simbólico. Na cosmogonia da referida etnia, a *curiara* é concebida desde a época anterior à sua construção, pois os homens (é um trabalho especificamente masculino) que se encarregam da sua preparação, vão à floresta encontrar o caminho adequado e aí solicitam permissão da natureza e dos *jebus* (espíritos das coisas) para cortar apenas os troncos que necessitam. É um trabalho comunitário que implica união, respeito e sabedoria. Nesse processo, o papel da família é fundamental, porque ela é beneficiada tanto com o meio de transporte quanto como forma de apoio econômico, no caso da venda para quem não pode ou não sabe fazer a canoa.

Figura. 4. Família Warao na *curiara*, sobre um *caño* deltano.



Fonte: Jenny González Muñoz.

A ausência, em situações migratórias (internas ou externas), pode criar tanto a desestabilização cultural originária como nostalgia, melancolia ou crises de identidade. Ao que poderíamos acrescentar, que sendo o povo Warao historicamente conhecido como grande especialista em navegação, não só fluvial, mas também marítima, não tendo a possibilidade de ir procurar o tronco, de construir ou navegar na sua canoa, a desesperança aumenta, sentindo-se o homem inútil por não trabalhar, por não conseguir fazer o que sabe fazer bem, podendo gerar sofrimentos psíquicos e subjetivos.

A imagem da casa (*janoko*) merece destaque. Os Warao não usam portas nem janelas, vivem tranquilamente e com a condição de família extensa. Por isso é que quando eles migram, não vai apenas a mulher, o marido e os filhos...Viaja também a família extensa, a família vai junto, e

ali podemos encontrar 30, 40 pessoas, porque a família extensa é fundamental neste processo migratório. São pessoas idosas importantes da comunidade, porque elas são a memória do grupo, do povo. Assim, muitas vezes, essas memórias morrem no árduo caminho da migração forçada. Ao chegarem aos países de acolhimento, deparam-se com as imposições ocidentais, ficam confinados em pequenas casas fechadas, e até minimizados nos pontos onde fazem a “coleta”, (AYALA & WILBERT, 2008) junto com seus filhos pequenos, forma contemporânea de obter pertences e dinheiro na cidade.

Portanto, no cerne dessa situação, estão as coisas que ficam para trás, embora existam no país de acolhida, às vezes se tornam inaceitáveis, por exemplo, o burití (*oji, moriche*, a árvore da vida do Warao). Quando ele chega no Brasil, nesse processo migratório, outro choque enfrentado pelo indígena é a impossibilidade de continuar fazendo seu artesanato, principalmente a sua cestaria, uma base econômica fortíssima desse povo, originalmente feita pelas mulheres.

Em muitas regiões não existe o *moriche*, em outras é caro e se torna inviável a sua aquisição. Assim, muitas mulheres perdem a sua renda, a sua fonte de apoio econômico. Elas não conseguem, obviamente, se sustentar, sustentar a família junto com o marido, logo isso acaba sendo uma problemática muito séria em seu processo migratório. Desse modo, muitas coisas culturais também têm mudado com a migração. Esse trabalho, exclusivamente, das mulheres, como é o artesanato com a fabricação de cestaria ou a confecção de colares, agora tem sido assumido pelos homens. Até que ponto isso é positivo para a própria mulher?

Os grupos Warao de refugiados ou requerentes de refúgio em Belo Horizonte, assim como em outras partes do Brasil, têm fortalezas e enfrentam desafios. Têm também a responsabilidade de lutar contra as adversidades e, ao mesmo tempo, salvaguardar a sua identidade e a sua cultura originária, a partir de uma verdadeira resiliência de integração nas novas terras de acolhida.

As demandas e necessidades dos povos indígenas e tradicionais no Brasil exigem uma resposta complexa e estruturada entre todos os atores, públicos e privados, envolvidos ou impactados por tais questões. No caso dos indígenas Warao, povo originário da Venezuela, as demandas e necessidades apresentadas por esse grupo representam um dos maiores e mais complexos desafios já assumidos pelas organizações do terceiro setor e pelo sistema socioassistencial brasileiro.

Nesse cenário, a busca por soluções duradouras tem sido motivo de amplo estudo, discussões e propostas das mais variadas organizações do terceiro setor, instituições de assistência social e órgãos dos poderes legislativo, judiciário e executivo em todas as suas instâncias. Apesar de muito se ter avançado nessa área, ainda é cedo para que seja possível estipular os caminhos mais exitosos e passíveis de serem replicados a nível nacional ou regional.

Entretanto, somente através do atendimento culturalmente adequado e da consulta periódica às famílias Warao, conforme orienta a convenção 169 da OIT, será possível avançar com a temática do acolhimento e integração Warao em Belo Horizonte ou qualquer outro município brasileiro.

O atendimento oferecido aos Warao, além de buscar suprir as necessidades básicas dessa população no que se refere a moradia, alimentação e saúde, deve se preocupar em promover a

inclusão social dos indígenas, possibilitando seu acesso a bens e serviços por meio dos quais possam adquirir autonomia e ter uma vida digna. Essa inclusão social se dará por meio do acesso à educação para crianças, jovens e adultos, do ensino de português, de cursos de qualificação profissional, de iniciativas de inclusão laboral e geração de renda. Sabemos que é um caminho longo, mas que precisa ser iniciado.

Referências

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS (ACNUR). *Os Warao no Brasil - Contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes*. Brasília, 2021.

AYALA LAFÉE-WILBERT, C.; WILBERT, W. *La mujer warao: De recolectora deltana a recolectora urbana*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 2008.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br> Acesso em: nov. 27, 2023.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DOUGLAS, M. *Pureza e Perigo: Ensaio sobre a noção de poluição e tabu*, Lisboa: EDIÇÕES 70, 1991.

GARCÍA-CASTRO, A. Propuesta para la integración de los indígenas Warao que emigran a Brasil: “El Poblado Warao de transición”, En: CINTEOTL. N 8. Segundo cuatrimestre. Mayo-Agosto. 2009. Revista arbitrada de Antropología. México. Universidad de Hidalgo. Disponível em: https://www.uaeh.edu.mx/campus/icshu/revista/revista_num8_09/portada_cinteotl.htm Acesso em: nov. 27, 2023.

GARCÍA-CASTRO, A. *Proposta de integração dos índios Warao que emigram para o Brasil: “A Aldeia Warao de Transição”*, tradução Catia Marção, In: Oficina de Trabajo. Desplazamientos de indígenas en Venezuela y Brasil. Intercambio de conocimientos. Ministerio Público Federal (MPF)/ Universidad Federal de Roraima (UFRR), Departamento de Antropología/Alto Comisariado de las Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR), Boa Vista, RR, Brasil, 2017.

GARCÍA-CASTRO, A. “*Mendicidad Indígena: Los Warao urbanos*”. En: Boletín Antropológico. (Revista arbitrada del Centro de Investigaciones Etnológicas y el Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes (ULA). Mérida). Nro. 48: Enero/abril, 2000.

GONZÁLEZ MUÑOZ, J. *A los pies del Orinoco: Cultura material del pueblo warao*, Seminário Internacional de Cultura Material e Arqueologia, Vol. 1, 2017.

MOSONYI, E.E.; MOSONYI, J. *Manual de lenguas indígenas de Venezuela*. Tomo 1. Caracas: Fundación Bigott, 2000.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Convenção n. 169* sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes aprovada pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) em 27 de junho de 1989. Decreto n. 5.051, de 19 de abril de 2004. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm Acesso em: fev. 15, 2023.

ROSA, M. *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) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

VENEZUELA. Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. (1999, Diciembre 30). Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, 5.453 (Extraordinario), Marzo 24, 2000. Disponível em: https://www.saren.gob.ve/wp-content/themes/wordpress_saren_theme/descargas/GO-24032000-5453.pdf Acesso em: nov. 27, 2023.

WILBERT, W.; AYALA, C. Los Warao. In: G. Freire; Tillett, A. (Coord.) *Salud indígena en Venezuela*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Salud, 2007, p. 331-395.

Capítulo IV

A diáspora Warao: itinerários de trauma e de esperança e sociotécnicas urbanas de convivialidade vulnerabilizada

Raoni Borges Barbosa
Carmen Lúcia Silva Lima

Introdução

O presente trabalho¹ é um recorte atual da pesquisa em andamento intitulada “Os Warao no Piauí: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19”, conduzida pelo bolsista FAPPEPI Raoni Borges Barbosa em parceria com a equipe de pesquisadores formada por Carmen Lúcia Silva Lima (2020), na UFPI, Eliane Anselmo da Silva (2020 e 2021), na UERN, Jenny González Muñoz (2009, 2019 e 2020), na UFMG, e Carlos Alberto Marinho Cirino (2020), na UFRR. À época de elaboração do projeto de pesquisa, em meados de 2021, os agrupamentos Warao apresentavam intensa atividade migratória pelos estados do Nordeste brasileiro, muito embora grassasse ainda, em todo o território nacional, número elevado de óbitos por Covid-19 e fosse alarmante o discurso de contaminação em situações de aglomeração².

No escopo amplo do projeto de pesquisa, objetivava-se documentar *A navegação urbana Warao no Piauí: narrativas orais e visuais* (Subprojeto 01); entender *O Campo Político-Administrativo Piauiense de Ação Tutelar sobre os Warao: Os ‘índios dos outros’* (Subprojeto 02); acompanhar *O cotidiano Warao no Piauí: esperança e estigma entre o ‘aldeamento urbano’, a inserção institucional e a ‘coleta’ nas ruas* (Subprojeto 03); e, por fim, e de especial interesse, estudar em profundidade a *Cosmologia Warao em regime de interculturalidade: persistências e reinvenções socioculturais* (Subprojeto 04). No decorrer do primeiro ano de condução dos trabalhos de pesquisa (de maio de 2022 a maio de 2023), com efeito, percebeu-se surpreendente mudança em termos de comportamento da coletividade Warao abrigada em Teresina – PI, haja vista sua enorme disposição para a negociação com o *campo político e burocrático-administrativo local de tutela* em torno de uma estadia mais duradoura na capital teresinense³. A navegação urbana Warao pelo Piauí e a economia de sinais emicamente classificada como *coleta*, conseqüentemente, cessaram

1 Apresentado em primeira versão durante o IV SIMPANTRO, realizado em Teresina – PI.

2 Nesse sentido que buscou-se frisar a necessidade de compreensão êmica das a) lógicas Warao de deslocamento por longas distâncias e entre urbanos desconhecidos (o que entendemos a posteriori como parte importante das habilidades ancestrais do povo Warao de navegar, seja por massas de água ou de terra), bem como a importância analítica da apreensão b) das narrativas Warao sobre os processos institucionais e simbólico-interacionais de aldeamento urbano (por mais improvisada, voluntarista e imediatista que venha se realizando o fenômeno de abrigamento de parentelas Warao em equipamentos urbanos municipais e estaduais originalmente arquitetados para a assistência social, para a educação e mesmo para a pesquisa e assessoria estatal em questões de colonização e reforma agrária).

3 Atualmente os Warao sequer vocalizam projetos sociopolíticos de retorno à Venezuela ou mesmo de saída da capital piauiense para outras bases de apoio no Nordeste ou no Norte do Brasil.

paulatinamente em grande medida, ao passo que se tornou mais urgente e desafiador rastrear, em sentido antropológico (OLIVEIRA, 1988; GEERTZ, 2012), a ação tutelar (SOUZA LIMA, 2015) sobre os Warao em processo simbolicamente violento de inserção institucional em Teresina-PI, questionando-se, assim, das persistências e reinvenções culturais de tudo isso na Cosmologia Warao em regime diaspórico e, por derivação, traumático (ALEXANDER, 2004).

Os Warao, a princípio (de meados de 2019 até 2021), teimosamente classificados pela institucionalidade tutelar como *nômades*⁴, passaram cada vez mais a apostar em projetos de *Educação Escolar Indígena* e de percepção previsível e sistemática de *Auxílios da Assistência Social*, e, oportuna e convenientemente, na organização social - pelo menos em termos goffmanianos de linha e fachada - cada vez mais legível e inteligível para os movimentos sociais e para a burocracia local. Os abrigos Warao, destarte, apresentam e se apresentam atualmente em suas lideranças políticas (novos Aidamos, tais como o **Yovini - no KaUbanoko Emater**, a **Yamili** e o **Camilo - na Casa de Passagem** e o **Plácido - no KaUbanoko CSU Buenos Aires**) que acionam vocabulários de motivos (o projetar-se situacionalmente a partir de noções moralmente carregadas como *parentes, caciques, indígenas do Brasil, nossos direitos, nossos recursos, educadores Warao, escola Warao, morar e estudar no Brasil*) e disposições sociotécnicas (em especial a paleta de habilidades corporais, expressivas e comunicacionais da pessoa coletiva de cada agrupamento abrigado em relação ao Estado enquanto Escola, Unidade de Saúde, Universidade, Juizado da Infância e da Juventude, FUNAI, Assistência Social, entre outros) cada vez mais interculturais (NASCIMENTO, 2017).

Isto posto, o presente trabalho atualiza breve apreciação de dados etnográficos sobre os itinerários diaspóricos que conduziram os Warao até a estação teresinense, enfatizando noções êmicas de trauma e de esperança na voz do novo Aidamo Yovine, bem como discorre ligeiramente sobre as estratégias sociotécnicas urbanas de convivialidade vulnerabilizada elaboradas pelos Warao em regime de abrigo.

Entende-se que os caminhos palmilhados e a decisão de experiência de sedentarização estão fortemente amarradas na memória Warao, tal como atestam os reiterados desabafos colhidos em campo de que *uma volta para a Venezuela*, a peso de hoje, deve ser aplicada como castigo e lição aos membros do grupo que não colaboram positivamente para a vida no Brasil.

A diáspora Warao: itinerários de trauma e de esperança

Povo indígena originário da Venezuela - em sua maioria vivendo no delta do rio Orinoco, nas imediações do Caribe - os Warao encontram-se tradicionalmente distribuídos entre comunidades rurais, ribeirinhas e litorâneas e cidades do entorno. Contam aproximadamente 49.000 pessoas, de modo que constituem o segundo maior povo indígena da Venezuela. O território autóctone é ocupado pelos Warao há pelo menos 8.000 anos. O povo Warao fala uma língua exclusivamente

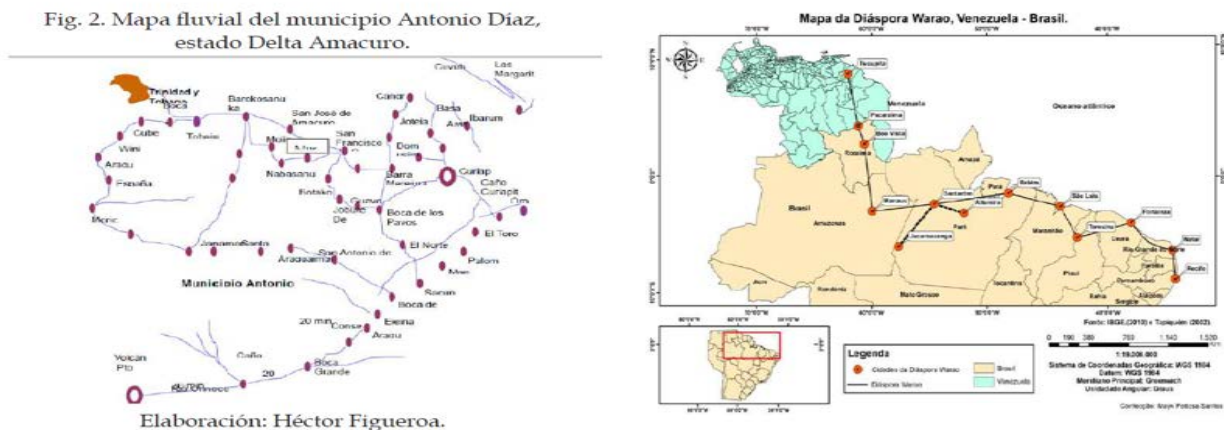
⁴ Em um terrível psicologismo culturalista alçado à postura institucional oficiosa pretendia-se irremediável a errância irracional desse aglomerado esquisito de venezuelanos - migrantes - refugiados - indígenas, quando não dessa incômoda estrangeirice delinquente que exercia vexatória *economia dos sinais*.

oral, sendo o *criollo* uma língua secundária e de apoio nas relações com a sociedade envolvente.

Navegadores, pescadores e construtores de canoas, os Warao domesticaram o rio até mesmo na construção de suas moradias, as *janokas* (espécie de palafitas). Nesse sentido, temos que Warao (wa (canoas) - também chamadas de curiara - e arao) pode ser entendido como “donos de” ou ainda “gente de canoas/curiara” ou “gente da água” (MUÑOZ, 2019).

As ações desenvolvimentistas do estado venezuelano, no século XX, impactaram nos territórios e territorialidades Warao, expulsando parentelas inteiras do delta do rio Orinoco para contextos urbanos periferizados e pauperizados da região e, posteriormente, para outros países (GARCÍA-CASTRO, 2020). O território tradicional Warao começou a ser ameaçado de forma mais intensa, entre as décadas de 1920 e 1940, pelo cultivo do *ocumo chino* (taro) em detrimento do extrativismo do *moriche* (buriti), e com a posterior tomada do território através de atividades empreendedoras hídricas, agroextrativistas e de exploração mineral de grande escala. A recente crise econômica, na Venezuela, com efeito, potencializou os fluxos migratórios internos e diaspóricos dos Warao para os países vizinhos, como Guiana, Colômbia e Brasil⁵.

Figura 1 – Esquema cartográfico de mapa de navegação fluvial Warao na Venezuela e de mapa de navegação urbana Warao no Brasil.



Os Warao aportaram, em 2019 em Teresina, conforme avançava o empreendimento de navegação urbana, conduzido pelas parentelas Warao lideradas pelas mulheres de cada grupo doméstico. Tal era um contexto de crise social generalizada no Brasil, no qual se combinavam os efeitos perversos da Pandemia da Covid-19, o desmonte da pauta de direitos sociais, a perseguição

5 Nesse contexto, os registros da presença do povo Warao em território brasileiro (Roraima) remetem ao ano de 2014. Em 2016 se iniciaram novos deslocamentos: Pacaraima (RR) e Boa Vista (RR), Manaus (AM), Santarém (PA) e Belém (PA). Em 2019, os Warao passaram a se deslocar pelo Nordeste, havendo registros de sua presença em São Luís, Imperatriz e Açailândia, no Maranhão; Campo Maior, Teresina e Floriano, no Piauí; Fortaleza, Caucaia, Itarema e Sobral, no Ceará; Natal e Mossoró, no Rio Grande Norte; Recife e Caruaru, em Pernambuco; João Pessoa, Campina Grande e Guarabira, na Paraíba; Aracaju, em Sergipe; Maceió, em Alagoas; Salvador e Feira de Santana, na Bahia.

as minorias, o desemprego e a precarização do trabalho, e, não menos importantes, os ataques aos povos indígenas e à cultura indígena tomada em si como afronta a um projeto ufano-nacionalista de fachada para um choque neoliberal e conservador em todas as esferas da vida coletiva.

Em relação ao caminho percorrido, desde sua comunidade de pertença e reconhecimento na Venezuela até a capital teresinense, o novo Aidamo Yovine pontua as estações pelas quais passou, destacando as técnicas de separação e reencontro do grupo mais amplo de parentela e comunidade indígena, assim como as técnicas de divisão funcional de tarefas por gênero, de modo que aos homens – filhos e às mulheres – filhas cabem ritmos diferentes na diáspora. Os traumas que ficaram para trás, na Venezuela, ao deixarem o convívio com alguns parentes, a permuta da vida natural e de sujeitar-se à *coleta* nas ruas, de acomodar-se entre estranhos em pousos arriscados, da solidão e incertezas da viagem e, sobretudo, da vulnerabilidade simbólico-interacional imposta pelas impossibilidades da tradução cultural em tempo hábil das questões mais prementes para a vida cotidiana, aparecem na narrativa do novo Aidamo Yovini:

Meu nome é Yovini Torres Blanco. A idade que eu tenho é 42 anos. Sou venezuelano. Da etnia Warao. Minha comunidade onde eu nasci é Araguaymujo. Uma comunidade indígena Warao. Ali é onde os padres / irmãos Cappuccino tinham um internato para a educação de jovens. Meu pai, Mário, era agricultor. Cultiva o cumo chino, macaxeira, banana, cana-de-açúcar. Minha mãe, Lília, trabalhava em casa. Somos 6 irmãos. Todos eles não puderam estudar. Eram agricultores também. Servando, Numídia, Gladis, Yovini, Pedro e Atílio. Todos estão na Venezuela. Só eu vim para o Brasil. Atualmente, estou morando aqui em Teresina. No abrigo Emater. Estou com minha família no abrigo. Somos 5 pessoas dentro da família: minha mulher, os três filhos.

Chegamos em **2019**. Primeiramente cheguei no Abrigo CSU (Centro Social Urbano), que fica no bairro Buenos Aires. O abrigo aonde chegamos não tinha esse contato com o governo e com a prefeitura. Os órgãos não tinham contato com os venezuelanos que moravam ali. Eram todos venezuelanos Warao.

Eu cheguei com meu filho. Minha mulher chegou à frente com minhas duas filhas. Eu fiquei em Belém-PA, sem dinheiro para poder vir. Fiquei aguardando até ela enviar a passagem para eu poder vir. Vim sozinho com meu filho. Em Belém nós morávamos de aluguel. Ficava no bairro Ananindeua. A mulher fazia todo dia o trabalho da rua para pagar aluguel. Tinha aquela ajuda por parte da prefeitura para a alimentação. Fiquei em Belém por um mês.

Saí de **Boa Vista** para **Manaus**. De Manaus para **Santarém**. De Santarém para **Belém**. Em Santarém fiquei também um mês. Estava lá com meu filho. Minha mulher estava à frente com as duas filhas, já em Belém. Fiquei lá até que minha mulher mandou a passagem para podermos ir para Belém. De Boa Vista pegamos ônibus para Manaus e de lá para Santarém. De Santarém para Belém pegamos barco. Aqui em **Teresina** já tinha um grupo Warao. Esse grupo era de outra comunidade indígena, lá na Venezuela. Era da **comunidade indígena Jojene**. Minha **comunidade indígena é a Araguaymujo**.

Muitas questões de cunho teórico precisam ainda ser melhor trabalhadas para o entendimento do processo diaspórico Warao Venezuela - Brasil, tais como a dinâmica de encontros e reciprocidades entre as comunidades indígenas Jojene, Araguaymujo e Maryosa; os detonantes políticos, ideológicos e psicológicos da decisão crítica de emigrar para um rumo desconhecendo e estabelecer rotas pioneiras de navegação urbana; o papel do segmento feminino do agrupamento

Warao na diáspora; as possíveis justificações e explicações cosmológicas para a construção de uma nova vida como estrangeiro – migrante – refugiado.

Tem sido tônica no discurso dos Warao em Teresina – PI culpabilizar *el malo Gobierno de Maduro* pela catástrofe que se abateu sobre os grupos migrantes de Warao para o Brasil. Curioso, no entanto, permanece a intrepidez Warao em avançar até os limites orientais do território brasileiro, percorrendo algo em torno de 5 mil Km, principalmente quando em relação ao comportamento de outras etnias indígenas venezuelanas que também decidiram migrar, como os Pemon e Wayuus, mas que permaneceram no arco tradicional amazônico e guianense. Nesse sentido, o novo Aidamo Yovini narra em colorido mitológico o sonho do Warao (*Warao Amusibo*) que deixa sua aldeia geográfica, mas não sua cosmovisão e aldeia sagrada, para percorrer o mundo em busca de pessoas de bem, na esperança de encontrar a boa vida⁶.

Sociotécnicas urbanas de convivialidade vulnerabilizada

Os Warao, atualmente, ocupam 01 Casa de Passagem e 03 Abrigos, compondo uma população variável em torno de mais ou menos 310 pessoas (dados referentes à situação de 2022). Verifica-se, ainda, enorme dificuldade por parte das autoridades brasileiras de enquadramento burocrático das formas de identificação civil da população Warao e estigma negativo por parte da sociedade envolvente, que os classificam confusamente como indígenas, venezuelanos, estrangeiros, refugiados, migrantes, vulneráveis e os mal-vindos pobres dos outros.

A pressão, por parte do campo político-administrativo local de tutela Warao, para a interrupção das atividades de *colecta* (enquadre como mendicância, exploração de menor entre outros.) e para a criminalização de respostas Warao à vulnerabilização imposta e à violação de direitos no regime de tutela e abrigamento, nesse sentido, podem ser inscritos nessas equivocações e impossibilidades cotidianas de tradução cultural. Essa convivialidade vulnerabilizada, portanto, apresenta-se inerente aos dilemas da migração forçada, do refúgio, da transitoriedade dos vínculos em situação de pobreza itinerante, do constrangimento institucional imposto pelo aldeamento urbano improvisado, da violação de direitos elementares à consulta, da institucionalização e criminalização do indivíduo Warao na medida em que se aplica a recusa ao direito coletivo, entre outros.

O estranhamento, dos modos de ação e de realidade Warao em relação à reprodução técnico-política, técnico-econômica e moral-emotiva do cotidiano, tem sido um lugar-comum por parte do campo burocrático-administrativo de tutela e abrigamento. Sintomas, dessa assimetria comunicacional, estão no não enxergar a importância da navegação urbana na formação do conhecimento tradicional local Warao (*El Warao és el major navegante del mundo!*); no não compreender o papel da mulher no grupo social familiar (de pertença originária e de associação política) e o lugar da infância; no não reconhecer as técnicas de cura e cuidado de si e do grupo,

⁶ A narrativa mitológica Warao Amusibu e a trajetória moral-emotiva do novo Aidamo Yovine estão sendo analisados pelos pesquisadores Carmen Lúcia Silva Lima e Raoni Borges Barbosa em outro trabalho, a ser publicado em breve.

o que perpassa noções de individualidade, de corpo, de saúde e doença, de sexo e geração na gramática moral-emotiva Warao; no ignorar a montagem e organização moral de paisagens de tarefas para a manutenção da unidade doméstica ampla, que chega a abarcar praticamente toda a população residente em um abrigo ou casa de passagem; no desconhecer o papel de empreendedores morais e autoridades Warao na unidade doméstica, no agrupamento local, nas redes translocais de trânsito e pouso, nas negociações entre segmentos étnicos no Brasil e na Venezuela, isto é, o papel dos antigos *aidamos* e dos novos caciques e *cacicas*, dos curandeiros e bruxos, dos parentes consanguíneos e afins.

Nesse sentido, enorme estranheza tem causado a expressão do xamanismo Warao (GUANIRE, ARANGUREN, e GONZALEZ ÑAÑEZ, 2008), haja vista que implica na manipulação de substâncias-espíritos e na gestão complexa de presenças e ausências em cada território: o *Wisidatu* (ou *Wizirato*) exerce seu poder sobre o *hebu*, o *Joarotu* (ou *Hoarotu*) exerce seu poder sobre o *joa* e o *Bohanarotu* (ou *Bojanarotu*) exerce seu poder sobre o *bajana*; o *hebu* constitui uma agência sobrenatural difusa que causa enfermidades ao corpo invadido, enquanto o *joa* e o *bajana* provocam *daño* na medida em que produzem enfermidades mais graves atribuídas à ação mágica (bruxaria). Os Warao reconhecem, também, o mal de olho com uma categoria explicativa para a enfermidade, que, no sistema biomédico Warao, pode significar doença espiritual ou doença de branco, demandando a ação xamânica e o uso de ervas.

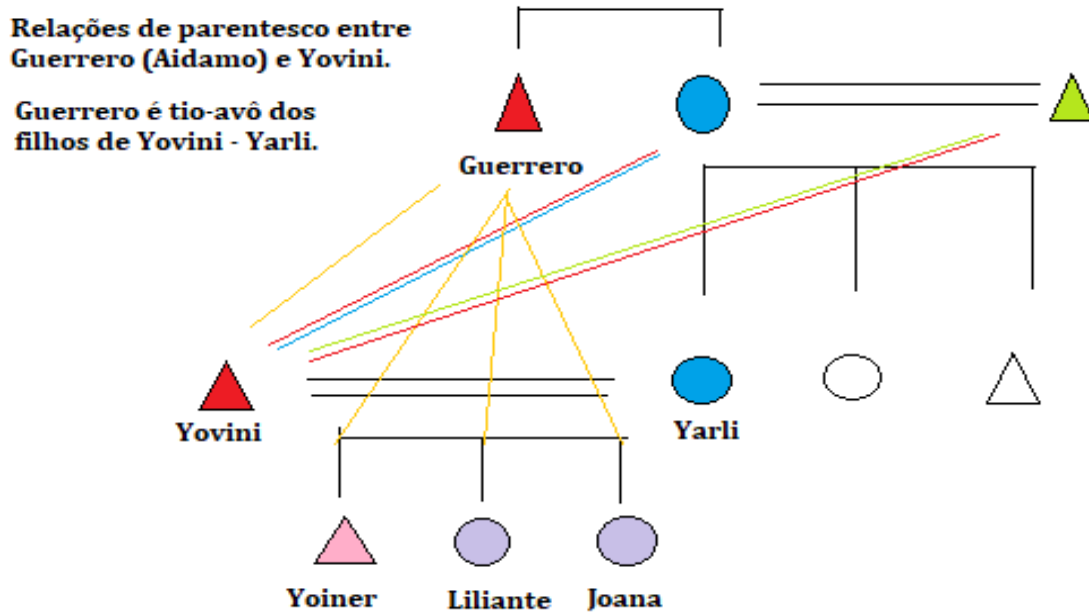
Ao longo da pesquisa, a questão do xamanismo Warao tem evocado uma série de quebra-cabeças teóricos, pois que *Aidamos* - homens e mulheres - têm se revelado também como xamãs ou como ex-xamãs, o que ressignifica o entendimento do observador externo de toda a trama técnico-política de organização dos abrigos, das parentelas e dos deslocamentos Warao. A mera presença real ou imaginária de um xamã implica em uma barreira ou escudo simbólico que afasta ou protege os seus íntimos e próximos. Em recente conversa com *Aidamos*, reunidos para a formação institucional, enquanto educadores Warao ligados à secretaria de educação do estado do Piauí, observou-se como estas importantes figuras regulam as reciprocidades, os trânsitos e os afetos no interior entre os abrigos Warao.

O parentesco Warao, suas regras de troca, circulação de mulheres e crianças de encadeamento de relações e de prestígio, parece ainda oportunamente segredado pelos Warao que, somente no jogo relacional com o pesquisador, assumem peculiaridades como a poligamia, a adoção e a morte por feitiço de parentes embruxados. O trecho da entrevista com o novo *Aidamo* Yovine e as figuras abaixo, buscam inserir o leitor na cosmovisão sobre a diáspora Warao e na atual situação de vulnerabilidade em regime de abrigamento e tutela em que estão inscritas as parentelas.

No abrigo CSU, aonde cheguei com meu filho, estava um grupo de **Maryosa**, liderado pelo *Aidamo* Guerrero. Minha mulher, que é de *Maryosa*, já estava lá com as duas filhas. A família da minha mulher estava toda ali: *Guerreiro* é tio dela. Não tinha problema chegar ali com a família dela: irmão (Nelson), tia (Andreína), avó (Juanita), tio (Juan Pérez), avô (Juan Morillo) e primas (Marisa, Yamile, e muitos outros que foram indo para outros estados). O nome da minha mulher é *Yarle Mendoza*. Nasceu na comunidade indígena de *Maryosa*. Ela tem 36 anos.

Conheci ela em Maryosa. Fui lá para trabalhar como professor de língua, história, geografia, matemática. A *Escuela Concentrada Sin Numero Naba Aytu (Meio do Rio)* tinha dois professores: Plácido (atualmente Aidamo lá no Abrigo CSU) e eu. Minha atual esposa foi aluna de Plácido. Plácido mudou de escola e eu fiquei sozinho por lá como professor. Pedi que outros professores viessem: chegaram 2 professores (Jari e Palácio) e 1 professora (Wiri). A comunidade de Maryosa é menor que a comunidade de **Araguaymujo**. Conheci Yarle Mendoza. Temos três filhos: Yoiner, Lilianete, Joana. Todos nasceram na Venezuela. Quando decidimos vir para o Brasil, estávamos em Maryosa. A comunidade indígena de **Maryosa** que vem ao Brasil. De Maryosa passamos por **Los Barrancos**, também comunidade indígena Warao. De Los Barrancos pegamos ônibus para **San Félix** e de lá pegamos ônibus para **Santa Helena**. Ali é a fronteira.

Figura 2 – Esquema relacional de reciprocidades pautadas no parentesco entre Guerrero (Aidamo tradicional) e Yovini (novo Aidamo).



Fonte: Do pesquisador.

Figura 3 – Registros imagéticos do cotidiano Warao em KaUbanoko Emater em visita do pesquisador conduzida pelo novo Aidamo Yovini, em outubro de 2022.



Fonte: Do pesquisador.

Figura 4 – Registros imagéticos do cotidiano Warao na Casa de Passagem do Estado do Piauí, em visita do pesquisador conduzida pela nova Aidamo Yamili, em setembro de 2022.



Fonte: Do pesquisador.

Figura 5 – Registros imagéticos do cotidiano Warao em KaUbanoko Piratinanga, no bairro Poti Velho, em visita do pesquisador conduzida pelo novo Aidamo Orlando, em novembro de 2022.



Fonte: Do pesquisador.

Considerações finais

Os Warao em Teresina-PI se deparam com uma situação de indianidade reconhecida em seus rituais diferenciadores e em sua organização social e estrutura política de aidamos e xamãs. Contudo, esta situação diaspórica de trauma cultural irregularmente esconde a urgência de uma elaboração da tensão e contradição entre o momento atual de tutela e abrigo e a origem de intenso vínculo socioecológico-territorial, por mais imaginária que seja, no cotidiano de abrigo. O cotidiano de navegação urbana e de dinâmicas migratórias mais amplas, nesse diapasão, parece ter ficado para trás, pelo menos por enquanto. Até o momento, a estadia supostamente promete mais que a partida, muito embora a vulnerabilidade social (pauperização) e interacional (abrigo precário) e a insignificância geopolítica (invisibilidade na relação Brasil – Venezuela) e política (nenhuma pendência fundiária) somente seja parcamente recompensada em termos de relevância social que justifique a vocalização de demandas de direitos humanos e de assistência estatal.

Percebe-se, assim, que a etnicidade Warao encontra-se em processo intenso de transformação. A elaboração da tensão entre a trajetória histórica no Brasil e a referência às origens no Delta Amacuro, cotidianamente solucionada simbolicamente em narrativas coletivas, entoa a narrativa do *mal Gobierno* que os expulsou da terra ancestral e do atual direito que têm a uma vida no Brasil. Essa mediação se dá pelo território (imaginário narrado) e pela raça (idioma corporal, comportamental e referências morais-emotivas), conformado técnicas coletivas de produção

de imagens de si e do outro. Configura-se, então, um processo de territorialização que produz etnicidade em sentimento de pertença e em seus componentes mágicos que conectam território – pessoa – destino comum – filiação político-religiosa em uma expressão cosmológica de autoctonia.

O presente estudo aponta cada vez mais para a necessidade de estabelecer como objeto analítico central o atual processo de reinvenção da cosmologia Warao diante do contexto socioecológico-territorial urbano e contemporâneo brasileiro, onde se materializam suas dinâmicas migratórias - em maior ou menor temperatura de efervescência - e suas experiências de aldeamento ou abrigo urbano tutelado. O caso Warao, como acompanhado em Teresina-PI, aparece como teoricamente relevante para o estudo de populações e culturas indígenas etnicamente 'reconhecidas' no contexto urbano atual de fricção interétnica, de estrangeirice e desterritorialização, de apostas e investimentos identitários, onde se dá a produção de novas moralidades, de reinvenção da cultura emotiva e de elaboração sociotécnica e imagética do cotidiano. Nesse sentido que o entendimento do parentesco, do xamanismo e de outros idiomas simbólicos e sociotécnicos Warao constituem o interesse dessa pesquisa.

Referências

ALEXANDER, Jeffrey C. Toward a Theory of Cultural Trauma. In: Jeffrey Alexander et. al (Orgs.), *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkley / Los Angeles / London: University of California Press, 2004.

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

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

CIRINO, Carlos Alberto Marinho; LIMA, Carmen Lúcia Silva. Crianças indígenas Warao institucionalizadas: violação de direitos. In: CIRINO, Carlos Alberto Marinho; LIMA, Carmen Lúcia Silva; MUÑOZ, Jenny González (Orgs.). *Os Warao no Brasil: diáspora, políticas e direitos indígenas*. Mossoró: Edições UERN, 2022.

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

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GUANIRE, Noreye; ARANGUREN, Anairamiz; GONZALEZ ÑAÑEZ, Omar. Wisidatu: Mágico espiritual de los indígenas Warao de Tucupita y de la islã Araguabisi en el Estado Delta Amacuro-Venezuela. *Boletín Antropológico*, año 26, nº 73, mayo-agosto, 2008, p. 149-172.

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

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

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

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

MUÑOZ, Jenny González. Comprendiendo la problemática indígena: la mujer warao en tiempos contemporáneos. In: CIRINO, Carlos Alberto Marinho; LIMA, Carmen Lúcia Silva; MUÑOZ, Jenny González (Orgs.). *Os Warao no Brasil: diáspora, políticas e direitos indígenas*. Mossoró: Edições UERN, 2022.

NASCIMENTO, Raimundo Nonato Ferreira. *Antropologia, Interculturalidade e Educação Escolar Indígena em Roraima*. Curitiba: Appris, 2017.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir e escrever. In *O trabalho do Antropólogo*. 2ª ed. São Paulo/UNESP: Paralelo 15, 1988.

SILVA, Eliane Anselmo da; BARBOSA, Raoni Borges. Os Warao em Mossoró: Notas etnográficas dos primeiros contatos e estranhamentos. *Revista Turismo Estudos e Práticas*. GEPLAT: Caderno Suplementar, Nº 5, Dezembro, 2020.

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

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. *Mana*, v. 21, 2015, p. 425-457.

Capítulo V

Mujer warao y rito de paso en la realidad migratoria desde el abrigo CSU Buenos Aires en Teresina – Piauí¹

Henry Rafael Vallejo Infante

Introducción

Reconocer en el marco jurídico nacional e internacional la existencia de los pueblos indígenas, no es solo para identificarlos en un espacio geográfico con un nombre comunal, eso implica principalmente comprender o al menos respetar aspectos relevantes de la multiculturalidad originaria presente en cada grupo étnico, reivindicando sus idiomas y formas ancestrales de organización familiar y social, honrando su derecho a vivir según sus diversas cosmovisiones y favorecer equitativamente el intercambio de saberes y haceres de sus productos, por beneficios socio-económicos que les permitan una vida digna; esto a fin de comenzar la reparación de los daños causados a mujeres y hombres indefensos, que se inició desde hace más de 500 años (SZEKUT; EREMITES, 2019), cuando el sistema colonial europeo asesinó poblaciones enteras, arrebató las mejores tierras del continente, renombrando espacios, imponiendo idiomas y decretando leyes ancladas a la crueldad de reyes ambiciosos y católicos puritanos que exterminaron culturas, invisibilizaron etno-ciencias, prohibieron costumbres y ritos, negaron el arte ancestral, cercenaron creencias, criminalizaron espiritualidades, prejuizaron la educación indígena propia y desconocieron todas las aspiraciones humanas de los primeros habitantes de estos territorios, catalogándolos de caníbales y salvajes.

Ahora bien, vale la pena preguntarse ¿Qué tanto hemos avanzado los suramericanos en la práctica cotidiana para evitar que se sigan repitiendo esos patrones abusivos, racistas e incluso xenofóbicos con los pueblos y comunidades indígenas? ¿Cómo es la realidad de los pueblos indígenas que viven situaciones migratorias en relación con los procesos de integración cultural desde los refugios en el contexto brasileiro? ¿Y qué importancia tiene para un funcionario público que trabaja con migrantes indígenas warao, conocer sobre pautas de crianza, rituales, cosmovisiones, mitos y modos de socialización y reproducción familiar? Al hacer reflexión, me vienen a la mente varios recuerdos sobre notas de prensa que alertan como aún se maltrata², juzga y criminaliza al indígena refugiado; en referencia a esto, Cristhian Teófilo da Silva (2021), hace unos señalamientos sobre el tema, que merecen ser incorporados a la argumentación para analizar y discutir:

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

2 Diário Contilnet, 13/06/2016. Disponible en: <https://contilnetnoticias.com.br/2016/06/indios-warao-fogem-para-o-brasil-mas-sao-deportados/> Acceso en 24 nov 2023.

Por mais que o governo federal tenha alocado recursos para proporcionar apoio social e atenção médica aos indígenas venezuelanos, estas medidas não são suficientes sem uma prestação de serviços públicos de acolhimento e medidas de enfrentamento à discriminação e segregação racial, assim como ao racismo institucional que permeia a gestão dos abrigos em todo país. Na verdade, em função de sua grandeza demográfica e dispersão, os Warao tem conhecido de perto a dura realidade dos indígenas em contextos urbanos no Brasil que são alijados de políticas específicas para assegurar seus direitos fundamentais enquanto cidadãos ao mesmo tempo que respeitando seus usos, costumes e tradições.³

La nota anterior, en prensa digital de la Universidad de Brasilia, deja en evidencia la imperiosa necesidad de que todas las personas y grupos institucionales que realizan actividades con indígenas desplazados, desarrollen un perfil anclado en el respeto a las singularidades de los pluriversos⁴ originarios (KOTHARI et al, 2019), demostrando una formación humanitaria adecuada y coherente en su trato cotidiano con comunidades ancestrales, como el caso del pueblo warao, que en los últimos 10 años se ha visto forzado a emprender migración desde el territorio de sus memorias milenarias en el Delta de Orinoco - República Bolivariana Venezuela, cambiando la vida en torno al río y las palmas de moriche, para aventurarse “gradualmente a Boa Vista, Pacaraima, Manaus, Santarem, Altamira, Teresina y Belem do Pará” (Rivas, 2020, p. 18) en la República Federativa do Brasil, poblaciones donde se concentra el mayor número de refugiados warao, buscando espacios donde pudieran tener acceso a la salud y la alimentación principalmente.

De allí, que tanto el personal de los organismos internacionales, así como educadores, funcionarios públicos y colectivos que contemplan como misión interactuar, resguardar, apoyar y proteger migrantes y refugiados indígenas, deben asumir la responsabilidad ética de procurar comprender sus imaginarios (DURAND, 2004), formas de representación social (MOSCOVICI, 1979) y modos de vida en cada comunidad atendida (SCHUTZ, 2008), pues esa aptitud y actitud garantiza una mayor comprensión que asegure un trato digno, respetuoso y sin imposiciones civilizatorias o eurocéntricas que tengan de trasfondo, blanquear la cultura aborigen o adoctrinarlos bajo un patrón religioso. Por tanto, surge el importante compromiso de que cada sujeto colaborador o empleado, internalice desde una aproximación sensibilizada, el complejo sistema de valores y creencias propio de las culturas ancestrales, pues todo pueblo indígena desarrolla diferentes pautas de crianza, que deben ser inicialmente exploradas, ya que, “tanto as instituições públicas quanto as de caráter privado apresentam dificuldades em desenvolver e implantar políticas públicas aos Warao, bem como reconhecer as especificidades dessa etnia” (OLIVERIRA, 2020, p. 188).

Frente a los motivos antes expuestos, el texto tiene como propósito, presentar al lector un panorama multicultural de algunos ritos de paso que marcan el inicio de la vida adulta en algunas

3 UnB Notícias, 01/12/2021. Disponible en: <https://www.noticias.unb.br/artigos-main/5385-indigenas-warao-refugiados-no-brasil-e-a-violencia-da-tutela> Acceso en 24 nov 2023.

4 Pluriverso: Un mundo en el que caben muchos mundos, como sostienen los zapatistas de Chiapas. Todos los mundos de la gente deberían coexistir con dignidad y en paz, sin sufrir menoscabo, explotación y miseria (p. 42).

comunidades que aún preservan prácticas milenarias, destacando la metamorfosis de niña a mujer y de niño a hombre, como pautas de crianza ancestrales que, sin la pretensión de generalizar, se mantienen vigentes en la educación propia de muchas culturas indígenas en el continente hasta la actualidad, tomando como orientación paradigmática los hallazgos del antropólogo, Esteban Emilio Mosonyi (1984, p. 180), quien nos plantea:

Es evidente que las sociedades indígenas -por otra parte tan diversas entre sí- no pueden servir de modelo genérico por ejemplo en una problemática tan intrincada como es la sexualidad humana. Tampoco resulta posible transferir mecánicamente experiencias concretas de una sociedad a otra. Igualmente, no es nuestra intención homogeneizar sexualmente a todo el conjunto de la humanidad en un sentido o en otro.

Es, sin embargo, perfectamente sostenible que el conocimiento profundo de otras experiencias colectivas en el campo de la sexualidad nos abre las puertas hacia un manejo mucho más amplio de esta realidad, hacia un enriquecimiento muy significativo de nuestro repertorio instrumental y conceptual para el diagnóstico, interpretación, terapéutica y prevención de toda la amplia gama de problemas y patologías de orden sexual. No se puede caer en la autosuficiencia risible de que la sociedad occidental lo resolverá todo por su cuenta, con un desprecio olímpico hacia todas las demás formas de vida históricas y actuales.

Para ello se establece como método de análisis, una triangulación entre varios teóricos del campo antropológico, mitos aborígenes y entrevistas semiestructuradas a mujeres indígenas venezolanas de los pueblos Wayúu y Warao, valorando y utilizando así, tres fuentes de conocimiento que permiten identificar el gran contraste entre la cosmovisión originaria y el pensamiento criollo heredado de la colonización.

Orígenes del pueblo warao

Se considera importante destacar en este momento del capítulo, los orígenes milenarios del grupo indígena oriundo del Delta del Orinoco, según pesquisas antropológicas realizadas por los investigadores Layrisse y Wilbert (1999), el pueblo warao es descendiente directo no solo biológicamente, sino también culturalmente de los primeros habitantes del *Abya Yala*:

Los Warao se destacan por tener la presencia ancestral más antigua en Venezuela. Descienden de una población costera arcaica del nororiente venezolano, enraizada a una población preglacial paleomongoloide del oriente asiático que atravesó el estrecho de Bering hace unos 30.000 años, y llegó al continente suramericano entre los 25.000 y 23.000 años atrás, vía el istmo de Panamá (p. 8)

Dicha datación emerge no solo de abordajes antropológicos, sino de un intenso estudio interdisciplinario donde se implementaron pruebas a arqueología-genética que permitieron los descubrimientos sobre el factor Diego, antígeno identificado en junio de 1953 a partir de una muestra de sangre enviada desde Venezuela a Estados Unidos con el *propósitus*, de nombre Diego, niño warao que había fallecido a los tres días de nacido por causa de una enfermedad hemolítica. Para 1955 dicho factor familiar de baja prevalencia fue analizado por los hematólogos

Layrisse y Arents, quienes junto al obstetra Domínguez, llegan a la conclusión de que dicho factor, constituye un grupo sanguíneo de alta prevalencia en poblaciones indígenas en todo el continente, demostrando su existencia en personas de origen asiático (sujetos mongoloides) y su ausencia en grupos caucasoides y negroides, transformándose en el primer marcador mongoloide de gran valor antropológico, genético y clínico para identificar enormes movimientos migratorios de tiempos milenarios y extensiones continentales (SOYANO; MÜLLER DE SOYANO, 2014).

De allí, una primera base histórico-cultural y bio-genética, de que cualquier proceso administrativo, legal, político o judicial que involucre al pueblo o comunidades indígenas Warao, dentro de su territorio nacional o fuera de ellos como migrantes y refugiados, debe desarrollarse bajo estrictas normas de equidad e integración cultural, donde los funcionarios públicos y colaboradores sean vigilantes del derecho internacional que los ampara y protege, como parte de los grupos más vulnerables en las sociedades actuales, exigiendo ante los sistemas institucionales, que se honren los derechos humanos y culturales de ellos poseen como primeros pobladores, tal como lo plantea Esteban Emilio Mosonyi (1984, p. 189):

Los pueblos indígenas tienen su propia historia, han sido gestores de su evolución cultural específica, poseen organizaciones, códigos y normas muy complejos y respetables; toda política orientada hacia su desarrollo futuro tiene que estar en el diálogo y la comprensión; tenemos mucho que aprender de ellos para ser capaces de enseñarles algo con la prudencia y humildad propias de personas humanas aptas para la convivencia armónica.

Por tanto, toda gestión que pretenda ser justa, debe inicialmente buscar la orientación de profesionales en el campo, como antropólogos y especialistas en derechos humanos, a fin de comprender los contrastes entre la cosmovisión originaria y la urbana, para aproximarse a entender la diferencialidad de los imaginarios, valores y creencias del grupo aborigen, orientando así las diversas decisiones, que puedan atropellar su pluriverso de mentalidades y vida cotidiana como warao. Sobre esto Mosonyi (2012, p. 39) nos plantea:

Ni las etapas ni los resultados son forzosamente similares a lo que se presentan en otros contextos societarios. Esa diferencialidad es la que lleva a una mejor y mayor creatividad de la especie humana, porque permite la expansión de las fuerzas creadoras de todo tipo de colectividad históricamente constituida. Las sociedades indígenas -con la parcial excepción de aquellas muy aculturadas y desintegradas- nos enseñan cómo puede un cuerpo social brindarle un espacio vital a todos y cada uno de sus miembros, sean estos hombres o mujeres, ancianos, adultos o niños. Las relaciones de parentesco por consanguinidad y afinidad, así como las relaciones interpersonales en general dentro de la comunidad, le aseguran a cada individuo un puesto, y con él una manutención segura, una afectividad plena y una participación a toda prueba. No existe el niño abandonado, ni el adulto marginal, ni el anciano irrespetado, ni la mujer burlada y vilipendiada. No hay criminales ni desadaptados sociales. Es cierto que estas sociedades establecen frecuentemente exigencias muy severas para sus miembros capaces de aportar su esfuerzo, pero al mismo tiempo les proporcionan una total seguridad económica, social y afectiva -incluyendo sus relaciones con el cosmos- dentro de las obvias limitaciones de recursos y posibilidades.

Entre las normativas, pactos y tratados internacionales que existen para velar por el respeto a las formas milenarias de vida, que aún se mantienen vigentes en el continente latinoamericano y caribeño, se encuentra el *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, celebrado en *New York* el 16 de diciembre del 1966 y que posteriormente para el 24 de enero de 1992, la República Federativa do Brasil hace parte como Estado-nación, ratificando mediante su adhesión y sucesión dicha convención. Ahora bien, que exactamente dice este acuerdo reafirmado por el gobierno brasilero, que aseguró respetar y hacer cumplir en toda la extensión de su territorio y con todos los sujetos y grupos sociales que habitan dentro de su espacio geopolítico:

Los derechos económicos, sociales y culturales integran hoy el derecho positivo vigente en muchos países del mundo. Es el caso, por otro lado, de la mayoría de los países latinoamericanos, ya sea por su inclusión en las Constituciones políticas o en el ordenamiento legislativo nacional, por la ratificación o adhesión de muchos de ellos respecto al Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales, al Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos, a otros tratados internacionales sobre derechos humanos, así como a la Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José), a su Protocolo Adicional en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Protocolo de San Salvador) y a otras convenciones regionales sobre la materia, al mismo tiempo que a diversos acuerdos y convenios promovidos por Unesco y OEA en el marco del derecho cultural internacional. El cumplimiento efectivo de aquellos se obstaculiza, sin embargo, debido al grado de mayor o menor desarrollo político, económico, social, educativo y cultural en que, desigualmente, se encuentran los países de la región, lo mismo que a las diferencias en la composición de las subculturas y minorías o grupos étnicos, religiosos o lingüísticos de la población de las naciones del continente (HARVEY, 1995, p. 6).

Asumir ciegamente la igualdad frente a personas que hablan una lengua originaria, no saben leer y escribir los idiomas impuestos por la colonización o poseen cosmovisiones espirituales profundamente ajenas a la razón lógica de la modernidad, es violentar la cultura ancestral de cada miembro y de toda su comunidad (derechos individuales y colectivos), pues desde el ego del poder gerencial, el funcionario o funcionaria se podría estar auto atribuyendo competencias no consagradas en la ley, para disolver saberes y particularidades milenarias, solo por caer en preconceptos, invisibilizando formas de conocimiento como las que nos remiten los mitos de la ancestralidad warao.

El mito como fuente de saber

Conocer los mitos de los pueblos originarios del *Abya Yala*⁵, puede ayudar a un funcionario que va o está realizando actividades con indígenas, en la comprensión e importante preservación de particulares y milenarios rituales de paso, como prácticas fundamentadas en cosmovisiones que aseguran la continuidad de la vida de dichas culturas, especialmente si el grupo asistido, lo

⁵ *Abya Yala* es un término *Caribe-Kuna* que significa tierra grande y fue asumido por todos los pueblos indígenas del continente para hacer frente a la constante colonización que renombre territorios y lugares sagrados.

conforman indígenas que desarrollaron su cotidianidad en comunidades aisladas como en los caños deltanos y ahora se encuentran en la ciudad, en condición de refugiados, pues es común que el migrante desconozca completamente las dinámicas urbana del nuevo espacio geográfico y a su vez, el servidor público o colaborador ignore las costumbres del abrigado; en relación a la valoración de las cosmogonías en contextos institucionales, Lucas Risoto (2014, p. 34) comenta, interpretando a Mircea Eliade:

Muy a menudo, el error (...) consiste en infravalorar la importancia del mito, del que la humanidad vivió millones de años. El logos, traducido como razón, habría triunfado sobre el mito, liberando a la humanidad de un largo periodo de tinieblas. Pero es absurdo suponer que la humanidad haya permanecido en la oscuridad durante milenios. Más bien tenemos que entender que el pensar religioso contenido en los mitos tiene unos caracteres propios que han sido útiles al ser humano y que se contraponen al pensar basado en el logos.

En coherencia con la cita anterior se puede destacar que existen grandes contrastes con relación a las formas de socializar y hacer familia entre las sociedades occidentalizadas y las de comunidades ancestrales que se mantienen o habían mantenido en sus territorios de origen, como el caso de los refugiados warao, particularmente porque las culturas de los pueblos indígenas presentan características interdependientes o de orden holístico, donde la espiritualidad se refleja en todos los objetos y actos del diario vivir y convivir. Un ejemplo evidente son las uniones matrimoniales y la reproducción familiar, ya que no se da, partiendo de la simple atracción física; en la cotidianidad aborígen casi todos sus miembros se conocen desde la infancia y están al tanto de la línea ascendente de sus antepasados por generaciones a través de la oralidad. De allí que la escucha atenta y respetuosa en torno a los mayores, siempre va a ser un elemento educativo, al respecto Claudio Varini (2000) comenta:

La mitología aborígen sigue siendo, en gran parte de los territorios indígenas, un fuerte elemento de cohesión social y de formación individual, así como la pintura y el adorno corporal que han mantenido vivos los valores estéticos y comunicativos de las tradiciones ancestrales.

El conocimiento (...) no comprende solamente la esfera de lo que es material, concreto, tangible, es decir “presente”; incluye también lo que es “inmanente”, es decir lo que constituye una presencia invisible, espiritual.

En la interrelación de estas dos dimensiones los indígenas explican la totalidad de su mundo; a ellos les pertenece un dominio sobre lo que está presente, (...). El solo tiene acceso a una forma de pensamiento diferente que le permite mantener en condiciones de equilibrio alma y cuerpo, hombre, naturaleza y mitología (p. 19).

Entre los aspectos más sobresalientes y por los que nunca se deben analizar las uniones familiares de los warao, con el mismo lente de un matrimonio urbano, es que el hombre de esta comunidad, generalmente hace familia solo con mujeres indígenas, prueba de ello, son los cuatro abrigos que funcionan en la ciudad de Teresina-Piauí (Poti Velho, CSU Buenos Aires, Emater y Casa de Passagem do Migrantes), donde conviven varias familias desde el 2019, y dentro de los nuevos

relacionamientos para formar parejas, no muestran ningún noviazgo fuera de la comunidad migrante hasta la actualidad.

Algo que para un joven blanco, ciudadano, formado en el capitalismo, con experiencia en el uso de preservativos, que no necesariamente relaciona el acto sexual con la decisión de formar familia, y además con aspiraciones tanto académicas como en la pirámide laboral, no contemplaría como limitante para formar paraje, por otra parte y más allá de los movimientos feministas, la mujer indígena difícilmente renunciaría a la maternidad por intereses profesionales; a esto se le debe sumar que todos los grupos indígenas permanentemente están en riesgo de desaparecer como comunidad humana y cultural, y ellos están conscientes de ese peligro. Esto no solo por las nefastas condiciones en las que la violenta colonización los dejó, imponiendo sistemas jurídicos y mentalidades ajenas a sus formas de vida, sino también porque a diferencia de los habitantes de las ciudades, muchas de las poblaciones indígenas que aún viven en sus territorios originarios, mantienen modos ancestrales de vida, anclados a lo sagrado, con prácticas rituales que son la representación cíclica y continua, del honrar y repetir procesos orgánicos aprendidos a través de mitos y ritos en torno a la Madre Tierra, como divinidad gestadora y dadora de vida. Según Risoto (2014, p. 36-37):

Lo sagrado entendido como una fuente de poder tiene una estructura ambivalente. Por un lado atrae y por otro repele. (...) Lo sagrado puede ser también lo que tiene mácula. Los objetos maculados están prohibidos a la experiencia profana. Es necesaria una preparación ritual tanto para tomar contacto con lo maculado como para alejarse de él. Lo maculado es tabú. “Lo que —con una palabra polinesia adoptada por los etnólogos— se llama tabú es precisamente esa condición de los objetos, de las acciones o de las personas “aisladas” y “prohibidas” por el peligro que su contacto lleva consigo.” Los tabúes pueden ser provisionales como la mujer, el muerto o el enfermo. Se explican por una concentración de fuerzas en un determinado lugar.

Partiendo de los aportes del autor, se puede decir que son múltiples los referentes de formas y prácticas que se mantienen vigentes en toda América Latina y El Caribe, por los distintos grupos indígenas, en territorios ajenos a la modernidad de las urbes, donde se evidencian pautas de crianza fundamentadas en la Madre Tierra como divinidad, así como mitos fundantes de la educación propia, que hacen mención de héroes culturales y personajes sagrados de la ancestralidad aborígena como el pueblo Warao, espiritualidad convertida en cosmovisión, que impregna y orienta los ritos de paso para asumir la transición natural al nacimiento, la pubertad, la muerte y otras etapas etarias.

La metamorfosis de distintos rituales de paso como referentes ancestrales

Al buscar antecedentes milenarios sobre mitos y rituales de paso a fin de complejizar el abordaje para intentar aproximarnos a los sistemas de valores y creencias del pueblo Warao, enseguida emergen varios referentes antropológicos, uno de ellos lo encontramos en las culturas mesoamericanas descendientes de la Olmeca, Zapoteca, Maya y Tolteca donde, al igual que los

pueblos indígenas contemporáneos, consideran a las y los ancianos como sus sabios. Una muestra de ello, es como el tambor *huéhuatl* que su nombre viene de “el viejo” Dios (*huehue*=viejo, *tl*=sustantivo), acompaña los rituales de iniciación a través de la danza del décimo mes del calendario Azteca, fungiendo de guía en la festividad del *Xocotluetzi*, dedicada a *Huehuetatl*, donde los niños, para pasar a otro grupo y poder asumir las actividades de adulto, debían trepar hasta arriba de un palo y tomar el emblema fijado en la parte superior, tal como lo refleja el Códice Borbónico, que Alejandro Díaz (2013), analiza manifestando:

Un grupo de niños y jóvenes del *telpochcalli* que son guiados por dos guerreros experimentados, los cuales portan el tocado propio de los hombres valientes en guerra (...), emblema que también se puede asociar a los *Telpuchtlatl* encargados de enseñar y corregir a los más jóvenes. Atrás de éstos aparece un grupo de niños mayores, los cuales ya han participado en los rituales de *Izcalli* y portan orejeras azules, además de collares de caracolillos. Cierran la fila dos niños pequeños que no portan ningún atributo, (...). Si se considera que existe una clara diferenciación entre los infantes de menor edad, quienes vivían dentro de un mundo femenino al lado de sus madres, los infantes de edad media, que comenzaban a aprender las labores económicas de su grupo parental, y los niños de mayor edad, quienes ya tenían que saber realizar diversas actividades económicas y rituales dentro de su grupo social, se puede comprender entonces que el paso de un grupo a otro debía de ir acompañado de rituales específicos.

Ahora bien, ese enorme respeto por las ancianas y ancianos también se hace presente en la cultura warao y la distribución social del trabajo, siendo toda la familia extendida orientada, pues “el suegro distribuye las tareas del día durante la madrugada, después del sueño, cuya interpretación es crucial para ésta y otras culturas indígenas. Estas conversaciones matutinas son muy cálidas y cordiales” (MOSONYI, 1984, p. 184). Al continuar indagando sobre otras culturas más próximas a los warao, en Suramérica se tienen evidencias de centros ceremoniales de hace 3000 años de antigüedad por parte del desaparecido pueblo Chavín, en la actual República de Perú. Dichos ritos de iniciación de niño a hombre, tenían la función de provocar performativamente, la superación al miedo como rasgo de la adultez alcanzada al terminar el recorrido; hecho que quedó demostrado después de las excavaciones del 2005, permitiendo identificar el uso del fuego, aguas, semillas y alucinógenos en pasajes rocosos (CONTRERAS, 2005). Contexto al que podemos sumar el paso ritualístico de niña a mujer del pueblo Aymara al norte de Chile, Perú y Bolivia (Ministerio de Cultura, 2018), así como los Cuna-Tule presentes en Colombia y Panamá con su rito de iniciación femenina denominado *Surba Inna*, a la llegada de la primera menarquía. Sobre los rituales de pasaje de dicha cultura, Salazar y Vallejo (2000 p. 76) nos informan:

En la cultura Cuna la mujer es ritualizada en varias ocasiones; entre ellas, cuando nace le colocan una argolla de oro en su nariz (OLO), la cual lleva durante toda su vida y demuestra así, su casta femenina, y pasa a ser una protegida de los dioses. En la pubertad, cuando tiene la menarca (primera menstruación), se realiza una ceremonia conocida como SURBA INNA. También existen rituales especiales para celebrar el matrimonio, y la muerte. En esta última, la mujer es enterrada en el piso de la casa, para establecer una relación espiritual con los antepasados. LA SURBA, es un pequeño cuarto, hecho de hojas de palma dentro de una maloca

cuna, donde la joven pasa los días de su primera menstruación. Los rituales INNA, que quiere decir fiesta con chicha, “giran en tomo a la existencia de lo femenino, de la fertilidad, de la abundancia y de la reproducción” (NINA FRIEDEMANN, 1992).

En Venezuela, espacio geográfico donde se han mantenido los warao por varios milenios, podemos identificar este ritual de paso como iniciación a la vida sexual en diversos pueblos indígenas, entre los que destacan los barí, grupo étnico del estado Zulia, donde los *Dakú* (varones) y *Tukbama* (hembras) son conducidos al río más cercano para sumergirse en sus aguas y emerger posteriormente, sobre una piedra para recibir de manos del tío paterno su arco, flechas y *tarikbá* (guayuco) como hombres o su *dudkdurá* (falda) en el caso de las mujeres. Fernández y González (2011), al respecto comentan: “se inicia una etapa de ejercicios, de funciones y responsabilidades dentro del grupo, ya que se considera que el individuo pasa a ser un adulto a prueba” (p. 64).

Otro grupo étnico del que se tienen registros desde la época colonial, es el pueblo Chaima, habitantes de los estados Sucre y Monagas; donde la pubertad representa ese paso, del interés individual de niño a la responsabilidad comunal y la sensibilización espiritual del adulto. Al igual que el pueblo barí, la iniciación está determinada por el género; mientras los varones se transforman de infantes, totalmente libres de compromisos y responsabilidades a hombres para la defensa, protección, caza y pesca, a través de una ceremonia pública, con varios días y noches de ayuno ininterrumpido por parte del púber, donde se ve inmerso en un ambiente festivo que incita a bailar, consumir *karato* fermentado, tabaco y *cusaticha* (alucinógeno); actividades rigurosamente supervisadas por el *piasán*, para exponer al joven a diversas pruebas con *irakes* (hormigas bravas) e incisiones en el cuerpo; todo con el fin de propiciar el trance que conecte al iniciado con los espíritus de sus antepasados, mismos que de allí en adelante serán sus guías (VALLEJO INFANTE, 2018).

Por otra parte, la iniciación de la niña chaima es un acto de aislamiento e inmediatez muy íntimo entre la joven y las mujeres más ancianas de la familia, durante su primer período menstrual, ella se queda en una vivienda encerrada y solitaria hasta que pase la menarquía mientras cumple unas estrictas pautas de comportamiento y alimentación, que verán concluir con el aseo en las aguas del río, el uso de un *guanapu* (guayuco chaima) y una celebración marcada por el tambor como representación de lo masculino, debido a su paso a la fertilidad reproductiva plena y fecunda. Sobre este tema Jean Marc De Civrieux (1998), cita al misionero capuchino Francisco de Tauste (1680), quien convivió en tierras chaima, waikerí y kariña, desde enero del año 1658, y escribió el texto: *Arte y vocabulario de la lengua de los indios Chayma, Cvmanagotos, Cores, Paria y otros diversos de la Provincia de Cvmaná o Nveva Andalvcía*, donde relata:

A las doncellas, la primera vez que les viene su costumbre (menstruación), las hacen ayunar diez o doce días. En ese tiempo duermen en tierra desnuda y no les permiten ni levantarse ni lavarse. Las hacen ayunar porque eso las hará fecundas. Para levantarse el ayuno, se adornan las mujeres y hombres. Todos se van para un lugar espacioso y cerrado. En medio de él ponen vasijas de bebidas, pan, viandas de cacería y pesquería. Mientras dos viejas sacan a la muchacha

quien llega cubierta con una hoja de plátano o *bijao*, le quitan la hoja, la lavan bien y le colocan un guayuco nuevo. Le adornan el cuerpo y dan principio a una gran fiesta. (p. 114).

Poco a poco emergen coincidencias entre las culturas barí y chaima que también nos aproximan al ritual de paso de niña a mujer de los pueblo warao y wayuu (este último ubicado en la Península Guajira entre Venezuela y Colombia), denominado el encierro (*sutapaulu* en idioma *wayuunaiki*), que inicia inmediatamente después de su primera menstruación, y sirve para aprender de su abuela a ser una mujer prudente, guardando silencio en el momento oportuno, educándolas en ese lapso de tiempo como hábiles tejedoras, conociendo las distintas técnicas textiles, trabajadoras, despertándolas de madrugada y orientándolas sobre el uso de la hierbas medicinales, serviciales y capacitadas para liderar su familia y comunidad, aprendiendo todos los oficios de una madre, que van desde cocinar hasta comercializar y manejar las finanzas de su grupo familiar. Estos encierros en la cultura wayuu varían de acuerdo al clan, algunos pueden durar semanas, mientras otros se convierten en meses y en ocasiones años. El encierro es el camino de iniciación que debe recorrer la niña hacia la vida adulta como mujer dadora de vida, y se da por terminado con la salida de la iniciada a bailar *yonna*, donde el sonido del tambor llamado *Kaasha*, anuncia la presencia de una *majayut* (señorita) que está preparada y en el mejor momento para unirse en matrimonio, sobre esto la indígena Yasmeri Romero ofrece su testimonio:

La Yonna también la usamos para varias fiestas, y entre esas, está cuando se saca a una señorita que pasa de niña a mujer (...), cuando la persona sale, le hacen una comelona en grande y le hacen el baile de la yonna, con la Kaasha (entrevista 2016).

Durante el encierro las niñas permanecen en rigurosa soledad dentro de su rancharía; éste ritual ancestral resulta muchas veces prejuzgado y mal interpretado ante la mirada del *alijuna* (no indígenas), por el total desconocimiento sobre los modos de vida de la mujer Wayuu y su familia. El *sutapaulu* inicialmente consiste en estar acostadas en lo alto sobre su chinchorro sin moverse, Sólo su abuela, madre y tías por línea materna la pueden visitar o ver. A la llegada de la menarquía se les corta el cabello y le dan tres baños al día y uno de madrugada; a partir de allí, la abuela o la madre comienzan a enseñarle de manera práctica sus responsabilidades como mujer en el hogar y el clan, siempre haciendo hincapié en la labor más importante de una mujer wayuu, tener hijos, hilar y tejer chinchorros, alpargatas, mochilas, tapetes, pulseras y hamacas; demostrando su particular destreza de *walekerü* (araña tejedora). Durante el proceso se le suministran remedios tradicionales como el *jawapi*, *kaswo'ú* y *palisse*; brebajes sacados de los primeros pobladores de la tierra, sus ancestros *Wunu'ulia*, y además es alimentada solamente con mazamorra y chicha (POCATERRA, 2009).

De las bebidas de la muchacha, las que se toma, la primera: *jawapi* es un remedio que se le da a la muchacha cuando ella se desarrolla pero eso es para que ella mantenga la menstruación normal, no le vaya a venir mucho ni le vaya a venir

menos, que le venga mensual, igual que la otra, kaswo'u y la última es palisse, es para que la muchacha se mantenga joven, se mantenga bonita y no se le caiga la piel y todo ese tipo de cosas (Testimonio de la indígena Dina Fernandez, entrevista del 2016).

Al acercarse la culminación del encierro las tías por línea materna, le enseñan el arte de la danza (*yonjestain*), con la finalidad de mostrar durante la *yonna* que la *majayut* (señorita); domina el buen desplazamiento entrecruzado y ligero de sus pies, para desarrollar pasos firmes y perspicaces, a fin de sorprender y atrapar la mirada de los hombres, de los cuales debe vencer a uno de ellos, alcanzando tumbar al suelo como representante del sexo opuesto.

La celebración de la *yonna* es propicia para que los Wayuu de diferentes castas se relacionen entre sí. En dichas fiestas se apoya, el advenimiento de una nueva *piache* y la representación de las jóvenes fértiles, ensalzadas. La salud recuperada, la llegada de las lluvias, las cosechas abundantes, la visita de amigos y parientes, son otros de los motivos para que los Wayuu organicen un *pioi* (pista de baile) y se reúnan al son de la *kásha* e imiten a sus hermanos *uchii* (animal). (FINOL, 2012, p. 2).

Cuando termina el proceso del *sutapaulu*, la anciana informa a su padre que la joven está lista para abandonar su vida de niña y vivir como mujer en comunidad. La salida de su hija es motivo para que el padre, busque un marido con posibilidades económicas traducidas en seguridad para la *majayut* (señorita). Todo el ritual con la celebración final deja aflorar permanentemente, el vínculo directo de la menstruación y la fecundidad, con el mito de *Wolunka*, la hija del dios de la lluvia, *Juya* quien genera tras la penetración de una flecha en su vagina dentada, la primera menarquía en la Guajira. Este personaje del inconsciente colectivo (JUNG, 1970) curiosamente aparece en otras culturas del continente, como la Olmeca, antes mencionada.

Después de hacer ese breve paneo por algunas culturas indígenas del *Abya Yala*, emergen interesantes coincidencias que nos remiten a características de los rituales de paso Warao, que si bien no podemos asumir como generalizaciones, si podrían considerarse de ejemplificaciones orientadoras que apuntan al enorme pluriverso diferencial entre la sexualidad impuesta por la modernidad en las ciudades y los medios de comunicación que continúan promocionando la forma familiar europea como modelo civilizatorio.

La cultura warao frente a los desafíos culturales de la colonización

Al intentar aproximarnos a las formas rituales en torno a la sexualidad Warao, se presentan dos entrevistas semiestructuradas, realizadas en el Abrigo CSU Buenos Aires de Teresina, estado Piauí, de dos jóvenes de 21 años que migraron de comunidades deltanicas diferentes hacía Brasil, donde relatan:

Mi comunidad se llama Punta Pescador, municipio Tucupita. Cuando se desarrollan la primera vez, nos viene poquita sangre, vamos para la montaña y después cerramos los ojos, tapamos los ojos con la mano y viene una persona

a agarrarnos conocida de la familia, tía prima y nos lleva para nuestra casa y después te duermes para despertar mañana, el otro día después, y le da comida y después el otro día se baña y le cortan el cabello, es así en mi comunidad (Testimonio de la indígena warao Aira María Rojas Medina, entrevista del 2024).

Durante el resto de la entrevista, Aira Rojas explicó que *jotobakae* (joto = sangre y bakae = bajo de menstruación), o su primera menarquía llegó a la edad de 11 años, además realizó un dibujo donde recuerda el momento cuando fue trasladada sobre la espalda de Yamili, para evitar que sus pies tocan la tierra, pues según creencias warao, no se puede dejar rastro para “*Nabarao es un espíritu malo, muy peligroso cuando esta la menstruación, no se puede bañar en el río, solo en el monte, él viene de noche para comer a la mujer*” también conserva en su memoria como la colocaron de última en el *janoko*.

Figura 1: Proceso del rito de paso, cuando llevan a la niña al *janoko* montada en la espalda durante su primera menstruación para evitar que toque la tierra. Ilustración realizada por Aira María Rojas Medina, a partir de sus memorias en la comunidad de Punta Pescador (Teresina, 18-01-2024).



Fonte: María Rojas Medina.

Al entrevistar a Lairisbeth Arintero Benitez, migrante warao de la comunidad *Nabasanuka* (naba = caño, río o marejada, y sanuka = pequeño, pequeña), municipio Antonio Díaz, comparte el siguiente testimonio:

La primera vez cuando me vino la menstruación, justamente estaba de viaje, me iba para otra comunidad y yo no sabía nada porque era una niña y llegamos de noche a mi comunidad, y me bañé sin saber nada, y me desperté y me había llegado la menstruación y le conté a mi mamá. Fue en ese momento donde me cortó el cabello

y me quede ahí con ella donde nosotros vivíamos. Como toda niña, cuando vivía en Venezuela me gustaba el deporte, mi mamá me decía para que no saliera de la casa y yo salía a jugar, mi mamá decía que eso era malo, que tenía que quedarme en la casa sin hacer nada (entrevista del 2024).

Ambos testimonios son ricos en imaginarios y memorias ancestrales que se interconectan multiculturalmente con otros pueblos y esas transformaciones del cuerpo de niña a mujer, de la mudanza del cabello y el alejarse de juego para asumir nuevos compromisos de la adultez, en relación a lo antes narrado por las dos jóvenes madres Warao que migraron a Teresina, podemos citar a fin de complejizar el estudio entre ilustraciones, entrevistas y antecedentes antropológicos registrados sobre el rito de paso de la primera menstruación, a Mosonyi (1984, p. 182-183), cuando narra:

Entre las ceremonias relacionadas con la vida sexual se destacan aquellas que tienen que ver con la primera menstruación. Lo primero que hace la muchacha -anibakaida- es cubrirse bien los ojos con ambas manos. Luego la llevan a una casita hecha especialmente para albergar a las mujeres mientras tienen la regla. En seguida le buscan una mujer para que sea su madrina de sangre, quien permanecerá todo el tiempo a su lado. Cuenta también con un padrino quien le fabrica unos asientos especiales, le corta el pelo al rape, y hace otras diligencias para asegurar la comodidad de su ahijada. Al final de la primera menstruación la adolescente es entregada a su prometido por sus padres, y posteriormente se hace una gran celebración con tortas de yuruma -fécula de moriche- y otros tipos de comida, durante la cual se divierten contando cuentos y riéndose, sin ningún desorden.

Como se manifestó anteriormente, los testimonios presentados son de dos mujeres Warao que migraron de localidades específicas ubicadas en el Delta del Orinoco, de allí que gran parte de los aportes presentados por Mosonyi coincidan con la oralidad de las entrevistadas, pero como sabemos, también toda cultura está en permanente movimiento y transformación, por tanto, no se puede asegurar que personaje denominado padrino que según el antropólogo, elabora un asiento para la joven menstruante aún se mantenga en la comunidad, ya que se le hizo referencia a ambas y ninguna lo recuerda como parte del rito de paso, además, desde su llegada al refugio CSU Buenos Aires se vienen desarrollando nuevas jóvenes y en este contexto alejado de los caños, se hace imposible contar “con tortas de yuruma -fécula de moriche”. Ahora bien, el autor también refiere en su cita: “Al final de la primera menstruación la adolescente es entregada a su prometido por sus padres”, si bien esto es cierto, es importante aclarar que no es para iniciar una vida sexual, sino para vivir un proceso de conocerse mutuamente y generar empatía entre ellos, siempre y cuando la joven muestre interés, pues si ella no desea aproximarse al prometido, no es obligada. En el siguiente mito indígena del pueblo Warao podemos encontrar importantes evidencias de ese sistema de valores y creencias que ellos desarrollan a partir de las pautas de crianza y la escucha a antiguos relatos:

Un día Jaburi andaba por el laberinto de los caños del Delta, llevaba en sus brazos a un niño que era su hijo, pero que había nacido sin madre. Cansado de andar por la selva y atravesar a pie y nadando los cañitos del Delta, un día le dice a su hijo que llevaba cargando: “Tengo que encontrar para ti una madre, una warao que te cuide bien”.

Así Jaburi caminó y caminó por la selva, hasta que un día divisó un palafito hecho de troncos de mangle y techo de temiche. Entró, y allí estaba una mujer dormida en un chinchorro. Se llamaba Guauta. Ella les dio de comer frutas de moriche y Jaburi le dice que necesitarán una curiara para navegar por los caños, y ella le da cera negra de abejas para que fabrique una embarcación. **Una vez que estuvo lista la curiara, Jaburi y Guauta se marcharon dejando al niño en el bosque, pero antes su padre le dijo: “Procura buscarte compañía, haciéndote hijos como yo a ti”** (p. 294).

Este mito de la primera curiara, recopilado por Basilio Barral (1964), empieza a mostrar los primeros referentes de la importancia que el pueblo le da a la vida reproductiva desde la temprana edad de la adolescencia. Así como este, existen otras memorias milenarias (Bergson, 2006) transmitidas oralmente, que constituyen los imaginarios del mundo cosmogónico de los Warao, como productores de su propia cultura indígena, con concepciones identitarias que responden al pluriverso de saberes acumulados por miles de años antes del presente. Claro que a pesar de todos los estudios antropológicos realizados, sabemos que hay muchas personas que desde el racismo y la xenofobia, “desprecian al indio o lo interpretan como bárbaro, salvaje, primitivo, y no ponen ni siquiera un mínimo de su capacidad para entender que ellos son diferentes y que son productores de cultura” (Velásquez, 2008, p. 16). Al mito anterior del pueblo Warao, también le podemos sumar un fragmento de la recopilación realizada por María de Cora (1993), sobre: Nabarao, que cuenta la atracción que siente el espíritu que habita las aguas del Orinoco con la menstruación de las jóvenes. A partir de esa memoria ancestral transmitida oralmente de generación en generación, se narra el origen de la seductora deidad del río, iniciando así:

Muchos soles, muchas lunas, muchas estrellas antes de ahora, dos pequeñas guaraúnas iban todos los días a bañarse al caño, y un día de aquellos vieron tumbado a la orilla un gracioso morrocoy. Las dos muchachitas se los llevaron a su rancho, le dieron de comer y de beber y lo cuidaron muy bien.

El morrocoy se hizo muy amigo de las guaraúnas y todos los días las acompañaba al caño y se bañaba con ellas, y luego volvían los tres a la ranchería.

Y ocurrió que **al cabo de algunas lunas la mayor de las muchachas se convirtió en mujer. Al siguiente sol**, cuando iban todos junto al baño como de costumbre, **el morrocoy raptó a la guaraúna, se hundió con ella en el fondo del agua** y nunca más volvieron a la superficie.

Aquella muchacha tuvo un hijo con el morrocoy, y este hijo es Nabarao, el espíritu de las aguas (p. 41).

Figura 2: Representación de Nabarao, cuando busca en la noche a la mujer en su janoko por bañarse dentro del Orinoco con la menstruación. Ilustración realizada por Lairisbeth Arintero Benitez, a partir de los mitos que escucha desde niña en la comunidad de Nabasanuka (Teresina,18-01-2024).



Fonte: Lairisbeth Arintero Benitez.

Estos mitos junto a muchos otros, fundamentan la cosmovisión del pueblo Warao, así como sus prácticas vinculadas con los rituales de paso de niña a mujer y de niño a hombre, mismos que desde la colonización han estado sometidos a prejuicios religiosos, injusticias históricas e imposiciones que agreden su derecho de autodeterminación, tal como se evidencia en la investigación de Layrissé y Wilbert (1999), al referirse a las formas de vestir originarias de las jóvenes y los cambios que pasaban después de su primera menstruación, mismos que con la invasión cultural colonialista, se han perdido:

Hace poco más de un siglo atrás, después de la pubertad, tanto mujeres como hombres solían usar guayuco. El de las mujeres era el *daya*, elaborado con la corteza del matapalo (*Ficus sp.*) manchada. Algunas decoraban su *daya* con plumas de aves y canutillos. El guayuco o taparrabo masculino era el *buá* que hacían de la estípula de la palma de manaca.

Con la llegada de los misioneros a su territorio la indumentaria de la mujer cambió. Hace 80 años comenzó a utilizar un camisón largo sin mangas que sujeta al cuello: la *nawa*. Los hombres continuaron usando sus guayucos hasta mediados del siglo pasado, pero los hacían de algodón (p. 20).

La cita anterior es una muestra más, de que no se deben seguir analizando, abordando o estudiando las manifestaciones culturales de los grupos étnicos, desde mentalidades occidentalizadas o que pretendan adecuar de manera obligada a los indígenas, blanqueando su cultura, solo para dar continuidad al proyecto civilizatorio heredado en las instituciones del

patrón colonizador europeo. Los pluriversos ancestrales de las comunidades originarias merecen respeto, no solo por ser descendientes directos de los primeros habitantes de estas tierras, sino también porque como seres humanos poseen derechos que están estipulados y consagrados en el marco jurídico estatal, nacional, regional, interamericano y mundial del que los países miembros hacen parte y están obligados a cumplirlos. Ahora bien, en la cultura warao y muy especialmente en la actual condición de migrantes refugiados en Brasil, las jóvenes que pasaron su primera menstruación, representan la garantía de existencia y continuidad del pueblo indígena como parte de los grupos minoritarios; inicialmente por siempre estar propensos a ser diezmados y desaparecidos por las influencias de los que ejercen el poder político y económico en las ciudades y así como las estructuras de gobierno, que tal como quedó evidenciado en el Resumen de la discusión sobre la problemática de la mujer indígena, a partir de la Declaración de Barbados II, en la Reunión Continental de Antropólogos y Dirigentes Indígenas, celebrada en Barbados el 28 de julio de 1977, cuando expresa:

Nuestra sociedad presenta a la mujer indígena como un ser inadecuado para ser madre de sus propios hijos, quienes frecuentemente le son, arrebatados para educarlos en internados y transferirlos a familias no indígenas. Otras veces ella es destinada al servicio doméstico y a otros oficios subpagados. Frecuentemente es explotada, utilizada y abandonada por aventureros y cuando recurre a alguna fuente de trabajo para mantener a sus hijos puede ser reprimida y hasta asesinada por las autoridades.

Finalmente, en las últimas décadas se ha establecido una diversidad de programas coercitivos de esterilización masiva y programas de planificación familiar al estilo occidental, con el fin expreso de bloquear la supervivencia histórica y, por ende, los proyectos de liberación de los pueblos indoamericanos.

Sujetos de mentalidad occidentalizada, sin la sensibilidad necesaria para comprender características particulares que complejizan la socialización y relacionamiento de indígenas warao con otros grupos sociales, en lo que respecta a la vida familiar y reproductiva. Los warao poseen una organización cultural endogámica, que los lleva a establecer uniones matrimoniales sólo con personas de su propia comunidad, hecho que a diferencia de una o un adolescente *jotaroo* (no warao), habitante de las urbes citadinas y con mentalidad occidentalizada, no desarrolla como limitante para establecer noviazgo. Otro aspecto a considerar, es que mientras en las ciudades, el éxito y prestigio se basa en los salarios y el estilo de vida consumista, los warao, al igual que la mayoría de las sociedades antiguas, aún manejan códigos de honra y poder, de acuerdo al número de integrantes de la familia extendida; en otras palabras, tanto el hombre como la mujer de una familia se vuelven más influyentes en su comunidad, mientras más hijos traen al mundo, sobre esto Mosonyi (1984, p. 182) explica:

La estructura familiar está encabezada por un varón de cierta edad, el “janoko arotu” (dueño de la casa), quien goza de un alto prestigio junto con su esposa, mejor dicho su primera esposa. El rango de “tekoro” (segunda mujer) y “te korowitu” (tercera mujer o eventualmente cuarta), es claramente inferior al de la primera esposa, pero en las comunidades estables no suele presentar

conflictividad ni crear problemas visibles. Hay veces en que la propia primera esposa es quien pide una “tekoro” -mediante complicadas transacciones para que le sirva de ayuda doméstica.

En la misma familia extendida, junto al jefe de familia residen sus hijas con sus yernos, estos últimos en calidad de trabajadores al servicio de su suegro. La residencia es, pues, claramente matrilocal, y la aspiración del jefe de la casa es tener el mayor número posible de hijas, a fin de atraer igual número de yernos quienes le ayuden y obedezcan en todo lo concerniente a los asuntos familiares. Se establece una línea de autoridad indiscutible desde el suegro hacia los yernos, pero esa relación está teñida de un grado inmenso de afectividad y ternura. Los yernos están pendientes de los mínimos deseos del suegro, y éste se esmera en retribuir su solicitud con sus consejos y su constante preocupación y vigilancia por el bienestar de sus hijas y sus respectivos esposos.

Quizás la característica más importante que se debe tomar en cuenta para interpretar la cosmovisión de la comunidad migrante, es que las concepciones mentales, emocionales y sociales que una mujer Warao tiene, sobre las funciones y deberes que deberá asumir su futuro marido, y a diferencia de una joven *jotarao* (no indígena), es que estos vínculos no se limitan a una convivencia entre dos, sino a un conjunto de alianzas de su futuro esposo, con toda la familia. De allí que una menstruante primeriza warao, difícilmente sería comprendida y atendida en su totalidad, por alguien que no sea de su propia cultura indígena, que conoce, valora y mantiene dichos sistemas de organización.

La organización de la sociedad tradicional Warao se basa en la relación suegro-yerno, pues, al tratarse de una sociedad matrilocal, el yerno asume una serie de responsabilidades de por vida con su esposa y con los padres y hermanos de ella (Colección Santillana, 2009, p. 56).

Los marcos referenciales presentados a través de mitos, rituales de paso y formas de organización familiar de distintos grupos indígenas, desde el panorama continental, pasando por el suramericano, y hasta llegar a las particularidades que caracterizan la cultura Warao, conforman una narrativa antropológica, histórica, educativa y político-social, que emerge de la necesidad actual que presenta la etnia warao, en condición de refugiados en territorio brasileiro. Comunidad que tiene un derecho colectivo a mantener sus modos ancestrales de vida, como ejercicio pleno de autodeterminación del pueblo ancestral.

A modo de cierre

Por todo lo expuesto anteriormente, es importante reafirmar que ningún pueblo indígena debería ser abordado con el obsoleto criterio de igualdad en el campo legal, económico, político o social, enjuiciándolo o comparándolos en relación a personas de las ciudades, nacidas y criadas desde la mirada occidental, pues, además de ser un concepto que perdió toda legitimidad desde hace varios años por ser transgresor de culturas ancestrales, se aleja de cualquier esfuerzo empático que debe caracterizar un funcionario público o colaborador que desarrolle actividades

con comunidades originarias. Los grupos vulnerables y marginalizados históricamente, que sufren diversas formas de discriminación racial, xenofóbica, religiosa o lingüística tienen derechos que se convierten en deberes de todo Estado-nación en el mundo, y los mismos deben respetarse bajo estricta contraloría social, esto a fin de que los representantes de la autoridad y funcionarios públicos, ejerzan un trato equitativo, integracionista, dignificador y respetuoso con los pueblos indígenas, las comunidades afro-suramericanas y las mujeres entre otros.

Referências bibliográficas

AGUIRRE, Ángel. *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. México: Alfaomega, 1997.

BARRAL, Basilio del. Los indios guaraúños y su cancionero. *Historia, religión y alma lírica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Departamento de Musicología Española, 1964.

BERGSON, Henri. *Materia y Memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. 1ra. Edición 1896. Buenos Aires: Cactus, 2006.

BONFIL, Guillermo; MOSONYI, Esteban; AGUIRRE, Gonzalo; ARIZPE, Lourdes., & GÓMEZ-TAGLE, Silvia. (1977). La declaración de Barbados II y comentarios. *Nueva Antropología. Revista De Ciencias Sociales*, 2(7). Recuperado a partir de <https://nuevantropologia.org.mx/index.php/revista/article/view/declaracionbarbadosii-guillermobonfiletal-vol-2-num7-1977>

CIVRIEUX, J. *Los Chaima del Guácharo. Etnología del Oriente de Venezuela*. Caracas: Banco Central de Venezuela, 1998.

COLECCIÓN SANTILLANA. Pueblos Indígenas de Venezuela. *Warao*, N° 16. Caracas: Santillana, 2009.

CONTRERAS, Daniel. La incorporación de la tradición mito en el ámbito ritual de chavín de Huántar. *Arqueología de la Sierra de Ancash 2: Población y Territorio*, pp 29-52. Lima: Instituto de Estudios Huarinos, 2016.

CORA, María. *Kuai-Mare. Mitos aborígenes de Venezuela*. Caracas: Monte Ávila Latinoamérica, C. A. 1993.

DÍAZ, Alejandro. Ritos de paso de la niñez nahua durante la veintena Izcalli. *Revista Scielo*, Vol. 46. Julio-Diciembre 2013. México. 2013.

DURAND, Gilbert. *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2004.

FERNÁNDEZ, Zaidy; GONZÁLEZ, Asmery. *Los Barí: Historia, sociedad y cultura*. Caracas: Fundación editorial El perro y la rana, 2011.

FINOL, José. *Mito, concepciones del cuerpo y yonna wayuu*. [Documento en línea]. Disponible: <http://www.joseenriquefinol.com/v4/index.php/articulos/articulos-en-espanol/15-mito-concepciones-del-cuerpo-y-yonna-wayuu> [Consulta: 2022, junio 22].

HARVEY, Edwin. *Derechos culturales*. UNESCO. Mayo 1995. [Documento en línea]. Disponible: <https://www2.ohchr.org/english/bodies/cescr/docs/discussion/EdwinRHarvey.pdf> [consulta: 2023, agosto 04].

JUNG, Carl. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: PAIDÓS, 1970.

KOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; ESCOBAR, Arturo; DEMARIA, Federico; ACOSTA, Alberto (coords.). *Pluriverso*. Barcelona: Icaria, 2019.

LAYRISSE, Miguel; WILBERT, Johannes. *The Diego Blood Group System and the Mongoloid Realm*. Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología de Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 1999.

LONGHENA, María. *México antiguo. Mesoamérica precolombina*. Barcelona: Ediciones Folio, S. A, 2008.

MINISTERIO DE CULTURA. (2018). *Historia del Perú*. [Documento en línea]. Disponible: <http://todosobrelahistoriadelperu.blogspot.com/2013/08/cultura-caral.html> [Consulta: 2018, febrero 13].

MOSCOVICI, Serge. *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul, 1979.

MOSONYI, Esteban Emilio. *Identidad nacional y culturas populares*. Caracas: Fondo Editorial Fundarte. 2012.

MOSONYI, Esteban Emilio. *La sexualidad indígena vista a través de dos culturas: Waraos y Guajibos*. Noviembre 1984 [Documento en línea]. Disponible: <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/12712>

POCATERRA, Jorge. *Los Wayuu, Na Wayuukana*. Caracas: Odebrecht Venezuela. 2009.

OLIVERIRA, Paulo. O Povo Warao e os Direitos Fundamentais: uma construção teórica das principais legislações nacionais e internacionais no que concerne os direitos humanos. In: LIMA, Carmen Silva, CIRINO, Carlos Marinho, GONZÁLEZ, Jenny (Org.) *Yakera Kaubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao*. Recife: UFPE, 2020. Disponible en: <https://editora.ufpe.br/books/catalog/download/55/58/171?inline=1> Acceso en: 20 nov 2022.

RISOTO, Lucas. Lo sagrado en Mircea Eliade. Claridades. *Revista de filosofía. Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura (FICUM)*, 6 (2014), pp. 33-48.

RIVAS, Pedro. (2020). ¿Inmigrantes o retornados?: la xenofobia hacia los warao en Brasil, una paradoja histórica. In: LIMA, Carmen Silva, CIRINO, Carlos Marinho, GONZÁLEZ, Jenny (Org.) *Yakera Kaubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao*. Recife: UFPE, 2020. Disponible en: <https://editora.ufpe.br/books/catalog/download/55/58/171?inline=1> Acceso en: 20 nov 2022.

SALAZAR, Oscar.; VALLEJO, Luis. Surba Inna. Rito de iniciación femenina en la cultura Cuna-Tule. In: BERNAL, Jaime Villegas (Org.) *Geografía Humana de Colombia: Variación biológica y cultural en Colombia*. 2000, p. 73-79.

SCHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, S. A. 2008.

SOYANO, Andrés; MÜLLER DE SOYANO, Aixa. *El antígeno Diego alcanza los 60 años de edad: su descubrimiento y desarrollo*. Gac. méd. Caracas; 122(1): 46-52, ene.-mar. 2014. ilus, tab, graf. Disponible en: [https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/lil-772732#:~:text=El%20antigeno%20Diego%20fue%20descubierto,Mendoza%20\(1917%2D1986\)](https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/lil-772732#:~:text=El%20antigeno%20Diego%20fue%20descubierto,Mendoza%20(1917%2D1986)).

SZEKUT, Andressa; EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. 2019. *Invisibilidad indígena en la memoria de la colonización reciente de Paraguay*. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, 13 (2): 41-59. Disponible en: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/91106> Acceso en: 15 sep 2023.

VALLEJO, Henry. *El tambor kaasha y sus significados en la cotidianidad del clan jirnúu de los Wayuu*. Tesis Doctoral para optar al Grado de Doctor en Cultura y Arte para América Latina y El Caribe. UPEL-IPC. 2018.

VARINI, Claudio. Hábitat, arquitectura y entorno de Embera y Waunana. In: BERNAL, Jaime Villegas (Org.). *Geografía Humana de Colombia: Variación biológica y cultural en Colombia*. 2000, p. 16-49.

VELÁSQUEZ, Ronny. *Estética Aborígen*. Caracas: Fondo Editorial Fundarte, 2008.

Capítulo VI

Perícia antropológica em processo judicial envolvendo os Warao: apontamentos etnográficos sobre a cultura e a sexualidade indígena

Carmen Lúcia Silva Lima
Carlos Alberto Marinho
Raoni Borges Barbosa
Eliane Anselmo da Silva

Introdução

Este artigo reúne expertise sobre a cultura¹ Warao, considerando a atual situação diaspórica no Brasil e a legislação indigenista vigente. É um capítulo escrito a partir da atuação dos quatro autores na produção de um parecer antropológico produzido para responder a uma demanda judicial. A peça que ensejou esta produção se encontra vinculada à processos que tramitam em segredo de justiça. Em respeito a esta contingência, optamos por compartilhar nesta publicação apenas os conhecimentos que são pertinentes para resolução de conflitos vivenciados pelos Warao nas cidades onde estão, devido à falta de compreensão e respeito à cultura e à sexualidade indígena. Abordaremos aqui elementos importantes da cosmologia Warao – como noções sobre pessoa, afeto, família, reciprocidade, reprodução econômica e sexual – e suas derivações em sociabilidades específicas – como a organização social em parentelas e a passagem ritual para a vida adulta. Os casos abordados nos permitirão problematizar o olhar da sociedade envolvente sobre as sociedades indígenas. Desde a perspectiva da Antropologia, enfatizam que o estudo com as pessoas (INGOLD, 2019), o encontro com a alteridade deve eximir-se de etnocentrismos e pautar-se no diálogo desarmado com a outra cosmologia e suas sociodiversidades e particularidades simbólicas. Com este intuito, os pareceres antropológicos respondem à demandas situadas em um contexto etnográfico de denúncia e criminalização da cultura Warao.

Os pareceres antropológicos² em processos judiciais na esfera penal que envolvem os Warao têm subsidiados decisões, competências de julgar e outros procedimentos que estejam a eles

1 Em sentido amplo, a cultura compreende o fluxo aberto e contínuo, distributivo e assimétrico de repertórios simbólicos e materiais em tradições de conhecimento geradas na experiência processual com o mundo. A reprodução do grupo étnico, - sendo a etnia uma forma cultural de organização do social, - implica na elaboração e preservação de fronteiras em relação aos de dentro e aos de fora: o que chamamos de sinais diacríticos, isto é, formas codificadas e transmissíveis de informação mediante registro escrito, oral e performático, no contexto de uma tradição de conhecimento. Uma cultura moral-emotiva e técnico-política compreende, assim, repertórios materiais e simbólicos que organizam as moralidades, os afetos, as materialidades, tecnicidades, ritualidades e políticas de significado de um grupo social (BARBOSA, 2019.).

2 Adotamos aqui o termo parecer antropológico em vez laudo pericial em razão de se tratar de processos cuja elaboração dessa peça jurídica decorrer de situações concretas no âmbito da esfera penal que exige um tempo exíguo, mas sem prejuízo da atividade etnográfica.

relacionados. É um elemento necessário para a tomada de decisões e encaminhamentos na esfera dos referidos processos, na medida em que oferecerá conhecimentos sobre a cultura Warao.

Denúncias têm ocorridos em vários estados brasileiros em desfavor dos Warao em uma tentativa de criminalizar as práticas culturais desse povo, sem o devido processo legal e sem o acompanhamento de profissionais habilitados na área de Antropologia, direito recomendado pelo Supremo Tribunal Federal - STF e Conselho Nacional de Justiça - CNJ. Ao longo desses últimos 6 anos. Ao longo desses últimos seis anos, a equipe de antropólogos/as peritos/as vêm acompanhando diversos casos na esfera penal que envolvem indígenas Warao e produzindo pareceres antropológicos como instrumento de prova e convencimento. Desta formas, os/as autores/as deste capítulo acompanham o processo de diáspora empreendido nos últimos dez anos por esse povo ao longo do território nacional.

Sobre os Warao

Os Warao são um povo originário da Venezuela, de onde parentelas ou famílias extensas Warao de diversas localidades iniciaram um processo de diáspora para o Brasil, por volta do ano de 2014, quando se intensificaram os impactos de grandes projetos estruturais e a crise política, social e econômica que assola o país de origem. Adentraram ao território brasileiro pelo estado de Roraima e rapidamente se espalharam pela região Norte e Nordeste. Povo indígena que vive, em sua maioria, na região do delta do rio Orinoco, localizado nas imediações do Caribe venezuelano, Os Warao estão distribuídos entre comunidades rurais, ribeirinhas e litorâneas e cidades do entorno, compondo os estados de Delta Amacuro, Monagas e Sucre. Constituem assim o segundo maior povo indígena da Venezuela em termos populacionais, totalizando aproximadamente 49.000 pessoas, como já apresentado num parecer sobre a situação dos Warao nas cidades de Boa Vista e Pacaraima, no estado de Roraima³.

Os estudos Antropológicos e Arqueológicos apontam que este território é ocupado pelos Warao há pelo menos 8.000 anos, com indícios de que, em períodos pré-coloniais, sua territorialidade e mobilidade alcançassem as Antilhas, e atualmente existindo ainda na Guiana e no Suriname. O delta do Orinoco se caracteriza pela presença de terras alagadiças e ilhas fluviais, o que dificultou a ocupação colonial, mas não a impediu, assim como a presença de missionários na região. Suas dinâmicas próprias de mobilidade, bem como o encontro com os colonizadores europeus e com populações locais explicariam a fixação numa área geográfica mais definida ao longo dos últimos séculos, relatam ainda Botelho, Ramos e Tarragó (2017, p. 6). O povo Warao fala uma língua comum a seus diversos grupos, sendo o espanhol uma língua secundária para uma considerável parte desse povo, com variados graus de fluência. Segundo Muñoz (2009, p. 116-117), a preservação da língua é uma das características mais fortes da cultura Warao⁴.

3 Parecer Técnico Nº 208/2017/SEAP/6^aCCR/PFD, elaborado por Luciana Ramos, Emília Botelho e Eduardo Tarragó, peritos em antropologia do Ministério Público Federal (MPF). Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/am/sala-de-imprensa/docs/parecer-tecnico-warao>.

4 A língua Warao é uma das que mais que se estendem pelo território venezuelano, apesar dos embates que tem sofrido esse povo. E tal como outras línguas indígenas venezuelanas, originalmente não é uma língua escrita, pois, tal como todas as suas manifestações culturais, se apoiam fundamentalmente na oralidade.

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

Muñoz (2009) descreve o povo Warao como hábeis navegadores e pescadores, construtores de canoas, que domesticaram o rio para seu próprio benefício, até mesmo na construção de suas moradias, os *janokos*, levantadas a partir de troncos extraídos de árvores locais e colocadas sobre as águas – como uma espécie de palafitas. As navegações feitas por meio das canoas, meio de transporte por excelência da etnia Warao, possibilitou assim um grande conhecimento sobre a pesca tradicional local (idem 2019, p. 3). Percebe-se a estreita relação do povo Warao com a água, visto que este é um elemento constante do território onde vivem tradicionalmente. Tamanha é a influência da água para o povo Warao, que sua própria denominação tem origem nas palavras *wa* (canoas) - também chamadas de *curiara* - e *arao* (“donos de” ou ainda “gente”). Logo, a palavra *warao* pode ser interpretada como “donos de canoas/curiara” ou “gente da água” (idem, 2019, p. 4). É ainda a partir de sua relação com a água, ou da interferência na qualidade deste importante elemento do qual depende grande parte de suas tradições, que vai, inicialmente, motivar o povo Warao a se afastar de seu ambiente natural.

Para Muñoz (2019 e 2020), o crescimento de atitudes discriminatórias em relação a esse povo ancestral o forçou a empreender uma espécie de diáspora interna e externa em busca de novas alternativas de vida. As ações desenvolvimentistas realizadas pelo estado venezuelano a partir de meados do século XX, impactaram diretamente nos espaços e nas dinâmicas socioculturais do povo Warao, bem como em sua mobilidade, empurrando famílias inteiras para fora da região do delta. Os Warao são, assim, obrigados a criar alternativas nos contextos urbanos da região, e posteriormente, também em outros países, como é o caso do Brasil. O território tradicional, dessa população indígena, começou a ser ameaçado de forma mais intensa entre as décadas de 1920 e 1940, quando o cultivo do *ocumo chino* (cará) foi introduzido em regiões onde existia o extrativismo do *moriche* (buriti). Depois, pelo empreendimento que afetou sobremaneira o modo de vida dos Warao, na década de 1960: a construção de um “dique-estrada”, uma barragem no rio Manamo, com o objetivo de criar um acesso rodoviário para a cidade de Tucupita e fomentar

a expansão das atividades agropecuárias na região (BOTELHO; RAMOS; TARRAGÓ, 2017, p. 10)⁵. Finalmente, nos anos 1990, os empreendimentos do setor petrolífero instalados na região do delta acarretaram um novo fluxo migratório dos indígenas para as cidades.

A necessidade de complementação de renda, das famílias indígenas da região do delta, foi e ainda é a principal motivação dos seus deslocamentos, visto que a subsistência não é mais plenamente atingida com os recursos naturais do seu território tradicional. Além da busca pelo alimento, o meio urbano é visto também como o mais propício para se obter medicamentos e atendimentos à saúde. É sob tais circunstâncias que o povo Warao desenvolveram meios específicos para garantir sua sobrevivência, incluindo a “prática do pedir”, identificada pelos ordenamentos jurídicos das sociedades envolvidas ocidentalizadas como “mendicância”. Assim, a crise econômica na Venezuela, que se intensificou ao longo dos últimos anos, potencializou os fluxos migratórios dos Warao para zonas urbanas, incluindo os países vizinhos, como o Brasil. Podemos afirmar, a priori, que a vinda dos Warao para as cidades brasileiras é motivada principalmente pelas necessidades básicas de sobrevivência, pela busca do alimento, do trabalho e do dinheiro. Essa prática migrante é conforme os estudiosos, uma característica da mobilidade desse povo. E isso acarreta a oscilação na quantidade de indígenas em cada localidade em que eles passam.

Considerando o processo diaspórico abordado neste capítulo, os primeiros registros da presença do povo Warao, em território brasileiro, remetem ao ano de 2014, quando começaram a ingressar por terra no estado de Roraima. E a partir de meados de 2016, iniciaram-se novos deslocamentos, levando-os de Pacaraima (RR) e Boa Vista (RR) para Manaus (AM), Santarém (PA) e Belém (PA). Finalmente, no primeiro semestre de 2019, os Warao passaram a se deslocar para capitais e cidades de médio porte da região Nordeste, havendo registros de sua presença em São Luís, Imperatriz e Açailândia, no Maranhão; Teresina, Campo Maior e Floriano, no Piauí; Fortaleza, Caucaia, Itarema e Sobral, no Ceará; Natal e Mossoró, no Rio Grande Norte; Recife e Caruaru, em Pernambuco; João Pessoa e Campina Grande, na Paraíba; Aracaju, em Sergipe; Maceió, em Alagoas; Salvador e Feira de Santana, na Bahia. A partir do Nordeste, eles se dispersam para outras regiões e hoje estão localizados em todas as regiões do Território Nacional. É na perspectiva de pensar as emergências contemporâneas, relacionadas a crises político-sociais, que levaram o povo Warao a situação atual de imigrantes no Brasil, que pautamos nossas reflexões, partindo dos contextos urbanos locais de sua inserção.

O caso Warao, como o tem encarado nossa equipe de antropólogos/as peritos/as indigenistas ao longo do acompanhamento desse povo no Brasil, remete a uma indianidade reconhecida em seus rituais diacríticos, em sua estrutura política de *aidamos* e *xamãs* bem marcada internamente e

⁵ Dentre os impactos negativos dessa construção para os indígenas podemos citar principalmente os efeitos sobre a água; as principais consequências foram: a salinização do rio na estação seca, afetando diretamente a atividade pesqueira; acidificação dos solos, dificultando as práticas agrícolas; o aumento do nível da água, provocando alagamentos; desmatamento, poluição e surgimento de doenças em regiões de água parada. Assim, o barramento do rio Manamo “gerou de imediato a remoção forçada de parcialidades da etnia e o impedimento de acesso às áreas anteriormente em uso, além de passar suas áreas para populações não indígenas, incentivando estas a empreender em agricultura familiar ou empresa agrícola” (ibid.: 10).

em sua ancestralidade e territorialidade registrada historicamente, de modo que não corresponde à situação de muitos indígenas no Nordeste brasileiro ainda em busca de “reconhecimento identitário” (índios misturados, mesclados, braiados e caboclos). O caso Warao, entretanto, compreende uma situação diaspórica de trauma cultural⁶, em que a elaboração cotidiana da tensão e contradição entre o momento atual em terra estrangeira e a situação de origem em território tradicionalmente ocupado, por mais imaginária que seja, é vivida no cotidiano – de abrigo, de navegação urbana e de dinâmicas migratórias – perpassado pela intensa vulnerabilidade tanto social (a pauperização) quanto interacional (o abrigo precário e distante das condições sócio-ecológico-territoriais para as práticas culturais Warao).

O trauma cultural que assombra os Warao, cabe ressaltar, é operado produtivamente no exercício técnico-político de acionar e performatizar tradicionalidades *para o brasileiro ver*, isto é, no reinventar técnico e estético, por exemplo, da cultura material *autêntica* a ser subsumida na forma-mercadoria, bem como no reinventar político e organizacional do grupo, que paulatinamente passa para o controle masculino sob a liderança de novos aйдamos que aprendem a se autodenominar caciques e a se respaldar na *Lei brasileira*⁷ e nos parâmetros legalistas da Polícia, do Serviço Social, do Juizado de Menores, da Secretaria de Educação, da FUNAI, entre outros impositores de conduta e tutela; e, desta maneira, ousar novos idiomas morais-emotivos, novas ritualidades e arranjos sociais e novas técnicas para a transformação do *mundo dado* (habitado por tantas agências e materialidades estranhas) em *mundo Warao*.

O caso Warao, assim, por um lado, caracteriza-se pela relativa insignificância geopolítica (a invisibilidade dos Warao na relação entre Brasil e Venezuela) e mesmo política (haja visto nenhuma pendência fundiária envolvendo os Warao); mas, por outro lado, pela enorme relevância social em termos de Direitos Humanos e Assistência Estatal e pelo genuíno interesse antropológico no estudo da etnicidade Warao em processo acelerado de transformação em regime de fricção interétnica. Nesse diapasão, destacamos o processo Warao de elaboração da tensão entre a recente trajetória histórica no Brasil e a referência ancestral as suas origens no Delta Amacuro venezuelano, que vem a ser cotidianamente solucionada simbolicamente em narrativas coletivas de preservação identitária pelo território (imaginário narrado) e pela raça/etnia (idioma corporal, comportamental e de indicações morais-emotivas), construindo

6 A noção de trauma cultural remete a um processo de apropriação moral e emocional de um trauma ou contexto traumático coletivamente vivenciado, e que passa a ser expresso como narrativa moralizante e identitária. Por *trauma cultural* se compreende, assim, em uma leitura crítica de Alexander (2004), não a construção ideológica e racional do passado a partir da rememoração de um evento de ruptura da normalidade normativa, - de modo que pudesse operar simbolicamente como argumento de acusação do outro e como de desculpa de si, - mas uma conformação moral e emocional cotidiana resiliente e reativa de cada individualidade em relação ao olhar estigmatizante. O trauma Warao de navegar por aí sob o estigma de indígena, refugiado, migrante, estrangeiro, apátrida, mendicante, analfabeto, incapaz, perigoso, entre outros, surpreendentemente tem acionado a postura Warao de autoafirmação, mas sempre desconfiada do contato com a sociedade envolvente.

7 A Constituição Federal / 1988, a Lei Nº 6.0001 – Estatuto do Índio, a Convenção Nº 169 da OIT, entre outros diplomas legais que versam sobre direitos originários, humanos, do migrante, do refugiado, do indígena, à cultura, de percepção de auxílios e de assistência médico-hospitalar e educacional.

novas territorialidades e renovados sentidos para a etnicidade Warao⁸. A preservação de sinais diacríticos, portanto, implica em inovação, o que não raramente incorre em *equivocações*⁹ entre a sociedade indígena e a sociedade envolvente e demanda, conseqüentemente, processos de tradução cultural etnicamente qualificada mediados por antropólogos e peritos.

A sexualidade indígena: apontamentos etnológicos

Neste breve tópico, discorreremos sobre a sexualidade indígena, principalmente no que tange aos momentos liminares que marcam a passagem feminina para a vida adulta, haja vista que esse processo de se tornar mulher e estar pronta para a sexualidade ativa e para a fundação de uma nova família pela gravidez e parto tem causado, no caso Warao concreto, enorme estranhamento para o campo político-administrativo tutelar. Com relação às práticas sexuais dos povos indígenas do grande complexo amazônico-guianense, dentre os quais os Warao (BALDUS, 1979), podemos tomar como referência os grupos étnicos de várias regiões do estado de Roraima, tanto daqueles que estão próximos da capital Boa Vista quanto daqueles situados em terras indígenas mais distantes, e até os considerados semi-isolados. Ao todo são 32 terras indígenas demarcadas, das quais 28 ocupadas pelas etnias Macuxi e Wapixana, distribuídas em 09 municípios do estado. Em 2014, a Advocacia Geral da União de Roraima requereu ao antropólogo Carlos Cirino, professor da UFRR, perícias antropológicas para subsidiar 22 ações impetradas por indígenas na etnia Macuxi e Wapixana de diferentes regiões e comunidades em desfavor do Instituto Nacional de Seguro Social - INSS por indeferir pedido de salário maternidade. As alegações pautavam-se no questionamento sobre o tempo de serviço e a maternidade de indígenas menores de 16 anos. As quesitações, portanto, estavam focadas nesses fatos.

As perícias trouxeram uma série de registros etnográficos do início do século passado, o que permitiu afirmar que os casamentos e a maternidade das indígenas Macuxi e Wapixana se processavam muito cedo, logo após a menarca. Em duas passagens, na obra de Koch-Grünberg

8 Mais que uma organização sociopolítica instrumental da diferença ou de uma romantizada lealdade primordial, o processo de territorialização que produz etnicidade implica em sentimento de pertença e em seus componentes mágicos que conectam noções de território, de pessoa, de destino coletivo comum e de filiação político-religiosa em uma expressão cosmológica de autoctonia.

9 O conceito de *equivocação*, em Antropologia, enfatiza a alteridade como agência que produz mundos próprios, de modo que as fricções entre culturas se baseiam na afirmação de ontologias distintas, como todas as consequências aí implicadas. Elaborado por Viveiros de Castro (2004), o conceito enfatiza a importância do mundo social na percepção e produção da realidade vivida pelo ator e agente social, de modo que a relação com a alteridade é caracterizada pelo choque de mundos reais distintos, e não simplesmente pelo confronto de formas imaginárias distintas de ver o mesmo mundo. Na relação de equivocação, portanto, ontologias diversas são articuladas, mesmo que em um idioma compartilhado e que faz uso de vocábulos comuns, mas que significam fenômenos distintos e de difícil compreensão da perspectiva exterior. Considerando, assim, que uma relação de equivocação implica no esforço de tradução e de comunicação de verdades de um mundo social para outro, o conceito implicitamente compreende desentendimentos e desencontros entre modos de ação e de realidade distintos, de modo que as negociações tácitas realizadas entre os relacionais são mais efeitos putativos de imposições de condutas assimiladas do que acordos de fato.

(1981)¹⁰, há referência a situações que demonstram esse *modus operandi*. Um dos registros dá conta de um parto de uma indígena sobre o qual ele se dizia preocupado por se tratar de uma “mulherzinha”, e da esposa de um indígena que o acompanhava na expedição e que se encontrava doente. Esses registros são dignos de menção: “[...] pudera, ainda é uma criança e era uma criança quando foi **feita mulher**” (grifo nosso) (2006, p. 324). Farabee (1918) é outro etnógrafo que registrou entre os Wapixana que os casamentos ocorriam muito cedo, depois que a menina alcançava a puberdade. O autor observa que não havia um ritual propriamente formal de casamento. A evidência desse enlace ocorria quando a menina seguia um homem por uma trilha, geralmente depois de um grande caxiri (op.cit). Já na segunda metade do século passado, Silva (1985), realizando levantamento de dados na maloca do Canauanim, Região da Serra da Lua, sobre os ritos de passagem da puberdade, ressalta:

Em linhas gerais transcorrem da seguinte forma: quando vem o primeiro sangue da mocinha, a mãe põe sua filha isolada no quarto, durante 10 dias, sem poder ver nem ser vista por ninguém, só por sua mãe. Nas casas que não têm divisões com paredes internas, a mocinha se isola deitada dentro de sua rede armada bem alta. Só come beiju com algum peixinho insosso. Para fazer suas necessidades no mato, só sai de casa à noite. Não pode ver nem ser vista por ninguém, quando sai. Depois desses 10 primeiros dias, fica 20 dias em casa, sem poder sair, exceto para as necessidades. Então já pode falar com qualquer pessoa da casa; não com estranhos. Fintos esses 20 dias, pode sair para trabalhar. Durante este mês, toma banho dentro de casa. A mãe põe água para o banho. **A partir daí já pode casar.** (p.155, grifo nosso).

Na maloca da Serra da Moça, município de Boa Vista, Silva (1985, p. 156) descreve as informações que obteve sobre o ritual da puberdade:

[...]a moça fica deitada na rede a uma altura de cerca de 2 metros do chão. Então, ali, durante uma semana não pode ficar com rapazes, não pode conversar com ninguém. Quando termina a menstruação (primeira), mãe trança um pedaço de olho de buriti, em forma de rebenque. À meia-noite, a mãe acorda a moça para se levantar, acende o fogo e, então, surra a menina com o rebenque de olho de buriti. No dia seguinte já vai pra roça. Aí vão fazer caxiri; a mãe ensina a fazer caxiri. Ela já é moça, **já pode casar** (grifo nosso).

Maia (2001), realizando pesquisas sobre os Wapixana há pouco mais de 20 anos, afirma que, na Serra da Moça, segundo suas interlocutoras mais idosas, o rito de passagem era um acontecimento muito representativo na vida da menina Wapixana quando da primeira menstruação. O ritual entrou em desuso ao longo dos anos, depois do contato sistemático com a sociedade envolvente. A autora descreve o ritual a partir da narrativa das indígenas mais velhas:

A menina ao menstruar pela primeira vez, passava por um ritual que durava aproximadamente um mês e neste período, a mesma recebia cuidados especiais de sua mãe e ou avó. Inicialmente, a rede de dormir da menina era atada à altura de dois metros, onde ela só podia descer com a ajuda de seus pais. Permanecia deitada, sempre na posição inicialmente tomada enquanto durasse o período

10 Etnógrafo alemão que realizou uma expedição na Região do rio Branco entre os anos de 1911 e 1913.

menstrual; a alimentação, o banho e demais necessidades eram feitas dentro de casa e certos alimentos considerados forte (carne de veado) não eram permitido (MAIA, 2001, p.7).

Outros interditos são registrados ao longo da descrição como o corte de cabelo e, ao terminar esse círculo da vida, a indígena estava pronta para outra fase, podendo casar-se. Não obstante o desuso do ritual de passagem, a autora verificou que na aldeia da Serra da Moça continuava o hábito dos jovens se casarem bem novos. O rapaz ao completar 18 anos já se encontra casado, constituindo família e a menina o fazia por volta dos 14 anos.

Entre os Yanomami, Albert (1985) observa que os casamentos acontecem relativamente cedo: “Il est relativement fréquent que lês jeunes filles yanomamë soient mariées bien avant La puberté (..)” (p.591)¹¹, conseqüentemente a maternidade. A puberdade é marcada por diversos rituais e interdições, assim como entre os Macuxi e Wapixana. Informações coletas na Casa de Apoio a Saúde do Índio – CASAI, prestadas pela técnica de enfermagem Rosafina dos Santos no dia 19 de março de 2014, dão conta de que as indígenas Yanomami continuam tendo filhos com 12 anos e que a vida sexual se inicia depois da menarca.

Em relação aos Ye'kuana, afirma Andrade (2007) que apenas as mulheres passam pelo ritual de passagem, marcado pela chegada da menarca: “A iniciação feminina começa quando a moça vai demonstrando os primeiros sinais de que sua menarca está próxima: nascimento dos pêlos pubianos e dos seios. Tudo o que ela come e mesmo a água que bebe deve ser cantada por um especialista, preparando seu corpo para as transformações que estão por vir” (p.102). Essa ritualização perdura em torno de um ano, acrescida de outras mais severas. A partir de então, as meninas Ye'kuana estão prontas para assumir o papel social feminino, casar e ter filhos, arremata a autora. A técnica de enfermagem da CASAI afirma que entre os Ye'kuana já se percebe uma idade mais avançada na maternidade, a grande maioria depois dos 14 anos, mas a vida sexual se inicia entre 10 e 12 anos. Um indígena Ye'kuana, aluno do Curso de Gestão Territorial do Instituto Insikiran da UFRR, em entrevista concedida no dia 5 de maio do corrente ano, confirmou que a vida sexual das meninas se inicia um ano depois da menarca, período de isolamento onde se processa as diversas manifestações do ritual de passagem.

Silva (2009, p.155), analisando o sistema de parentesco dos Waimiri-Atroari, afirma:

O cruzamento de informações censitárias com os registros de casamento permite verificar também que as primeiras uniões tendem a ocorrer entre os 15 e 17 anos e que a diferença de idade entre os cônjuges é relativamente discreta (homens três anos mais velhos aproximadamente).

O monge beneditino D. Eggerath, na década de quarenta do século passado, registra que entre 12 e 13 anos se dava o início da vida sexual das indígenas Macuxi: (...) “A época da puberdade que já ocorre aos 12 e 13 anos em ambos os sexos (...) para a menina importa no início de um novo ciclo da sua existência, na sua **habilitação para o matrimônio** (1942, p. 48, grifo nosso).

11 É relativamente frequente que as jovens meninas Yanomami venham a contrair matrimônio bem antes da puberdade.

Sobre o rito de passagem, podemos afirmar que marca o momento em que um indivíduo passa de um status social para outro, caso das meninas indígenas quando da chegada da menarca. Sobre o assunto, comenta Balandier (1997, p. 30) que o rito é uma dramatização que impõe condições de lugar, de tempo, “de circunstâncias propícias, de designação daqueles que inclui ou exclui; requer de seus executantes que o conduzam de acordo, porque qualquer infração maior à ordem que o constitui o arruína e cria efeitos nefastos, de desordem contagiosa”. O rito trabalha para ordem. Nesse sentido, a maternidade, após o ritual de puberdade da mulher indígena, é uma manifestação da ordem e não a desordem concebida na nossa sociedade sob a égide daquilo que denominamos de maternidade precoce. A primeira menstruação da mulher indígena é a própria chegada da maturidade e a entrada no mundo dos adultos. Ainda para Balandier é o verdadeiro nascimento.

A ordem simbólica da maturidade é diferente da nossa sociedade e não está condicionada ao arbítrio estabelecido em manuais pedagógicos, normativas do poder público ou por organizações internacionais que define as etapas da vida humana pela idade, assim como as responsabilidades sociais. Esses critérios servem de parâmetros para o nosso ordenamento jurídico estabelecer o que é permitido e não permitido, consubstanciado no nosso Código Penal, Civil, Estatuto da Criança e do Adolescente e na Lei nº 8.213 da Previdência Social. Nessas sociedades, o que define os papéis sociais e a maturidade são os rituais de iniciação, acrescenta Balandier (1997, p. 65). E, mesmo em desuso os ritos de passagem, em algumas etnias indígenas a vida sexual se inicia após a primeira menstruação.

É preciso salientar que a noção de “práticas sexuais precoces” é nossa, não da sociedade indígena. Assim como o de “menor vulnerável” e tantas outras tipificadas no nosso mundo jurídico. Faz-se mister relativizar essas noções, considerando toda uma herança cultural que ainda é transmitida, mesmo que em menor intensidade! É esclarecedor a informação sobre essa relatividade trazida por Balandier (1997, p. 68) quando analisa o caso das mulheres Massai do Quênia: “Antes da puberdade, logo que os seios começam a aparecer, a menina ainda não cortada tem relações com meninos não circuncidados. Um pouco mais tarde, ela poderá convidar jovens guerreiros a “beber leite” e fazer deles seus amantes sem qualquer limitação”. Malinowski (1983), escrevendo sobre a vida sexual dos trobriandeses, nos informa que a vida sexual desses nativos começava em uma idade muito tenra. Muito cedo, as crianças têm oportunidade de adquirir muitas informações práticas sobre o ato sexual, acrescenta Malinowski, e situa que a vida sexual das meninas começa na idade de seis a oito anos e dez a doze para os meninos. As fases da vida não estão bem delimitadas e se confundem nessa sociedade¹²: “Na menina, a passagem da infância para a adolescência é assinalada por sinais físicos visíveis [“seus seios se enchem e se tornam arredondados; começam a aparecer os pêlos em seu corpo; seus mênstruos seguem o ritmo de fluxo e refluxo a cada nova lua”] (MALINOWSKI, p. 91).

O trabalho de Mead (1988), sobre os Arapesh da Nova Guiné, menciona que a menina,

12 Segundo a Organização Mundial da Saúde, a adolescência é a idade correspondente dos 10 aos 19 anos, sendo a pré-adolescência dos 10 aos 14 anos e a adolescência propriamente dita dos 15 aos 19 anos.

ao completar sete ou oito anos, logo é prometida em casamento a um menino uns seis anos mais velho e passa a morar na casa do futuro esposo. No entanto, a vida sexual tem início após a primeira menstruação, marcada com rituais iniciáticos que vão desde o uso de indumentárias, fricção em todo o corpo com urtigas ardentes e interdições alimentares. Todos eles fazem parte um mesmo ritual de iniciação: “Durante um mês a própria jovem não comerá carne, não beberá água fria ou leite de coco novo, nem comerá cana-de-açúcar. (...) Esta cerimônia que encerra oficialmente a infância da menina ...” (MEAD, 1988, p.110). O casamento, por sua vez, só é consumado uns meses após os rituais da primeira menstruação.

Nas comunidades indígenas aqui analisadas, a vida sexual se inicia com a primeira menarca, mas sem tabus, sentimento de culpa, reprovação social ou consequência de uma desestruturação familiar. Na lógica do grupo, não é uma patologia social e muito menos causada por questões de escolaridade e baixa renda. É justamente o que comprovou os laudos antropológicos que foram produzidos.

No caso da Comunidade Indígena Vista Alegre, Terra Indígena São Marcos/RR, *locus* onde residia uma das indígenas que impetrou a ação contra o INSS, comprovamos o desuso do ritual de passagem após a primeira menarca, segundo os interlocutores. Não obstante o desuso do rito de passagem, eles informaram que quando da primeira menstruação, logo em seguida, as indígenas dão início à vida sexual e que continuam tendo filho muito cedo. A partir dos 12 anos, já começam a constituir família. Eles relataram que os mais velhos diziam que, no passado, as indígenas eram entregues aos futuros maridos ainda muito jovens. Não há, enfatizam os interlocutores, pressão social da comunidade quando a indígena engravida cedo, mas que a equipe de saúde vem orientando no sentido de retardar a maternidade, assim como a equipe de educação. A maternidade, por sua vez, de acordo com a afirmação das lideranças indígenas dessa comunidade, gera uma maior responsabilidade das indígenas, independentemente da idade.

Em todas as comunidades indígenas, onde realizaram a perícia antropológica, o antropólogo teve a preocupação de obter informações sobre os registros de partos de indígenas com idade menor de 16 anos. Os dados são registrados no livro de controle do posto de saúde local, sob a responsabilidade do agente indígena de saúde. No caso da Comunidade Indígena Vista Alegre, o agente indígena de saúde passou esses dados referente ao ano de 2013, tendo sido registrado casos de indígenas que foram mães entre 14 e 16 anos.

É necessário ressaltar que, nas sociedades indígenas, mesmo aquelas inseridas dentro de um contexto urbano, não há uma delimitação rígida das etapas da vida humana, tais como: primeira infância, infância, pré-adolescência, adolescência, adulta, velhice, e que, por sua vez, sirvam para criar regras sobre o que se pode fazer e não fazer, conforme nosso ordenamento jurídico. Na cultura indígena não se pode aplicar, indistintamente, essas regras jurídicas, pois as fases da vida, dentro da cosmologia dos povos indígenas, são outras.

Assim, quando tratamos de cultura indígena, a menina, como já foi referido, depois da primeira menarca já está pronta para o casamento e para vida sexual, independentemente da idade

em que isso ocorre. A castidade, por seu turno, está fora da lógica indígena, sendo algo inconcebível, estranho e impensado. O sexo é uma prática natural; praticada com menos interdições e tabus quando comparado à sociedade não indígena. Em outra comunidade indígena, da mesma região, onde realizou uma das perícias, foi informado que os/as conselheiros/as tutelares não tinham mais permissão de acesso à área, pois teriam tentado denunciar e intervir na prática sexual das indígenas consideradas menores por elas/es. O que os indígenas de todas essas comunidades pesquisadas não aceitam é a prática sexual forçada.

Caso emblemático, digno de menção, ocorreu na Comunidade Indígena Ilha, Terra Indígena Raposa Serra do Sol/RR, em 2013, envolvendo um indígena de 27 anos, casado com um indígena de 13, sua sogra e dois cunhados “menores” que migraram para Boa Vista em busca de trabalho. Na capital roraimense, o indígena K. N. foi denunciado por crime de estupro de vulnerável ao se verificar que a jovem esposa indígena se encontrava grávida e, conseqüentemente, foi detido; a sogra, por sua vez, foi também detida por crime de omissão e os cunhados menores levados para um abrigo institucional. Um procurador federal, por se tratar de um suposto crime envolvendo indígenas, solicitou um parecer antropológico à Comissão Interdisciplinar de Efetivação das Prerrogativas Institucionais de Defesa dos Direitos Indígenas Fundamentais – CIDIF, criada na UFRR para atuar nesses casos. Uma equipe da CIDIF se dirigiu à comunidade, onde realizou trabalho de campo, como também em outras comunidades indígenas no seu entorno. Resta comprovado que a relação entre K. N. e a jovem esposa era do conhecimento de todos, que não havia nenhum tipo de interdição ou de discriminação e que, dentro do sistema jurídico indígena daquele grupo, manter relações sexuais com indígenas menores de 14 anos não configurava crime. Nas comunidades indígenas, no entorno da Comunidade Indígena Ilha, também ocorriam união de indígenas com idade menor de 14 anos, logo após a primeira menstruação. Nos autos do processo, o indígena acusado de crime de estupro nem entendia o motivo da sua prisão, assim como a sogra. A jovem grávida teria confessado, durante a oitiva informal, que antes dessa união já tinha mantido relações sexuais com outros indígenas. O parecer antropológico, destarte, demonstrou que, no caso concreto, não se poderia imputar aos acusados crime de estupro e de omissão.

O que nos diferencia das sociedades indígenas é que tratamos a prática sexual precoce como uma anomalia social, consubstanciada na ideia de precocidade e alinhada a problemas sociais, tais como pobreza e baixa escolaridade. Essa percepção é estranha aos valores culturais indígenas, assim como a ideia de incapacidade, vulnerabilidade tipificada no nosso ordenamento jurídico. A gravidez na adolescência (entre 14 e 19 anos), na nossa sociedade, é um problema de saúde pública de caráter social e exige implementação de políticas públicas. Quando menor de 14 anos, configura crime de estupro tipificado no art. 217-A do Código Penal Brasileiro. Nas sociedades indígenas, mesmo naquelas com contato permanente e em constante fluxo com a sociedade envolvente, a gravidez nessa faixa etária não é apreendida dessa forma, assim como as formas de casamentos; a lógica é outra. É o que veremos agora sobre o caso dos Warao. Heinen (2011, p. 1027) registra que as relações de parentesco por alianças “se caracterizam por um certo formalismo y distancia

que neutralizan la interacción emotiva. De esta forma, en muchas partes, especialmente en el Delta central, se usa la palabra *yatu*, vosotros, en vez de *ihí*, tú, para dirigirse a un familiar por alianza”. Continuando, o autor se reporta às alianças matrimoniais: “[...] las alianzas matrimoniales involucran el intercambio de esposos entre três o más bandos de la misma subtribu”. Ainda sobre esses acordos matrimoniais, vejamos:

Existem três ou mais lados envolvidos nessa troca de mulheres. No nível do Ego podem ocorrer vários casos: 1) vários irmãos se casam com um grupo de irmãos; 2) que dois homens se casam com a irmã um do outro; 3) que um se casa com duas irmãs. Sororato é comum e pode ocorrer quando uma viúva não consegue atrair outro homem para a casa. Este caso gradualmente junta sua irmã para finalmente se tornar a segunda esposa de seu cunhado. Desta forma, a poliginia funciona como uma segurança social [...]. (HEINEN, 2011, p.1032).

Sobre a passagem da mulher Warao para a fase adulta, o autor afirma que, pouco antes da primeira menstruação, ela pode se tornar o que os Warao chamam de mulher grande (*anibakaida*), e que os ritos de puberdade feminina não são públicos,

mas o fato é óbvio para todos, já que a garota ostenta um corte militar. A partir deste momento ela é uma *iboma*, independentemente de seu estado civil. Com o cabelo crescido, ela pode se relacionar com um homem e, quando tiver o primeiro filho, torna-se uma *tida*, que também é um termo que designa todos os seres femininos (HEINEN, 2012, p.1035).

Vê-se, portanto, que os casamentos entre os Warao ocorrem através de acordo e alianças e que um homem pode ter mais de uma esposa. Também fica evidente que as mulheres podem casar e ter filhos após a primeira menstruação.

Dos direitos dos povos indígenas

Neste último tópico argumentativo da nossa peça antropológica, abordamos a legislação indígena vigente. Muito se questionou sobre os direitos dos Warao quando começaram a entrar no Brasil, em 2014. A grande questão era se eles tinham os mesmos direitos dos nossos indígenas, por não terem ocupado um território, tradicionalmente, no Brasil. Entendimento majoritário atual diz que sim, pois o artigo 231 da Constituição Federal de 1988 não condiciona esses direitos ao *locus* físico. No entanto, decisões judiciais têm violado esses direitos que, por seu turno, também são assegurados por dispositivos infraconstitucionais, por convenções e tratados internacionais. Nesse diapasão, decisões têm incorrido na contramão do que diz a norma constitucional:

Art. 231 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 (CF/1988).

No caso concreto sob análise, em que se imputam vários crimes aos Warao, no estado do Piauí, por tráfico e venda de pessoa humana e por exploração sexual, podemos inferir que

houve uma completa agressão à norma constitucional, dado ao fato que os Warao possuem um trato cultural próprio e específico sobre a pessoa humana e seu desenvolvimento normal, a constituição da família e sua função no grupo e, deveras importante para a celeuma em questão, sobre o exercício da sexualidade, tendo as práticas sexuais início na puberdade, principalmente as meninas, que passam à condição de mulher com a menarca, isto é, em decorrência da primeira menstruação, estando, a partir daí, aptas a constituir famílias, em muitos casos, com matrimônios pré-estabelecidos por acordos e alianças.

Os dispositivos infraconstitucionais que asseguram direitos aos Warao estão destacados na “Nova Lei de Migração”, ao agregar os princípios e direitos estabelecidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos. A nova lei preconiza, entre os diversos dispositivos, regularização documental, igualdade de tratamento quanto às políticas públicas e oportunidade ao migrante e a seus familiares, inclusão social, laboral, acesso aos serviços, programas e benefícios sociais, bens públicos, educação, assistência jurídica integral pública, trabalho, moradia, serviço bancário e seguridade social. Os imigrantes Warao ainda têm amparo na Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, amplamente garantidos, principalmente no seu artigo 1 – “Os indígenas têm direito, a título coletivo ou individual, ao pleno desfrute de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais reconhecidos pela Carta das Nações Unidas, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e o direito internacional dos direitos humanos”. Outro dispositivo com força de lei é a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (...) no que diz respeito à legislação sobre refugiados. Em 1951 foi criada a Convenção da ONU que versa sobre o tema e, em 1967, o seu Protocolo. São dispositivos os quais tratam da proteção aos refugiados e que são as bases para criação de princípios, legislação, tanto internacional como local.

Mencionamos aqui o art. 9º da convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, quando preconiza que “as autoridades e os tribunais quando solicitados para se pronunciarem sobre questões penais deverão levar em conta os costumes dos povos mencionados a respeito do assunto”. Para Villares (2009, p. 301), “numa sociedade democrática que deve respeitar a autodeterminação e combater o preconceito de raça, sexo, cor e etnia, o erro de proibição é instituto necessário para compatibilizar o Direito Penal com o respeito à organização social, os costumes, crenças e tradições dos índios brasileiros”, entendimento esse que se aplica também ao Warao.

Com relação ao Estatuto da Criança e do Adolescente/ECA, é preciso ressaltar que, enquanto norma infraconstitucional, não pode agredir a norma constitucional esculpida no caput do Art. 231 da CF/1988, que garante aos índios o direito à sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. Assim, noções de família, de vulnerabilidade de menor, de trabalho infantil, entre outros, devem ser ponderados diante de situações que envolvem sociedades indígenas.

Ademais, diante de casos concretos envolvendo supostos delitos indígenas, o Conselho Nacional de Justiça/CNJ, conforme resolução nº 287 de 25/06/2019, preconiza, no seu art. 6º, a necessidade de uma perícia antropológica:

Ao receber denúncia ou queixa em desfavor de pessoa indígena, a autoridade judicial poderá determinar, sempre que possível, de ofício ou a requerimento das partes, a realização de perícia antropológica, que fornecerá subsídios para o estabelecimento da responsabilidade da pessoa acusada, e deverá conter, no mínimo:

I - a qualificação, a etnia e a língua falada pela pessoa acusada;

II - as circunstâncias pessoais, culturais, sociais e econômicas da pessoa acusada;

III - os usos, os costumes e as tradições da comunidade indígena a qual se vincula;

IV - o entendimento da comunidade indígena em relação à conduta típica imputada, bem como os mecanismos próprios de julgamento e punição adotados para seus membros; e

V - outras informações que julgar pertinentes para a elucidação dos fatos. Parágrafo único. O laudo pericial será elaborado por antropólogo, cientista social ou outro profissional designado pelo juízo com conhecimento específico na temática.

Nesse sentido, cabe ressaltar que, em recente decisão, a ministra Carmen Lúcia, do Supremo Tribunal Federal/STF, deu provimento ao Recurso Ordinário em Habeas Corpus 199.360 - Mato Grosso do Sul, concedendo o direito de perícia antropológica em delito cometido por índio contra índio, ou seja, ausência de laudo antropológico, fundamentação inidônea; inobservância da convenção nº 169 da OIT; afronta ao § 2º do art. 5º da Constituição da República; multiculturalismo; Direito à perícia antropológica; diálogo intercultural. Senão, vejamos a decisão:

Assim, também em cumprimento às normas de direitos fundamentais assumidas pelo Brasil e pelas normas infraconstitucionais que dão concretude àqueles direitos da comunidade indígena, do réu e da segurança até mesmo da vítima, e da garantia de um julgamento justo, com o reconhecimento, pelos jurados, da matriz cultural e da moldura sociológica de ambiência dos fatos, não se há desconhecer nem menosprezar a finalidade buscada, insistentemente, pela defesa para a produção do laudo antropológico que lhe foi negado. Pelo exposto, dou parcial provimento ao recurso ordinário em *habeas corpus* e concedo a ordem para reconhecer o direito à perícia antropológica, essencial para o exercício do direito de defesa, a completar a fase instrutória, anulando-se a sentença de pronúncia e determinação a realização daquele ato.

Com relação à competência de julgar o caso concreto, diversos acórdãos têm definido a competência de Justiça Federal apenas nos casos em que estejam envolvidas disputas sobre direitos indígenas ou em detrimento de bens, serviços e interesses da União, de suas autarquias ou empresas públicas. Nesse sentido, enfatizamos:

Ou seja, uma infinidade de crimes pode ser enquadrada em disputas sobre direitos indígenas. Os crimes mais comuns que atraem a competência da Justiça Federal são os que envolvem a vida do índio e os direitos dos índios sobre suas terras, as ações sobre a apropriação criminosa dos recursos naturais ou **em relação aos processos em que a cultura indígena seja elemento fundamental**” (grifo nosso). (VILLARES, 2009, p. 306).

Decorrente de parecer antropológico produzido para responder a demanda judicial envolvendo indígenas Warao, a discussão ensejada ao longo deste capítulo resulta inequívoco,

portanto, que a cultura Warao precisa ser compreendida e respeitada pelo campo político-administrativo de tutela destes indígenas em qualquer estado da federação. Nosso compromisso, enquanto antropólogos/as peritos/as, é colaborar para o devido entendimento da cosmovisão e das práticas do povo Warao. Fazendo uso do conhecimento antropológico, discorrer sobre a cultura e a identidade indígena, possibilitando o diálogo e a reciprocidade intercultural; o entendimento mútuo entre sociedade indígena e sociedade envolvente, superando paulatinamente as equívocos.

Considerações finais

É importante destacar, mais uma vez, que este capítulo foi escrito a partir de parecer antropológico realizado para responder a uma demanda judicial que nos foi apresentada. A argumentação apresentada apoia-se em referências etnográficas, etnológicas e jurídicas atualizadas nas discussões judiciais que envolvem os Warao. Deste modo, o nosso esforço foi demonstrar que as recentes insinuações e acusações de que supostas práticas Warao devem ser enquadradas como crime, à luz do ordenamento jurídico brasileiro, não se sustentam. Primeiramente porque, grosso modo, trata-se de um apanhado de desinformações e equívocos a respeito do cotidiano Warao em regime de abrigo e fricção interétnica; em segundo lugar, porque afrontam as próprias normatividades jurídicas brasileiras, que protegem a cultura indígena como um direito humano e fundamental.

Nesse sentido, em consonância com jurisprudências e acórdãos em vigor, afirmamos que a questão em debate, - ao apontar para práticas que envolvem a sexualidade, o parentesco, ritos de passagem na formação da pessoas e, ainda, processos de mobilidade dos indígenas entre os agrupamentos sociais, - deve ser lida como questão de direito coletivo, pois envolve a cultura indígena Warao como elemento fundamental. A competência, portanto, de acompanhar judicialmente tais casos, recai na alçada do Ministério Público Federal.

A título conclusivo, reiteramos que os pareceres antropológicos para o melhor assessoramento técnico-científico de profissionais operadores do Direito embasam-se de boa-fé na escuta etnicamente qualificada. Respeitando o conhecimento tradicional compartilhado pelos indígenas no processo de escuta realizado, indicamos aos operadores do direito e instituições públicas envolvidas na demanda judicial, que não somente não houve crime em diversas situações aludidas, como não há de se criminalizar a cultura Warao.

Referências Bibliográficas

ALEXANDER, Jeffrey C. *Toward a Theory of Cultural Trauma*. In: Jeffrey Alexander et. al (Orgs.), *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 2004.

ANDRADE, Karenina Vieira. *A Ética Ye'kuana e o espírito do empreendimento*. Tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UNB, 2007.

ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres. representation de la maladie, systema vituel et espace politique chez le yanowanis*. Universite de Paris X (Paris-Nanterre), U.P. X, França, 1985.

BALANDIER, Georges. *O Contorno: Poder e Modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BALANDIER, Georges. *A Desordem: Elogio do Movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BALDUS, Herbert. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1979.

BARBOSA, Raoni Borges. *Emoções, Lugares e Memórias: um estudo sobre as apropriações morais da Chacina do Rangel*. Tese. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2019.

BARBOSA, Raoni Borges & SILVA, Eliane Anselmo. *Trauma e remontagem moral-emotiva e técnico-política: algumas lições do encontro etnográfico com os Warao em Mossoró/RN*. Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do campo Religioso. In, *A Economia das Trocas Simbólicas*. Ed. Perspectiva. 1972.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa. Editora Bertrand, 1989.

BOTELHO, Emília; RAMOS, Luciana; TARRAGÓ, Eduardo. 2017. *Parecer Técnico Nº 208/2017/SEAP/6ªCCR/PFDC*. Ministério Público Federal (MPF).

BRASIL. *Estatuto da Criança e do Adolescente: Lei federal nº 8069, de 13 de julho de 1990*. Rio de Janeiro: Imprensa Oficial, 2002.

CIRINO, Carlos. *Perícia Antropológica: salário maternidade c/c indenização por dano moral*. Processo: 4210-53.2011.4.01.4200

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

EGGERATH, D. Pedro. *O Valle e os índios do Rio Branco*. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: Tip. Universal, 1924.

FARABEE, Curtis. The Arawaks of Northern Brazil and Southern British Guiana. In: *American Journal of Physical Anthropology*. The University Museum. Philadelphia, 1918.

HEINEN, H. Dieter. Los Warao. *Los aborígenes de Venezuela*. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Venezuela, 2011.

INGOLD, Tim. *Antropologia: para que serve*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Del Roroima al Orinoco* (1911/1913). Tomo I, II, III. Caracas: Ediciones Del Banco Central de Venezuela, 1981.

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

MAIA, Delta Maria de Souza. *Os Wapixana da Serra da Moça: entre o uso e desuso das práticas cotidianas (1930-1990)*. Dissertação de Mestrado em História da Universidade Federal de Santa Catarina, 2001.

MEAD, Margaret. *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1988.

MALINOWSKI, Bronislaw. *A Vida Sexual dos Selvagens*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1983.

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

MUÑOZ, Jenny Gregoria González. Etnia indígena Warao: visibilidad de los prejuicios occidentales contemporáneos hacia la ancestralidad. *Revista Serviço Social & Saúde*. Campinas, SP. Vol. 18, pag. 1-27. E-ISSN 2446-5992, 2019.

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

SILVA, Eliane Anselmo da; BARBOSA, Raoni Borges. Os Warao em Mossoró: Notas etnográficas dos primeiros contatos e estranhamentos. *Revista Turismo Estudos e Práticas*. GEPLAT: Caderno Suplementar, Nº 5, Dezembro, 2020.

SILVA, Marcio. *Romance de Primas e Primos*. Manaus: Editora Valer/Edua, 2009.

SILVA, Orlando Sampaio. Sociedade Wapixana: Ritos e Mitos (Registros Preliminares). In: *Revista do Museu Paulista*, Vol. XXX, São Paulo, 1985

TEMPESTA, Giovana Acacia. *A Produção continuada dos corpos. Práticas de resguardo entre os Wapichana e os Macuxi em Roraima*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2004.

VILLARES, Luiz Fernando. *Direito e povos indígenas*. Curitiba: Juruá, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n.1, p. 3-22, 2004.

CAPÍTULO VII

Criança migrante indígena Warao num Brasil tão hostil quanto o Delta Amacuro

Newton Ricardo Pereira Souza

Introdução

O contexto migratório ao qual o estado de Roraima estava habituado teve o padrão quebrado com as grandes ondas migratórias advindas da Venezuela, país vizinho com o qual o estado compõe a tríplice fronteira (Brasil-Guiana-Venezuela). Apesar de quebra do cenário migratório, que por si só se mostrou desafiadora para os políticos, organizações sociais e demais autoridades, parece importante destacar um personagem que se sobressaiu nesse fenômeno, ocorrido de maneira mais intensa entre 2018 e 2022. Esse personagem é o migrante indígena. Dentro desse recorte, ainda estão presentes outros personagens, mas neste artigo destinaremos atenção à criança migrante indígena.

Em meio ao intenso movimento migratório, é identificável ainda outro personagem que, por conta de suas particularidades, ganha destaque na mescla heterogênea de etnias e regionalismos que existe em Roraima: a criança migrante venezuelana indígena de etnia Warao.

Comumente, os roraimenses identificam todos os indígenas venezuelanos como Warao. Contudo, no estado de Roraima, existem pelo menos outras três etnias indígenas migrantes oriundos do país vizinho, são elas: Kariña, Eñepa e Pemon. Apesar de Soneghetti (2017) apontar que os Warao passaram a vir para o Brasil a partir de 2014, somente em 2018, auge do movimento migratório, que o grupo começa a chamar a atenção, por se apresentar em maior número. No ano de 2018, eram constantes os questionamentos sobre a situação das crianças Warao nos semáforos de Boa Vista, bem como a respeito do real emprego do dinheiro que as mulheres e crianças arrecadavam.

O pesquisador García-Castro (2018) apresenta que a atividade de sair às ruas para pedir dinheiro é equivalente à prática da coleta de frutas e outros gêneros alimentícios como acontecia quando estavam no Delta Amacuro e era uma atividade atribuída a crianças e mulheres. Devido a essa equivalência, a ação de pedir dinheiro nos centros urbanos é uma atividade atribuída a mulheres e crianças, que Santos et al (2018) denominam de “coleta de dinheiro”. Diante disso, apresento a seguir um relato etnográfico dessa prática de coleta de dinheiro, seguido de uma contextualização das condições de vida e saúde do povo Warao no delta Amacuro e por fim uma breve apresentação do cenário que os refugiados indígenas têm se deparado no extremo norte do Brasil, na cidade de Boa Vista, estado de Roraima, no ano 2021.

A atividade de coleta de dinheiro

Figura 1: Mulher Warao com criança revirando o lixo



Fonte: Autor.

No caminho de volta para o abrigo, mãe e filhas param e reviram lixeiras de casas e estabelecimentos comerciais desejando encontrar algo útil, desde alimentos, roupas e latinhas para serem revendidas como lixo reciclável.

Passo agora a compartilhar um dado etnográfico que visa descrever esse momento de coleta de dinheiro de duas crianças e uma senhora Warao, segue o relato:

A criança menor não tinha mais que 1,5 anos idade e já ensaiava os primeiros passos com alguma autonomia. A maior deveria ter entre seis e oito anos de idade. A senhora, por sua vez, trajava os típicos vestidos coloridos das mulheres daquela etnia, as crianças não vestiam nem portavam qualquer indumentária que as identificasse como indígenas Warao. A criança menor, além das roupas, fazia uso de fralda descartável que foi trocada uma vez ao pé do semáforo e a maior usava brincos semelhantes a pérolas.

Elas estavam no cruzamento de vias bastante movimentadas de um bairro periférico da cidade. O semáforo estava a uma distância de 1,5 Km do abrigo em que estavam alojadas, próximo

à praça Germano Sampaio ou praça do Pintolândia como é mais conhecida. Como a maioria dos encontros, deste pesquisador com seu público pesquisado, este também se deu ao acaso. Eu estava retornando frustrado da referida praça, pois fazia dias que não via crianças migrantes indígenas nas ruas, talvez em consequência da pandemia da Covid 19, que assolava o mundo. Parei no sinal vermelho, já me dando por vencido pelo campo, até aquele momento infrutífero, e pensando em alternativas para a realização desse trabalho sobre crianças Warao, quando olhei por debaixo da caçamba ao meu lado e vi as três pessoas indígenas Warao sentadas no meio fio. Fiz o retorno, parei o carro num estacionamento de uma loja próximo e dediquei-me a observá-las de longe.

Eu não sabia há quanto tempo elas estavam ali, mas nos primeiros instantes de observação somente a mulher ia até os carros pedir dinheiro, ora levava a criança menor, que ia transportada num faixa larga de tecido usada a tiracolo, ora a deixava sob os cuidados da filha maior que, sentada na grama do meio fio, observava atenta os movimentos da mãe. Em algum momento, a mãe vai até a grama e, numa expressão de exaustão, senta-se ao lado das filhas, a garota maior troca algumas palavras com a mãe, pega a caixinha de pedir dinheiro e assume a função. A criança menor ficara na grama brincando com outra caixa balançando de maneira semelhante aos movimentos feitos para pedir. No entanto, não há como sustentar que ela fazia esses movimentos repetidamente em alusão à atividade da mãe e irmã, pois naquela idade é natural que as crianças balancem os objetos que seguram.

Na primeira viagem da garota, até os carros parados na via, era visível a hesitação da criança que vacilava em cada passo e era reforçada pelas diversas olhadas para a mãe e para a irmã que ficavam para trás. Rapidamente o sinal abriu e a criança voltou para a grama sem ter recebido nenhum centavo, aguardou até que o semáforo se fechasse novamente e ela pudesse, mais uma vez, com sua caixinha, trafegar entre os carros. Na segunda ida, ela ganhou um pouco mais de confiança após lograr êxito em receber algum dinheiro logo na primeira abordagem. Nesse intervalo, a criança menor levantou-se e dando passos desengonçados, segurando sua caixinha, acelerou em direção a sua irmã, mas antes mesmo que alcançasse a rua ela caiu na grama e logo foi recolhida pela mãe que observava tranquila os passos da criança, ignorando o risco iminente da rua. Apesar de ser ainda muito jovem e a despeito da hesitação inicial, a criança maior demonstrava naturalidade e segurança em cada abordagem que realizava. O encadeamento dos movimentos realizados por ela era exatamente igual aos das outras mulheres adultas que eu já vira em outros pontos da cidade.

Diferente do venezuelano não indígena que, geralmente, segurando uma placa com frases de apelo para doações, fica parado em pé no meio fio, as mulheres indígenas circulam entre os carros, param ao lado das portas dos condutores, balançam a caixinha, permanecem alguns instantes olhando fixamente para o interior do carro até que receba alguma doação ou um sinal de negativo, quando seguem para o próximo. Aqueles que preferem ignorar a presença das crianças e mulheres Warao na lateral do automóvel deverão contar com a companhia destes alguns segundos a mais na janela, pois o ar de incerteza instalado faz com que elas decidam ficar um pouco mais na esperança de receber ali alguma doação.

Um fato curioso é que, apesar de não cronometrarem, o tempo que permanecem ao lado de cada automóvel parece ser exatamente igual. A maneira como fazem todo o procedimento, de ida até o veículo e partida para o seguinte. Os movimentos, tempo e os recursos empregados na atividade são tão similares que parecem seguir um protocolo preexistente.

Em um dos retornos para a grama, a garota se acercou da mãe, toda faceira, abraçou a senhora e segredou-lhe algo ao ouvido. Repentinamente a cena tomou um ar de uma séria negociação que terminou com a garota partindo em disparada na direção de um picolezeiro que ganhou distância enquanto a garota tentava convencer a mãe a autorizá-la a fazer a compra. Apesar de aquela ser uma manhã de inverno, o sol tinha e os termômetros registravam exatos 30 °C às 10 horas, mesmo assim não me pareceu que possuíam água consigo.

Enquanto as três mulheres se deliciavam com o refrescante picolé, mãe e filha ignoravam algumas “fechadas” de semáforo e desfrutavam daquele que parecia ser um momento de folga para elas. Não obstante a impressão de ser um instante de intervalo, ao terminarem de degustar o picolé, decidiram encerrar as atividades e ir embora, fazendo com que o picolé deixasse de ser um intervalo para assumir a posição de recompensa pelas horas destinadas à intensa e perigosa atividade.

Enquanto a garota recolhia e arrumava os poucos pertences, a mãe ajustava a criança menor nos ombros. Alguns instantes depois, já estavam caminhando em direção ao abrigo.

Decidi segui-las, e não muito distante de onde estavam pararam para revirar o lixo de uma mercearia. Ali ficaram alguns segundos e a senhora logo desistiu. A garota, contudo, insistiu um pouco mais, como também não encontrou nada, saiu correndo para acompanhar a mãe. A partir desse ponto deixei de segui-las por receio de causar algum desconforto ou constrangimento. Assim, vendo que sumiam na esquina, passei a imaginar a intensidade da distinção que seria a infância daquelas crianças no Delta Amacuro, aprendendo a navegar entre os afluentes dos rios, aprendendo a reconhecer mariscos, a coletar frutas ao invés de moedas, além de outros aspectos da cultura e cosmologia Warao. Ao contrário disso, no lado brasileiro, o tempo passa e essas crianças também não estão inseridas nos sistemas de educação formal, não aprendem o português, nem os aspectos culturais e históricos do Brasil, de Roraima e nem da Venezuela. Assim, possivelmente não terão uma infância típica Warao e nem se prepararão para uma vida adulta no Brasil, transformando o Delta Amacuro num lugar hostil para elas assim como é para qualquer outra pessoa não Warao e o Brasil num lugar igualmente adverso, fazendo dessas crianças, crianças de lugar nenhum.

Figura 2: Mulher e crianças Warao retornando para o abrigo após atividade de coleta de dinheiro num semáforo da cidade



Fonte: Autor.

Diante disso, nos anos iniciais da onda migratória, algumas reportagens sugeriam uma intervenção do Estado para retirar essas crianças indígenas das ruas, considerando o risco a que estavam expostas e o alto grau de desnutrição que muitas dessas crianças apresentavam. Tal opinião era compartilhada por grande parte da população e endossada por alguns políticos, autoridades e órgãos, como se observa no pedido do Ministério Público a justiça para que lhe dê a tutela das crianças indígenas venezuelanas, Folha Web (2016):

Conforme o promotor de justiça de Defesa da Infância e da Juventude, Ricardo Fontanella, uma vez comprovada a situação de omissão ou abuso dos pais e responsáveis pelas crianças que estão nas ruas e semáforos, acontecerá a aplicação de medidas protetivas, perda ou suspensão do poder familiar ou ainda a criminalização.

(...) Claro que existe a questão humanitária. Nós nos sensibilizamos e às vezes queremos ajudar. Só que isso acaba levando para outro caminho, está servindo como fonte de renda. É preciso evitar. A orientação é que esse menor vá para o Centro de Referência do Imigrante. Lá, ele terá alimentação, acomodação, atendimento médico, social, psicológico e o que for preciso (...).

Mais recentemente, em março de 2021, a Prefeitura de Boa Vista lançou a campanha “Seu dinheiro me mantém na rua”. Para Chaves (2021) A ideia da ação é fazer com que a população deixe de doar dinheiro aos pedintes nas ruas, inibindo a mendicância e o trabalho infantil, ao final da reportagem, depositada no site da própria instituição, a jornalista faz uma ressalva indicando que a campanha busca incentivar a solidariedade de forma geral.

Nesse sentido, o que se observa é uma ambiguidade nos discursos de proteção, que de fato pode proteger, mas também pune. Assim, essas campanhas não apenas são continuidades da política higienista, como também servem para camuflar a verdadeira intenção de manter a estética dos espaços públicos ou “nobres”. Nesse caso, o discurso não é embasado numa teoria estritamente biomédica, senão de cunho legalista, e até mesmo sensacionalista ao dizer que doar dinheiro, potencialmente, promove-se o trabalho infantil, neste ponto, em tese, o discurso visa proteger. Todavia, quando se investiga mais a fundo se percebe que a maioria das crianças que estão nas ruas pedindo, estão lá em virtude de uma legítima necessidade da família, tanto da que migrou como da parcela que permaneceu na Venezuela.

Nesse ponto, a política pune, pois ao proibir as doações e, paralelamente, não ofertar programas sociais que promovam formas de sustento para essas famílias, nem adequada inserção social para as crianças, nem oportunidades de emprego formal para os adultos nem programa sociais, as crianças veem-se sem alimento de qualidade, roupas, remédios, e assim são cada vez mais excluídas do processo de interação social sendo marginalizadas.

Dessa maneira, campanhas e reportagens como essas, reforçam um comportamento da população igualmente ambíguo, que ora se expressa em forma de compaixão e solidariedade e ora em comentários e ações xenofóbicas e racistas revelando o preconceito preexistente. Esse comportamento segue promovendo exclusão social e agravando as dificuldades vivenciadas pelos povos indígenas desde o período colonial.

Considerando esse conflito de interpretações de signos e sinais, gerado por um encontro abrupto de culturas tão distintas e um processo marcado por desigualdades e preconceitos que se repete no decorrer da história. Por sua vez, Woodward (2000) aduz que os processos migratórios produzem identidades plurais da mesma forma que produz identidades contestadas, pois esse é um processo marcado por uma intensa desigualdade. Considerando isso, as escutas e as observações etnográficas buscarão conhecer as condições de vida e saúde da criança migrante Warao, ao passo

que buscará explorar e identificar a maneira que essa condição se apresenta ou é percebida pelas próprias crianças. Todavia, sem deixar de considerar a formação da pluralidade de identidade resultante desse processo migratório.

O Delta Amacuro e o drama da saúde povo Warao no seu país de origem

Considerando o que já fora apresentado, os Warao de igual forma, quiçá pior, têm vivenciado experiências de abandono por parte do Estado venezuelano, desrespeito de direitos, invasões de suas terras e outros elementos resultantes da política daquele país. Garcia, Tillet e Waard (2020) denunciam a crítica situação da saúde Warao. No texto, os autores analisam os dados do município de Antonio Díaz do estado Delta Amacuro, que possui 92% da população composta por indígenas, dos quais, quase 60% são de etnia Warao. Dentre as residências 69% não possuem água potável nem sistemas de esgoto ou instalações sanitárias para a eliminação de excretas, que acabam sendo eliminadas diretamente no rio Caño.

No ano de 2011, esse era o município mais pobre do país com 83% dos munícipes em situação de pobreza, desses, 55% estavam em situação de pobreza extrema. Estimam ainda que, diante da crise humanitária que castiga a Venezuela, o cenário deva ser ainda pior. Não é possível saber com precisão as condições de saúde do povo Warao devido à censura do Estado aos dados epidemiológicos atualizados. Ainda assim, a partir de dados pregressos, é possível ter uma ideia do perfil epidemiológico da população.

Dados de 2013 dão conta que 24% da mortalidade indígena, no Delta Amacuro, fora em decorrência de gastroenterites e outras doenças intestinais. Antes de seguir com as outras estatísticas, merece destaque o fato de que a maioria dos casos de gastroenterites e infecções intestinais estão associadas a baixas condições de higiene, alimentos e água contaminados e o contato com outras pessoas infectadas.

Diante disso, vê-se que essa é uma doença que pode ser prevenida com medidas de educação em saúde e outras ações de baixo custo. Naquele mesmo ano, doenças respiratórias agudas e outras doenças respiratórias foram responsáveis por 12,2% dos óbitos, doenças do coração 9,2% e doenças relacionadas com infecção por HIV 7,7%. O estado está entre os que possuem as maiores taxas de mortalidade materna do país e a taxa de mortalidade infantil é o dobro da média nacional.

Para Rangel et al (2015) a contaminação pelo Vírus da Imunodeficiência Humana – HIV entre o Warao sofreu uma explosão na segunda década do século XXI, o que levou 9,55% da população ser infectada pelo vírus, registrando uma prevalência dez vezes maior que a média mundial, o que representa sérios riscos para essa população.

Os pesquisadores, ainda, identificaram que é mais recorrente a contaminação pela cepa X4 e que as transmissões ocorreram nas fases iniciais de transmissão, um período que a pessoa infectada ainda não possui sinais ou sintomas da infecção. Deve ser ressaltado também que esta doença afeta o sistema imunológico, aumenta a possibilidades de acometimento por outras doenças como a

tuberculose que é endêmica entre os Warao. O estado do Delta Amacuro apresenta a maior taxa nacional de morbimortalidade por tuberculose. Do total de casos 82% são indígenas Warao o que é 13 vezes maior que a incidência em populações não indígenas e 19 vezes a taxa nacional.

Um estudo realizado por Fernández de Larrea et al (2002) realizado em crianças Warao menores de 15 anos identificou uma prevalência de 3,2% de infecções por tuberculose no grupo pesquisado. Tanto o HIV quanto a tuberculose são doenças que possuem como principal medida de combate a prevenção, esta por sua vez, tem a eficácia aumentada quando suas práticas estão associadas com a educação em saúde da população.

Esse contexto aponta para o fato de que a insuficiência da assistência em saúde é um aditivo que agrava o mau prognóstico existente da vulnerável população Warao, como denota Garcia, Tillet e Waard (2020):

La red de establecimientos existente es insuficiente para la atención de la gran cantidad de comunidades que se encuentran distribuidas en un territorio muy extenso y de difícil acceso, en la intrincada red de islas, caños y ríos que conforman el Delta. También hay problemas estructurales en las condiciones de funcionamiento, que limitan la implementación de los programas de prevención, promoción y atención en salud, además de la falta de adaptación a la cultura, el idioma y la medicina tradicional del pueblo warao. Estos elementos operan como mecanismos de exclusión que mantienen a los warao marginados del sistema de salud, con dramáticas consecuencias sobre sus condiciones de vida.

O cenário de extrema precariedade ora descrito pode ser tomado por alguns como ficto, no entanto, além de real é penosamente vivenciado pelos Warao na Venezuela há décadas. E por mais extremo que pareça ele piorou diante da crise política e econômica que evoluiu para humanitária. Tal agravamento compromete mais ainda as condições de vida das famílias Warao e expõe as crianças a riscos adicionais de contrair as doenças já citadas, quando não as condena à morte certa.

Preconceito histórico contra os povos indígenas no extremo norte do Brasil

Diante desse contexto, muitos grupos familiares se viram obrigados a abandonar a Venezuela abandonando suas propriedades, cultura, parentes e amigos e decidem migrar para o Brasil. Nesse sentido, Gomez (2020) destaca o fato de que a chegada em massa dos índios venezuelanos ao Brasil tem suscitado manifestações xenofóbicas e situações de tensão. O pesquisador destaca que esse comportamento é resultado “involuntário do desconhecimento da história e cultura do povo Warao e da condição de refugiados” pelos brasileiros.

Contudo, essa parece ser uma adução temerária ou apressada. Para entendermos melhor, devemos resgatar o contexto histórico dessa região que foi se formando à custa do preconceito contra os indígenas e massacres que chegaram a extinguir etnias, como já fora brevemente apresentado no início do capítulo. Assim, o tratamento que os Warao têm recebido da comunidade receptora, não é apenas consequência do desconhecimento de quem é ou de quem foi o povo Warao, mas parece ser a continuidade ou uma nova ramificação do racismo estrutural impregnado

na região e, como já dito, às vezes é endossado por políticos e gestores que, ao contrário disso, deveriam combater tais práticas.

Com quase meia década do início do processo migratório e do constante e intenso contato com o migrante indígena e não indígena, o povo brasileiro tem passado a conhecer o contexto que obrigou os Warao a migrar e abandonar seus rios e canoas, seus instrumentos musicais, os peixes que gostavam de pescar e comer, as redes feitas da palha e as larvas (*gusano*) retiradas do caule da *moriche*¹.

Mesmo assim, parcela da população local insiste em ignorar tais fatos e disseminar o preconceito contra esse povo que há tanto padece no país de origem e, de igual forma, tem sofrido ao aqui chegar, pois nem sempre conseguem ser assistidos pela operação acolhida, quando o são, ficam submetidos a uma série de regras, privações e humilhações que jamais imaginaram, além da superlotação e péssimas condições de vida nos abrigos evidenciada em recomendação do Ministério Público Federal feita em 2018.

No documento encaminhado ao governo federal, estadual e ao município de Pacaraima o órgão chama atenção para as “péssimas condições sanitárias” do abrigo para indígenas venezuelanos. Por seu turno, Barbosa (2020) apresenta outros relatos de algumas pessoas:

Quando falamos algo, eles dizem: – vocês não mandam, quem manda somos nós. Vocês são imigrantes”. O relato é de Fredy Cardona, liderança Warao que mora com a família no único abrigo público disponível para os indígenas migrantes e refugiados em Belém, capital do Pará.

Ainda mais recentemente, enquanto escrevo, o Ministério Público Federal-MPF em conjunto com a Defensoria Pública União-DPU realizou uma vistoria em um abrigo para indígenas, após vídeos circularem mostrando um espaço que seria chamado de “cantinho da vergonha”. Durante a vistoria, ficou comprovada a não existência de condições respeitadas para uma vida salutar nesse local. Os próprios militares, que dividem a administração do abrigo com a ONG Fraternidade, admitiram a existência desse espaço que era uma prisão improvisada destinada aos indígenas que chegassem ao abrigo embriagados. O MPF levantou a possibilidade da prática se configurar como tortura. Em depoimento dado à DPU, um indígena expressa seu temor e indignação, conforme destaca Rodrigues (2021): “O Exército e a Fraternidade, que deveriam trazer a segurança para nós, na verdade estão nos maltratando. Essa segurança não está acontecendo. Eles sempre nos ameaçam. Nós temos sido maltratados e golpeados”.

Dias antes da divulgação destes fatos, conversei com um mestiço² na Praça Germano Augusto Sampaio que fica no outro lado da rua que passa ao lado do abrigo. O homem era casado com uma Warao, tinha quatro filhos, dos quais a mais nova era uma criança com síndrome de Down e que ainda se recuperava das sequelas de uma bronquite que havia adquiridos meses antes na

1 *Mauritia flexuosa*, Palmeira que também é endêmica em Roraima, no Brasil é conhecida pelo nome de Buriti. Os Warao confeccionam redes de dormir com a palha dessa palmeira e consomem larvas que se instalam nos caules. Entre outras utilidades que serão apresentadas mais adiante.

2 Expressão que denomina as pessoas que são resultado da união entre crioulos, ou seja, não indígenas e indígenas Warao.

cidade de Belém, no estado do Pará, enquanto a família ia para Fortaleza, no estado do Ceará. Dentre as muitas coisas que ele disse, uma ficou gravada nos meus pensamentos por muitos dias. Quando perguntei onde era melhor para viver, se aqui em Roraima ou em Fortaleza, onde viveu por alguns meses antes de voltar para o estado fronteiriço. Ele, categoricamente, afirmou que qualquer estado brasileiro é melhor que Roraima, apesar de ter brevemente conhecido, além deste estado, apenas as capitais dos estados do Amazonas, Pará e Ceará. Eu perguntei o motivo da afirmação e ele explicou que aqui em Roraima os Warao vivem de maneira igual como vivem no Delta Amacuro, e que apesar de os indígenas não pensarem em acumular riquezas, aqui eles não conseguem muito nem para sobreviver.

O homem ainda destacou um agravante, disse que os militares às vezes maltratam os indígenas. Quanto a essa afirmação, ele não entrou em detalhes a respeito de que tipo de maus tratos seriam esses praticados contra os indígenas nem quem os praticava. Fatos que aparentemente foram revelados algumas semanas após esse encontro, quando da vistoria realizada pelo MPF e DPU.

É nesse contexto, distante de suas culturas, terras, costumes e cosmologia, que muitas crianças Warao crescem, nascem e até morrem. Crescem sem ver o processo de confecção de uma canoa (*curiaras*), sem aprender a remar, navegar ou nadar³ e sem aprender como preparar a *yruma*⁴. Não saberão como caçar moluscos, caranguejos, répteis, roedores, pássaros e mamíferos de pequeno porte. Nascem em meio a uma pandemia, em um hospital, isolados da família. Têm seu nascimento realizado por pessoas que não falam sua língua, não respeitam suas crenças e desdenham dos seus pais nas ruas e semáforos. E morrem dos mesmos males que as fizeram fugir de suas terras, morrem de desnutrição, tuberculose e de novas doenças como a Covid-19. Morrem em consequência da pobreza e miséria, do abandono estatal. Todavia, é relevante destacar que ainda na Venezuela já se nota um processo de mudança de hábitos culturais, onde crianças Warao sequer nascem em suas terras e lá nunca pisarão, não falam a língua warao e talvez nunca façam uma canoa e jamais aprendam a nadar, da mesma forma que não dominarão outros aspectos da cultura Warao de outros tempos. Mas nem por isso deixarão de ser indígenas Warao. Assim, tem-se a sensação de que eles estão dentro de um looping, onde se deparam com um enquadramento geográfico e cultural diferente, mas em circunstâncias semelhantes.

Dessa forma, primariamente resta a impressão de que se os Warao previamente conhecessem o povo local e sua história teriam escolhido outros destinos para refugiarem-se da grave crise. No entanto, essa sensação se desfaz quando é possível identificar que esses indígenas começaram a

3 O povo Warao são conhecidos por serem exímios navegadores e por isso são excelentes construtores de canoas e bons nadadores. A relação com esses elementos acontece desde a mais tenra idade, período em que as crianças brincam de navegar entre as casa sob as palafitas, levam e trazem recados, objetos e outras crianças. Esse contato nos anos iniciais se mostra fundamental para a manutenção da expertise nesses temas.

4 Farinha/amido do *moriche* (buriti) da qual é preparada uma bebida especial para o ritual *kanobo* que faz referência ao Deus Supremo na cosmologia Warao.

chegar a Roraima desde 2014, e nesse processo muitos retornam à Venezuela para deixar dinheiro, roupas e mantimentos ou buscar outros membros da família e após isso vêm outra vez a Roraima.

Assim, com esses movimentos oscilantes, entre vindas e idas, permanências, retornos e continuidade para outros estados brasileiros, os brasileiros foram conhecendo os Warao, e estes aos roraimenses e descobrindo o potencial, e por vezes efetivo, preconceito existente. Entretanto, grande parcela decide vir e ficar. No entanto, talvez pelo desejo de fugir desse preconceito exacerbado somado à busca por contextos que promovam efetivamente melhores condições de vida que os propulsionam a chegarem a estados tão distantes da fronteira, mesmo sem apoio do Estado, como apresenta o site SALUDCONLUPA (2020) o qual informa que alguns grupos Warao já chegaram ao Rio Grande do Sul, estado mais distante de Roraima.

Isso faz repensar que talvez não seja uma fuga só da crise venezuelana, mas fuga também da continuidade das dificuldades e do preconceito encontrado no lado brasileiro da fronteira. O que ajuda a refletir sobre o quão grave deve ser o contexto desses grupos em suas terras natal a ponto de tolerar o tratamento recebido do lado de cá da fronteira, tal como descrito. Apesar disso, os migrantes indígenas e não indígenas ainda têm encontrado pessoas e instituições que alijaram de si esse histórico comportamento ou sentimento racista e buscam, de forma legítima e despretensiosa, ser de fato refúgio para essas pessoas. Ofertam acolhida, alimento, emprego, escuta, cuidados médicos e outras formas de ajuda que possam prover e além das necessidades materiais proporcionar alguma integração social.

Considerações finais

Mais de duas décadas depois das ondas migratórias vinda de outros estados do Brasil para Roraima, as crianças migrantes que agora vêm da Venezuela passam por dificuldades semelhantes às das crianças migrantes das décadas anteriores, dentre elas a de inserção no sistema de educação formal.

Por mais que o estado de Roraima seja habituado, de tempos em tempos, a receber levas migratórias nunca esteve preparado e nunca se preparou para esses eventos recorrentes. Nesse sentido, as demandas por políticas públicas vão se acentuando de forma que ganham realce em tempos de pico da chegada de migrantes, momento em que geralmente ocorrem saturações dos sistemas de saúde, educação e segurança pública.

Somados a esses fatores, elas experimentam outro intenso conflito que é o fato de não pertencerem a lugar algum. A incerteza constante e expectativa da iminente mudança talvez comprometa a formação de uma identidade ou talvez forme uma nova identidade. Aqui no Brasil serão sempre vistas como venezuelanas e na Venezuela talvez, a cada dia, mês e ano que passam longe do país natal, vão se tornando cada vez menos venezuelanos, como explica Sayad (1979).

Essa expectativa da iminente mudança, acentuada pela característica de transitoriedade das pessoas nas ruas, se constituiu como a principal dificuldade da execução da observação

participante. Surgiu outro fator que em muitos momentos pareceu ser a maior dificuldade para a execução deste trabalho que foi a falta de referência às crianças nos estudos sobre migração e essa escassez não está apenas naqueles trabalhos sobre Roraima, mas a invisibilização das crianças no processo migratório é uma realidade dos estudos sobre migração, como denota Cantinho (2018).

Uma das barreiras para a confecção deste trabalho surgiu com início da pandemia quando a principal recomendação de contenção do avanço da Covid-19 era o isolamento social. Em consequência disso, os indígenas que estavam sendo atendidos pela Operação Acolhida foram recolhidos nos abrigos e supostamente impedidos de sair. Assim, os indígenas migrantes, que antes da pandemia se mostravam em grande quantidade nas ruas, eram raramente vistos.

Aqueles que não estavam nos abrigos, como a senhora Warao que encontrei na frente de um banco, tinham maior liberdade. Notavelmente, esse seria o primeiro desafio a ser superado: o sumiço dos Warao nas ruas, além do próprio risco de ser contaminado pelo Corona vírus e desenvolver a doença. Outro fator que para mim parecia ser uma dificuldade a ser superada era a complexidade do tema, onde o indivíduo a ser pesquisado apresenta múltiplas facetas: a etária, étnica e o caráter internacional. As crianças não indígenas eram vistas apenas como crianças migrantes. As indígenas, por sua vez, estão numa posição de crianças indígenas e migrantes.

Mesmo assim, como esse trabalho pretende dar maior visibilidade a esse agente que igualmente compõe o fluxo migratório, eu não queria desconsiderar ou ignorar o fato de que, também, estivessem chegando crianças migrantes indígenas num estado onde a população indígena é significativa e mesmo assim penam em consequência do abandono do Estado e do grave preconceito de parcela da população local. O desejo de descobrir como eram as condições de vida dessas crianças, se eram semelhantes ou diversas das dos indígenas alóctones, prevaleceu e segui com o projeto inicial de dedicar um capítulo a esse tema.

Logo de início é possível asseverar que aparentemente as crianças migrantes são submetidas aos mesmos tratamentos que recebem as crianças indígenas do estado. A principal justificativa para a assistência em saúde de baixa qualidade, a escassez de escolas nas terras indígenas e outras deficiências da assistência ofertada pelo Estado aos índios roraimenses é a distância das comunidades que inviabiliza a logística de instalação das estruturas necessárias para a oferta desses serviços.

Todavia, essa justificativa, não parece ser coerente, pois dezenas e quiçá centenas de indígenas vêm à cidade na tentativa de suprir essas necessidades que teoricamente podem ser ofertadas com uma melhor qualidade, mas de igual forma são ignorados, deslegitimando o discurso de que a assistência ao índio é prejudicada pela distância das comunidades. Por esse motivo, os índios que vão chegando à capital e não encontram assistência, passam a viver na margem de avenidas onde crianças são atropeladas pelos carros que passam em alta velocidade e as mães desesperadas correm atrás da ambulância sem saber para onde estão levando seus filhos. Os índios adultos andam embriagados pelas vias oferecendo risco para si e para outros, enquanto as crianças, nuas sentadas no chão, observam a cena.

Diante disso, parece que o sofrimento do índio no estado de Roraima não possui relação apenas com a distância de sua comunidade ou problemas logísticos, mas também com a má vontade do Estado em atender suas demandas e respeitá-los como cidadãos e com o forte preconceito da população que não tolera a presença indígena na cidade e ainda critica a pouca assistência que efetivamente os indígenas recebem nas comunidades.

Dessa forma, com pequenas variações, o povo Warao tem sido obrigado a viver amontoados nos abrigos, em condições insalubres, alimentando-se de comida que não agrada o paladar, sendo aprisionados nos “cantinhos da vergonha” porque retornaram ao abrigo embriagados, sendo conduzidos à delegacia porque retornaram ao abrigo fora da hora e forçaram a entrada para não terem que dormir na rua. As crianças adoecem e não são levadas ao médico, pois os choques entre sistemas de saúde provocam fraturas, aparentemente, insuperáveis na relação médico paciente. Elas têm que suportar o calor escaldante do sol do extremo norte enquanto seus pais realizam a coleta de dinheiro, são expostas nos semáforos onde elas mesmas praticam a coleta de dinheiro, e tantas outras condições que evidenciam a invisibilização e o abandono que essas crianças são submetidas. Mas essas mesmas crianças, por mais que tenras, quando inseridas nesse contexto de interculturalidade, que dificulta a compreensão de si e do outro até mesmo para adultos, possuem consciência de sua condição de crianças migrante indígena em situação de vulnerabilidade.

Essa consciência parece clara quando a garotinha hesita de ir até os carros coletar dinheiro e olha para a mãe como que dissesse que não queria fazer aquilo. E é reforçada pela fala de um garoto, filho de Warao, que mesmo nunca tendo pisado nas terras do povo Warao, mas se considera como tal, reclama da comida que seria obrigado a comer se não trabalhasse vigiando carros, o dinheiro da atividade serve para complementar a renda e ajudar a mãe e a avó a comprarem os ingredientes para fazer *lamplina* no fogão comunitário do abrigo. Essa consciência de vulnerabilidade é dramaticamente externada, fazendo par com o medo, expressada no ato de baixar a cabeça quando da passagem pelo traficante que atua na mesma praça onde brincam.

Nesse sentido, este trabalho é uma pequena contribuição para dar maior visibilidade a esse agente que compõe o fluxo migratório e é radicalmente invisibilizado. Explorar aspectos das condições de vida dessas crianças ajudou a evidenciar o impacto dessa invisibilização na vida delas e perceber que as diferenças práticas, neste sentido, são poucas entre as crianças migrantes de hoje e as de outrora, na variação de etnias ou mesmo nacionalidade.

Dito isto, não fica claro o motivo dessa invisibilização da criança migrante até mesmo pelos pesquisadores, pois pelo que se percebeu, as crianças nesse cenário estão sendo economicamente ativas, possuem consciência de sua condição, são eficazes na intermediação de mundos, não só reproduzem culturas como dão origem a novas e desejam mudar suas condições de vida. Além da própria existência em si, esses e outros fatores são mais que suficientes para impedir que elas passem despercebidas.

Esse trabalho despertou mais curiosidades do que apresentou descobertas. Foi importante conhecer um pouco sobre as condições de vida das crianças migrantes indígenas e não indígenas e

saber que em muito se assemelham com as condições de crianças migrantes de décadas passadas. Todavia, há aquela inquietação, que Favret-Saada (1990) chama de desejo de ser afetado, ainda permanece. Entretanto, agora o desejo é de conhecer como será o futuro dessas crianças, como jovens e adultos, se será em Roraima, em outro estado do Brasil ou se voltarão para o país natal, a castigada Venezuela. Conseguirão, ao fim, serem matriculadas e cursar o ensino fundamental, médio e superior? Deixarão de vigiar carros? Se elas irão substituir os mais velhos nas maticas ou se terão trabalhos formais. Será que se tornarão trabalhadores do tráfico ou levarão seus filhos para brincar na praça enquanto os vigiam para mantê-los livre daquele mal? O desejo de descobrir como serão as condições de vida de um adulto que um dia foi uma criança migrante.

Os questionamentos despertados são muitos e que certamente demandarão dedicação e estudo árduo para que sejam dirimidos, todavia, restou a certeza da necessidade de dar mais visibilidade às crianças trazidas e levadas pelas ondas migratórias em todo o mundo.

Referências bibliográficas

ARAUJO-GARCÍA; Zaida, TILLET; Aimé, WAARD; Jacobus H. de. Tuberculosis: Enfermedad endémica y desatendida entre los indígenas warao del delta venezolano. *EntreRios - Revista do PPGANT - UFPI*. Vol. 3, n. 2. 2020.

BARBOSA, Catarina. *Indígenas Warao sofrem com péssimas condições de vida no abrigo público de Belém*: As famílias que vivem no espaço reclamam do calor, da falta de higiene e da comida. Portal de Notícias: Brasil de Fato. Belém – PA, 26 ago. 2020. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2020/08/26/indigenas-warao-sofrem-com-pessimas-condicoes-de-vida-no-abrigo-publico-de-belem>> Acessado em: 25/jul/2021.

CANTINHO, Isabel. *Crianças migrantes no Brasil: vozes silenciadas e sujeitos desprotegidos*. Revista O social em questão. ano XXI, n. 41. p. 155-176. 2018.

CHAVES, Ceíça. *“Seu dinheiro me mantém na rua”* - Campanha da prefeitura alerta sobre exploração do trabalho infantil nas ruas. Site da Prefeitura Municipal de Boa Vista. 30/mar/2021. Disponível em: <<https://boavista.rr.gov.br/noticias/2021/03/seu-dinheiro-me-mantem-na-rua-campanha-da-prefeitura-alerta-sobre-exploracao-do-trabalho-infantil-nas-ruas>> Acessado em: 16/ago/2021.

FERNÁNDEZ DE LARREA, Carlos; FANDIÑO, Cecil; LÓPEZ, Diana; DEL NOGAL, Berenice; RODRÍGUEZ, Nilia; CONVIT, Jacinto. ARAUJO; Zaida, WAARD, Jacobus H. de. *“Tuberculosis en menores de 15 años en la población Warao de Venezuela”*. Investigación Clínica, 43, 2002: 35-48. Disponível em: <<file:///C:/Users/UFRR/Downloads/Inves.Clin.2002.pdf>> Acessado em: 27/jul/2021.

FOLHA WEB. *Folha de Boa Vista*. Ministério Público pede à justiça tutela das crianças indígenas e venezuelanas. Folha Web. 03/ dez/2016. Disponível em: <<https://folhabv.com.br/noticia/CIDADES/Capital/Ministerio-Publico-pede-a-Justica-tutela-das-criancas-indigenas-e-venezuelanas--/23041>> Acessado em: 16/ago/2021.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “*Ser afetado*”, de Jeanne Favret-Saada. Cadernos de Campo. São Paulo. v. 13, n. 13 p. 151-161. 2005.

GARCÍA-CASTRO, A. A. Los Warao en Brasil son refugiados, no inmigrantes. Cuestiones etnológicas y etnohistóricas. Périplos: *Revista De Estudos Sobre Migrações*, V2. N.2, 2018, p.32–55. Disponível: <https://periodicos.unb.br/index.php/obmigra_periplos/article/view/25456>

GOMEZ, Pedro José Gregorio Rivas. ¿Inmigrantes o retornados?: la xenofobia hacia los warao en Brasil, una paradoja histórica. *Yakera, Ka Ubanoko* [recurso eletrônico] : o dinamismo da etnicidade Warao/organizadores: Carmen Lúcia Silva Lima, Carlos Alberto Marinho Cirino, Jenny González Muñoz. – Recife: Ed. UFPE, 2020. p. 16-50.

RODRIGUES, Caíque. *Defensoria identifica ‘cantinho da vergonha’ para castigar indígenas venezuelanos em abrigo*. G1. 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2021/08/09/defensoria-identifica-cantinho-da-vergonha-para-castigar-indigenas-venezuelanos-em-abrigo.ghtml>> Acessado em: 10/ago/2021

RANGEL, Héctor R.; BELLO, Gonzalo; VILLALBA, Julian A.; SULBARAN, Yoneira F.; GARZARO, Domingo; MAES, Mailis; LOUREIRO, Carmen L.; WAARD, Jacobus H de; PUJOL, Flor H. “*The Evolving HIV-1 Epidemic in Warao Amerindians Is Dominated by an Extremely High Frequency of CXCR4-Utilizing Strains*”. *Aids Research and Human Retroviruses*, 31(12), 2015: 1265-1268. Disponível em: <<file:///C:/Users/UFRR/Downloads/TheevolvingHIV-1epidemicinWaraoAmerindiansisdominatedbyanextremelyhighfrequencyofCXCR4-utilizingstrains.pdf>> Acessado em: 27/jul/2021.

AVENDAÑO, Shari; FERMÍN María Victoria, LÓPEZS Edgar. SALUD CON LUPA, Una dosis de periodismo de calidad. *Venezuela: el éxodo de los waraos los deja sin un lugar seguro frente al COVID-19*. Disponível em: <<https://saludconlupa.com/noticias/la-otra-america-latina/venezuela-el-exodo-de-los-waraos-los-deja-sin-un-lugar-seguro-frente-al-coronavirus/>> Acesso em: 25 dez. 2020.

SANTOS, Sandro Martins de Almeida; ORTOLAN, Maria Helena, SILVA, Sidney Antônio da. “*Índios imigrantes” ou “imigrantes índios”?* Os Warao no Brasil e a necessidade de políticas migratórias indigenistas. 31^a Reunião Brasileira de Antropologia. dez/2018, Brasília/DF. Disponível em: <file:///C:/Users/UFRR/Downloads/Artigo_Poli&%23769%3Bticas%20Migrato&%23769%3Brias%20Indigenistas.pdf> Acesso em: 19/abr/2020.

SAYAD, Abdelmalek. *O que é um Imigrante? Peuples méditerranéens*, França. n. 7, abr-jun, 1979, p. 3-23.

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

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: introdução teórica e conceitual. SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Identidade e diferença*. A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 7-72.

Capítulo VII

Circuitos Warao: interiorização espontânea e os limites das políticas de abrigo em Manaus e Belo Horizonte

Sandro Martins de Almeida Santos

Introdução

Este artigo tem um duplo objetivo: colaborar com os estudos sobre o povo Warao no Brasil; e problematizar alguns limites das políticas de abrigo a migrantes e refugiados que expõem também limites das políticas indigenistas brasileiras. Para tanto, apresento uma descrição sobre a solução de abrigo em casas e a relação dos Warao com as casas a eles ofertadas em Manaus-AM e Belo Horizonte-MG. Em seguida, adentro ao cenário mais amplo das andanças Warao pelo Brasil, discutindo algumas táticas de deslocamento e ressignificação dos espaços na criação coletiva de um circuito de interiorização espontânea traçado em larga medida pelas relações de parentesco, mas que também envolve as políticas públicas e seus agentes. Na terceira parte são discutidas as peculiaridades dos circuitos criados pelos povos indígenas, interligando, sem solução de continuidade, territórios tradicionais e espaços urbanos. Conclui-se que as andanças indígenas impõem a necessidade de um diálogo que leve em consideração a dinâmica cultural na formulação de políticas migratórias. O simples reassentamento de populações migrantes (indígenas e não indígenas), sem uma mudança de qualidade nas formas de abordagem, não altera as condições de precariedade às quais as pessoas estão submetidas.

Em 2017, a prefeitura municipal de Manaus, com recursos federais, alugou casas para abrigar as famílias Warao que começavam a ganhar visibilidade pelas ruas e espaços públicos da cidade. Apesar de ser uma política pública, as condições sanitárias dos ambientes e das pessoas eram precárias: pouca ou nenhuma iluminação, paredes mofadas e sujas, crianças com carências nutritivas e idosos adoecidos. Na ocasião, as autoridades foram alertadas sobre a situação e propostas foram feitas em conjunto com os próprios Warao (SILVA et ali., 2018). Passados alguns anos, eis que uma família Warao chega a Belo Horizonte e é acolhida na capital mineira. A solução colocada em prática em 2022-2023 foi semelhante a de Manaus, com a diferença que uma organização religiosa esteve à frente do projeto financiado pela prefeitura municipal. O que me provocou angústia e motivou a redação desse texto foram as condições sanitárias às quais os/as Warao ficaram expostos/as nas casas alugadas em Belo Horizonte, em tudo similares às condições de seus parentes alojados em Manaus alguns anos antes.

O presente capítulo tem um duplo objetivo: colaborar com os estudos sobre o povo Warao no Brasil; e problematizar alguns limites das políticas de abrigo a migrantes e refugiados

que expõem também limites das políticas indigenistas brasileiras, baseadas em um olhar estereotipado sobre os povos indígenas (BAINES, 2001; OLIVEIRA, 2016). Espero contribuir por meio de reflexões sobre o “circuito” criado pelos Warao, conectando comunidades e cidades na Venezuela e no Brasil.

Por esse circuito trafegam pessoas, mercadorias, xamanismo, dinheiro e algo mais. A movimentação de idas e vindas entre cidades e entre as fronteiras nacionais vem colocando um desafio peculiar às políticas públicas que têm essa população como público-alvo. A discussão aqui proposta é norteadada por dois momentos diferentes. Em ambos os casos, chama a atenção uma certa tendência na governança das migrações em promover assentamento das pessoas em um local de destino fixo no espaço e no tempo, um imaginado “ponto final” da trajetória migrante (DIAS, 2019). Mas os caminhos Warao não nos permitem vislumbrar esse “ponto final”, uma vez que esses caminhos são tecidos obedecendo a lógica de um sistema simbólico próprio que não atende as diretrizes e protocolos das políticas de acolhimento.

Faço aqui a opção metodológica de não tratar os Warao como “índios na cidade” ou qualquer outra categoria que demarque uma polarização entre o mundo “indígena” e o mundo “ocidental”. Aciono, como tentativa, a categoria de “circuito” desenvolvida pelo antropólogo José Guilherme Magnani, por sua capacidade de encontrar nexos em um conjunto de contextos locais variados, espacialmente dispersos, mas conectados por trajetos ao longo dos quais pessoas, coisas e mensagens se movimentam durante certo período (MAGNANI, 2014). A partir de um conjunto de pessoas, práticas, saberes, lugares, coisas, é possível identificar um “circuito”, com diferentes graus de pertinência, articulação, relações de poder e trocas, esparramado por uma cidade ou conectando países, como é o caso do circuito Warao. O circuito é marcado por uma interseccionalidade de temas que permitem a identificação de subcircuitos específicos: parentesco, artesanato, associações, xamanismo e outras coisas. A proposta, aqui, é apresentar o esboço de um circuito da “interiorização espontânea” Warao¹, a partir de dois subcircuitos (Manaus e Belo Horizonte). A imagem desse circuito tem muito a ganhar em complexidade por meio da colaboração com pesquisadores em outras cidades e estados.

Do ponto de vista da escrita, peço licença para falar dos Warao quase sempre de modo coletivo, ignorando as trajetórias individuais e diferenças entre grupos. A ideia aqui é debater sobre algumas situações observadas nos últimos anos e que envolveram experiências coletivas, conectadas entre si direta ou indiretamente dentro de um circuito mais amplo.

O capítulo está organizado em três sessões. Primeiramente, apresento uma descrição sobre a solução de abrigo em casas e a relação dos Warao com as casas a eles/as ofertadas no Amazonas e em Minas Gerais. Em seguida, adentro ao cenário mais amplo das andanças Warao pelo Brasil, discutindo algumas táticas de deslocamento e resignificação dos espaços na criação

1 A ideia de “interiorização espontânea” diz respeito ao processo de deslocamento autônomo, sem controle ou financiamento do Estado, realizado pelos Warao partindo da fronteira em direção ao interior do Brasil. Contrapõe-se à política de realocação de migrantes colocada em prática pelo Governo Federal por meio da Operação Acolhida e batizada como “interiorização”. Para maiores informações sobre a política estatal, ver <https://www.gov.br/mds/pt-br/acoes-e-programas/operacao-acolhida>.

coletiva de um circuito traçado em larga medida pelas relações de parentesco, mas que também envolve as políticas públicas e seus agentes. Na terceira parte são discutidas as peculiaridades dos circuitos criados pelos povos indígenas, interligando, sem solução de continuidade, territórios tradicionais e espaços urbanos. Conclui-se que as andanças indígenas impõem a necessidade de um diálogo que leve em consideração a dinâmica cultural na formulação de políticas migratórias.

O simples reassentamento de populações migrantes (indígenas e não indígenas), sem uma mudança de qualidade nas formas de abordagem, não altera as condições de precariedade às quais as pessoas estão submetidas.

Casas para os Warao

Os dados aqui apresentados e discutidos provêm de dois contextos de pesquisa distintos. O primeiro, sobre Manaus, faz parte de um trabalho realizado em parceria com o antropólogo Sidney Silva e a antropóloga Maria Helena Ortolan, encomendado pela Organização Internacional para as Migrações (OIM), cujos resultados encontram-se publicados (SILVA et al., 2018). Na ocasião, tivemos a oportunidade de visitar os locais de abrigo, realizar oficinas com os Warao e colaborar com a equipe contratada pela prefeitura. O “diagnóstico”, assim intitulado, já alertava no início de 2018 para a necessidade de se incluírem os/as indígenas, com suas próprias demandas e proposições, no processo de formulação de políticas migratórias indigenistas (ibidem, p. 25s). Algo que poderia ter evitado desgastes entre indígenas e não indígenas, bem como ajudado a destinar de maneira mais proveitosa os recursos públicos, em Manaus e alhures.

O segundo conjunto de dados faz parte de pesquisa em andamento sobre processos de simbolização e relações com a alteridade em contextos de mobilidade migratória. São fruto de diálogo e colaboração com uma liderança Warao que reside em Belo Horizonte e com um trabalhador humanitário que esteve na linha de frente do acolhimento. A primeira interlocutora me confidencia sobre suas angústias ao passo que descreve suas lutas pelo reconhecimento de direitos e para proporcionar vida digna aos seus parentes. O outro parceiro de diálogo, que também é pesquisador, foi atuante no acolhimento das primeiras famílias Warao na capital mineira e colaborou na construção da parceria entre a prefeitura municipal de Belo Horizonte e o Serviço Jesuíta a Migrantes e Refugiados (SJMR), para recepcionar os Warao.

Os Warao começaram a ganhar visibilidade no Amazonas no ano de 2016. Um primeiro grupo se instalou no chamado centro histórico, nas proximidades da zona portuária. Esse grupo circulava preferencialmente pela região central e da Compensa, marcando presença em avenidas e cruzamentos movimentados. Os Warao pagavam diariamente por pessoa um valor abusivo pelo aluguel de pequenos sobrados (quase abandonados), vivendo em condições insalubres, além da insegurança pessoal.

Essa situação afetava de maneira particular as crianças que adoeciam com frequência. A localização destas moradias era estratégica para os Warao sob o ponto de vista da geração de

renda, seja por meio da venda de artesanatos no circuito turístico ou pela arrecadação de dinheiro realizada pelas mulheres nas ruas com as crianças. Analiticamente, é relevante considerar estas práticas de geração de renda (venda de artesanato e arrecadação de dinheiro) como estratégias econômicas dos Warao consolidadas no processo de inserção desse povo indígena em contextos urbanos na Venezuela e agora no Brasil (GARCIA-CASTRO, 2020, p. 95).

Além desse grupo, um outro movimento conseguiu obter ainda mais visibilidade frente à população local e às autoridades governamentais. No início do ano de 2017, algumas famílias montaram acampamento ao lado da rodoviária da cidade. O transporte rodoviário interestadual constitui o principal meio de ligação entre Boa Vista e Manaus. A partir de então, uma quantidade crescente de famílias passou a chegar e ficar no terminal rodoviário. O aglomerado de indígenas venezuelanos abrigados em lonas, circulando nos espaços públicos da rodoviária e arredores, com crianças e pessoas idosas arriscando-se entre o tráfego de ônibus e carros, criou o impacto público que exigiu das autoridades governamentais tomada de decisões para solucionar o problema de forma mais rápida possível.

Mediante um esforço intersetorial entre órgãos do governo federal, estadual e municipal, com atuação de entidades civis envolvidas com migração e direitos humanos (Pastoral dos Migrantes e Caritas), as famílias Warao foram encaminhadas para dois modelos de abrigo. O grupo da rodoviária foi realojado em um ginásio transformado em abrigo, situado no bairro do Coroadó, sob a responsabilidade do governo estadual. Já as famílias Warao que estavam subalugando casas no centro histórico, foram transferidas sob responsabilidade do governo municipal, com apoio das entidades civis citadas, para casas alugadas em diferentes bairros da cidade: Centro, Redenção (Zona Oeste), Monte Sinai (Zona Norte), Educandos (Zona Sul), Zumbi (Zona Leste). Nos interessa aqui o modelo de abrigo em casas alugadas com recursos públicos.

Inicialmente, foram alugadas cinco casas. O recurso para manutenção das Casas foi repassado pelo Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) ao governo municipal de Manaus, mediante decreto de situação de emergência social no município². Os critérios para aluguel das casas foram diversos, entre eles, a localização em bairros populares de Manaus atendidos por serviços pastorais da igreja católica e com fácil acesso aos serviços públicos, de preferência na vizinhança de uma unidade básica de saúde.

O abrigo passou a funcionar como local de quarentena e triagem, pelo qual os recém-chegados eram obrigados a passar e ficar durante 30 dias, realizar exames de saúde e emitir documentos de identificação. Após esse período, os Warao eram transferidos para as casas. Em janeiro de 2018, uma das casas passou a desempenhar as funções antes centralizadas no “Abrigo do Coroadó” que passou a receber somente venezuelanos não indígenas. Houve uma separação de atribuições entre prefeitura e governo do estado, ficando os Warao responsabilidade da prefeitura e os não-indígenas com o Estado.

² Portaria nº 280, de 14 de julho de 2017 e Decreto Municipal nº 3.689 de 4 de maio de 2017 (com vigência encerrada no dia 04 de maio) e prorrogado o prazo pelo Decreto nº 3.819 de 22 de setembro de 2017.

É importante ressaltar que até esse momento de reorganização, 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).

A distribuição dos Warao, entre as Casas, foi feita procurando não separar os grupos reconhecidos como familiares. A divisão dos cômodos de cada casa ocorreu de acordo com núcleos familiares e/ou parentesco mais próximo. As casas estavam equipadas com fogões e refrigeradores (doação pública), televisões e ventiladores (doações privadas ou comprados pelos próprios Warao). Nas casas, a alimentação era fornecida semanalmente pela prefeitura. A cesta de alimentos era composta de itens como frango, macarrão, açúcar e óleo, os quais eram divididos entre as famílias de cada casa. O preparo do alimento era responsabilidade de cada grupo familiar separadamente.

O modelo de acolhimento em casas, à primeira vista, parece atender bem às necessidades dos Warao. Porém, no final de 2017, dezenas de mulheres partiram para Santarém acompanhadas de alguns homens e crianças. O esvaziamento das casas fez com que a prefeitura reduzisse o número de casas disponíveis no ano seguinte. O primeiro desgaste com os Warao ocorreu quando um grupo que estava no Pará fazia o caminho de volta à Venezuela e, passando por Manaus, procurou por seus parentes e pelos pertences deixados nas casas. Surgiram também reclamações sobre a alimentação, entre outras coisas porque não havia oferta de peixes adequados ao consumo humano, segundo a cosmologia Warao³. E mesmo com a proximidade do posto de saúde e as visitas de equipes de saúde às casas, a procura dos Warao pelos serviços de saúde era baixa, eles e elas continuavam juntando dinheiro para acertar contas com os *brujos* que viviam na Venezuela (SILVA et ali., 2018).

O abrigo nas casas foi sendo abandonado nos anos subsequentes. A equipe que trabalhava diretamente com os Warao foi desmantelada. Um dos motivos para a interrupção da política foi a descontinuidade da verba federal que permitiu o projeto inicial. Outro, foi a chegada da Operação Acolhida em 2019 que carregava consigo um fluxograma de trabalho próprio. Em 2021, as agências responsáveis já haviam reorganizado a situação dos Warao, implantando o modelo do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), com grandes abrigos localizados na área periférica da cidade (VASCONCELOS, 2020).

A chegada dos Warao a Belo Horizonte foi menos publicizada. As primeiras 19 pessoas que chegaram na rodoviária em 2020, no ônibus da linha Brasília-BH, foram recepcionadas por uma equipe do serviço jesuíta. Na oportunidade, o SJMR contava com uma ampla “casa de passagem” localizada na região da Pampulha que atendia migrantes e refugiados venezuelanos. Os Warao foram acolhidos no espaço e se multiplicaram com a chegada de 80 novos parentes no mesmo ano.

³ O pirarucu, por exemplo, é um peixe que come carne humana. Assim sendo, fica fora do rol de peixes que podem ser consumidos sem maiores implicações.

O serviço jesuíta acionou a prefeitura de Belo Horizonte e governo estadual, tendo em vista a existência de um aparato público de assistência social. Mas a política de abrigo oficial não permite que seja realizado em ambiente livre/aberto, o que atenderia melhor à intensa mobilidade dos Warao, seja no cotidiano da cidade, seja no trânsito entre cidades.

Abrigos têm hora marcada para entrar e sair. Quem descumprir os horários e as normas internas, perde a vaga. Se o abrigado viajar, perde a vaga e não está permitido voltar. Está evidente também para outros pesquisadores que as normas e horários rígidos não são compatíveis com a dinâmica cultural Warao (CIRINO, 2020; MOREIRA e TORELLY, 2020; ROSA, 2020; TARDELLI, 2023).

O ex-coordenador do SJMR relata que, no ano de 2021, foi colocada em discussão a “reterritorialização dos Warao em BH”, uma vez percebendo que qualquer alternativa de moradia urbana tende a ser provisória. Onde, então, abrigar os Warao? Em qual escola matricular as crianças? O desafio colocado não era pequeno. Mesmo com essas ressalvas, os Warao e seus aliados do SJMR conseguiram fazer de Belo Horizonte o primeiro município brasileiro a aplicar recursos municipais para o abrigo de indígenas venezuelanos (vale lembrar que em Manaus o dinheiro vinha do MDS). A prefeitura fez um empenho de R\$7 milhões para um trabalho de 5 anos (2023-2027)⁴.

A ideia de abrigar os Warao em casas surge como etapa preparatória até que se pudesse encontrar um chácaras. Foi alugado um lote com casas no bairro Jardim Felicidade, zona norte da capital mineira. Um dos principais atrativos foi a escola municipal Florestan Fernandes, localizada no bairro, que aderiu ao projeto e abriu uma turma de 6º ano para comportar os/as alunos/as Warao.

Assim como em Manaus, os Warao gozavam de uma alegada autonomia nas casas. O serviço jesuíta entregou as moradias com equipamento de cozinha e mobília. Os Warao em BH recebem auxílios federais e municipais. Nas casas, os trabalhadores humanitários abriram mão do acompanhamento diário. As casas não se enquadram nas diretrizes legais de um abrigo. Por um lado, não existe o mesmo controle dos corpos, alvo de etnografias recentes (VASCONCELOS, 2020; TARDELLI, 2023); por outro, as preocupações com o que comer e os cuidados com o lugar de dormir são repassadas para os indivíduos.

Os Warao foram à mídia e denunciaram o serviço jesuíta por não oferecer as condições adequadas de abrigo. Essa transição de um regime tutelar para um regime de direitos e deveres é problemática, principalmente numa situação em que os abrigados estão longe de território tradicional. São mais de 20 famílias que se sentem abandonadas pelos SJMR, segundo a liderança Warao que vive em Belo Horizonte. Boa parte dos Warao não falam outra língua senão a língua materna. Uma saída ao supermercado para fazer compras pode ser um procedimento complexo. Comprar peixe congelado? Nem pensar.

No final de 2023, os Warao foram desalojados das casas no Jardim Felicidade e se dividiram em três grupos, conforme suas próprias conveniências e convicções. O primeiro foi enviado pelo

4 <https://prefeitura.pbh.gov.br/noticias/prefeitura-e-servico-jesuitas-fazem-balanco-do-atendimento-indigenas-warao>

SJMR a João Pessoa. O segundo aderiu à nova proposta da Prefeitura, agora em parceria com a Cáritas, e foi transferido para abrigos em conformidade com as “boas práticas” da governança migratória - o mais importante deles foi adaptado nas instalações de um antigo posto de saúde na Vila Pinho, região do Barreiro (do outro lado da cidade em relação às casas e a escola das crianças). Os Warao têm hora para sair e entrar, bem como são exigidos os cumprimentos de normas como não ingerir bebidas alcoólicas. Minha interlocutora Warao me reportou dois conflitos envolvendo parentes e assistentes sociais que culminaram na delegacia, ficando uma mulher Warao detida por quatro dias até a intervenção de um advogado.

Um terceiro grupo, composto por 14 famílias Warao, juntou-se a outros indígenas, movimentos sociais sem teto e sem terra, e se mudou para uma ocupação de terras na cidade de Betim, região metropolitana de Belo Horizonte (RMBH). A “retomada terra mãe” acontece em um terreno abandonado, reivindicado por movimentos sociais desde 2011 para reforma agrária e urbana. Os desdobramentos futuros dessa retomada merecem toda a atenção e acompanhamento das pessoas interessadas no bem-estar dos Warao.

Apesar das homenagens realizadas aos Tamoios, Tupis, Carijós e outros nas ruas do chamado centro expandido, a cidade de Belo Horizonte e sua região metropolitana, não são ambientes receptivos aos povos indígenas. Coube aos Warao incluir pela primeira vez uma participante indígena, com voz e voto, no comitê municipal de promoção da igualdade racial de Belo Horizonte e no conselho estadual de promoção da igualdade racial de Minas Gerais.

Diferente de Manaus, não temos relatos de ocupações em locais centrais que tenham gerado visibilidade. Os Warao em Minas Gerais buscaram a via das relações institucionais para assegurar os seus direitos e vêm buscando se associar aos movimentos sociais e movimentos indígenas presentes na RMBH.

Em Belo Horizonte, os Warao chamam atenção pela reivindicação de políticas públicas e a abertura de canais de comunicação com os poderes locais, provocando a criação de políticas para migrantes que atendem a todos, não somente aos Warao. Esse é o caso da Lei Estadual nº 24.619, de 27/12/2023, que institui a “política estadual para a população de migrantes, refugiados, apátridas e retornados”. A participação dos Warao em audiência pública realizada na assembléia legislativa do estado de Minas Gerais foi de suma importância para o convencimento dos parlamentares mineiros.

Interiorização espontânea e relações de parentesco

Os Warao não viajam sozinhos. As relações de parentesco são de fundamental importância para suas estratégias de fixação e mobilidade, enquanto população indígena em deslocamento, buscando sustentabilidade num novo contexto. Analiticamente, é importante considerar a mobilidade Warao como característica cultural bem como estratégia social e econômica que promove a circulação não apenas de mercadoria, mas sobretudo de suas relações pessoais fundamentais na definição de papéis sociais e políticos na sociedade Warao (por exemplo, afirmação e constituição de parentesco e liderança) (GARCIA-CASTRO, 2000).

É possível apreender, com base na observação, no diálogo com os Warao e nas pesquisas realizadas em diferentes localidades que as mulheres desempenharam papel fundamental como agentes sociais da promoção do movimento em direção às cidades, assumindo funções econômicas para sustentar os coletivos (LAFFET-WILBERT, 2008; ROSA, 2020). São elas que costumam participar do deslocamento inicial antes dos demais membros das suas parentelas, arrecadando fundos por meio da venda de artesanato e outras estratégias econômicas.

Esse deslocamento coletivo de mulheres, geralmente, tem sido realizado com o acompanhamento de alguns homens da família extensa ou do grupo que se sobressaem enquanto lideranças ao longo do caminho e viajam na companhia de grupos numerosos de mulheres. Foi assim de Pacaraima a Boa Vista, de Boa Vista para Manaus e também de Manaus para o resto do Brasil. É comum maridos, pais e irmãos ficarem marcando posição enquanto suas mulheres, irmãs e filhas desbravam novas oportunidades e fontes de renda.

As famílias que viajam pelo Brasil são provenientes de distintas comunidades, tais como Mariusa, Arawabisi, Winikina, España, Araguamujo, Punta Pescador, Hanakahamã, Nabasanuka, Atoibo, Janokosebe, Barra Cocuina, Barrancas del Orinoco, situadas nos chamados “caños” que formam o delta do rio Orinoco. Os Warao também indicaram várias cidades na Venezuela que fazem parte das suas trajetórias como: Tucupita, Curiapó, Pedernales, Antonio Diaz (estado Delta Amacuro), San Felix e Puerto Ordaz (estado Bolívar), Maturin (estado Monagas), Valência (estado Carabobo), Caracas (Distrito Federal), Barquisimeto (estado Lara), além das regiões de garimpo como Las Claritas e Km 88 (Bolívar).

A entrada no Brasil tende a ser feita por transporte terrestre entre San Félix e Santa Elena de Uairén (Bolívar), cidade localizada na fronteira com o estado brasileiro de Roraima, onde cruzam *la línea* para chegar a Pacaraima-RR. De Pacaraima, viajam a Boa Vista, capital do estado. Sem exceção, os Warao viajam até Manaus-AM por via terrestre (ônibus), saindo de Boa Vista. A autonomia financeira para realizar esse deslocamento e os muitos outros, é um bom indicador de como os Warao constroem a sua “interiorização espontânea”. Descendo o rio Amazonas, os Warao se espalharam por cidades no Pará e daí em diferentes rotas para o Maranhão, Piauí, Rio Grande do Norte, Bahia, Distrito Federal, Minas Gerais. Não tenho condições, no momento, de detalhar o caminho realizado por cada pessoa ou parentela. Importante ter em mente que os Warao chegaram na capital mineira em 2020 carregando o mesmo padrão de deslocamento realizado anteriormente por parentes. Num certo sentido, pode-se dizer que o parentesco pavimenta a estrada pelo interior do Brasil.

Para se ter uma melhor ideia sobre a capacidade de expansão do circuito de interiorização Warao, devem ser considerados o acesso e circulação de informações sobre as possibilidades de gerar renda em outros territórios. Um dos líderes, das antigas casas em Manaus, contava que chegou no Brasil em 2012, atendendo a uma chamada de oportunidade para trabalhar: “Foi um amigo venezuelano em Pacaraima que me ligou e disse que eu poderia sobreviver no Brasil vendendo redes. Alguém compra”. A partir daí o movimento de chegadas e partidas só cresceu

(SILVA et ali, 2018). O vendedor de redes artesanais chegou até Manaus, mas não ficou parado aí. Voltou de lá até sua comunidade de origem nos *caños* do delta e contou as novidades sobre as possibilidades de sobrevivência no Brasil. Ajudou e estimulou mais pessoas a fazerem a viagem, até se tornarem uma população numerosa distribuída pelo país.

De acordo com dados do governo do estado do Amazonas, em 2018 dentre os 551 Warao atendidos em Manaus, 319 retornaram à Venezuela no prazo de um ano, ou seja, mais da metade. Outra parte significativa, 175, desceu o rio até a cidade de Santarém - PA. Já o número médio dos que permaneceram no serviço de abrigo à época foi considerado baixo, em torno de 140, oscilando para cima ou para baixo. No final do ano de 2018, contudo, os Warao contavam cerca de 331 pessoas (SILVA et ali., 2018). Em Belo Horizonte no ano de 2020, chegaram 19 pessoas e, no mesmo ano, outras 80. Em 2023 havia mais de uma centena e, já não eram todas as mesmas pessoas. Dai pode-se perceber a intensa circulação em recortes de menos de um ano.

É justamente essa característica de movimento continuado, em direção a novos territórios, que estou chamando de “interiorização espontânea”, em contraposição à política oficial de reassentamento de migrantes batizada como “interiorização” no contexto da Operação Acolhida.

Na “interiorização espontânea” o Estado não exerce qualquer controle sobre os corpos migrantes ou sobre seu destino pelo interior do Brasil. São os próprios Warao que estabelecem as conexões entre as localidades, encontrando maneiras de sobreviver em cada nova cidade e atraindo outros para se juntar ao grupo. As andanças Warao geram impacto e surpresas em cada nova localidade que não esperava receber refugiados venezuelanos, sobretudo indígenas.

A ideia de uma interiorização espontânea aparece pela primeira vez em Moreira e Torelly (2020). De acordo com os autores “os deslocamentos internos dos indígenas se deram de modo espontâneo, com seus próprios recursos, sem apoio do Estado e com ênfase nos espaços urbanos, na maioria em capitais ou próximos a elas” (MOREIRA e TORELLY, 2020, p. 73). Discutindo sobre a viabilidade da inclusão dos Warao na estratégia federal de interiorização, a dupla de pesquisadores chama atenção que

Pendia a dúvida sobre o custo-benefício dessa operação e, especialmente, se as partes envolvidas compreendiam com clareza os objetivos de longo prazo da estratégia ou apenas procuravam deixar Roraima no curto prazo, mantendo em mente a ideia de retornar para a fronteira ou mesmo para o país de origem no médio prazo. (MOREIRA e TORELLY, 2020, p. 73)

É possível notar, nessa reflexão sobre a prática do reassentamento, uma tendência de fixação da pessoa migrante em um local de destino determinado. Como os Warao não se comprometem a ficar estáticos em nenhuma cidade, logo não puderam ser incluídos no programa governamental. Assim, resta aos pesquisadores concluir sobre a existência de um processo espontâneo de interiorização, “com uma base própria de relações de parentesco, formando campos de circulação migratórios e arcando inclusive com os custos destes deslocamentos” (MOREIRA e TORELLY, 2020, p. 76).

O retorno à Venezuela faz parte dessa circulação. Os Warao viajam às suas comunidades no delta para levar alimentos, roupas e remédios aos seus familiares, mas também para buscar mercadorias que serão vendidas no Brasil, ou ainda para trazer parte da família que ficou por lá, como filhos(as). É importante notar que o desejo de reunificação familiar não se limita à noção ocidental de uma “família nuclear”, mas abrange parentes como sogro, sogra e cunhados. Uma vez mais, reforçando a importância do parentesco para a manutenção do movimento.

Circuitos indígenas: para uma antropologia das sociedades complexas

Num primeiro momento, as idas e vindas Warao foram nomeadas como “campo de circulação migratória” (SILVA et ali., 2018). Essa é uma categoria pertinente como forma de demarcar o fenômeno a ser contemplado pelas políticas públicas, indicando que a população migrante não se encontra estática, porém em constante movimento; mas é insuficiente como ferramenta de análise para uma situação complexa, pois corre-se o risco de confinar a discussão ao tema das migrações.

O campo de circulação migratória nos permite visualizar trajetos e conexões entre espaços diferentes, mas o foco recai sobre as estratégias de movimentação das pessoas migrantes (que servem para pensar as políticas de restrição), deixando escapar uma diversidade de agências que estão envolvidas nesse circuito: xamanismo, obrigações de reciprocidade, trabalho de rua e alternativas econômicas, relações de poder, questões linguísticas, relações com os não indígenas, relações com indígenas brasileiros dentre outros.. Como alerta Magnani, os trajetos instauram circuitos, acionam a movimentação, produzindo contextos de relações que dão vida aos circuitos, mas um circuito não se limita aos trajetos que as pessoas realizam (MAGNANI, 2014).

A participação nos circuitos não está restrita aos sujeitos Warao, uma vez que eles e elas se relacionam com pessoas, coisas e conhecimentos das mais diversas origens, com as quais colaboram e conflitam. Como bem percebem Moreira e Torelly, “nas cidades por onde circulam, os indígenas valorizam as relações que as famílias e/ou lideranças conseguem estabelecer com os atores locais (MOREIRA e TORELLY, 2020, p. 76)”. Os/as trabalhadores/as humanitários/as, os/as pesquisadores/as, os/as servidores/as públicos, patrões/oas, os/as vizinhos/as, entre outros, fazem parte dos circuitos Warao no Brasil. O movimento migratório não se resume a um fluxo (ininterrupto) entre lugares, de um ponto a outro. Não se trata apenas da circulação, mas de um movimento truncado que afeta e transforma vidas e os espaços por onde ocorre, conectando pessoas a uma diversidade de pessoas, coisas e saberes (DIAS, 2019).

Vimos na descrição sobre as casas em Manaus e Belo Horizonte, bem como na discussão sobre a interiorização espontânea, como a chegada, estada ou partida dos Warao é facilitada ou dificultada conforme as relações estabelecidas entre os parentes Warao, entre a cultura Warao e as regras de acolhimento, entre os Warao e os trabalhadores humanitários, entre os trabalhadores e as políticas institucionais em especial. Essa complexidade, que aqui foi ilustrada de forma panorâmica, não se limita à discussão sobre políticas migratórias, visto que atravessa muitas outras esferas importantes, dentre elas, o debate sobre os direitos dos povos indígenas à cidade.

A visibilidade dos Warao acampados, em condições precárias nas rodoviárias e, pedindo esmolas nas esquinas movimentadas das cidades, traz à tona a problemática social, política e econômica dos povos indígenas em contextos urbanos. As políticas indigenistas do Brasil estão baseadas em um imaginário descontextualizado sobre o lugar do indígena na sociedade brasileira e perante o Estado nacional.

Nesse 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” os quais não teria direito (BAINES, 2001). Dito de outra forma, a imagem que foi oficialmente constituída no Brasil é a do “índio” como aquele sujeito que vive com o corpo nu, usa cocar de penas, mora em uma maloca de palha, vive da caça e da pesca e possui hábitos considerados “não civilizados” (OLIVEIRA, 2016).

Nas palavras da minha interlocutora Warao, “a cidade não foi feita para as mulheres Warao”. A prestação de assistência aos Warao nas cidades brasileiras (Manaus e Belo Horizonte) aciona duas diferentes categorias jurídicas. Por um lado, os Warao são um povo indígena com direito a viver sua cultura em território brasileiro; por outro, existe a necessidade de assisti-los pelos seus direitos como migrantes e refugiados. Os Warao, em Manaus e Belo Horizonte, dão testemunho da inserção marcadamente periférica dos povos indígenas nas cidades brasileiras, constituindo uma população invisibilizada que convive em meio à exclusão econômica, social e moral, e sendo alvo de forte discriminação (BAINES, 2001). Esse cenário compósito vem desafiando os agentes públicos e entidades civis, explicitando a inexistência de uma política de assistência diferenciada para povos indígenas em situação urbana no Brasil.

A complexidade da imigração Warao para o Brasil está justamente em reconhecer estes limites, o que significaria o Estado brasileiro assumir o descompasso histórico de sua fundamentação ideológica em reconhecer a cidadania diferenciada dos povos indígenas somente quando estão vinculados às terras regularizadas como tradicionalmente indígenas - distorção histórica relacionada à concepção de «indios aldeados». (SANTOS, ORTOLAN e SILVA, 2018, p. 18)

No sentido de superar essa oposição artificial e injusta entre aldeia e cidade, pelo menos no que diz respeito à interpretação antropológica dos fatos, é que a categoria de circuito ganha em importância heurística. Inicialmente desenvolvida para tratar da complexidade da vida paulistana, a categoria se demonstrou profícua enquanto ferramenta de análise das conexões Sataré-Maué ligando aldeias, rios e a cidade grande no Amazonas, permitindo observar a circulação de pessoas, conhecimentos tradicionais (como o ritual da tucandeira), produtos para artesanato (sementes, dentes de animais dentre outros.) mercadorias industrializadas (equipamentos eletroeletrônicos), bem como qualificar os contextos de relações por meio dos quais pessoas, coisas e conhecimentos se associam ao longo dos trajetos, manchas e pedaços que constituem o circuito (MAGNANI, 2014).

“Pedaços” e “manchas” são os espaços urbanos que produzem contextos de relações. Os primeiros dizem respeito às relações mais íntimas, cotidianas, que ocorrem em uma residência, uma vizinhança imediata, um local de trabalho ou no ponto de encontro de alguma galera. O

“pedaço” se distingue pela criação de vínculos de pertencimento e exclusividade entre os membros. A mancha conceitua uma região geograficamente maior, na qual se encontram fortuitamente pessoas de diferentes “pedaços”, sem relações de pertencimento (MAGNANI, 2012: p. 86-98). A padaria que visito diariamente faz parte da minha mancha, mas não é o meu pedaço.

Os “pedaços” Warao seriam os locais de moradia temporária, espaços de ancoragem territorial para suas relações do parentesco. Para ser mais preciso, no caso Warao pode-se dizer que o “pedaço” se movimenta junto com elas e eles, estabelecendo relações efêmeras de pertencimento com os locais de assentamento (enquanto os parentes estão ali). As “manchas”, no caso, demarcariam o entorno das casas, os bairros e regiões adjacentes. Apesar de se relacionarem cotidianamente com os trabalhadores humanitários, não são criados laços de pertencimento, seja com as instituições, com as equipes ou com a localidade em si. Essas relações fazem parte da mancha que existe em torno da família-pedaço uma vez que são caracterizadas pela incerteza e encontros imprevistos, tais como as mudanças repentinas entre casa e abrigo e as alternâncias frequentes nas equipes. Ao extrapolar a mancha, que é um limite geográfico, podemos observar então os circuitos ligando regiões distantes entre si e também conectando várias cidades. Os Warao tecem circuitos urbanos envolvendo casas, abrigos, locais de venda de artesanato, trabalho de rua dentre outros espaços.

Essa discussão nos leva às andanças indígenas que extrapolem os limites de seus territórios tradicionais. A análise dos circuitos permite-nos romper com o estereótipo do “índio na cidade” que supostamente perdeu a sua identidade. Não se trata de tornar-se urbano e deixar de ser indígena, mas de transitar, articular, resistir onde quer que se esteja. Noções como circuito ou redes de relações eliminam essa polarização. O circuito é indígena, pois as pessoas indígenas o desenharam com seus trajetos e locais de parada e encontro. O circuito Sateré conecta moradias no território indígena a um conjunto de residências distribuídas em cidades do interior e na capital amazonense, bem como os locais de trabalho, como as feiras de artesanato, e se articulam institucionalmente por meio de uma associação de mulheres na capital (MAGNANI, 2014).

O circuito Warao, como espero ter conseguido esboçar aqui, conecta pessoas em diferentes locais de moradia, em diferentes cidades do Brasil, num movimento de idas e vindas contínuo, articulado sobretudo por suas relações de parentesco que os conectam aos parentes nas cidades venezuelanas e comunidades do delta do Orinoco. Esse circuito também conecta os Warao às ruas das cidades, aos trabalhadores humanitários, às instituições governamentais e não governamentais, às organizações internacionais e suas regras. O trabalho humanitário, apesar dos percalços, vem exercendo importante mediação junto aos poderes públicos no tocante à garantia de moradia, alimentação e outros direitos. Além disso, os Warao estão se organizando em associações e buscando aproximação com entidades políticas e com o movimento indígena nacional.

O “circuito” enquanto unidade analítica é permanentemente incompleto, pois é aberto a novas contribuições e interpretações. Não se trata de produzir uma imagem acabada do fenômeno social, mas sim reconstruir caminhos, conexões e rupturas que relacionam as partes entre si, dando a ver uma unidade coerente em constante transformação.

Considerações finais

Os trânsitos Warao desde as comunidades ribeirinhas, passando por cidades venezuelanas, ingressando território brasileiro, atravessando cidades e estados de norte a sul, ocorrem ao longo dos caminhos traçados por lideranças acompanhadas de suas famílias. As famílias Warao desbravam inicialmente novas localidades e, quando encontram um campo de possibilidades favorável (VELHO, 2013), estabelecem moradia temporária e fazem circular informação entre grupos de parentes que, em pouco tempo, hão de transformar a pequena delegação inicial (composta geralmente de um homem adulto e várias mulheres com crianças) em um coletivo numeroso. Quando as oportunidades se escasseiam, um grupo se desloca para nova cidade, expandindo o circuito. Isso não significa, contudo, que ficarão parados aí. Existem obrigações que fazem os Warao retornar à Venezuela bem como transitar entre as cidades brasileiras.

Essa tendência Warao de realizar constantes viagens para cumprir obrigações de parentesco e/ou xamanismo, vai na contramão do imaginário compartilhado por trabalhadores humanitários de que a melhor política migratória é aquela que imobiliza o migrante/refugiado no local de destino. Existem, manifestamente, trabalhadores humanitários conscientes dos conflitos entre os protocolos de abrigo e a cultura indígena. Mas pouco se discute sobre as formas de mobilidade dos coletivos migrantes, correndo-se o risco de reproduzir generalizações e reforçar estereótipos que em nada ajudam na compreensão dos desafios colocados. O caso Warao é especialmente fértil para enriquecer esse debate.

Verificou-se que os Warao não se mantêm fixos nas casas e abrigos a eles destinados, mas estão de fato construindo um circuito ou vários circuitos que se estendem desde o território tradicional, no delta do rio Orinoco, passando por cidades venezuelanas, adentrando o Brasil a partir da fronteira norte e atravessando nordeste, centro-oeste, até chegar nas regiões sudeste e sul. Um elemento importante nesse circuito é a tendência que podemos chamar de “interiorização espontânea”, caracterizada, como vimos, pelo deslocamento consciente e autônomo (inclusive financeiramente) para diferentes regiões do território brasileiro.

Espero ter ficado clara a necessidade de capacitação/sensibilização de políticos, servidores públicos, gestores de organizações não governamentais e trabalhadores humanitários para a existência desse circuito Warao, salientando que todos/as os/as interessados/as fazemos parte desse circuito, com diferentes graus de pertinência, colaborando ou atrapalhando a caminhada com nossa ação e/ou com nossa omissão. Os Warao continuam em movimento. São muitas as pressões que os fazem caminhar. Mas não é apenas o movimento que me ocupou aqui, porém o desentendimento e a não compreensão das razões que induzem as constantes chegadas e partidas. Esse desentendimento está na base de políticas que desperdiçam recursos públicos e não atendem às demandas Warao. Alternam-se entre casas, abrigos, casas, abrigos e a precariedade apenas vai sendo transferida de cidade para cidade, uma “anti-política pública” que instaura uma “precariedade permanente”, como afirma Iana Vasconcelos sobre a política migratória brasileira recente (2020, p. 110).

Quando falamos dos Warao não é possível não falar sobre a interseção entre os direitos dos migrantes e os direitos dos povos indígenas. Fica registado, durante a passagem dos Warao tanto por Manaus como por Belo Horizonte, que o tratamento dado a eles foi enquanto migrantes e refugiados. É assim que o Estado brasileiro vem lidando com a situação desde 2017. É possível dizer que melhorias foram feitas desde então, no campo das políticas migratórias, em função da própria visibilidade que os Warao conseguem conquistar. Seja acampando na rodoviária em Manaus e mobilizando a opinião pública, seja reivindicando seus direitos pelas vias institucionais em Belo Horizonte, eles e elas conseguem acessar políticas públicas nas cidades brasileiras. Contudo, até o momento, os Warao não acessaram direitos diferenciados como povo indígena que são.

Por fim, cabe deixar o convite e provocação aos/às colegas que fazem pesquisa sobre os Warao para contribuírem com o nosso conhecimento sobre os circuitos Warao no Brasil, seus circuitos conectando a Venezuela, bem como os circuitos que os Warao tecem no contexto de cada cidade, nas ruas, com as instituições, com as/os pesquisadoras/es.

Referências Bibliográficas

BAINES, Stephen. As chamadas aldeias urbanas ou índios na cidade. *Revista Brasil Indígena*, ano 1, n 7. Brasília: FUNAI, 2001.

CIRINO, Carlos Alberto. Índios, imigrantes e refugiados: os Warao e a proteção jurídica do Estado brasileiro. *EntreRios*, vol. 3, n. 2, 2020, pp. 124-136.

DIAS, Gustavo. Mobilidade migratória: uma leitura crítica para além de metáforas hidráulicas. *REMHU - Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, v. 27, n. 57, dez. 2019, p. 61-78

GARCIA-CASTRO, Alvaro. Mendicidad indígena: Los Warao Urbanos. *Boletín Antropológico*, n. 48, 2000, pp. 79-90.

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

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

MAGNANI, José Guilherme. *Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

MAGNANI, José Guilherme. O Circuito: proposta de delimitação da categoria. *Ponto Urbe [online]*, 15, 2014. DOI : 10.4000/pontourbe.2041

MOREIRA, Elaine e TORELLY, Marcelo. *Soluções duradouras para indígenas migrantes e refugiados no contexto do fluxo venezuelano*. Brasília: Organização Internacional para as Migrações, 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

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

SANTOS, Sandro; ORTOLAN, Maria Helena; SILVA, Sidney. “Índios imigrantes” ou “imigrantes índios”? Os Warao no Brasil e a necessidade de políticas migratórias indigenistas. *Anais da 31ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Brasília: ABA, 2018.

SILVA, Sidney; TORELLY, Marcelo; SANTOS, Sandro; ORTOLAN, Maria Helena e OTERO, Guilherme. 2018. *Diagnóstico e avaliação da migração indígena da Venezuela para Manaus, Amazonas*. Brasília: OIM, 2018.

TARDELLI, Gabriel. *Entre o poder colonial e a razão humanitária: sobre os modos de gestão da população Warao*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de Brasília, 2023.

VASCONCELOS, Iana. Entre acolher e manter a ordem: notas etnográficas sobre a gestão das forças armadas brasileiras nos abrigos para venezuelanos/as solicitantes de refúgio em Boa Vista-RR. In MACHADO, Igor (org.). *Etnografias do Refúgio no Brasil*. São Carlos: EdUFSCar, 2020.

VELHO, Gilberto. Trajetória individual e campo de possibilidades. In: VELHO, Gilberto. *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

Organizadores/Autores



Carlos Alberto Marinho Cirino

Doutor em Ciências Sociais - Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC. Professor titular do Instituto de Antropologia da Universidade Federal de Roraima - UFRR. Professor permanente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social - PPGANTS da UFRR e Coordenador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia - PNCSA Núcleo Roraima.



Carmen Lúcia Silva Lima

Doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco- UFPE. Professora associada III do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Piauí - UFPI. Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPI. Líder do Grupo de Pesquisas sobre Identidades Coletivas, Conhecimentos Tradicionais e Processos de Territorialização da UFPI. Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Etnicidade - NEPE da UFPE e do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia - PNCSA. Bolsista Produtividade CNPQ.



Jenny González Muñoz

Doutora em Cultura e Arte para a América Latina e do Caribe - IPC/UPEL. Cursante da Especialização em Psicologia e Migração na PUC/Minas. Professora visitante da Escola de Belas Artes da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa sobre Identidades Coletivas, Conhecimentos Tradicionais e Processos de Territorialização e do Grupo de Estudo e Pesquisa Formação, Trabalho, Desigualdade Social e Políticas Públicas da UFPI.

Autores

Eliane Anselmo da Silva

Doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Professora Adjunta IV do Curso de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN. É coordenador do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas - NEABI e líder do Grupo de Estudos Culturais - GRUESC da UERN. É representante da UERN no Comitê Estadual Intersetorial de Atenção aos Refugiados, Apátridas e Migrantes do Rio Grande do Norte - CERAN/RN.

Henrique Galhano Balieiro

Psicólogo especialista em Direitos Humanos e Cidadania no Contexto das Políticas Públicas e mestre em Psicologia pela PUC Minas. É professor e coordenador do curso de pós-graduação lato-sensu na PUC Minas de Psicologia e Migração.

Henry Rafael Vallejo Infante

Doutor em Cultura y Arete para América Latina y El Caribe, com Pós-doutorado em Crescimento Espiritual, Pós-graduação em Telemática e Informática em Educação a Distância. Professor da Universidad Experimental Libertador – Instituto Pedagógico de Caracas - UPEL-IPC. Professor Programa Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Paraná - UFPR.

Isabel Soares Campos

Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas - PPGAant-UFPel. Desenvolve pesquisa na área de Antropologia da Religião, com ênfase em religiões afro-brasileiras, religião e espaço público, intolerância religiosa e também na área de Antropologia Jurídica.

Newton Ricardo Pereira Souza

Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Roraima/UFRR. Professor efetivo do Curso de Medicina da UFRR. Pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia - PNCSA Núcleo Roraima.

Raoni Borges Barbosa

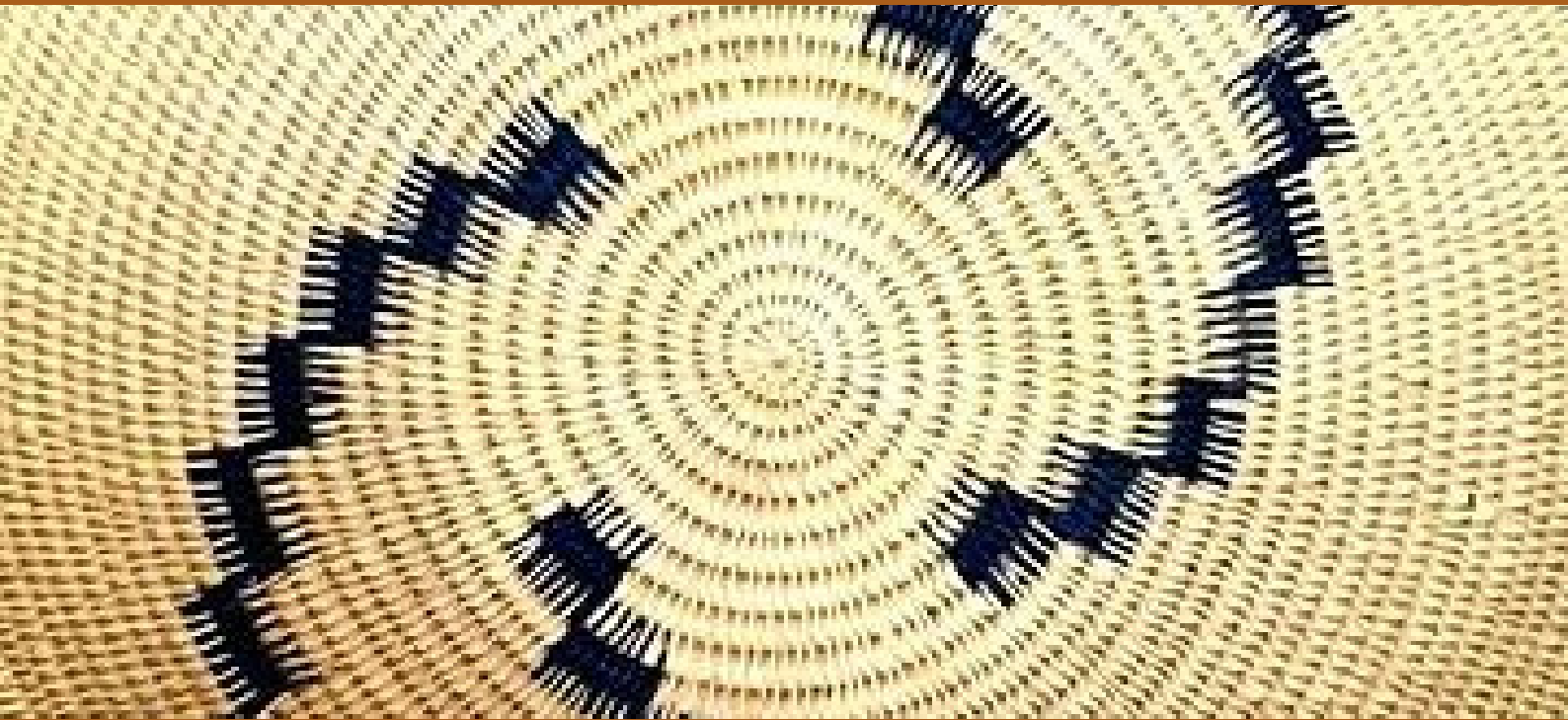
Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Pesquisador Bolsista na modalidade Desenvolvimento Científico Regional do CNPq - DCR-CNPq com Projeto do Programa de Pós-Graduação em Antropologia do PPGA da Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Professor visitante do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGANTS da Universidade Federal de Roraima - UFRR.

Ronny Velásquez

Doutor em Ciências pela Universidade Central da Venezuela. Professor de la Universidad Central de Venezuela/UCV, de la Facultad de Ciencias Sociales - FLACSO e da Universidad Nacional Autónoma de Honduras - UNAH.

Sandro Martins de Almeida Santos

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília - UNB. Realizou estudos de Pós-Doutorado em Sociedade e Fronteiras, na Universidade Federal de Roraima. Atua como professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRR através de uma cooperação técnica com a Universidade Federal de Viçosa.



ISBN 978-65-89203-64-3



9 786589 203643 >