

ORGANIZAÇÃO

Marlise Rosa | Gabriel Tardelli | Sebastian Roa

OS WARAO NO BRASIL

Contribuições da antropologia
para a proteção de indígenas
refugiados e migrantes



UNHCR
ACNUR

Agência da ONU para Refugiados

MINISTÉRIO DOS
POVOS INDÍGENAS

GOVERNO FEDERAL
BRASIL

UNIÃO E RECONSTRUÇÃO





OS WARAO NO BRASIL

Contribuições da antropologia
para a proteção de indígenas
refugiados e migrantes







As opiniões emitidas nesta publicação são de exclusiva responsabilidade de seus/as autores/as, não exprimindo, necessariamente, o ponto de vista do ACNUR ou de suas organizações parceiras. Do mesmo modo, os pronomes pessoais e as designações empregadas não se referem ao ACNUR, assim como os dados apresentados ao longo do texto não expressam a opinião da entidade sobre a situação jurídica de qualquer país ou cidade, e, tampouco, sobre suas autoridades.

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

Os Warao no Brasil [livro eletrônico] : Contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes / organização Marlise Rosa, Gabriel Tardelli, Sebastian Roa. -- 2. ed. -- Brasília, DF : Agência da ONU para Refugiados - ACNUR, 2024. PDF

Vários colaboradores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-89222-11-8

1. Ancestralidade 2. Antropologia 3. Cultura indígena 4. Diversidade cultural 5. Povos indígenas (Warao) - História 6. Povos indígenas (Warao) - Identidade étnica 7. Povos indígenas (Warao) - Usos e costumes I. Rosa, Marlise. II. Tardelli, Gabriel. III. Roa, Sebastian.

24-198695

CDD-980.41

Índices para catálogo sistemático:

1. Indígenas Warao : História 980.41

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

COORDENAÇÃO INSTITUCIONAL ACNUR

Davide Torzilli

Representante do
ACNUR no Brasil

Maria Eliana Barona

Representante Adjunta
do ACNUR no Brasil

ORGANIZAÇÃO

Marlise Rosa

Antropóloga Consultora;
Coordenadora Acadêmica

Gabriel Tardelli

Antropólogo e Associado de Campo
para Assuntos Indígena; Coordenador
Executivo e Acadêmico

EQUIPE DO PROJETO/COLABORADORES

Marlise Rosa

Antropóloga Consultora,
Coordenadora Acadêmica

Agda Santos

Assistente Sênior de Gestão de
Informação em Brasília (Distrito Federal)

Sebastian Roa

Associado Sênior de Proteção e Soluções
Indígenas, Coordenador Executivo

Julia Capdeville e Silva

Assistente Sênior de Campo (à
época da primeira edição) em
Belém (Pará), Colaboradora

EQUIPE TÉCNICA DO MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS

Sonia Guajajara

Ministra dos Povos Indígenas

Juma Xipaia de Carvalho

Secretária Nacional de Articulação e
Promoção de Direitos Indígenas SEART-MPI

Bruno Wrýpätwir Kanela

Coordenador de Políticas para Indígenas em
Situação de Contexto Urbano SEART-MPI

DESIGN GRÁFICO

Gleydson de Lima

Designer gráfico associado

Paola Bolognese

Oficial-Sênior de Proteção

Silvia Sandrer

Oficial de Proteção

Pablo Mattos

Oficial Associado de Proteção

Sebastian Roa

Associado Sênior de Proteção e
Soluções Indígenas (à época da primeira
edição); Coordenador Executivo.

Juliana Serra

Oficial Assistente Sênior de Proteção em
Manaus (Amazonas), Colaboradora

Lis Viana de Abreu

Assistente Associado de Campo em
Pacaraima Boa Vista (Roraima), Colaboradora

Lyvia Rodrigues Barbosa

Assistente Sênior de Proteção em São
Paulo (São Paulo), Colaboradora

Vanuza Nunes Pereira

Assistente Sênior de Campo em
Brasília (Distrito Federal)

Francisco Carneiro De Filippo

Chefe da Assessoria Internacional - MPI

Nayra Paye Kaxuyana Inglez de Sousa

Assessora Técnica da Assessoria
Internacional ASSINT-MPI

Leonardo Otero Vieira de Oliveira

Chefe de Comunicação ASCOM-MPI

TEXTO

Marlise Rosa e

Gabriel Tardelli





Prefácio

Desde a sua criação em 1951, o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) tem se comprometido com a proteção de pessoas refugiadas em diferentes partes do mundo. Refugiados são aquelas pessoas que, por um fundado temor de perseguição em função de sua raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, são obrigadas a deixarem seu país. Do mesmo modo, são refugiados aqueles que sofrem com graves e generalizadas violações de direitos humanos. Tais perseguições e violações não acontecem apenas durante a eclosão de guerras ou de conflitos entre grupos armados: podem ocorrer a qualquer momento, em qualquer lugar, atingindo diferentes populações, incluindo indígenas.

Foi o que aconteceu com povos indígenas oriundos da Venezuela, pertencentes a diferentes etnias, como os Warao, os E'ñepa, os Kariña, os Taurepang e os Wayúu. Essas pessoas deslocaram-se de maneira forçada em direção ao Brasil, em busca de proteção e melhores condições de vida. Algumas comunidades já sofriam há anos com a invasão de seus territórios tradicionais, seja por empreendimentos petrolíferos, seja por madeireiras e mineradoras. A exploração dos recursos de suas terras fez com que muitas famílias – e mesmo comunidades inteiras – fossem para os centros urbanos venezuelanos. Em 2016, com a intensificação da instabilidade política e socioeconômica de seu país, cerca de um milhão de venezuelanos vieram para o Brasil, o que incluiu os povos indígenas que mencionei acima.

São muitos os desafios enfrentados por essa população: racismo e xenofobia; barreiras linguísticas; dificuldade no acesso a políticas públicas (saúde, educação, assistência social etc.); obstáculos no acesso ao mercado de trabalho e na geração de renda; insegurança alimentar; dificuldades no acesso à terra e à moradia. Em parceria com diferentes esferas de governo e redes locais de proteção, o ACNUR tem trabalhado para que indígenas refugiados e migrantes tenham uma vida digna no Brasil, respeitando-se suas culturas, seus pontos de vista e as formas pelas quais desejam ser e estar

no mundo. Levando a sério o fato de serem sujeitos de direitos, que têm o direito de tomarem as rédeas de suas próprias vidas.

Esta publicação – em sua 2ª edição revista e ampliada – busca justamente colaborar para uma melhor compreensão do povo indígena Warao, de modo a qualificar os serviços e as políticas públicas destinadas às famílias indígenas. Atualmente, os Warao somam mais de 7 mil pessoas, distribuídas em todas as regiões do Brasil. A partir de dados históricos e antropológicos, as(os) leitoras(es) poderão conhecer um pouco das trajetórias desse grupo: a configuração de seus deslocamentos, os vínculos entre parentesco e organização política, seus processos de adoecimento e de cura, seus desafios e principais demandas. Em parceria com o Ministério dos Povos Indígenas (MPI), o ACNUR deseja contribuir para um diálogo verdadeiramente intercultural, com vistas à proteção e à autonomia dos povos indígenas.

Davide Torzilli

Representante do ACNUR no Brasil

Apresentação

Nunca mais o Brasil sem nós. Sem os Povos indígenas. Este é um dos lemas e um dos objetivos estratégicos do nosso Ministério. Somos mais de 1 milhão e 700 mil pessoas, segundo o Censo do IBGE de 2022. Em meio a essa enorme diversidade cultural, somos mais de 300 povos, que falamos mais de 274 línguas! Estávamos aqui antes, durante e depois da chegada dos colonizadores. Para nós, a ideia de fronteira não necessariamente coaduna com as nossas cosmologias, que correspondem às múltiplas visões de mundo e modos de vida de cada povo. Até por isto, enquanto Ministério, promover a integração entre os países, buscar solucionar questões comuns dos povos, integrar políticas na proteção do território e da biodiversidade, entre outros, é mais que uma política de Estado, é um compromisso com o nosso passado.

Os desafios enfrentados pelos Warao, ainda que tenham especificidades importantes, são muito semelhantes àqueles enfrentados por outros povos indígenas que vivem em contexto urbano. Ao assumirmos e afirmamos as nossas identidades indígenas, estamos sujeitos a uma série de discursos e práticas discriminatórias, que nos colocam ora como “ingênuos” e “infantis”, ora como “selvagens” que precisam ser pacificados. Apesar disso, através de décadas de lutas, conseguimos superar o regime tutelar. A Constituição de 1988 é incisiva: nós somos sujeitos de direito e não cabe a ninguém tomar decisões por nós. Temos o direito de ser quem nós queremos ser e de participar ativamente na política e em diferentes domínios da sociedade envolvente, conforme estabelecido pela Convenção 169 da OIT.

Os Warao já são mais de 7 mil indígenas aqui no Brasil. Várias Crianças já nasceram aqui. Os Warao têm se somado às batalhas do Movimento. Participaram do Acampamento Terra Livre (ATL) e da Marcha das Mulheres. Estão criando suas próprias organizações em diálogo com as organizações de base. Nesse sentido, ainda que esta publicação seja dedicada aos Warao, ela traz a possibilidade de desconstruir preconceitos que recaem sobre todos nós que nos identificamos como indígenas.

Ao longo do primeiro e histórico ano deste Ministério dos Povos Indígenas, tivemos parcerias com muitos organismos internacionais, com destaque para as agências ligadas às Nações Unidas e seus escritórios aqui no Brasil, a exemplo do ACNUR, a Agência da ONU para Refugiados. Com esta publicação, iniciamos 2024 no sentido de avançar nesse diálogo. E que esse crescimento siga para mais publicações, projetos e políticas concretas em favor dos povos indígenas do continente.

Sonia Guajajara

Ministra dos Povos Indígenas

SUMÁRIO

Introdução 15



1

Os Warao na Venezuela: transformações territoriais, deslocamentos e estratégias de sobrevivência 21

- 1.1. Deslocamentos Warao para os centros urbanos da Venezuela 25
- 1.2. Sobre as atividades de meios de vida e a prática de pedir dinheiro nas ruas 33

2

Deslocamentos para o (e no) Brasil: a busca por proteção e melhores condições de vida 43

- 2.1. Dispersão territorial no Brasil 46
- 2.2. Dinâmicas, estratégias e transformações recentes 52





3 Dispositivos legais para a proteção de indígenas refugiados e migrantes **57**

- 3.1.** Caminhos, percalços e percepções dos Warao sobre a documentação **70**
- 3.2.** Abrigamento: adequação cultural de respostas emergenciais **80**
- 3.3.** Proteção da criança e da família: um olhar interseccional para a garantia de direitos à população Warao **92**
- 3.4.** Saúde: diálogo intercultural entre diferentes saberes médicos **106**
- 3.5.** Educação indígena: ensino multilíngue e práticas culturais em áreas urbanas **119**
- 3.6.** Satisfação das necessidades básicas e geração de renda como estratégia de autonomia no Brasil **131**



Considerações finais 145

Referências Bibliográficas 150





Introdução

Esta publicação apresenta algumas contribuições da antropologia para a proteção dos indígenas Warao, refugiados e migrantes no Brasil. A antropologia é reconhecida como a ciência que se dedica ao estudo da diversidade sociocultural que compõe as sociedades, contribuindo para a compreensão e o respeito à alteridade. Nesse sentido, por reconhecermos a necessidade de subsidiar os atores locais no atendimento à população Warao, preparamos uma publicação que conjuga a vasta experiência de campo dos agentes do ACNUR¹ e da antropóloga Marlise Rosa², que desenvolveu pesquisa de doutorado junto a esses indígenas. A nova edição, lançada em 2024, foi complementada com informações da tese de doutorado do antropólogo Gabriel Tardelli³. Trata-se de um mate-

1. O ACNUR tem seu escritório central em Brasília (Distrito Federal) e unidades descentralizadas em São Paulo (São Paulo), Manaus (Amazonas), Belém (Pará) e Boa Vista (Roraima), atuando na proteção dos refugiados venezuelanos desde o início do fluxo de deslocamento, em 2016.

2. Marlise Rosa atua junto à população Warao no Brasil desde 2017. A tese *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*, foi defendida em julho de 2020 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), sob orientação do Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira. Em 2021, foi publicada como livro pela Editora E-papers.

3. Gabriel Tardelli atua junto à população Warao no Brasil desde 2020. A tese *Entre o poder colonial e a razão humanitária: sobre os modos de gestão da população Warao*, foi defendida em junho de 2023 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB), sob orientação da Prof. Dra. Carla Costa Teixeira.

rial elaborado a partir de uma ampla interlocução, da convivência cotidiana e do tempo compartilhado dentro de abrigos e casas dos Warao em diferentes cidades brasileiras.

Ao longo do texto, apresentamos dados empíricos, trechos de depoimentos de indígenas, referências à literatura antropológica produzida na Venezuela e no Brasil, e análises de legislações nacionais e tratados internacionais referentes aos direitos dos povos indígenas, dos refugiados e dos migrantes venezuelanos. Pretendemos, com esta publicação, provocar olhares culturalmente sensíveis e juridicamente orientados, contribuindo para a proteção e adequação do atendimento oferecido a essa população.

No Brasil, os Warao são sujeitos de direito como indígenas e, a depender do *status* legal acionado, como refugiados e como migrantes. Os direitos decorrentes da condição indígena estabelecem o respeito e a valorização dos costumes, tradições, formas de organização social e modos de vida diferenciados, garantindo autonomia, autodeterminação, educação multilíngue ou comunitária e atenção à saúde diferenciada. A concepção de infância e os modos de socialização das crianças, assim como a concepção de saúde, de doença e de cuidado, fazem parte desse modo de vida diferenciado. Isso também se aplica aos ritos funerários, aos cuidados destinados aos mortos e às formas como vivenciam o luto. Por isso, é importante que essas práticas sejam viabilizadas pelo poder público (desde o embalsamamento do corpo, caixão, velório e sepultamento) e respeitadas pelas equipes que realizam o atendimento. Nesse contexto, a antropologia é importante porque nos leva a substituir as lentes por meio das quais enxergamos o mundo, ajudando-nos a compreender os acontecimentos a partir do olhar do outro.

A publicação está organizada em três capítulos, que buscam dar conta da complexidade que envolve a presença Warao no Brasil. O primeiro aborda aspectos sobre os Warao na Venezuela, apresentando brevemente os processos históricos que motivaram os deslocamentos para as cidades, chamando atenção para o fato de que não se trata de um povo com modo de vida “nômade” ou, tampouco, que esse processo resultaria de determinismo cultural. Nessa ocasião, também falamos sobre a heterogeneidade interna

ao grupo e sobre a inexistência de uma centralização sociopolítica Warao, fato que se reflete nas relações que estabelecem aqui no Brasil. Por fim, fazemos uma breve descrição das atividades de meios de vida na Venezuela, incluindo considerações sobre a prática de pedir dinheiro nas ruas.

No segundo capítulo, apresentamos o histórico do processo de deslocamento para o (e no) Brasil, as dinâmicas e estratégias por meio das quais organizam a mobilidade, a dispersão territorial e as transformações sociais vivenciadas por esse grupo durante o curto período em que estão em outro país. São também indicadas as razões que acionam para explicar esses deslocamentos, inclusive com referência às violações de direitos humanos nas comunidades Warao na Venezuela, sobretudo no que toca ao direito à alimentação e à saúde.

No terceiro capítulo, por sua vez, apresentamos algumas considerações sobre a presença de indígenas em contexto urbano, citando os dispositivos legais referentes aos direitos indígenas e à proteção de refugiados e migrantes em nosso país. Nas seções que o compõem, discutimos aspectos sensíveis no atendimento a essa população, a começar pelo processo de obtenção de documentos. Ali, falamos sobre os caminhos para a regularização documental no Brasil, seja como refugiado ou como migrante, e sobre o acesso à documentação civil básica, chamando atenção para a existência de outra relação com esses documentos estatais, assentada em uma concepção distinta a seu respeito.

Na seção seguinte, falamos sobre as ações de abrigo implementadas em diversas cidades brasileiras. Citamos as diferentes modalidades adotadas, os desafios mais recorrentes, a importância da consulta prévia aos indígenas diante de quaisquer decisões que afetem suas vidas e a centralidade de sua participação na elaboração dos acordos de convivência. Mencionamos também os problemas relacionados à alimentação, assim como a necessidade de respeitar a autonomia dos indígenas na definição de suas formas de representação política.

A seção subsequente trata da proteção da criança e da família, chamando atenção para a existência de outras concepções de in-

fância e outros modos de socialização de crianças entre as sociedades indígenas. Apresentamos ainda alguns diplomas legais de proteção à infância, refletindo sobre a dimensão violenta das ações de separação dos núcleos familiares. Diante disso, propomos pensar a proteção da criança e da família a partir de um olhar interseccional, em que o Estatuto da Criança e Adolescente (ECA) seja aplicado em consonância com o respeito aos direitos indígenas.

Na quarta seção, por sua vez, procuramos demonstrar que aquilo que tem sido tipificado como resistência às ações de saúde resulta de outra concepção sobre os processos de adoecimento e cura, em que o xamanismo ocupa um lugar central. Mostramos ainda que a maneira como, algumas vezes, os Warao são tratados nos estabelecimentos de saúde afeta a relação que estabelecem com o sistema biomédico, motivando recusas e evasão hospitalar. Por isso, enfatizamos a importância da construção de um diálogo intercultural na busca pela cura.

Ainda tendo a interculturalidade como horizonte, na seção seguinte, falamos sobre os desafios para a implementação da educação escolar indígena para as crianças e adolescentes Warao no Brasil. Sabemos que os parâmetros educacionais apontados pelos indígenas não necessariamente coincidem com os diferentes modos como a educação é constituída nos inúmeros municípios brasileiros onde se encontram hoje. Muitos desses municípios não possuem experiência de escolas interculturais indígenas, tampouco somadas às necessidades de uma população refugiada. Diante dessa heterogeneidade, a adequação dos currículos e dos planos de ensino se faz urgente e deve ser pensada em conjunto com a população Warao, de modo que o acesso à educação seja efetivado sem desrespeitar seu direito à manutenção da língua, de seu modo de vida e de sua organização social.

Na quinta seção, por fim, falamos sobre a satisfação das necessidades básicas e a importância da geração de renda como estratégia de autonomia para essas pessoas no Brasil. Reiteramos que os Warao têm o direito de serem cadastrados nos programas e benefícios sociais, chamando atenção para a necessidade de adaptação das políticas e serviços da assistência social a fim de que esse di-

reito seja efetivado. Falamos ainda sobre a importância do trabalho formal e da realização de diagnósticos destinados a conhecer o perfil laboral e as possibilidades de inclusão socioeconômica da população Warao, destacando o potencial identificado em torno do artesanato.

Desejamos a todos/as uma boa leitura. Esperamos que esta publicação possa auxiliá-los na adequação do atendimento e dos serviços oferecidos à população Warao, tendo em vista a condição de indígenas refugiados e migrantes.





1



Os Warao na Venezuela: transformações territoriais, deslocamentos e estratégias de sobrevivência

Os Warao são um povo originário da República Bolivariana da Venezuela, que, conforme as estatísticas oficiais mais recentes (Censo de 2011), constituem a segunda etnia mais populosa do país, com cerca de 49 mil indivíduos⁴. Falam a língua homônima, pertencente a uma família linguística isolada, e espanhol em níveis variados de fluência. Histórica e geograficamente, os Warao também se encontram na República Cooperativa da Guiana e no Suriname⁵, onde falam sua própria língua e, a depender do contato com não indígenas, os idiomas oficiais desses países⁶.

Na Venezuela, os Warao ocupam um território que se estende por todo o estado de Delta Amacuro e por parte dos estados de

4. A principal etnia na Venezuela é a Wayúu (Guajiro), com mais de 413 mil indivíduos autodeclarados, representando 57,05% da população indígena total, enquanto os Warao são apenas 6,73% desse contingente. Na sequência estão os Kari'ña (4,67%) e os Pemón (4,16%), etnias que, assim como os Warao e os Wayuu, também têm se deslocado para o Brasil.

5. Ver Tardelli (2023).

6. Os dados desta publicação, porém, foram construídos com indígenas Warao oriundos da Venezuela e por meio de referências bibliográficas referentes ao contexto venezuelano.

Monagas e Sucre, no delta do rio Orinoco, região Nordeste. Delta Amacuro, segundo o Censo de 2011, apresenta uma população indígena superior a 41 mil indivíduos, sendo o quarto estado venezuelano em população indígena total e o estado com o maior número de indígenas residentes em área rural (87%). Os municípios de Antonio Díaz e Pedernales, locais de origem de muitos dos Warao que hoje estão no Brasil, são áreas de maciça presença indígena, constituindo 92% e 69% da população total, respectivamente.

Estudos antropológicos⁷ indicam que os Warao representam o grupo humano mais antigo da Venezuela, habitando o delta do rio Orinoco há pelo menos oito mil anos. O nome desse grande rio, inclusive, deriva da palavra na língua warao *Wirinoko*, em que *Wiri* significa onde remamos e *Noko*, lugar. Essa literatura os define como pescadores e coletores sem cerâmica, que passaram a desenvolver algumas práticas agrícolas em decorrência do contato com grupos pertencentes aos troncos linguísticos Arawak e Karib⁸.

No padrão de residência, segue-se preferencialmente a lógica da matrilocalidade, ou seja, quando se forma um novo casal, ele busca se estabelecer na casa ou na comunidade da mãe da esposa. Ao longo do tempo, formam-se nesse local agrupamentos (unidades domésticas) constituídos por pessoas de comunidades diferentes. Esses agrupamentos podem chegar a um total de 200 a 300 pessoas, que, apesar de terem diferentes origens, se reconhecem como unidade. Suas comunidades são ribeirinhas e suas casas tradicionais (*hanoko* ou *janoko*) são palafitas construídas com troncos de árvores e cobertas com folhas de palmeiras, interligadas por pontes ou passarelas. As atividades de subsistência são tradicionalmente localizadas em margens fluviais, marítimas e zonas úmidas (pântanos, manguezais, florestas inundáveis).

No período pré-hispânico, de acordo com um mosaico elaborado pelo antropólogo Johannes Wilbert⁹, os Warao estariam dividi-

7. Ver García Castro (2000, 2006, 2009); Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008); Gassón e Heinen (2012).

8. De acordo com Gassón e Heinen (2012), o contato interétnico com povos Arawak e, mais tarde, Karib remonta a aproximadamente três mil anos, quando esses grupos cruzaram o delta do Orinoco, levando seus complexos conhecimentos sobre processamento da mandioca e construção de embarcações aptas às travessias marítimas.

9. Ver García Castro e Heinen (2000).



dos em quatro subgrupos, ocupando áreas específicas do delta, conforme suas práticas culturais e de subsistência. No noroeste, ficavam aqueles que praticavam o extrativismo do buriti, a pesca e fabricavam canoas; no nordeste, nas áreas de mangues e pântanos, viviam os coletores e pescadores; no sudoeste, aqueles que, além do extrativismo do buriti, cultivavam mandioca e milho; e, no sudeste, os que viviam da caça e da pesca.

Do início da colonização até o século XVIII, tendo em vista que os espanhóis não mostravam interesse em colonizar os pântanos, por considerá-los um ambiente inóspito, os Warao se mantiveram

praticamente incólumes às investidas coloniais. Muitos indígenas buscaram proteção nessa área, alterando assim a composição e a localização das populações apresentadas no mosaico de Wilbert. Além disso, os Warao incorporaram a sua sociedade outros povos indígenas que fugiam do massacre colonial, intensificando assim sua diversidade interna e influenciando suas formas de organização, língua e outras práticas culturais. Embora fossem descritos como unidade étnica, formavam um conglomerado composto por três ou mais subgrupos Warao, falantes da mesma língua, mas bastante distintos uns dos outros, com organização política dispersa e sem a presença de lideranças centralizadoras. Falar do povo Warao, portanto, significa falar da diversidade Warao.

A literatura¹⁰ nos mostra, portanto, que, embora o povo Warao constitua uma unidade étnica em termos linguísticos, há uma heterogeneidade nos “modos de ser Warao”, que variam de acordo com a região/comunidade do delta do Orinoco de onde provêm. Essa heterogeneidade interna ao grupo se reflete nas relações que estabelecem aqui no Brasil, afetando, por exemplo, as dinâmicas de abrigo. Sobre isso, falaremos detidamente mais à frente.

A economia baseada na coleta, vigente até o início do século XX, implicava deslocamentos sazonais no interior de seu território, orientados com base no ciclo das cheias do Orinoco. Esses deslocamentos podiam alcançar até 120 quilômetros de distância, durando em média dois meses. As unidades domésticas, compostas por uma ou mais famílias extensas com 30 a 50 membros, percorriam a região em busca de alimentos, acampando em habitações temporárias feitas de folhas de palmeiras. Nas florestas e nos pântanos, coletavam frutas, sementes, mel, pequenos animais e *yuruma* (amido extraído do caule do buriti)¹¹.

O buriti (*Mauritia flexuosa*) – em espanhol, *palma de moriche* – é uma palmeira nativa das regiões central e norte da América do Sul. Entre os Warao, é considerada a árvore da vida. “É a árvore da

10. Ver Wilbert e Ayala Lafée-Wilbert (2009); Tiapa (2007); Ávalos (2002).

11. Ver Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008).

vida porque nos dá tudo”¹², afirmou um indígena, explicando que a utilizam em sua totalidade. Alimentam-se de suas frutas, do *gusano* (um tipo de larva bastante proteica), do amido retirado de seu tronco (como vimos, *yuruma*), de insetos e outros produtos secundários associados a ela. Sua fibra serve de matéria-prima para a confecção de redes, chapéus e cestaria, que, ainda hoje, não somente compõem a identidade Warao, mas também contribuem para o sustento das famílias.

É a partir da transição de uma economia extrativista sustentada na *yuruma* para uma economia agrícola, baseada no cultivo de uma planta herbácea chamada de *ocumo chino* (*Colocasia esculenta*), que se iniciam as transformações sociais mais expressivas no modo de vida Warao, alterando o padrão de assentamento, a organização social e política, contribuindo para os primeiros deslocamentos para os povoados urbanos no entorno do delta, como veremos a seguir.

1.1. Deslocamentos Warao para os centros urbanos da Venezuela

A economia extrativista se manteve até o início do século XX, quando os Warao gradativamente foram abandonando os buritizais e a dinâmica em torno deles, transformando-se em agricultores. Essa conversão à agricultura ocorreu por meio da introdução do cultivo de *ocumo chino* a partir da década de 1920, por missionários católicos oriundos da Guiana¹³. O *ocumo chino* é uma planta semelhante ao inhame e ao cará, cuja parte comestível se desenvolve abaixo do solo. Ela é rica em amido e, com o passar do tempo, foi substituindo a *yuruma* na dieta Warao.

Essa mesma época coincidiu com a implantação de missões religiosas¹⁴, decorrentes da Lei das Missões, de 1915, por meio da qual

12. “Es el árbol de la vida porque da a nosotros todo.” Tradução própria.

13. Ver Heinen *et al.* (1996); García Castro (2009).

14. Em decorrência da ecologia de seu território, marcado por incontáveis cursos d’água, marismas e pântanos, os Warao nunca foram completamente submetidos ao regime de missões religiosas. Para os missionários, de acordo com Tiapa (2007), era impossível fundar missões nos *caños* (ver nota 20, adiante), sendo preciso levar os indígenas para outras áreas, das quais não conseguissem escapar.

o Estado venezuelano delegou a responsabilidade de atendimento dos povos indígenas aos missionários católicos, que deveriam “civilizá-los” e evangelizá-los. Era uma maneira de o Estado se fazer presente, expandindo e delimitando suas fronteiras. Os missionários incentivavam o cultivo do *ocumo chino* no intuito de fixar os Warao nessas áreas; além disso, a agricultura era a base econômica das missões. Os produtores de arroz das cercanias, que antes contavam com mão de obra vinda de fora, passaram a dispor de um contingente de trabalhadores locais e, por isso, também fomentavam as plantações de *ocumo chino* entre os Warao.

Embora os Warao tenham se adaptado facilmente ao novo ambiente, a longo prazo, a mobilidade em direção a outros assentamentos gerou mudanças profundas em seu modo de vida, induzindo-os ao trabalho assalariado e à substituição da alimentação tradicional por uma dieta nutricionalmente mais pobre. Não era possível sobreviver só de *ocumo chino*, e os peixes já não eram suficientes, então, muitos indígenas passaram a se empregar nas serrarias ou em fábricas de palmito; outros chegaram a trabalhar como lenhadores ou produtores de arroz.

Nas décadas seguintes, com a adoção da agricultura e do trabalho assalariado, a organização da família extensa centrada na mulher foi alterada, favorecendo a formação de famílias nucleares encabeçadas por homens. Essa transferência do poder administrativo doméstico da mulher para o homem talvez tenha sido uma das mudanças mais radicais na organização social do grupo, tendo em vista que a participação feminina na economia tradicional sempre foi relevante¹⁵. Muitos dos antigos habitantes dos buritizais se mudaram para as cidades, principalmente para os municípios de Antonio Díaz, Tucupita e Barrancas.

Posteriormente, na década de 1960, o delta do Orinoco foi cenário de um projeto desenvolvimentista realizado pelo governo vene-

Entre os séculos XVII e XVIII, alguns Warao chegaram a viver nas missões dos capuchinos em Guayana, hoje estado Bolívar (Heinen e García Castro, 2013). Os capuchinos também estabeleceram outras missões no decorrer do século XX. Durante os nossos trabalhos de campo, conhecemos indígenas Warao que haviam sido alfabetizados nos seminários dessa ordem religiosa.

15. Ver Wilbert e Ayala Lafée-Wilbert (2009).

zuelano a fim de potencializar a capacidade agrícola da região por meio do represamento do rio Manamo¹⁶. O objetivo era impedir que as enchentes sazonais do rio Orinoco inundassem milhares de quilômetros, supostamente adequados para a agricultura. Com isso, tanto em virtude das consequências ecológicas, que impossibilitavam a subsistência dos Warao, como também em decorrência das transformações sociais resultantes desse processo, intensificou-se o deslocamento de indígenas para os centros urbanos.

O projeto foi executado pela Corporación Venezolana de Guayana (CVG), um instituto autônomo criado justamente para esse fim. Após a realização de alguns estudos de viabilidade, a CVG iniciou a construção de uma série de diques, que deixariam descobertos mais de 300 mil hectares de terra, supostamente adequadas para o desenvolvimento de pecuária intensiva e agricultura. Em 1965, durante a primeira fase do projeto, foi construído um dique-estrada no rio Manamo, que teve graves consequências ecológicas, paralisando a execução das fases seguintes. A água do rio Manamo, por meio desse sistema de diques, com 172 quilômetros de extensão, foi desviada para o rio Macareo, que seria represado na segunda etapa do projeto, nunca realizada.

Cerca de 170 mil hectares de terra no estado de Delta Amacuro e na porção sul de Monagas ficaram protegidos de inundações, impulsionando-se o cultivo intensivo de milho, feijão, arroz e, em menor escala, banana e cacau. Porém, menos de dois anos após a construção do dique, iniciou-se um processo de progressiva salinização das áreas próximas aos rios em que não circulava mais água doce vinda do Orinoco, tornando-as impróprias para a agricultura. Isso também provocou a modificação do padrão de sedimentação dos rios, o que, em combinação com alterações químicas, causou mudanças na vegetação.

As sérias consequências ecológicas provocadas pelo represamento no rio Manamo afetaram diretamente o modo de vida dos Warao, que, apesar da realização de dois estudos prévios sobre os impactos que as obras teriam sobre os indígenas, não tinham

16. Ver García Castro e Heinen (1999).

sua existência reconhecida pelos responsáveis pelo projeto. Com o processo de salinização, não só as plantações de *ocumo chino*, mas também a oferta de peixes foi afetada, comprometendo a alimentação do grupo. Os fertilizantes químicos, usados pelos produtores cada vez em maior quantidade, a fim de compensar a má qualidade do solo, comprometeram o reservatório de água potável. Além disso, em 1976, ocorreu uma enchente – atribuída em grande medida à impossibilidade de as águas do Orinoco desaguarem no rio Manamo –, que provocou a morte de muitos Warao.

Com a construção do dique-estrada, iniciou-se também intensa exploração de palmito e abertura de grandes clareiras para cultivo de arroz e exploração florestal. Os produtores rurais deslocaram violentamente as comunidades indígenas, despojando-as de seus territórios ancestrais e usando os povos indígenas como mão de obra barata. Fugindo da fome, centenas de indígenas se deslocaram para cidades próximas, fazendo com que cerca de 20 comunidades Warao desaparecessem¹⁷.

Além das consequências ecológicas, que afetaram a subsistência dos Warao, o represamento do rio Manamo também fez com que a organização social do grupo fosse alterada, levando-os a um processo de individualização. Alguns indígenas passaram a cultivar roças próprias, enquanto outros foram empregados por produtores não indígenas. Isso alterou os papéis desempenhados na unidade doméstica, tirando a centralidade do sogro enquanto chefe e gerando trabalhadores individuais agrupados por famílias nucleares, dirigidas pelo genro.

Com as intervenções no rio Manamo, a deterioração das condições ambientais, a diminuição das atividades produtivas, e a invasão de suas terras por agricultores e pecuaristas *criollos*¹⁸, intensificaram-se os deslocamentos de indígenas em busca de trabalho

17. Ver Pocaterre Paz (2004).

18. Na Venezuela, *criollo* é toda pessoa não indígena, porém, em alguns momentos, os Warao também empregam o termo para se referirem a qualquer indivíduo não pertencente à etnia, seja brasileiro ou de outra nacionalidade. Essa categoria não necessariamente se confunde com a palavra homônima utilizada no período colonial para se referir aos filhos de espanhóis nascidos nas colônias. A partir de uma oposição por contraste, também classificavam os *criollos* como *jotarao* (“gente de las tierras altas”): *jota* significa “lugar elevado”, “terra alta ou seca”, e *arao* é “gente”, “habitante”.

assalariado e outros recursos disponíveis nas cidades¹⁹.

Na década de 1980, o governo venezuelano, a fim de evitar que os Warao provenientes dos *caños*²⁰ se instalassem em áreas públicas das cidades de Barrancas e Tucupita, construiu uma infraestrutura que denominou *Yakariyene*, a Casa Indígena. O edifício foi projetado às margens do *caño* Manamo que emoldura toda a orla de Tucupita. O objetivo era que esse local servisse de abrigo transitório para os indígenas enquanto realizassem suas diligências nos centros urbanos. Todavia, gradativamente, diminuíram os intervalos entre as viagens dos *caños* para Tucupita e aumentaram tanto o tempo de permanência em *Yakariyene* como o número de moradores. Não é coincidência que essa mudança tenha ocorrido justamente no período em que os territórios dos Warao experimentavam os eventos descritos acima. Muitos Warao passaram a morar no local, ultrapassando sua capacidade, de 150 pessoas. Um censo realizado em 1980 detectou que 200 Warao viviam na Casa Indígena havia aproximadamente um ano e, apesar da situação de superlotação²¹ e insalubridade, recusavam-se a regressar para suas comunidades, por julgarem que lá as condições de vida eram piores²².

Anos depois, na década de 1990, a estatal Petróleos de Venezuela (PDVSA) firmou um acordo operacional com a multinacional British Petroleum²³, que passou a explorar petróleo no município de Pedernales, local em que, como já mencionamos, a maioria da população é composta por indígenas Warao.

Em 1998, em decorrência de denúncias de irregularidades e con-

19. García Castro (2000, 2005).

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

21. Em relação à década de 1990, em decorrência da epidemia de cólera que se abateu sobre muitas comunidades indígenas, Briggs e Mantini-Briggs (2004) afirmam que cerca de 500 Warao chegaram a se instalar na Casa Indígena.

22. Ver Ávalos (2002); Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008).

23. No início dos anos 2000, a British Petroleum repassou os campos de petróleo de Pedernales para a empresa francesa Perenco Petróleo e Gás ETVE S.L., mas os problemas permaneceram. Em 2006, a Petrowarao S.A, empresa de capital misto formada pela PDVSA e pela Perenco, com 60% e 40% das ações, respectivamente, assumiu as operações em Pedernales. Em junho de 2019, houve um incêndio em uma das plataformas da petroleira e, de acordo com o portal de notícias *Tane Tanae*, passado um ano do ocorrido, uma embarcação carregada com óleo cru, com risco de vazamento, permanecia no local.

taminações ambientais no campo de Pedernales, uma equipe da Comissão de Meio Ambiente e Planejamento Territorial do Senado venezuelano²⁴ realizou uma visita às instalações da British Petroleum, constatando que as atividades petrolíferas vinham causando consideráveis danos ambientais na região. Havia tanques com resíduos de perfuração dos poços de petróleo instalados a menos de 15 metros da margem do rio, violando as leis ambientais de proteção da cordilheira, dos rios e de outras fontes de água. Esses tanques eram rudimentares e poderiam transbordar a qualquer momento; além disso, havia manchas de resíduos no solo e na água, bem como perda da vegetação.

Para os indígenas Warao, segundo os depoimentos coletados pela comissão, a presença da indústria petrolífera afetou o ambiente natural do delta do Orinoco, comprometeu os locais sagrados, perturbou comunidades antes isoladas, contaminou habitats e recursos naturais associados à sobrevivência de grupos ancestrais, introduziu novas enfermidades, como o HIV, e proliferou doenças sexualmente transmissíveis, tuberculose e outras, em função da presença de não indígenas na região. Eles denunciaram, inclusive, a ocorrência de abusos e violência sexual contra crianças e mulheres indígenas por trabalhadores de companhias petrolíferas, a compra de meninas para a prostituição, o consumo problemático de bebidas alcoólicas e de drogas ilegais. Os padrões culturais, os padrões tradicionais de assentamento, o modo tradicional de agricultura e a alimentação, bem como o uso de recursos etnobotânicos para o tratamento de doenças, foram alterados.

A exploração petrolífera ocasionou ainda falta de água potável, destruição dos viveiros de camarões e outros peixes, adoecimento de adultos e crianças, contaminação do solo e dos rios, e comprometimento das lavouras de subsistência²⁵. Com seus territórios invadidos por instalações petrolíferas, o que impactou negativamente sua subsistência e criou uma série de transtornos socioambientais, muitas famílias Warao deixaram as comunidades com destino às cidades.

24. Ver Bustamante e Scarton (1999).

25. Ver Pocaterra Paz (2004).

A década de 1990, por sua vez, é marcada pela ocorrência de uma epidemia de cólera²⁶, que, entre os anos de 1992 e 1993, levou a óbito cerca de 500 pessoas no delta do rio Orinoco, em sua maioria indígenas Warao. A comunidade Warao de Mariusa, considerada uma das áreas mais remotas de Delta Amacuro, foi praticamente devastada, pois, quando a epidemia começou, não havia clínicas médicas nem missões religiosas. Os curandeiros Warao tentaram cuidar dos doentes, mas foram infectados e morreram. Apavoradas, as pessoas deixaram a comunidade em busca de tratamento médico nas cidades de Barrancas e Tucupita.

A cólera, no imaginário popular, estava diretamente associada à pobreza, sendo tratada como um “problema indígena”, atribuído aos seus costumes e modos de vida. Conforme as características socioeconômicas da população venezuelana, as autoridades de saúde pública estabeleceram grupos de pessoas “salubres” e “insalubres”; de acordo com as categorias raciais *criollo* e indígena, o país foi dividido em áreas “seguras” e áreas “de risco”. Os pobres, sobretudo os indígenas, foram culpabilizados pela epidemia, e tratados de maneira violenta e discriminatória. Os materiais informativos que foram produzidos para prevenir e combater a doença traziam imagens estereotipadas dos indígenas, colocando-os em uma posição de inferioridade.

Um grupo de 260 Warao, ao chegar à cidade de Barrancas em busca de atendimento médico, foi posto em quarentena em uma escola. Ali, as pessoas conseguiram o atendimento médico de que necessitavam, mas às custas de sua liberdade e dignidade humana. Não lhes forneceram redes de descanso, obrigando-as a dormirem diretamente no piso. Além disso, tiveram de aceitar a nomeação arbitrária como cacique de um jovem de 25 anos, sem atuação política junto à comunidade, apenas por ele ser fluente em espanhol. A polícia e a Guarda Nacional impediam os Warao de deixarem o local, sob a alegação de que se saíssem causariam a morte dos *criollos* – eles então se deram conta de que estavam sendo culpabilizados pela transmissão da doença.

26. Ver Briggs e Mantini-Briggs (2004).

Mesmo após esse período de quarentena, os agentes do Estado acreditavam que a presença dos indígenas representava um risco para a saúde pública. Por isso, as autoridades estaduais e municipais decidiram, a sua revelia, enviá-los para a ilha de La Tortuga. Os moradores da ilha também não foram consultados e, no meio da noite, a população triplicou. O local não possuía estrutura para tantas pessoas, não havia um espaço para os indígenas se instalarem e, naquela época do ano, a ilha estava infestada por mosquitos, sendo impossível dormir sem mosquiteiros. Diante das condições degradantes em La Tortuga, os Warao decidiram violar as ordens governamentais e retornar a Barrancas. Estima-se que, na ocasião, aproximadamente três mil indígenas se encontravam em Barrancas, fugindo da cólera. Em marcha, seguiram a pé para Tucupita, em busca de assistência do governo estadual.

Reconstruímos aqui um breve histórico de alguns processos de deslocamento dos Warao para as cidades venezuelanas. Observe-se que esses deslocamentos passam a ocorrer no século XX, como resultado de diferentes intervenções em seus territórios originários²⁷. Trata-se de um processo de mudança social e cultural decorrente de relações de poder e de dinâmicas políticas e territoriais, que não tem nada a ver com nomadismo ou com determinismo cultural. Os Warao não possuem um “modo de vida nômade”; tampouco a mobilidade seria uma característica cultural do grupo. No capítulo seguinte, no qual falaremos sobre os deslocamentos para (e no) Brasil, retomaremos essa discussão.

Deve-se notar ainda que o deslocamento para as cidades, em nenhum dos contextos aqui citados, implica desligamento da comunidade de origem, mantendo-se o vínculo e, em alguns casos, um movimento constante entre ambos os espaços. Apesar da distância, isso ocorre entre algumas famílias Warao no Brasil, que temporariamente regressam à Venezuela, para rever ou buscar parentes, compartilhar recursos e pegar artesanato para revender em nosso

27. Além das situações aqui citadas, sabe-se que as comunidades Warao foram impactadas pela expansão das frentes agrícolas (com a produção de arroz), pela prática da pesca de arrastão, por tentativas de extração de gás natural e pela mineração ilegal, sobre as quais lamentavelmente não conseguimos obter maiores informações. As informações sobre as atividades petrolíferas no território indígena também são de difícil acesso, de modo que não foi possível aprofundar a discussão.

país. Além disso, ao saírem de suas comunidades, os indígenas não perdem sua identidade étnica, ou seja, não deixam de ser indígenas, porque isso não é determinado pelo local de moradia, mas sim pelo processo de autoidentificação e de identificação como tal pelos membros do grupo.

Nas cidades venezuelanas, de modo semelhante ao que ocorre com os indígenas no Brasil, essa população se instala em áreas periféricas, reside em habitações precárias ou em espaços de acolhimento institucional não necessariamente adaptados para indígenas, onde a transitoriedade muitas vezes dá lugar à permanência, como ocorrera em *Yakariyene*. Com pouco ou nenhum grau de escolaridade, essas pessoas inserem-se em diferentes setores da economia informal. Entre os Warao, ainda, destaca-se o “setor mendicante”²⁸, ou seja, a prática de pedir dinheiro e doações nas ruas, executada principalmente pelas mulheres, usando vestimentas tradicionais e, geralmente, acompanhadas por crianças. Na seção seguinte, falaremos sobre as atividades de meios de vida realizadas na Venezuela, tecendo algumas considerações antropológicas sobre essa prática.

1.2. Sobre as atividades de meios de vida e a prática de pedir dinheiro nas ruas

Entre os meses de agosto e setembro de 2019, o Ministério Público Federal (MPF) em Manaus (Amazonas)²⁹, com o apoio do ACNUR e do Instituto Mana, realizou um levantamento do perfil laboral dos indígenas Warao que estavam na cidade. Por meio da aplicação de um questionário, coletou-se informações junto a 778 pessoas, incluindo crianças, jovens, adultos e idosos. Uma das questões contemplava o tipo de trabalho ou ocupação que desenvolviam na Venezuela, ocorrendo, como veremos, uma diversidade de indicações, registradas a partir das respostas espontâneas dos entrevistados.

Cada entrevistado poderia indicar múltiplas respostas, de modo que houve 1.081 ocorrências, das quais 342 (31,6%) correspondiam

28. Ver García Castro (2000).

29. Ver Moutinho (2019).



Eu, quando tinha 12 anos, estudei somente um ano na comunidade, aí trabalhei como agricultor com meu irmão com [extração de] palmito.

Meu irmão morreu e eu saí para a cidade. Com 13 anos, comecei a trabalhar vendendo jornal, trabalhei um ano vendendo jornal e depois voltei para a comunidade para trabalhar com minha família, fazer roça, pescar, caçar. Depois, retornei de novo para a cidade, no Delta Amacuro, trabalhei como sapateiro. Fui para Valência e trabalhei com muita coisa: costurava sapato, ajudava como cobrador. Trabalhei quase um ano e meio no terminal [rodoviário], limpando sapatos. Trabalhei como carregador em um galpão aonde chegavam contêineres, mas era um trabalho pesado para mim, tinha 15 anos. Conheci minha mulher, me casei e, depois de um ano e meio, retornei para a comunidade com toda a família. Aí, trabalhei construindo casas, como ajudante de pedreiro. Construimos quase 36 casas para nós mesmos. Aí, aprendi a trabalhar com construção. Vivemos mais de um ano na comunidade, eu não tinha trabalho, plantava *ocumo chino*, macaxeira, banana e pescava. Como eu não aprendi muita coisa na comunidade, na floresta, eu gostava de trabalhar na cidade. Como eu aprendi na cidade, retornei de novo para Delta Amacuro, Tucupita. Eu falava bem espanhol, trabalhava como carregador num porto. Aí, um amigo estava procurando alguém que falasse bem warao e espanhol, e me escolheu para trabalhar com ele, fazendo tradução para as pessoas que chegavam das comunidades para buscar gasolina. Era um porto de gasolina. Trabalhei quase seis anos no porto de Volcán. Chegava muita gente, eu explicava quanta gasolina precisava para ir para a comunidade, quanto gastava. Esse era meu trabalho: traduzir para alguns que não falavam espanhol. Fazia a tradução para a Guarda Nacional. Trabalhei também no posto da Guarda Nacional como ajudante de limpeza. Esse foi o trabalho que mais durou. Eles me pagavam 900 mil bolívares. Depois vim para cá [Brasil], quando morreu minha família, meu sobrinho, minha sobrinha... Abandonei esse trabalho e vim para cá.

Homem, 35 anos, vivendo em Belém (Pará)

30 de setembro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA



à categoria *não se aplica*, utilizada para identificar situações em que o indivíduo não poderia trabalhar, como no caso de se tratar de criança ou de pessoa fisicamente incapacitada. Note-se que, somadas, as categorias *artesanato* (12,7%), *agricultura* (12,3%) e *pesca* (11,8%) – as três atividades realizadas no contexto das comunidades – corresponderam ao maior número de respostas. *Caça e coleta*, também realizadas nas comunidades, apresentaram incidência menor, com 0,8% e 0,6%, respectivamente. A opção *outros* (6,8%) incluía uma série de atividades não abarcadas pelas categorias preestabelecidas, com maior prevalência de cargos públicos e serviços gerais, mas também com referência a carpintaria, criação de animais, representação comunitária etc.

QUADRO 1 - Modalidades de trabalho/ocupação realizadas na Venezuela por indígenas Warao que passaram a viver no Amazonas

OCUPAÇÃO	FREQUÊNCIA	%
Não se aplica	342	31,6
Artesanato	137	12,7
Agricultura	133	12,3
Pesca	128	11,8
Outro	74	6,8
Trabalho braçal	70	6,5
Comércio	69	6,4
Trabalho doméstico	45	4,2
Nenhum	39	3,6
Professor	18	1,7
Caça	9	0,8
Pedir	8	0,7
Coleta	6	0,6
Sem resposta	3	0,3
Total	1081	100,0

Fonte: MPF (2019)

Com exceção da atividade de *professor*, observe-se que as demais categorias não exigem qualificação profissional e correspondem a formas precarizadas de trabalho. No contexto urbano, o *trabalho braçal*, enquanto referência a ocupações que demandam força física, como auxiliar de pedreiro e carregador, representou 6,5%; o *comércio*, com vendas de artesanato e itens variados de baixo custo, 6,4%; e o *trabalho doméstico*, 4,2%.

Poucos meses depois, em dezembro de 2019, o ACNUR realizou um diagnóstico similar em Santarém, Belém e Ananindeua (Pará), coletando informações junto a 53 famílias Warao que, naquela ocasião, viviam nessas cidades. As 53 famílias totalizavam 250 pessoas. Assim como em Manaus, cada entrevistado poderia indicar mais de uma alternativa de resposta, de modo que o número de ocorrências (104) é maior que o número de famílias entrevistadas.

QUADRO 2 - Modalidades de trabalho/ocupação realizadas na Venezuela por indígenas Warao que passaram a viver no Pará

OCUPAÇÃO	FREQUÊNCIA	PORCENTAGEM
Pesca	33	31,7
Artesanato	29	27,9
Agricultura	21	20,2
Trabalho braçal	11	10,6
Nenhum	5	4,8
Trabalho doméstico	3	2,9
Coleta	1	1,0
Professor	1	1,0
Total	104	100,0

Fonte: ACNUR (2020)

Observe-se que *pesca* (31,7%), *artesanato* (27,9%) e *agricultura* (20,2%), atividades realizadas em suas comunidades, tiveram as maiores incidências. *Coleta*, também praticada nos territórios tradicionais, teve apenas 1%. *Trabalho braçal* e *trabalho doméstico* re-

presentaram 10,6% e 2,9% do total, respectivamente, reforçando a indicação de que as atividades realizadas pelos Warao em contexto urbano correspondem a trabalhos precarizados. *Professor* teve apenas uma ocorrência, ao passo que 4,8% declararam não realizar atividade laboral. As categorias *não se aplica*, *caça*, *comércio* e a prática de *pedir* dinheiro nas ruas não tiveram ocorrência.

O levantamento do MPF em Manaus mostra que, na Venezuela, a prática de *pedir* dinheiro nas ruas – que aqui no Brasil constitui a principal fonte de recursos para as famílias Warao³⁰ – também teve uma incidência baixíssima, com 0,7%. Um novo mapeamento, realizado em Belém, em 2021, indica uma incidência igualmente baixa, com 1,3%³¹. Isso nos lança a hipótese de que, havendo outras oportunidades de inserção laboral, teríamos a diminuição dos problemas sociais decorrentes daquilo que erroneamente tipificamos como “mendicância”.

Essa observação sobre o equívoco em torno da tipificação dessa prática como mendicância deve-se ao fato de que, para os indígenas, trata-se de um trabalho e, na maioria das vezes, do único trabalho possível em contexto urbano, ainda assim, pouco confortável para a ampla maioria deles. Durante os primeiros anos da presença Warao no Brasil, tratava-se de uma atividade realizada predominantemente pelas mulheres, mas, com o passar do tempo e diante da inexistência de oportunidades de inserção laboral, passou a ser também realizada pelos homens. Ao classificar a prática de pedir dinheiro como um trabalho, contudo, não significa que ela seja um traço um traço cultural do povo Warao. É consenso entre eles que assim o fazem por necessidade, mas que isso não faz parte de sua cultura³².

Ademais, é preciso compreender os múltiplos sentidos que a categoria *trabalho* assume para essas famílias. Na língua warao, a palavra *trabalho* pode ser traduzida como *yaota*. Contudo, tal termo não se restringe às relações laborais que implicam a venda de for-

30. A prática de pedir dinheiro nas ruas foi a atividade mais recorrente entre os Warao entrevistados em ambos os estados. No Amazonas, representou 34,8% das respostas; no Pará, 41,8%. Os dados sobre as atividades de meios de vida realizadas no Brasil serão apresentados em um capítulo específico mais adiante.

31. Ver Rosa e Peixoto (2022).

32. Ver Rosa e Peixoto (2022).

ça de trabalho em troca de uma remuneração. Assim, *yaota* pode ser referir a diferentes atividades físicas, como limpar a casa, catar latinhas, pedir dinheiro e doações nas ruas ou criar obras de arte. Por isso, quando se referem à prática de pedir dinheiro como *yaota* (“trabalho”) não querem dizer que se trata de um *emprego*. Ao contrário, a maioria dos Warao com quem estabelecemos contato durante as pesquisas, tanto mulheres quanto homens, representou a atividade negativamente; diziam que, cada vez mais, sentem-se vulneráveis e envergonhados por terem que recorrer a essa estratégia de sobrevivência, que lhes deixa expostos a diferentes tipos de riscos. O termo *ebukitane*³³, em alguns casos, também é utilizado pelos indígenas para definir a prática de pedir dinheiro nas ruas.

Entre os Warao, a prática de pedir dinheiro nas ruas ocorre de forma sistemática desde o início da década de 1990, quando, em virtude da epidemia de cólera que se abateu sobre suas comunidades, um grupo de indígenas se organizou para ir até San Félix, solicitar assistência governamental. Nessa cidade, dirigiram-se ao mercado público, onde as pessoas, sem que eles pedissem, começaram a lhes entregar comida, roupas e dinheiro. Ao saírem nas ruas, do mesmo modo, as pessoas lhes entregavam dinheiro pelas janelas dos carros. Com isso, por mera casualidade, as mulheres perceberam o sentimento de solidariedade que despertam nas outras pessoas, sobretudo quando acompanhadas por seus filhos³⁴.

A partir de então, com o apoio de seus maridos, começaram a organizar viagens de uma semana para as cidades mais próximas, como San Félix e Puerto Ordaz, onde em poucos dias obtinham o valor suficiente para atravessar um mês. Com o passar do tempo, os deslocamentos se tornaram mais prolongados e frequentes, chegando até Caracas, capital do país.

Como já foi dito, com o objetivo de obter alimentos, os Warao realizavam deslocamentos sazonais em seu território, que podiam alcançar até 120 quilômetros de distância e durar, em média, dois meses. As viagens para as cidades, de certo modo, seguiam essa

33. Ver Velho (2022).

34. Ver Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008).

mesma organização, o que, apesar de se tratar de cenários distintos, parecia evidenciar um padrão análogo entre ambas as operações. Por isso, alguns antropólogos que produziram estudos junto a esse povo passaram a argumentar que a prática de pedir dinheiro nas ruas se sustentaria pela mesma lógica que orienta a coleta de frutas e pequenos animais no ambiente natural. As técnicas tradicionais de coleta teriam sido transportadas para outros espaços³⁵.

Sob essa perspectiva, portanto, os Warao não pedem esmolas, mas “coletam” dinheiro³⁶. A partir dessa interpretação produzida na Venezuela e, posteriormente, incorporada às análises feitas no Brasil, institui-se o termo “coleta” como referência à prática de pedir dinheiro nas ruas. Os indígenas, porém, não fazem uso dessa expressão. Quando os indagamos sobre a atividade, eles respondem que “trabalham nas ruas” ou que “pedem nas ruas”. Nem mesmo entre os relatos de mulheres Warao transcritos por autores venezuelanos aparece a menção à palavra “coleta”.

Para os indígenas, o termo “coleta” adotado no Brasil não tem o mesmo sentido que “*recolecta*” (espanhol). Coleta na acepção deles, corresponde à busca de alimentos nas matas e não ao ato de pedir dinheiro nas ruas. A *recolecta* nos *caños* é sim parte do modo de vida Warao, a “coleta” nas ruas, não³⁷.

Pedir dinheiro nas ruas foi a solução encontrada pelos Warao diante do contexto de escassez de alimentos e recursos. Portanto, aquilo que se convencionou chamar de “coleta”, ainda que sinalize para a inserção dos indígenas no sistema produtivo capitalista por meio do uso de lógicas econômicas e culturais próprias, não corresponde a um traço cultural tradicional desse povo, como já afirmamos acima. Tampouco se constitui como um ato voluntarioso, mas corresponde a um “mal necessário”, fortemente contrastado pelo desejo de acessar o mercado de trabalho, tanto por homens como por mulheres. Há relatos de cansaço, de insatisfação e até de vergonha diante da necessidade de, continuamente, pedir dinheiro

35. Ver García Castro (2000); Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008); Gassón e Heinen (2012).

36. Ver Ávalos (2002).

37. Ver Rosa e Peixoto (2022).

nas ruas, inclusive porque os próprios indígenas entendem que se trata de uma atividade de risco, devido à exposição ao sol, a outras intempéries, ao tráfego de veículos, ao risco de violência urbana, ao racismo e à xenofobia. Mais adiante, em um capítulo específico, falaremos sobre a presença das crianças junto aos seus familiares enquanto pedem dinheiro nas ruas, o que, embora represente um problema para a sua proteção, não deve ser simplesmente compreendido como negligência ou exploração. Para as mulheres Warao, apesar de elas reconhecerem o risco para si e para seus filhos, estar com as crianças nas ruas é uma forma de mantê-las em segurança, tendo em vista que o cuidado para com elas é papel sobretudo da progenitora. Além disso, como veremos, as sociedades indígenas possuem outra concepção de infância e modos próprios para a socialização das crianças.



Nós [o casal] trabalhávamos cuidando da casa, dois anos. Eu trabalhava bem, esse patrão estava se portando bem. Era um conhecido.

Primeiro, falou comigo: *'Eu quero uma pessoa para cuidar da minha casa'*. E nós fomos, com minha mulher, para lá. Nos acostumamos. Meses, meses, anos e outro ano. Dois anos. Quando ia fazer três anos, nós saímos. Falamos com o patrão: *'Nós vamos sair, porque não temos muita comida, não temos muita roupa'*. O nosso patrão pagou o tempo e, com esse dinheiro, nós viemos para cá, para o Brasil. Eu sou uma boa pessoa. As pessoas têm confiança em mim. Na Venezuela, eu trabalhei muito, muito. Tenho muitos amigos criollos e Warao também. Conheço muito, trabalhava como ajudante de pedreiro, ajudante para fazer casa, e aqui [Brasil] é difícil. O patrão pagava o salário mínimo. Nós dormíamos lá [na casa]. Mensal, pagava 400 mil bolívares. Se eu necessitava de algo, de comida, eu pedia para o patrão, por fora desses 400 mil, e ele me dava.

Homem, 34 anos, vivendo em Recife (Pernambuco)

30 de setembro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA



No capítulo seguinte, falaremos sobre os deslocamentos Warao para (e no) Brasil, apresentando o histórico desse processo, as dinâmicas e estratégias por meio das quais organizam a mobilidade, a dispersão territorial e algumas transformações sociais vivenciadas por esse grupo durante o curto período em que estão em outro país.





2



Deslocamentos para o (e no) Brasil: a busca por proteção e melhores condições de vida

A Venezuela vive uma crise econômica, política e humanitária sem precedentes. Estima-se que, até 11 de junho de 2023, mais de sete milhões de venezuelanos/as tenham deixado o país³⁸. No Brasil, até 22 de agosto do mesmo ano, havia um total de 487.725 pessoas refugiadas e migrantes de nacionalidade venezuelana. Esse fluxo conta com a presença de mais de 10 mil indígenas pertencentes a diferentes povos, como os Warao, os Taurepang, os Kariña, os E'ñepa e os Wayúu; em sua maioria com o *status* legal de solicitantes da condição de refugiado. Os Warao representam 66,28% desse contingente de indígenas deslocados³⁹.

A presença Warao é registrada no Brasil desde meados de 2014, mas se manteve pouco expressiva durante os primeiros anos. Foi somente a partir de meados de 2016, em decorrência do agrava-

38. Dados disponíveis na Plataforma de Coordenação Interagências para Refugiados e Migrantes (R4V), composta por agências da Organização das Nações Unidas (ONU) e entidades da sociedade civil que atuam no âmbito do Plano de Resposta para Refugiados e Migrantes da Venezuela (RMRP) em 17 países da América Latina e Caribe.

39. Dados disponíveis no Painel de Informações sobre Populações Indígenas Refugiadas e Migrantes no Brasil do ACNUR, referentes ao mês de outubro de 2023. Disponível em: bit.ly/3HdPi4n

mento da crise na Venezuela, com desabastecimento de produtos básicos, hiperinflação e aumento da violência, que o processo de deslocamento de venezuelanos/as indígenas e não indígenas para o Brasil se intensificou.

O relatório do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos (ACNUDH) sobre a situação dos direitos humanos na Venezuela no ano de 2019 identificou a violação do direito à alimentação e do direito à saúde, entre outras violações. De acordo com o documento, a população venezuelana não conseguia acessar alimentos devido à escassez e ao alto custo, ao passo que o programa de assistência alimentar do governo não atendia às necessidades nutricionais básicas. Muitas pessoas relatam que conseguiam realizar uma ou, no máximo, duas refeições por dia; ainda assim, com ingestão baixa de proteínas e vitaminas. Os dados da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO) apontavam que 3,7 milhões de pessoas na Venezuela estavam desnutridas.

Ainda em 2017, um indígena Warao, à época vivendo na cidade de Manaus, relatou que, antes de virem para o Brasil, ele e sua família alimentavam-se apenas com restos de comida encontrados no lixo. Eles saíam às ruas, rompendo os sacos de lixo em busca de alimentos. Quando chegou ao Brasil, ele conseguiu trabalho com carga e descarga de caminhões, mas se sentia fraco a ponto de mal conseguir realizar o serviço.

A violação do direito à saúde, por sua vez, está relacionada à falta generalizada de medicamentos e tratamentos essenciais; à deterioração das condições em hospitais, clínicas e maternidades; ao fornecimento insuficiente de determinantes de saúde subjacentes, incluindo água e nutrição adequada; à deterioração dos programas de imunização e saúde preventiva; e a restrições ao acesso à saúde sexual e reprodutiva. Não por acaso, nas narrativas dos Warao, os deslocamentos para o Brasil estão associados, entre outros fatores, à perda de familiares por doenças evitáveis, bem como à busca por medicamentos e atendimento médico.

Os povos indígenas da Venezuela, além de enfrentarem os mesmos ataques aos direitos humanos que a população em geral, tam-

bém têm sofrido violações dos direitos coletivos a seus territórios tradicionais. O relatório do ACNUDH demonstra que, na região do Arco Minero del Orinoco⁴⁰, a mineração tem causado a violação de vários direitos coletivos, incluindo o direito à manutenção de seus costumes e modos de vida diferenciados. A mineração também tem graves impactos ambientais e de saúde, como o aumento da malária e a contaminação dos cursos d'água. O relatório de 2020 aponta ainda que, desde 2018, têm aumentado a intimidação e a violência contra os indígenas, com ações de grupos armados no interior de seus territórios. A mineração afeta o direito dos povos indígenas à autodeterminação, à autonomia e à consulta prévia, tendo em vista que o governo não os tem consultado sobre essas atividades.

A alimentação e a saúde, deve-se notar, são direitos humanos relativos à preservação da vida e da dignidade humana, sendo formalmente reconhecidos pelo artigo 25 da Declaração Universal dos Direitos Humanos. A não garantia desses direitos, portanto, encaixa-se também no que vem a configurar um cenário de “grave e generalizada violação de direitos humanos”, conforme o inciso III do artigo 1º da lei brasileira de proteção para os refugiados (Lei nº 9.474/1997).

Desde 14 de junho de 2019, o Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE) considera que a Venezuela se encontra em situação de grave e generalizada violação de direitos humanos, o que permite o reconhecimento como refugiadas de pessoas que abandonam o país devido à crise política, econômica e social. A avaliação⁴¹ considerou sete elementos, entre os quais cinco critérios da Declaração de Cartagena (1. violência generalizada; 2. agressão estrangeira; 3. conflitos internos; 4. violação maciça dos direitos humanos; 5. circunstâncias que tenham perturbado gravemente a ordem pública) e mais dois documentos (nota de orientação do ACNUR⁴² e posição do Ministério das Relações Exteriores - MRE). Além disso,

40. Ocupa uma grande área do estado Bolívar e, menores proporções, dos estados Amazonas e Delta Amacuro.

41. BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Nota Técnica nº 3/2019/CONARE_Administrativo/CONARE/DEMIG/SENAJUS/MJ. Disponível em: bit.ly/492Y3d6. Acesso em: 7 nov. 2023.

42. ACNUR. UN High Commissioner for Refugees (UNHCR), Guidance Note on International Protection Considerations for Venezuelans – Update I, May 2019. Disponível em: refworld.org/docid/5cd1950f4.html. Acesso em: 7 nov. 2023.

com a constatação de “grave e generalizada violação de direitos humanos” no país, superou-se o critério subjetivo da análise dos requerimentos de nacionais venezuelanos. Essa decisão possibilitou ao CONARE o uso de um procedimento simplificado para o reconhecimento da condição de refugiadas.

2.1. Dispersão territorial no Brasil

Diante do contexto enfrentado na Venezuela, a vinda dos Warao para o Brasil é motivada pela busca por proteção internacional e melhores condições de vida. Como mencionamos acima, foi a partir do segundo semestre de 2016, momento que marca o agravamento da crise na Venezuela, que o processo de deslocamento de venezuelanos/as para o Brasil se intensificou. Em 2014, tratava-se de pouco mais de 30 Warao em nosso país; entre o final de 2016 e o início de 2017, já se somavam 600 pessoas; em março de 2018, eram cerca de 1.200; em dezembro de 2020, a estimativa era de aproximadamente 3.300; e, em outubro de 2023, as estatísticas indicavam cerca de 7.122 indígenas Warao vivendo no Brasil.

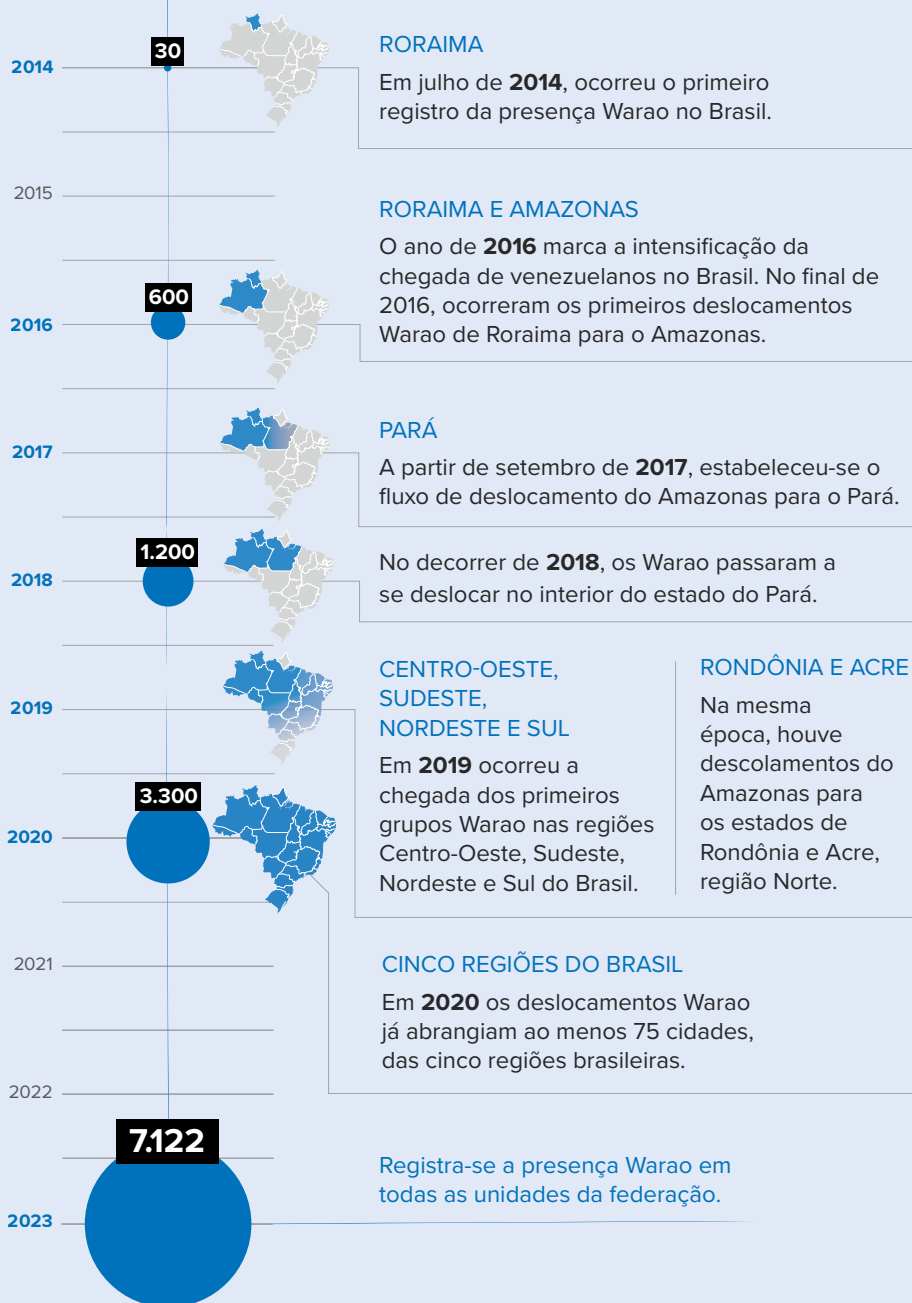
Em dezembro de 2016, havia grupos em situação de rua em Paracaima (Roraima) e outros alojados no Centro de Referência ao Imigrante (CRI) na capital do estado, Boa Vista. Àquela altura, registravam-se poucas famílias já em Manaus ou a caminho de lá, que se instalaram em casas alugadas no centro e em outros bairros periféricos, assim como sob um viaduto nas proximidades do terminal rodoviário. Até março de 2017, o total de indígenas Warao no Brasil não ultrapassava 600 pessoas⁴³; em maio de 2017, apenas dois meses depois, só em Manaus já havia cerca de 500 indígenas.

Dentre as razões alegadas para deixarem Boa Vista, os Warao citaram: 1) a propagação de discursos que desestimulavam as doações de dinheiro aos indígenas nas ruas; 2) as condições de abrigo no CRI, sobretudo em virtude dos conflitos com venezuelanos não indígenas (os criollos) e da alimentação, considerada insuficiente e pouco diversificada; 3) dificuldade para conseguir tra-

43. Ver Ramos *et al.* (2017).

Presença Warao no Brasil por ano

Fonte: ACNUR (2023)



balho; e 4) concorrência para a venda de artesanato, decorrente do alto número de indígenas na cidade⁴⁴.

Em Manaus, as ações de abrigamento por parte do poder público tiveram início em meados de 2017, ocasião em que já havia uma família Warao na cidade de Belém. O estabelecimento da rota para o Pará, contudo, ocorreu somente em meados de setembro de 2017, em virtude das proximidades do Círio de Nazaré⁴⁵. Nessa época, um grupo de 28 Warao chegou a Santarém, região oeste do estado. Como os indígenas nem sempre dispunham de dinheiro para o pagamento da passagem de barco de Manaus para Belém, a cidade de Santarém tornou-se para muitos um ponto intermediário entre as duas capitais: de Manaus seguiam até Santarém, onde passavam alguns dias, até arrecadarem o valor para as passagens, e então continuavam até Belém.

No que diz respeito às razões para deixarem a capital amazônica, eles citavam a dificuldade em obter trabalho e a diminuição das doações. Um indígena nos explicou ainda em 2017 que, após as famílias serem acolhidas nos abrigos públicos, a sociedade manauara deixou de ajudá-las com doações, por entender que suas necessidades estavam sendo atendidas pelo governo local. As doações, porém, não seriam apenas para aqueles que estavam no Brasil, mas para os familiares que permaneceram na Venezuela. A insatisfação com os serviços oferecidos em Manaus, o encontro com parentes instalados nas cidades paraenses e a restrição imposta às mulheres abrigadas de saírem às ruas para pedir dinheiro também são apontados pelos indígenas como razões para deixarem a capital do Amazonas⁴⁶.

O início dos deslocamentos para o estado do Pará suscitou a hipótese de tráfico de pessoas e aliciamento. Sob a certeza de que os Warao não possuiriam condições de se deslocar por conta própria, especulava-se sobre a existência de pessoas ou organizações

44. Ver Moutinho (2017).

45. Festa cristã em homenagem a Nossa Senhora de Nazaré, realizada anualmente há mais de dois séculos, no segundo domingo de outubro, reunindo cerca de dois milhões de pessoas. O grande afluxo de pessoas à cidade e a agitação do comércio por ocasião do Círio apareciam como oportunidades para os Warao arrecadarem recursos por meio de doações.

46. Ver Moutinho (2020).

que financiariam essas viagens. Acontece, porém, que os indígenas que se dirigem para o Brasil vêm em grupos de parentesco ou afins. Muitas das famílias que hoje aqui se encontram já se conheciam em suas regiões de origem; outras se conheceram durante o percurso nas cidades brasileiras. Existe, portanto, uma rede de relações sociais por meio da qual os Warao organizam suas viagens, compartilhando entre si orientações e recursos financeiros necessários para o deslocamento.

Até meados de 2018, registrava-se a presença Warao em cinco cidades do Brasil: Pacaraima, Boa Vista, Manaus, Santarém e Belém⁴⁷. Em Roraima e no Amazonas, apesar de uma breve passagem por Manacapuru (Amazonas), os indígenas se mantiveram nos mesmos locais, enquanto no Pará, em decorrência da existência de uma malha rodoviária mais ampla, passaram a se deslocar para diferentes cidades, de modo que, além de Belém e Santarém, registrou-se a presença Warao em ao menos outras 20 cidades paraenses.

A partir do primeiro semestre de 2019, os Warao iniciaram novos deslocamentos; dessa vez, partindo de Belém para a região Nordeste. Assim, passou a haver grupos em São Luís (Maranhão), Teresina (Piauí) e Fortaleza (Ceará). Em seguida, esses deslocamentos estenderam-se para outros estados, como Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Bahia.

Na mesma época, algumas famílias que estavam em Manaus começaram a se deslocar para os estados de Rondônia e Acre, na região Norte. Houve também a passagem de alguns grupos familiares pelo estado do Tocantins; enquanto outros, a partir de rotas terrestres saindo de Rondônia, Pará, Maranhão e Rio Grande do Norte, chegaram às regiões Centro-Oeste, Sudeste e Sul.

Em dezembro de 2019, registrou-se a primeira chegada de um grupo Warao a São Paulo, cidade que despertava o interesse de muitas famílias desde o início do processo de deslocamento para o Brasil, em 2016. Os indígenas relataram que obtinham informações

47. Em dezembro de 2017, uma família se deslocou da cidade de Santarém até o Distrito Federal, retornando pouco tempo depois, sob a alegação de não ter se adaptado ao clima da região. Na mesma época, dois casais que viviam em Belém realizaram uma primeira viagem para São Luís (Maranhão), retornando logo depois, seguindo eles, em virtude dos altos custos de hospedagem.

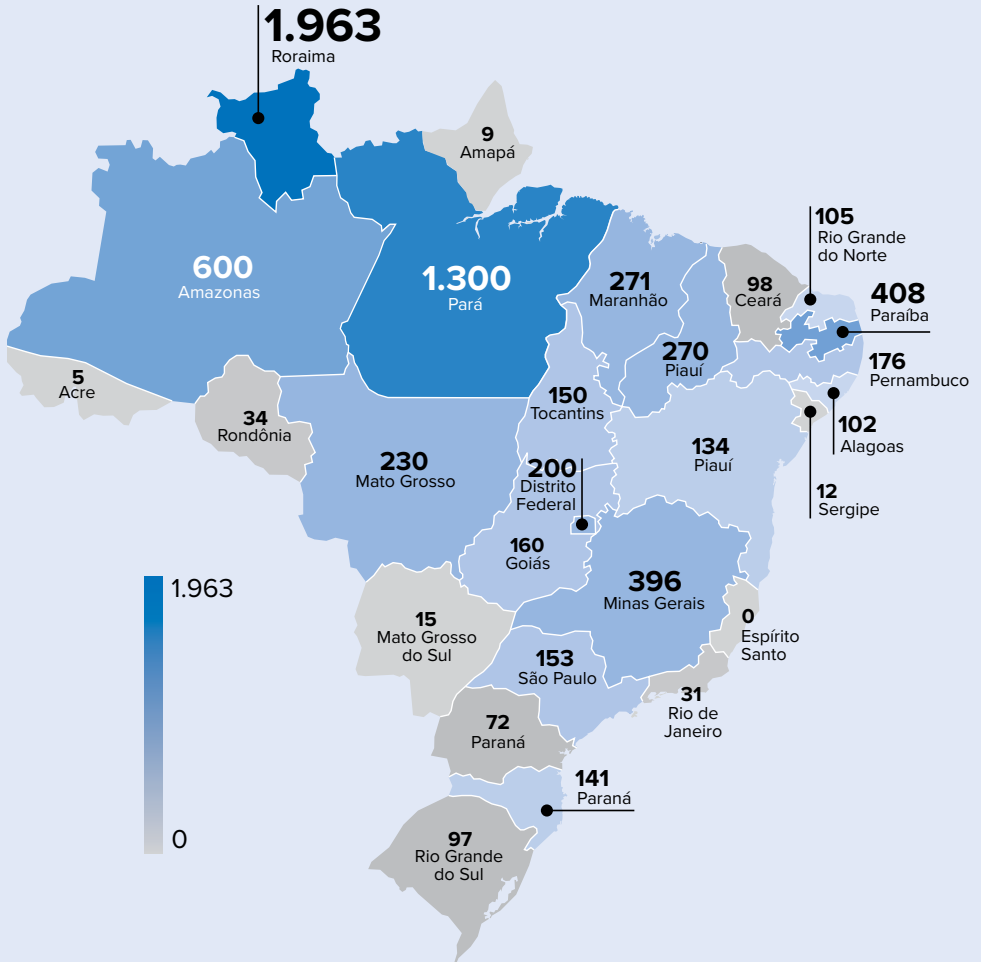
sobre essa cidade nos noticiários e programas de televisão, e, por isso sentiam curiosidade de conhecê-la. Alguns pensavam que se tratava da capital federal e estabeleciam uma correlação com a cidade de Caracas. Outros entendiam que se tratava de uma metrópole, demonstrando certo fascínio. Porém, o primeiro grupo que chegou à cidade permaneceu apenas três semanas, surpreendendo-se com o alto custo de vida e com o número de pessoas em situação de rua. Esses aspectos tornavam a cidade pouco propícia à arrecadação e à acumulação de dinheiro e outros bens. Posteriormente, outros grupos familiares fizeram passagens rápidas pela capital paulista, dirigindo-se para municípios de menor porte no interior do estado.

A partir do primeiro semestre de 2019, a dinâmica da mobilidade Warao se intensificou e os deslocamentos para novas cidades passaram a ocorrer com maior rapidez, distanciando-se cada vez mais da fronteira entre os dois países. Desde então, sua presença alcança as cinco regiões do país e abrange todas as unidades da federação.

Durante algum tempo, a dispersão dos Warao no território brasileiro ocorreu de maneira concomitante ao movimento de regresso temporário à Venezuela, sobretudo entre aqueles que se encontravam nos estados de Roraima, Amazonas e Pará. As viagens eram realizadas individualmente ou por parcelas menores dos grupos familiares, a fim de reencontrar e buscar parentes, compartilhar os recursos obtidos no Brasil e comprar artesanatos para revender em nosso país. Embora o movimento de regresso para a Venezuela fosse recorrente no histórico da presença Warao no Brasil, acontecendo desde o início, deve-se observar que não se tratava de um deslocamento pendular, mas de viagens pontuais a fim de auxiliar os familiares que lá permaneceram. Em poucos dias, geralmente acompanhados por mais parentes, regressavam ao Brasil. Contudo, à medida que eles têm se distanciando da fronteira, as viagens para a Venezuela estão se tornando menos frequentes para muitas famílias. O envio de pequenas remessas de dinheiro, por outro lado, ocorre com regularidade, pois, como dito anteriormente, os recursos obtidos no Brasil não contemplam apenas as pessoas que aqui estão, mas também os parentes que continuam na Venezuela.

Presença Warao no Brasil em 2023

Fonte: ACNUR (2023)



É importante destacar que a quantificação de indígenas Warao por estado brasileiro é uma estimativa resultante da compilação e sistematização de diversas fontes parciais existentes. Esse processo incluiu tanto o contato direto com autoridades locais, sobretudo secretarias estaduais e municipais, quanto a consulta a instrumentos federais relevantes, como o registro do Cadastro Único para Programas Sociais (CadÚnico). Cabe ressaltar, contudo, que o total de indígenas Warao apresentado aqui não corresponde exatamente aos dados fornecidos pela ferramenta proGres do ACNUR. O proGres é uma ferramenta do ACNUR para registro e gerenciamento de casos, utilizada nacionalmente pela Agência e por parceiros. O registro é voluntário e não possui o objetivo de monitoramento de fluxo de pessoas, de forma que a ferramenta não monitora deslocamentos e sim pessoas assistidas. Portanto, a diferença nos números reflete as distintas metodologias e propósitos dessas ferramentas e não necessariamente inconsistências de dados.



A coisa na Venezuela está pior que antes. Minha família está morrendo de fome lá na Venezuela.

Toda semana, chega mensagem de voz para eu depositar algum dinheiro. Eu ajudava, mas no momento não posso. O auxílio emergencial diminuiu, no mês passado só recebi R\$ 600,00. Eu falei para minha família: *'Eu posso ajudar, mas não tantas pessoas, porque já não tenho dinheiro'*. Antes, recebia R\$ 1.200,00 e eu ajudava. Agora, eu não posso ajudar, porque eu não tenho mais. Se eu tenho [dinheiro], posso ajudar; se não tenho, não. Eu falei isso para a minha família que está na Venezuela.

Homem, 34 anos, vivendo em Recife (Pernambuco)

6 de outubro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA



2.2. Dinâmicas, estratégias e transformações recentes

Os deslocamentos Warao no Brasil, inicialmente, ocorriam de maneira similar à dinâmica utilizada na Venezuela, destacando-se o protagonismo feminino. Em muitos casos, eram as mulheres, acompanhadas pelos filhos menores, que realizavam a primeira viagem para outra cidade. Os Warao viajavam em grupos de mulheres e crianças, todas pertencentes à mesma família extensa. Algumas vezes, um ou dois homens as acompanhavam, mas, geralmente, eles se mantinham no local de partida, esperando que elas retornassem ou enviassem dinheiro para que fossem ao seu encontro. Foi desse modo que muitas famílias vieram para o Brasil: seguiram de Boa Vista para Manaus e de Manaus para Belém.

O protagonismo feminino decorria do fato de que eram as mulheres, por meio do ato de pedir dinheiro, que arrecadavam doações em espécie ou em gêneros alimentícios, necessárias à subsistência do grupo familiar e ao financiamento das viagens. Um homem Warao nos contou que sua mulher veio sozinha ao Brasil por duas

vezes, enquanto ele permanecia em Tucupita, cuidando das crianças. Posteriormente, quando a família toda já estava no Brasil, ele ficou em Boa Vista com os filhos, enquanto sua mulher, juntamente com outra indígena, seguiu para Manaus, para arrecadar o dinheiro necessário para a mudança de cidade. Outro homem disse que as mulheres estavam buscando uma solução para o “problema Warao” – o que configuraria esse problema seria a falta de alimentação, de trabalho e de condições dignas de moradia, contradizendo a interpretação equivocada de que a mobilidade faz parte da cultura Warao ou de que eles seriam “nômades”, conforme comentamos no capítulo anterior. O deslocamento dos Warao é impulsionado pela busca por proteção, melhores condições de vida e satisfação de suas necessidades básicas, o que, como se pode notar, não tem relação com determinismo cultural nem com nomadismo.

Essa dinâmica de deslocamento, protagonizada pelas mulheres, manteve-se praticamente inalterada durante os primeiros anos da presença Warao no Brasil, sobretudo enquanto a mobilidade esteve restrita às cidades e aos estados da região Norte. A partir do primeiro semestre de 2019, quando passaram a se deslocar para a região Nordeste e, posteriormente, para o Centro-Oeste e o Sudeste, e, por fim, para a região Sul, algumas transformações ocorreram. Desde então, além das viagens realizadas por grupos compostos por mulheres e crianças, também foram identificados: 1) grupos de homens se deslocando sozinhos, deixando as mulheres e os filhos no local de partida; 2) grupos familiares compostos por 12, 15 e até 20 pessoas, viajando juntas; e 3) separação das famílias extensas, com famílias nucleares realizando viagens sem a companhia de outros parentes. Evidenciou-se uma diminuição do protagonismo feminino no processo de deslocamento, sem, contudo, reduzir-se a sua importância na organização social e no sustento dessa coletividade.

Outra transformação identificada foi, como dito anteriormente, a presença de homens pedindo dinheiro nos semáforos e cruzamentos; atividade até pouco tempo antes realizada predominantemente por mulheres. Os homens contribuíam com o orçamento familiar vendendo artesanato e outros produtos de baixo custo, ou por

meio de trabalhos eventuais, mas, geralmente, sua função era zelar pelos pertences e por parte das crianças enquanto as mulheres estivessem nas ruas. Diante da escassez de ofertas de trabalho, a prática de pedir dinheiro se tornou o principal meio de obtenção de recursos também para os homens.

A mobilidade Warao, como demonstramos aqui, é um fenômeno social complexo, composto por motivações diversas que transitam entre a dimensão material, afetiva e espiritual/moral da vida desses sujeitos. Além da dificuldade de acesso a políticas públicas culturalmente adequadas, do desejo de reencontrar parentes, da busca por trabalho, fontes de renda e melhores condições de vida, em alguns depoimentos menciona-se a ocorrência de conflitos internos ao grupo como situação que influencia a decisão de mudança de cidade. Os conflitos costumam ser decorrentes de divergências religiosas, do consumo de bebida alcoólica e de acusações de feitiçaria.

A ocorrência desses conflitos trouxe transformações no que toca à definição de quem pode morar com quem, surgindo agora uma nova divisão com base no neopentecostalismo. Algumas famílias que se converteram a alguma religião neopentecostal não aceitam mais morar com pessoas que não seguem os preceitos da mesma denominação. Isso tem causado a separação de certas famílias extensas, quando não ocorre a conversão de todos os membros, e provocado o deslocamento de grupos familiares para cidades em que não há a presença de outros Warao.

Afastar-se de outros Warao, contudo, ocorre também com o intuito de se distanciar de feitiçeiros pertencentes a grupos familiares distintos, que possam causar algum mal. Os indígenas acreditam que a presença de um *brujo*⁴⁸ pertencente a outro grupo familiar no mesmo ambiente pode provocar o adoecimento, sobretudo das crianças, levando-as à morte. A ambiguidade aqui é que, ao mesmo tempo em que um indivíduo é representado negativamente por algumas famílias, uma vez que é capaz de provocar o adoecimento de outrem, ele também pode ser representado positivamente por

48. *Brujo* é o termo em espanhol usado pelos indígenas para identificar aqueles a quem acusam de terem provocado o adoecimento de outrem por meio de feitiçaria.

outras famílias e pela sua própria, pois domina técnicas que podem promover a cura daquele que recebeu algum feitiço. Sobre o xamanismo e suas implicações nas relações sociais entre os Warao, falaremos mais detidamente nos próximos capítulos.

A mobilidade Warao, como já comentamos aqui, organizou-se desde o princípio por meio de redes de relações sociais estabelecidas mediante vínculos de parentesco, amizade e conterraneidade. Através dessas redes, circulam pessoas, bens (artesanato, alimentos, roupas, dinheiro), informações/referências (tanto de lugares como de pessoas) e saberes, inclusive espirituais. Os novos destinos são decididos com base nesse levantamento de informações: quando se interessam por alguma cidade, seja por ouvirem alguém comentar ou por terem visto algo na televisão, iniciam a busca por informações, perguntando sobre a distância, os meios para o deslocamento, possibilidades de trabalho, clima etc.

Os Warao se deslocam tendo em vista essa rede que os auxilia com informações sobre as cidades e com recursos financeiros, emprestando valores entre si. Os deslocamentos são organizados de maneira autônoma, demonstrando o protagonismo desses sujeitos. Por conta dos custos das viagens, porém, nem todos os membros do grupo familiar conseguem se deslocar ao mesmo tempo, de modo que é comum ocorrer o deslocamento gradual, principalmente no percurso Venezuela-Brasil. Além disso, os indígenas geralmente possuem dinheiro apenas para as passagens de barco ou de ônibus, não conseguindo se alimentar no decorrer da viagem, o que contribui para a condição de vulnerabilidade física e social dessas famílias, e reforça a importância de que haja respostas rápidas por parte do poder público local diante da chegada dessa população.

No capítulo seguinte, tendo em vista a intersecção de categorias identitárias e jurídicas (indígenas refugiados e/ou migrantes), falaremos sobre os dispositivos legais para a proteção desses sujeitos em nosso país.



3



Dispositivos legais para a proteção de indígenas refugiados e migrantes

O Censo Demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2010, aponta que aproximadamente 36% da população indígena do Brasil vive em áreas urbanas, o que corresponde a cerca de 315 mil pessoas. No ano 2000, esse contingente populacional era maior, ultrapassando 383 mil pessoas. Os primeiros resultados do Censo 2022 indicam que a população indígena brasileira teria mais que dobrado na última década, somando cerca de 1,6 milhão de pessoas⁴⁹. Com base nesses dados, estima-se que o contingente de indígenas em contexto urbano também tenha aumentado. Porém, apesar do número expressivo de indígenas vivendo em cidades, historicamente, a política indigenista tem tido como foco a população que vive nas terras indígenas (TIs), que, de modo geral, situam-se na zona rural. Aqueles que residem fora dessas áreas são tratados como “desaldeados”, ficando desassistidos pelas políticas públicas específicas para povos indígenas. Há um entendimento equivocado de que o lugar dos povos indígenas é a floresta, e não a cidade, o que, em muitos aspectos,

49. Ver IBGE (2023).

reverbera no atendimento oferecido aos Warao em nosso país.

Diante da chegada dos Warao em uma nova cidade, é comum ouvirmos sugestões de que eles deveriam ser levados para a área rural ou assentados em alguma aldeia indígena. Mas por que, mesmo diante da presença histórica, contínua e crescente de indígenas em contexto urbano, ainda insistimos na lógica de que as cidades não são um espaço adequado para essa população?

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 auto-identificação 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 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 interação⁵⁰. Portanto, viver na cidade entre os não indígenas não significa, necessariamente, viver como eles e tampouco significa deixar de ser indígena.

Dito isso, partimos para o segundo ponto, que é entendermos que os direitos indígenas não decorrem da condição de “primitividade” ou suposta “pureza cultural” a ser comprovada pelas coletividades indígenas atuais, mas sim pelo entendimento por parte do Estado de que esses grupos são descendentes de povos originários. Falar em descendência e ancestralidade, porém, não significa que os indígenas sejam estacionários, parados no tempo. Precisamos entender que vivemos na mesma temporalidade e que eles também passam por transformações sociais. Morar na cidade, cursar faculdade ou possuir celular não altera a identidade étnica, nem faz com que deixem de ser detentores de direitos e políticas diferenciadas.

50. Ver Carneiro da Cunha (2012).

Os povos indígenas no Brasil possuem direitos específicos, assegurados pela Constituição Federal e por tratados internacionais, que visam possibilitar a reprodução, o fortalecimento e a valorização de suas culturas. Tais direitos, deve-se notar, aplicam-se também aos Warao e aos demais povos indígenas oriundos da Venezuela (ou de outros países) que hoje vivem em nosso país.

Até a promulgação da Constituição Federal de 1988, a legislação brasileira e as políticas indigenistas vigentes no país eram orientadas pelos princípios integracionista e assimilacionista, ou seja, pressupunha-se que *ser indígena* era uma identidade transitória e que esses grupos deveriam ser integrados e assimilados à sociedade nacional. Por meio do regime tutelar, sustentava-se que os indígenas eram “incapazes” ou “relativamente capazes”, como se fossem crianças, razão pela qual caberia ao Estado tutelá-los até que atingissem a propalada “civilização”. Com a nova Constituição, a concepção integracionista foi substituída pelo reconhecimento de que os indígenas são portadores de culturas distintas, que devem ser respeitadas como parte do patrimônio cultural do país. Em seu artigo 231, a Constituição reconhece às coletividades indígenas “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”. As ações que os membros dessas culturas executam com base em suas crenças e costumes não devem ser consideradas desprovidas de sentido, tampouco estigmatizadas, sendo as tentativas de criminalizá-las passíveis de enquadramento legal. Além disso, com as alterações introduzidas em 1988, foi superada a tutela do Estado, reconhecendo-se aos indígenas plena capacidade civil, inclusive o direito de se associarem livremente para representar seus interesses⁵¹.

A noção de tutela pressupõe a incapacidade intelectual e moral desses sujeitos, cabendo a outrem o poder de falar, agir e decidir em seu nome. É um exercício de infantilização, em que toda ação e expressão pública do tutelado é anulada quando não subscrita

51. Ver Pacheco de Oliveira (2016).

pelo tutor. A partir da superação jurídica do princípio tutelar, “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”, conforme estabelece o artigo 232 da Constituição.

Anterior à Constituição de 1988 e ainda vigente, é a Lei nº 6.001/1973, conhecida como Estatuto do Índio, promulgada durante o regime militar. Apesar de seu teor integracionista e tutelar, o Estatuto do Índio lançou as bases para a luta pelo direito às terras ocupadas pelos povos indígenas em um momento marcado pela desenfreada corrida por terras na Amazônia⁵². Esse estatuto, embora não seja recepcionado pela Constituição Federal no que se refere à integração e à tutela, contrários ao preceito de autonomia dos povos indígenas, ainda orienta aspectos da situação jurídica dessas coletividades.

Nele, encontramos referência à responsabilidade da União, dos estados e municípios pela proteção das comunidades indígenas e de seus direitos (artigo 2º), tendo em vista a garantia dos meios para seu desenvolvimento, respeitando suas peculiaridades (inciso III), bem como a possibilidade de livre escolha de seus meios de vida e de subsistência (inciso IV). Destacam-se ainda a aplicação de todos os direitos e garantia das leis trabalhistas e de previdência social aos indígenas, sem que sejam discriminados (artigo 14); o respeito a seu patrimônio cultural, aos valores artísticos e meios de expressão (artigo 47); o direito à educação, submetendo o sistema de ensino às adaptações necessárias (artigo 48); a alfabetização na língua própria e em português (artigo 49); e o direito à saúde (artigo 54), embora sem considerar uma abordagem diferenciada. Nos artigos 56 e 57, referentes ao direito penal, elencam-se a atenuação da pena e o regime especial de semiliberdade em contexto de infração, abrindo-se possibilidade de aplicação de sanções próprias a cada povo.

No âmbito internacional, temos a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, incorporada ao ordenamento jurídico brasileiro por meio do Decre-

52. Ver Souza Lima (2015).

to nº 5.051/2004⁵³. Com a promulgação da Convenção nº 169, as coletividades indígenas são caracterizadas como “povos”, afastando-se a polêmica de que isso poderia causar fragmentação interna e perda da unidade nacional, tendo em vista que o termo nesse contexto não tem relação com seu uso pelo direito internacional (artigo 1º, inciso 3º). Ainda no artigo 1º, inciso 2º, estabelece-se a definição de indígena a partir do processo de autotransclassificação. A Constituição de 1988 define apenas o que são TIs, mas não traz uma definição de quem seria o indígena, de modo que, antes da Convenção nº 169, recorria-se à aceção adotada pelo Estatuto de Índio: “Índio ou Silvícola - É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional” (artigo 3º, inciso I). Com a convenção, entende-se que as classificações exteriores, estabelecidas por instâncias administrativas ou legais, não devem ser consideradas decisivas, deixando que as coletividades indígenas se pautem em processos de autotransclassificação⁵⁴.

Em seu artigo 6º, a Convenção nº 169 estabelece o princípio da consulta livre, prévia e informada aos povos interessados diante de quaisquer decisões que possam afetá-los. Em outros artigos, destaca o direito à autonomia, à terra, à saúde e à seguridade social, à educação e aos meios de comunicação, e, também, a garantia de que possam trabalhar sem serem discriminados ou explorados, dispondo de meios para a sua formação profissional.

Em Belém, por iniciativa do MPF, foi construído um protocolo de consulta prévia com o povo Warao presente na cidade. Esse documento, embora tenha sido elaborado junto aos indígenas que se encontravam em Belém em outubro de 2018, serve para orientar as ações do poder público em outras cidades em que haja presença dessa população, destacando a importância de ela ser consulta-

53. O Decreto nº 5.051/2004 foi revogado pelo Decreto nº 10.088/2019, que “consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil”.

54. Ver Pacheco de Oliveira (2016).

da diante de quaisquer medidas que afetem sua vida, respeitando assim seus direitos, costumes e cultura, e garantindo sua participação na formulação das políticas públicas a ela direcionadas. No protocolo, os Warao informam que as consultas devem ser feitas de maneira coletiva, com a participação de homens, mulheres, idosos, jovens, crianças e curandeiros ou, em situação emergencial, por meio de representantes indicados por cada grupo familiar. As consultas devem ocorrer com antecedência, de modo que os indígenas possam se reunir e deliberar internamente durando o tempo necessário para seu entendimento sobre o assunto.

Os artigos 8º, 9º e 10 da Convenção nº 169 fazem referência à necessidade de que, em contextos de infrações penais, sejam respeitadas as práticas de justiça por meio das quais cada povo soluciona os conflitos, levando em conta seus costumes no referido assunto e dando preferência a outros tipos de punição que não o encarceramento.

Sobre esse aspecto em específico, tem-se ainda a Resolução nº 287/2019 do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), que estabelece “procedimentos ao tratamento das pessoas indígenas acusadas, réis, condenadas ou privadas de liberdade, e dá diretrizes para assegurar os direitos dessa população no âmbito criminal do Poder Judiciário” (artigo 1º). Essa resolução, em seu artigo 2º, esclarece que os procedimentos por ela previstos serão aplicados a pessoas autodeclaradas indígenas, “brasileiros ou não, falantes tanto da língua portuguesa quanto de línguas nativas, independentemente do local de moradia, em contexto urbano, acampamentos, assentamentos, áreas de retomada, TIs regularizadas e em diferentes etapas de regularização fundiária”. Ela assegura que a autodeclaração como indígena poderá acontecer em qualquer fase do processo criminal (artigo 3º); determina que as informações sobre a língua e a etnia devem constar no registro de todos os atos processuais (artigo 4º); garante a presença de intérprete, preferencialmente da própria comunidade, em todas as etapas do processo, mesmo quando o acusado falar português, tendo em vista a interpretação dos fatos a partir de sua própria cosmovisão (artigo 5º); recomenda a realização de perícia antropológica a fim de compreender a per-

cepção do acusado e saber como aquele povo indígena lida com o fato, se o considera crime e quais seriam as punições (artigo 6º); e destaca a necessidade de consulta prévia à comunidade indígena para a criminalização do acusado (artigo 7º).

A resolução determina, ainda, que o aprisionamento deve ocorrer apenas como última medida e que, em contexto de penas com privação de liberdade, o estabelecimento penal deverá considerar as especificidades culturais do indígena, reconhecendo, dentre outros aspectos, a existência de outras formas de parentesco na realização de visitas sociais, oferecendo alimentação que respeite os costumes da comunidade indígena, tratamento de saúde diferenciado etc.

No âmbito internacional, temos também a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em setembro de 2007. Em seus artigos, ela reafirma o direito dos povos indígenas à não discriminação, à autodeterminação, à autonomia, à integridade física e segurança, à prática e revitalização de seus costumes e tradições, à educação, à manutenção de seus medicamentos tradicionais e práticas de saúde, às terras e aos territórios tradicionalmente ocupados, dentre outros. O artigo 8º, inciso 1º estabelece que “os povos e pessoas indígenas têm direito a não sofrer assimilação forçada ou a destruição de sua cultura”, o que, dentre outros direitos aqui citados, deve ser observado no contexto do abrigo dos Warao, de modo a garantir a reprodução cultural do grupo no que toca à alimentação, às práticas rituais, à organização política etc.

Mais recentemente, temos a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em 2016 pela Organização dos Estados Americanos (OEA). Assim como a Declaração das Nações Unidas, o documento da OEA reafirma o direito indígena à autoidentificação, à livre determinação, à educação, à não discriminação, ao exercício de sua espiritualidade, às formas próprias de família, à saúde, à proteção do meio ambiente, à associação e liberdade de pensamento, à autonomia, e às terras e aos territórios, dentre outros.

Além de indígenas, os Warao, no Brasil, são pessoas refugiadas

ou migrantes, a depender do *status* legal acionado. São, portanto, sujeitos de direito tanto como indígenas quanto como refugiados ou migrantes. Sob essa perspectiva, o sistema de proteção internacional de pessoas refugiadas não exclui ou entra em choque com os direitos dos povos indígenas. Assim, as redes locais de proteção devem considerar esse conjunto de normas, de modo a promover um atendimento culturalmente diferenciado e garantir que seus direitos sejam respeitados.

A Constituição Federal, em seu artigo 5º, estabelece que “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade”. Refugiados e migrantes também são detentores dos direitos sociais (educação, saúde, alimentação, trabalho, moradia, transporte, lazer, segurança, previdência social, proteção à maternidade e à infância, assistência aos desamparados), conforme o artigo 6º, assim como direitos trabalhistas, segundo o artigo 7º. Não há impedimento ao exercício de cargos na administração pública, se preencherem todos os requisitos estabelecidos em lei (artigo 34, inciso I), porém não podem votar nem ser votados (artigo 14, inciso 2º).

No Brasil, de acordo com o artigo 1º da Lei nº 9.474/1997, que determina os mecanismos para a implantação do Estatuto dos Refugiados de 1951, é reconhecido como refugiado o indivíduo que:

- I. devido a fundados temores de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas encontre-se fora de seu país de nacionalidade e não possa ou não queira acolher-se à proteção de tal país;
- II. não tendo nacionalidade e estando fora do país onde antes teve sua residência habitual, não possa ou não queira regressar a ele, em função das circunstâncias descritas no inciso anterior;
- III. devido a grave e generalizada violação de direitos humanos, é obrigado a deixar seu país de nacionalidade para buscar refúgio em outro país.

Em sua maioria, os venezuelanos que têm solicitado a condição de pessoa refugiada no Brasil, incluindo os Warao, encaixam-se no inciso III do artigo 1º da Lei do Refúgio, alegando situação de grave e generalizada violação de direitos humanos naquele país. O CONARE, órgão colegiado que analisa as solicitações de reconhecimento da condição de refugiado no Brasil, como comentamos no capítulo anterior, reconheceu em junho de 2019 a situação de grave e generalizada violação de direitos humanos em que se encontra a Venezuela, adotando o procedimento facilitado para a determinação de pessoas refugiadas dessa nacionalidade. Os efeitos da condição de refugiado, de acordo com o artigo 2º da lei recém-referida, estendem-se aos ascendentes e descendentes, assim como aos demais membros do grupo familiar que dependam economicamente do indivíduo em questão, desde que também se encontrem no território nacional.

Pessoas reconhecidas como refugiadas, bem como aquelas que são solicitantes dessa condição, gozam de direitos, devendo acatar leis, regulamentos e providências destinados à manutenção da ordem pública (artigo 5º). Possuem direito a documentação que comprove sua condição jurídica (Protocolo Provisório de Solicitação de Reconhecimento da Condição de Refugiado e Documento Provisório de Registro Nacional Migratório para os solicitantes da condição de refugiado e Carteira de Registro Nacional Migratório, após o reconhecimento⁵⁵) e carteira de trabalho, bem como acesso à educação e à saúde. Além desses direitos, a pessoa refugiada poderá emitir documento de viagem (passaporte), solicitar reunião familiar e naturalização (após quatro anos residindo no Brasil, a contar da solicitação)⁵⁶.

Conforme o artigo 36, “não será expulso do território nacional o refugiado que esteja regularmente registrado, salvo por motivos de segurança nacional ou de ordem pública”. Entretanto, de acordo

55. BRASIL. Presidência da República. Decreto nº 9.277, de 5 de fevereiro de 2018. Dispõe sobre a identificação do solicitante de refúgio e sobre o Documento Provisório de Registro Nacional Migratório. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/decreto/D9277.htm. Acesso em: 7 nov. 2023.

56. Para maiores informações sobre naturalização consultar: <https://www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/seus-direitos/migracoes/naturalizacao/o-que-e-naturalizacao/naturalizacao-extraordinaria>

com o artigo 37, a expulsão da pessoa refugiada do território nacional não poderá ocorrer para um país onde sua vida, liberdade ou integridade física possam estar em risco, e apenas será efetivada quando da certeza de sua admissão em país onde não haja riscos de perseguição. Esse artigo está em conformidade com o artigo 33 da Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados de 1951, sobre a proibição de expulsão ou de rechaço, garantindo o princípio de não devolução (*non-refoulement*).

A condição de refugiado cessará quando o indivíduo voltar a se valer da proteção do seu país de origem, recuperar voluntariamente a nacionalidade perdida, retornar de maneira voluntária ao país onde foi perseguido, quando as circunstâncias em virtude das quais se tornou refugiado não mais existirem e, sendo apátrida, puder retornar ao país onde residia habitualmente (artigo 38). Já a perda da condição de refugiado ocorrerá em situação de renúncia, comprovação de falsidade dos fundamentos apresentados para a solicitação, se exercer atividades contrárias à segurança nacional e à ordem pública, e se sair do território nacional sem autorização do governo brasileiro (artigo 39). A repatriação para o país de origem (artigo 42), bem como o reassentamento em outros países (artigo 45), ocorrerão apenas em caráter voluntário.

A lei estabelece ainda que, no exercício dos direitos e deveres desses sujeitos, seja considerada a condição atípica dos refugiados sempre que houver necessidade de apresentar documentos emitidos pelo país de origem (artigo 43), pois, em virtude do deslocamento forçado, é possível que não estejam em posse deles. Tendo em vista a situação desfavorável vivenciada por refugiados, o artigo 44 determina que sejam adotados procedimentos facilitados para o reconhecimento de certificados e diplomas, bem como para o ingresso em instituições acadêmicas em nosso país. Esses mecanismos são importantes para a proteção, inclusão social e garantia de vida digna às pessoas refugiadas no Brasil.

No que toca à proteção aos migrantes, em novembro de 2017, a Lei nº 13.445, de 24 de maio do mesmo ano (Lei de Migração), entrou em vigor, substituindo o Estatuto do Estrangeiro (Lei nº 6.815/1980). Essa lei trata dos direitos e deveres do migrante re-

gulando sua entrada no país. O imigrante, conforme o artigo 1º, é a “pessoa nacional de outro país ou apátrida que trabalha ou reside e se estabelece temporária ou definitivamente no Brasil”.

Nos termos dessa lei, a política migratória é regida por uma série de princípios e garantias, dentre os quais destacam-se o repúdio e a prevenção a quaisquer formas de discriminação; a não criminalização da migração; a promoção da entrada regular e regularização documental; a acolhida humanitária; a igualdade de tratamento e de oportunidades; o acesso igualitário aos serviços, programas, benefícios sociais, bens públicos etc. Assim como aos nacionais, é garantida ao migrante a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade (artigo 4º), incluídos o direito à liberdade de circular pelo território nacional e o acesso aos serviços públicos de saúde, assistência social, previdência social, assistência jurídica integral e gratuita, bem como o acesso à educação pública e a garantia de cumprimento de obrigações trabalhistas.

Além da concessão de três tipos de vistos – de visita (artigo 13), temporário (artigo 14) e vistos diplomáticos, oficiais e de cortesia (artigos 15) –, a Lei de Migração, em seu artigo 30, prevê a autorização de residência para as seguintes finalidades: pesquisa, ensino e extensão, tratamento de saúde, acolhida humanitária, trabalho, prática de atividade religiosa ou serviço voluntário e reunião familiar, dentre outras. O Decreto nº 9.199, de 20 de novembro de 2017, que regulamentou a Lei nº 13.445/2017 (que instituiu a Lei de Migração), em seu artigo 161, determina que “a autorização de residência poderá ser concedida para fins de atendimento ao interesse da política migratória nacional”. Isso se daria por meio de um “ato conjunto do [sic] Ministros de Estado da Justiça e Segurança Pública, das Relações Exteriores e do Trabalho [que] disporá sobre as hipóteses, os requisitos e os prazos da autorização de residência para fins de atendimento ao interesse da política migratória nacional”.

A partir desse entendimento, aos migrantes venezuelanos, incluindo os indígenas Warao, é concedida a autorização de residência temporária pelo período de dois anos, com base na Portaria Interministerial nº 19, de 23 de março de 2021. Essa portaria, “dis-

põe sobre a autorização de residência ao imigrante que esteja em território brasileiro e seja nacional de país fronteiro, onde não esteja em vigor o Acordo de Residência para Nacionais dos Estados Partes do MERCOSUL e países associados”. No artigo 3º inciso 4º, ela destaca a particularidade dos indígenas, orientando que sejam aceitos o documento de identificação emitido pelo país de origem e uma autodeclaração de filiação, em caso de solicitação de autorização feita por um indígena nacional de país fronteiro que não possua a documentação exigida.

No período de 90 dias anteriores à expiração do prazo de dois anos previsto para a residência temporária, o migrante, conforme estabelece o artigo 3º da portaria, quando não apresentar registros criminais no Brasil e comprovar os meios de subsistência, poderá requerer a autorização de residência permanente.

Por fim, temos a Lei nº 13.684, de 21 de junho de 2018, que “dispõe sobre as medidas de assistência emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária” (artigo 1º). Para os fins dessa lei, conforme seu artigo 3º, considera-se:

- I. situação de vulnerabilidade: condição emergencial e urgente que evidencie a fragilidade da pessoa no âmbito da proteção social, decorrente de fluxo migratório desordenado provocado por crise humanitária;
- II. proteção social: conjunto de políticas públicas estruturadas para prevenir e remediar situações de vulnerabilidade social e de risco pessoal que impliquem violação dos direitos humanos; e
- III. crise humanitária: situação de grave ou iminente instabilidade institucional, de conflito armado, de calamidade de grande proporção, de desastre ambiental ou de grave e generalizada violação de direitos humanos ou de direito internacional humanitário que cause fluxo migratório desordenado em direção a região do território nacional.

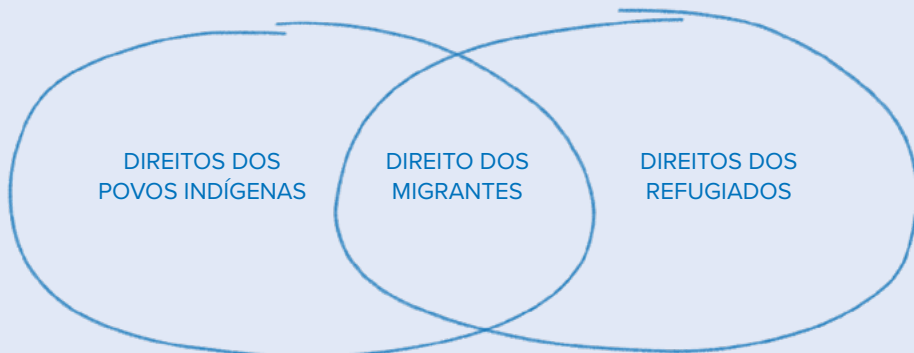
Parágrafo único. A situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária, no terri-

tório nacional, será reconhecida por ato do Presidente da República.

As medidas de assistência emergencial previstas na lei têm como foco ações articuladas entre os governos federal, estadual e municipal, que serão estabelecidas por meio de cooperação federativa (artigo 4º), visando a ampliação de políticas públicas referentes a proteção social, atenção à saúde, oferta de atividades educacionais, garantia de direitos humanos, logística e distribuição de insumos, dentre outros temas (artigo 5º).

Como vimos, os dispositivos legais aqui apresentados asseguram à população indígena Warao no Brasil uma série de direitos enquanto indígenas e enquanto refugiados ou migrantes. Os direitos vinculados à condição indígena pautam-se no respeito aos costumes, tradições e modos de vida diferenciados, garantindo autonomia, autodeterminação, educação multilíngue ou comunitária e atenção diferenciada à saúde. No atendimento a essa população, é necessário que se busque a construção de um diálogo intercultural, respeitando o princípio de consulta prévia diante de quaisquer ações a ela direcionadas, e possibilitando a participação da comunidade indígena na elaboração e execução das políticas públicas específicas. Como já sinalizado aqui, é preciso que sejam garantidas as condições necessárias para a reprodução cultural desse povo no que toca à alimentação, às práticas rituais, à organização política e à manutenção da língua, dentre outras expressões da cultura indígena.

Sistema de proteção de direitos de indígenas refugiados e migrantes



É imperativo, portanto, que sejam considerados os mecanismos internacionais e nacionais de proteção de indígenas refugiados e migrantes, tendo em vista a convergência entre o direito internacional dos direitos humanos tanto como pessoas deslocadas dos seus territórios quanto como povos indígenas. Propõe-se, dessa forma, qualificar as políticas públicas voltadas ao atendimento de indígenas em contextos urbanos, assim como os mecanismos de proteção de refugiados e migrantes por meio de um enfoque interseccional.

A partir dos dispositivos legais aqui apresentados e da imbricação de direitos enquanto pessoa indígena solicitante da condição de refugiada, refugiado reconhecido ou migrante, nas seções seguintes, discutiremos aspectos sensíveis no atendimento a essa população, tais como: o processo de obtenção de documentos, as ações de abrigo, a importância da proteção das crianças e da família, a concepção diferenciada de saúde, a necessidade de educação intercultural e as estratégias para geração de renda no Brasil.

3.1. Caminhos, percalços e percepções dos Warao sobre a documentação

Uma vez no Brasil, os Warao podem escolher se solicitarão o reconhecimento da condição de refugiado, com base na Lei nº 9.474/1997 (Lei do Refúgio), ou a residência temporária com validade de dois anos, conforme estabelece a Portaria Interministerial nº 19/2021. Ainda que haja esses dois mecanismos para a permanência legal de venezuelanos no país, é importante destacar que o refúgio não corresponde à mera alternativa migratória equivalente a outras previstas pela Lei de Migração, mas é um direito de proteção internacional, pautado no princípio de não devolução (*non-refoulement*).

A solicitação de reconhecimento da condição de refugiado é completamente gratuita e não é prejudicada pela ausência de documentos emitidos pelo país de origem, tendo em vista que, diante da situação de fuga, a pessoa pode não estar em posse deles. A solicitação de residência, por sua vez, requer que seja apresentada uma série de documentos pessoais, dentre os quais cédula

de identidade ou passaporte, exigindo-se também o pagamento de algumas taxas (passíveis de isenção mediante declaração de hipossuficiência). Em ambos os casos, o procedimento é realizado junto à Polícia Federal (PF), sendo iniciado de maneira virtual por meio do Sistema do Comitê Nacional para Refugiados (SISCONARE), quando se trata de solicitante de reconhecimento da condição de refugiado, ou pelo Sistema de Registro Nacional Migratório (SISMIGRA), quando solicitante de residência temporária.

O primeiro passo, tanto para as pessoas que solicitam a condição de refugiado quanto para as que solicitam a autorização de residência, é o preenchimento de um formulário eletrônico, respectivamente, nas plataformas SISCONARE ou SISMIGRA. Feito isso, os refugiados e migrantes deverão se dirigir a uma delegacia da PF, na data previamente agendada, munidos da documentação exigida para cada fim, e emitir o documento de identificação. As pessoas solicitantes da condição de refugiada receberão o Protocolo Provisório de Solicitação de Reconhecimento da Condição de Refugiado, enquanto as solicitantes da autorização de residência receberão o Requerimento de Autorização de Residência. Depois, ambos os documentos, uma vez cumpridos os respectivos processos, serão substituídos pela Carteira de Registro Nacional Migratório.

A adoção de procedimentos eletrônicos para a documentação, embora represente um avanço em termos institucionais, no sentido de celeridade e transparência, trouxe aos Warao novos obstáculos para a obtenção de documentos, tendo em vista sua não inclusão digital e tecnológica, o analfabetismo e a barreira linguística. Salvo raras exceções, eles não possuem endereços eletrônicos (*e-mail*), não sabem manusear computador, não sabem ler ou, quando sabem, leem apenas em espanhol ou na língua própria, não em português. Assim, não conseguem realizar tais procedimentos sem o auxílio de terceiros, de modo que é comum a existência de pessoas com os protocolos provisórios de solicitação da condição de refugiada fora da data de validade ou indocumentadas, mesmo em cidades geograficamente distantes da fronteira entre os dois países.

A obtenção de documentos pelos Warao requer, portanto, a atuação de instituições públicas ou organizações da sociedade civil



Os protocolos – o meu, o da minha mulher e o do meu filho –, todos estão vencidos. Todos vencidos...

Eu não sei como fazer isso, não sei nada. Não sei nada sobre entrar na internet. Não sei. Lamentavelmente, não sei. Eu sei que mudou, que tem que primeiro fazer na internet e depois ir para a Polícia Federal, mas eu não sei como fazer. Não sei nada.

Homem, 35 anos, vivendo em Uberlândia (Minas Gerais)

26 de outubro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA



que possam auxiliá-los e orientá-los no decorrer de todo o processo, pois essa população, em decorrência de desigualdades sociais históricas, vê-se impossibilitada de acessar tais serviços de maneira autônoma. Para a realização do procedimento de solicitação do reconhecimento da condição de refugiado, tendo em vista que o sistema é relativamente recente, as instituições podem solicitar capacitação junto ao CONARE e ao ACNUR.

Superado esse primeiro obstáculo referente à obtenção do *status* legal no Brasil, deparamo-nos com os desafios em torno da documentação civil básica no país: Cadastro de Pessoas Físicas (CPF) para todos, Carteira de Trabalho e Previdência Social (CTPS) para os adultos, e certidão de nascimento para as crianças nascidas em território brasileiro. A documentação civil básica é um direito humano e deve ser assegurada pelo Estado, tendo em vista sua indispensabilidade para o acesso a direitos sociais como educação, saúde e assistência social.

Ainda que o acesso a tais documentos seja legalmente garantido, entre os Warao, mais uma vez, deparamo-nos com desafios decorrentes da barreira linguística e do desconhecimento dos procedimentos necessários para sua obtenção. Entre os indígenas

solicitantes da condição de refugiados, há ainda relatos de que, ao buscarem uma agência dos Correios para a inscrição do CPF, tiveram o protocolo provisório de solicitação da condição de refugiado recusado, em virtude da falta de informação por parte do atendente, que acreditava se tratar de um documento sem validade legal. Outros indígenas contam que pagaram a um terceiro para auxiliá-los na obtenção do CPF. A ausência da CTPS, por sua vez, impossibilita-os de buscar trabalho formal, limitando ainda mais as possibilidades de inserção laboral e expondo-os aos riscos da informalidade no mundo do trabalho.

Ocorre, portanto, que os desafios enfrentados pelos Warao para ter acesso à documentação os colocam em condição de maior vulnerabilidade, tanto por não conseguirem acessar os direitos sociais como por frequentemente buscarem ajuda de terceiros para a realização desses procedimentos, pagando pelos serviços. A fim de evitar esse tipo de situação, é importante que as instituições públicas assumam tal articulação, garantindo a proteção e dignidade dessas pessoas. Recomenda-se que sejam identificadas as instituições responsáveis por cada documento e que elas construam entre si um fluxo de atendimento.

Entre os Warao, registra-se um número expressivo de partos realizados em casa, de modo que as crianças não possuem a Declaração de Nascido Vivo (DNV) emitida pela instituição de saúde, exigida pelos cartórios de registro civil de pessoas naturais para a emissão da certidão de nascimento. O Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI), fornecido pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI)⁵⁷, de acordo o Estatuto do Índio⁵⁸, pode substituir a DNV, porém, os Warao também não dispõem desse documento. Nessas situações, os pais devem comparecer ao cartório acompanhados de duas testemunhas maiores de 18 anos (que confirmem a gravidez e o parto) e apresentar o documento de

57. Por meio da Medida Provisória nº 1.152, de 1º de janeiro de 2023, convertida na Lei nº 14.600, de 19 de junho de 2023, a Fundação Nacional do Índio passou a ser denominada Fundação Nacional dos Povos Indígenas.

58. O artigo 13, parágrafo único da Lei nº 6.001/1973 (Estatuto do Índio) estabelece que “o registro administrativo constituirá, quando couber, documento hábil para proceder ao registro civil do ato correspondente, admitido, na falta deste, como meio subsidiário da prova”.

identificação de quem for registrar a criança. Caso enfrentem alguma dificuldade para a realização do registro civil, é possível acionar a Defensoria Pública da União (DPU) para apoiar na interlocução junto às instituições responsáveis, de modo que o direito à documentação seja garantido.

De acordo com a Resolução Conjunta nº 03/2012 expedida pelo CNJ e pelo Conselho Nacional do Ministério Público (CNPB), que “dispõe sobre o assento de nascimento de indígena no Registro Civil das Pessoas Naturais”⁵⁹, a pedido do interessado, é possível incluir o nome indígena do registrado. Além disso, a etnia pode ser lançada como sobrenome, ao passo que a aldeia de origem, juntamente com o município, pode constar como informação a respeito da naturalidade.

O prazo legal para a emissão da certidão de nascimento é de até 15 dias após o nascimento da criança e de três meses para pessoas que vivem a mais de 30 quilômetros de distância de um cartório. Mesmo passado o prazo legal, o artigo 46 da Lei nº 6.015/1973 estabelece que o registro tardio do nascimento seja feito no cartório de registro civil do município de residência do interessado ou, conforme o artigo 4º da Resolução Conjunta nº 03/2012, realizado mediante a apresentação do RANI ou a apresentação dos dados por um representante da FUNAI.

Note-se que, nesse caso, a ausência de documentação representa risco de apatridia. Por isso, o poder público deverá se empenhar para que as crianças Warao nascidas no Brasil não permaneçam indocumentadas. A FUNAI, por meio de suas coordenações regionais (CRs) e de suas coordenações técnicas locais (CTLs), tendo em vista que já realiza esse acompanhamento junto às etnias nacionais, poderia realizar a interlocução entre os Warao e os cartórios, facilitando a comunicação para o procedimento do registro civil. Deve-se observar que os Warao têm direito de manter a ordem dos sobrenomes usual na Venezuela: primeiro o sobrenome do pai e por último o da mãe.

59. BRASIL. CNMP, CNJ. Resolução Conjunta nº 03, de 19 de abril de 2012. Dispõe sobre o assento de nascimento de indígena no Registro Civil das Pessoas Naturais. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/1731>. Acesso em: 7 nov. 2023.

A emissão do registro civil da criança é gratuita, sendo possível, no mesmo procedimento, realizar a inscrição no CPF, tendo em vista o convênio firmado entre a Receita Federal do Brasil e a Associação Nacional dos Registradores de Pessoas Naturais (ARPEN). As crianças Warao nascidas em nosso país possuem nacionalidade brasileira e, assim como todos os demais brasileiros natos ou naturalizados, têm direito à carteira de identidade, documento de identificação civil também chamado de Registro Geral (RG).

Pessoas refugiadas e migrantes não receberão a carteira de identidade brasileira, mas sim a Carteira de Registro Nacional Migratório (CRNM), antigo Registro Nacional de Estrangeiros - RNE), assim como a CTPS, o CPF e um documento de viagem (passaporte⁶⁰). Enquanto o processo de solicitação da condição de refugiado estiver em tramitação, o solicitante tem direito ao Protocolo Provisório, à CTPS e ao CPF.

Como dito anteriormente, uma vez em solo brasileiro, os Warao, assim como os membros das demais etnias provenientes da Venezuela e os venezuelanos não indígenas, podem escolher se solicitarão o reconhecimento da condição de refugiado, com base na Lei do Refúgio, ou a residência temporária, estabelecida pela Portaria Interministerial nº 19/2021. A opção por qual *status* legal melhor se adequa a sua condição é uma decisão do indivíduo, juntamente com sua família. Ocorre, porém, que os Warao, por não terem ampla compreensão sobre o sentido desses documentos, não possuem clareza da diferença entre ambos, de modo que encontramos famílias com *status* legal misto, parte solicitante do reconhecimento da condição de refugiado e parte com autorização de residência temporária. Em alguns casos, nem todos os integrantes da família possuem os documentos necessários para a obtenção do mesmo *status* legal, acionando outro procedimento. Isso implica processos legais e sistemas de proteção diferentes. Portanto, é necessário que as famílias sejam esclarecidas sobre a definição de refugiado e de migrante, bem como sobre a importância de optarem pelo mesmo *status* legal para todos os membros do grupo familiar.

60. Para migrante o passaporte depende de avaliação da autoridade migratória.

Entre os Warao, deparamo-nos ainda com crianças e adolescentes separados de seus responsáveis legais ou indocumentados, tendo em vista as relações com a família extensa, ou desacompanhados. Criança ou adolescente desacompanhado, de acordo com artigo 1º da Resolução nº 232/2022, é “aquele que está separado de ambos os genitores e de outros parentes, e não está aos cuidados de um adulto legalmente responsável”. Criança ou adolescente separado, por sua vez, é “aquele que está separado de ambos os pais, mas acompanhado de outros membros da família extensa e não está aos cuidados de um adulto a quem incumba essa responsabilidade, ou seja, que detenha o poder familiar nos termos do Estatuto da Criança e do Adolescente”. Criança ou adolescente indocumentado, por fim, é “aquele que não possui nenhuma documentação válida comprobatória de sua identidade ou filiação, independentemente de estar acompanhado, separado ou desacompanhado”⁶¹.

A presença de crianças e adolescentes separados dos responsáveis legais, entre os Warao, decorre do entendimento de que o cuidado para com eles pode ser partilhado entre os membros da família extensa. Um indígena nos disse que “emprestar” crianças é algo normal para esse povo, pois, quando um familiar tem muitos filhos e não consegue sustentá-los, um irmão ou outro parente pede a criança emprestada e passa a cuidar dela. Além disso, por meio das relações de parentesco Warao, é possível que uma criança perceba, dentro de sua família extensa, os homens e as mulheres que se encontram na mesma geração de seus pais biológicos como “pais”, assim como eles podem concebê-la como “filho”. Isso não significa que haja uma confusão quanto aos papéis dos progenitores; mas indica que o cuidado com as crianças é de responsabilidade de uma coletividade mais ampla, não se restringindo ao núcleo familiar.

O artigo 3º da Resolução nº 232/2022 estabelece que “os processos administrativos envolvendo criança ou adolescente desacompanhado, separado ou indocumentado tramitarão com abso-

61. BRASIL. CONANDA. Resolução nº 232, de 28 de dezembro de 2022. Estabelece procedimentos de identificação, atenção e proteção para criança e adolescente fora do país de origem desacompanhado, separado ou indocumentado, e dá outras providências. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/resolucao-n-232-de-28-de-dezembro-de-2022-454882847>. Acesso em: 19 set. 2023.



Quem tem que cuidar dos filhos é a mãe e o pai, mas uma tia ou outro parente também pode ajudar.

Mulher, 28 anos, vivendo em Recife (Pernambuco)

11 de novembro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA



luta prioridade e agilidade, devendo ser considerado o interesse superior da criança ou adolescente, na tomada de decisão”. Em seu artigo 6º, determina que a criança ou adolescente de que trata essa Resolução, no decorrer do processo, deverá participar, ser consultado e mantido informado de modo adequado à sua compreensão, sobre os procedimentos e decisões tomadas em relação a ele. No caso de criança ou adolescente migrante ou refugiado, deve ser consultado acerca do idioma em que prefere se manifestar. Assegura ainda, conforme o artigo 7º, o acesso de todas as crianças e adolescentes desacompanhados, separados ou indocumentados aos procedimentos migratórios ou de refúgio. A autoridade competente, no momento em que identificar a presença de criança e adolescente de que trata essa Resolução, deverá, dentre os demais procedimentos estabelecidos no artigo 9º, notificar o Juízo e a Promotoria da Infância e da Juventude, o Conselho Tutelar e a DPU.

Na situação que descrevemos a seguir, as crianças não estão separadas de seu responsável legal e não possuem problemas referentes à documentação. Porém trata-se de um exemplo de como as relações de parentalidade não estão restritas às definições biológicas, estabelecendo-se a partir de vínculos socialmente construídos – o que acontece também em nossa sociedade⁶².

62. Os nomes foram alterados a fim de garantir o anonimato dos envolvidos.

CASO #1

José era casado com Maria, com quem teve dois filhos. Maria adoeceu e morreu, então José decidiu entregar os filhos para sua irmã, Aparecida, criá-los. Aparecida é casada, possui um filho biológico e assumiu informalmente a guarda de ambos os sobrinhos. Passado um tempo, José se casou novamente e teve outros filhos. Quando decidiram vir para o Brasil, as famílias deslocaram-se juntas, e José, no momento em que solicitou a condição de refugiado, declarou ser o responsável legal por seus dois filhos que vivem com Aparecida. No Brasil, as famílias de José e de Aparecida vivem na mesma casa, porém, as crianças não o reconhecem como pai, reportando-se ao marido da tia. Aparecida, então, em consenso com José, quer alterar a documentação e assumir a guarda formal de seus sobrinhos, tendo em vista a relação de parentalidade socioafetiva estabelecida com as crianças, assim como o interesse em realizar novas viagens sem a presença de seu irmão, o pai biológico dos menores.

Esse caso corresponde a uma situação concreta em que as famílias desejam alterar a guarda formal das crianças em decorrência da inexistência de vínculos afetivos entre elas e o pai biológico. Nessa situação, José pode passar a guarda formal de seus filhos para Aparecida e seu marido. No entanto, somente após as crianças atingirem a maioridade, se assim quiserem, é que poderão requerer o reconhecimento da paternidade e maternidade socioafetiva. Isso porque, considerando o melhor interesse das crianças, elas têm direito de manter o nome dos pais biológicos e fazer incluir os dois pais socioafetivos, se assim desejarem, ou promover a alteração. O procedimento para substituição dos responsáveis legais deverá ser feito com base na legislação brasileira, perante o juízo da infância; se for necessário, o requerimento pode ser realizado na Defensoria Pública do Estado (DPE).

Cabe destacar ainda que os Warao possuem concepções parti-

culares sobre os documentos, de modo que, no início do processo de deslocamento para o Brasil, era comum emprestarem uns aos outros os protocolos provisórios de solicitação da condição de refugiado, não compreendendo o caráter de intransferibilidade da documentação pessoal. Em 2017, um indígena, à época vivendo em Manaus, disse-nos que emprestar papéis (como se referiam aos documentos) e crianças era algo normal entre os Warao. Para ele, como todos são parentes, não fazia sentido deixar de emprestar o documento quando outro familiar necessitasse, do mesmo modo que assumiriam o cuidado de uma criança, caso seus pais precisassem. Com o passar do tempo e com o trabalho de orientação realizado pelas equipes responsáveis por seu atendimento, a prática de empréstimo de documentos pessoais tem diminuído, porém, ainda há grande incidência de perdas e extravios.

É necessário, portanto, que sejam criados espaços de diálogo e orientação para que os indígenas sejam informados sobre a importância da documentação, sua intransferibilidade e conservação. Eles devem ser esclarecidos sobre o seu *status* legal no Brasil, se são refugiados ou migrantes, sobre os processos legais e sistemas de proteção referentes a cada situação, bem como sobre o fato de que os documentos são reconhecidos e regulados pelo Estado, identificando a pessoa como única, de modo que não podem ser emprestados. Posto que o documento pessoal identifica o indivíduo perante o Estado, ele deve ser mantido em boas condições e levado consigo na realização de novas viagens.

Os desafios enfrentados para a obtenção da documentação e o modo como os Warao percebem e lidam com os documentos demonstram, mais uma vez, a necessidade de adequação dos serviços e das políticas públicas, tendo em vista as especificidades socioculturais do grupo. É preciso, portanto, que o direito à documentação seja efetivado, para que eles possam usufruir dos demais direitos sociais que lhes são assegurados pela Constituição Federal.

Na seção seguinte, também chamando atenção para a necessidade de adequação cultural das respostas emergenciais, falaremos sobre as ações de abrigo implantadas em diferentes cidades brasileiras.

3.2. Abrigamento: adequação cultural de respostas emergenciais

A implementação de abrigos provisórios destinados ao acolhimento institucional dos Warao é regulamentada pela Resolução nº 109, de 11 de novembro de 2009, do Conselho Nacional de Assistência Social (CNAS)⁶³, enquadrando-se no artigo 1º, inciso III, letra d: Serviço de Proteção em Situações de Calamidades Públicas e de Emergências. Esse serviço é oferecido no âmbito do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), sendo considerado um Serviço de Proteção Social Especial de Alta Complexidade, cuja competência de execução é dos municípios ou estados, cabendo à União o cofinanciamento e apoio técnico, conforme as demandas apresentadas.

Além das ações de abrigamento oferecidas no âmbito do Serviço de Proteção Social Especial de Alta Complexidade, também se poderão utilizar serviços de acolhimento já existentes no município ou estado. Do mesmo modo, é possível que sejam criados serviços, a serem planejados e estruturados conforme a demanda. No caso dos serviços já existentes, recomenda-se que sejam direcionados apenas para o público indígena, tendo em vista que o compartilhamento do espaço com pessoas não indígenas tende a ser conflituoso, em virtude do contraste entre os respectivos modos de vida.

Ainda, a depender da situação, poderá ser acionado o Serviço de Acolhimento Institucional, que, em seu próprio escopo, prevê a garantia de privacidade, respeito aos costumes, tradições e diversidade (ciclo de vida, arranjos familiares, raça/etnia, religião, gênero e orientação sexual). Esse atendimento é prestado de forma personalizada ou em pequenos grupos, possibilitando o convívio familiar e comunitário, sendo as regras de gestão e convivência construídas de forma participativa e colaborativa, de modo a promover a autonomia dos usuários⁶⁴.

63. BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social. Resolução nº 109, de 11 de novembro de 2009. Aprova a Tipificação Nacional de Serviços Socioassistenciais. Disponível em: https://www.mds.gov.br/webarquivos/public/resolucao_CNAS_N109_%202009.pdf. Acesso em: 7 nov. 2023.

64. Maiores informações sobre as políticas de assistência social destinadas a essa população poderão ser consultadas no Guia de Referência para o Trabalho Social com a População Indígena Refugiada e Imigrante elaborado pelo ACNUR em parceria com o Ministério da Cidadania e o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Disponível em: <https://bit.ly/3uf7ya5>. Acesso em: 20 set. 2023.

Em resposta à situação de vulnerabilidade dos Warao, as ações de abrigo estão entre as principais medidas de proteção adotadas em diferentes cidades; sobretudo nos períodos iniciais, quando as famílias chegam às aquelas localidades. Não obstante, tendo em vista as especificidades socioculturais do grupo, tais medidas precisam passar por adaptações, a fim de que a resposta emergencial e humanitária seja culturalmente adequada. Essa adaptação deve ocorrer tanto na infraestrutura desses locais, com a instalação de suportes para a sustentação das redes de descanso e a construção de cozinhas coletivas, como nos modos de gestão, que devem considerar as especificidades culturais e os direitos dos povos indígenas.

CASA DE ACOLHIMENTO PARA ADULTOS E FAMÍLIAS (CAAF)

A Casa de Acolhimento para Adultos e Famílias (CAAF), instituída pela Secretaria Municipal de Trabalho e Assistência Social (SEMTRAS) de Santarém, em novembro de 2017, é um dos exemplos de adequação cultural dos espaços de abrigo destinados aos Warao. A CAAF possui disponibilidade de 300 vagas e, embora não acolha exclusivamente a população indígena, foi organizada considerando as especificidades culturais do povo Warao, tendo em vista sua presença majoritária. O local foi inicialmente instalado nas dependências de uma escola municipal desativada, sendo posteriormente transferido para uma chácara na área urbana do município, onde são oferecidos “banheiros e espaços de higiene pessoal separados por sexo e ambientes coletivos para lavagem de mãos, sala de jantar, espaço ao ar livre para lazer e esporte, lavanderia, cozinha, refeitório, quadra poliesportiva de areia, espaço de amamentação (*janoko*), sala para atendimento técnico e sala para aulas de ambientação escolar”. Desde 2018, o município de Santarém recebe repasses emergenciais de recursos federais para a oferta de ações socioassistenciais à população migrante e refugiada, já tendo atendido cerca de 1.250 pessoas (ACNUR; Ministério da Cidadania, s/d, p. 13).

Dentre as medidas de proteção destinadas à população Warao, o abrigo tem uma dimensão central, pois se desdobra em outras questões de grande relevância no atendimento a essas pessoas, como a alimentação, a construção de acordos de convivência e as formas de representatividade política. O respeito ao modo de vida diferenciado e a adequação cultural nessas questões afetam as decisões dos indígenas quanto à permanência nesses locais ou à realização de novos deslocamentos.

Uma das modalidades de abrigo mais recorrentes é a de abrigos coletivos, que podem reunir até 500 pessoas no mesmo espaço. Em algumas cidades, há iniciativas que proveem casas com menor ocupação, organizadas por grupos de parentesco e afinidade; geridas por organizações da sociedade civil, nem sempre elas envolvem a dotação de recursos públicos. Abrigos institucionais nesse formato, porém sob gestão do poder público, já foram implementados em alguns municípios, mas, por motivos diversos, a experiência teve curta duração.

Em algumas cidades, ainda, as famílias Warao são incluídas em programas de auxílio à moradia de caráter provisório, destinados a indivíduos ou famílias que se encontram desabrigados e em situação de rua em função de emergência pública. O recurso, porém, costuma ser menor que o valor do aluguel, fazendo com que os indígenas tenham de complementá-lo com recursos próprios, obtidos com a prática de pedir dinheiro nas ruas. Mesmo com o recebimento do auxílio emergencial instituído pela Lei nº 13.982/2020⁶⁵, referente à adoção de medidas excepcionais de proteção social durante a pandemia de Covid-19, muitas famílias Warao ainda enfrentavam dificuldades para garantir seu sustento, tendo em vista que, como já falamos, recorrentemente enviam remessas de dinheiro para os parentes que permanecem na Venezuela.

65. BRASIL. Presidência da República. Lei nº 13.982, de 2 de abril de 2020. Altera a Lei nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993, para dispor sobre parâmetros adicionais de caracterização da situação de vulnerabilidade social para fins de elegibilidade ao benefício de prestação continuada (BPC), e estabelece medidas excepcionais de proteção social a serem adotadas durante o período de enfrentamento da emergência de saúde pública de importância internacional decorrente do coronavírus (Covid-19) responsável pelo surto de 2019, a que se refere a Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020. Disponível em: <https://bit.ly/48It6Lx>. Acesso em: 20 set. 2023.



Esta cidade, o Brasil, me abraçou bem, mas a situação sempre continua. É muito difícil conseguir trabalho, trabalhar.

Aqui, eu moro só com a minha família, pago o aluguel mensal todo dia 25. A ajuda da prefeitura, a única ajuda, é para pagar o aluguel, com R\$ 200,00 todo mês, no dia 10. Para mim, é pouco, R\$ 200,00 não dá para o aluguel. O aluguel está R\$ 360,00. Era R\$ 400,00, baixou R\$ 40,00, ficou R\$ 360,00. Com esses R\$ 200,00, não dá para pagar o aluguel, aí eu saio com as crianças na rua para coletar no sinal. Sempre... Continuamos assim. Precisamos de uma ajuda com comida, para pagar a outra parte do aluguel. Às vezes, não saímos [às ruas], por causa da situação da pandemia, nós estamos com medo de sair todos os dias com crianças, com quatro crianças, não posso. Já faz quase uma semana que estou sem sair de casa. Eu gostaria que aumentasse um pouco, só um pouco, para pagar o aluguel, comprar algo, comida, porque nós estamos assim.

Homem, 35 anos

17 de novembro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA



O abrigo centralizado, por reunir em um mesmo espaço pessoas pertencentes a diferentes famílias e comunidades, tende a ser mais conflituoso que as iniciativas em casas organizadas por grupos de parentesco e afinidade. Os Warao, como sinalizamos, possuem uma heterogeneidade interna informada pela região/comunidade do delta do Orinoco de onde provêm, fazendo com que a convivência nos espaços de acolhimento possa ser problemática. Algumas comunidades mantêm entre si relações de animosida-

de que remontam à Venezuela, de modo que, no Brasil, recusam-se a residir no mesmo abrigo. Seus membros acusam-se mutuamente de problemas comportamentais, alegando que têm costumes diferentes e, por isso, não conseguem conviver harmoniosamente. Nos abrigos, a maneira como as famílias geralmente se organiza evidencia a preferência por morar junto a pessoas do mesmo grupo familiar ou da mesma comunidade. Em Manaus, por exemplo, em novembro de 2019, entre os 133 indígenas que residiam em um mesmo abrigo, 62 eram provenientes de Mariusa e 38, de Los Barrancos. Aqueles oriundos de outros lugares figuravam em números expressivamente menores, incluindo, por exemplo, quatro pessoas de Barrancas, cinco de La Tortuga e seis de San Félix, que eram cônjuges ou parentes distantes das outras.

Somando-se a isso, e talvez assumindo dimensões mais complexas, estão as acusações de feitiçaria. Como falamos anteriormente, para os Warao, a presença de um *brujo* pertencente a outro grupo familiar no mesmo ambiente é algo muito perigoso, pois pode provocar adoecimento e morte. Por isso, diante da presença de um *brujo* adversário, algumas famílias, no intuito de se protegerem,



Eu não quero me juntar com outros Warao, para vivermos todos juntos em um abrigo grande ou mesmo em abrigo pequeno, não quero viver com outras famílias, com outras comunidades.

Não quero. Não quero ficar em um abrigo grande, porque já vivemos assim muito tempo em Manaus, Roraima, Pacaraima. É muita gente e aí acontece muita discussão, muita briga com as mulheres, com as crianças, com os homens. Muita briga, não quero assim...

Homem, 24 anos

22 de novembro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA



acabam se desligando do serviço de acolhimento institucional e, muitas vezes, deslocando-se para outras cidades. Mais à frente, aprofundaremos a discussão sobre o xamanismo Warao, em um capítulo específico.

O atendimento aos Warao, como já sinalizado, deve observar a intersecção de direitos decorrente de se tratar de indígena solicitante de reconhecimento da condição de refugiado, refugiado reconhecido ou migrante. Seus direitos enquanto indígenas asseguram-lhes o respeito a tradições, costumes e modos de vida diferenciados, bem como o direito de consulta prévia diante de quaisquer ações a eles direcionadas. No contexto do abrigo, devem ser garantidas as condições necessárias para sua reprodução cultural, no que toca à alimentação, organização e representação política, dentre outras expressões da cultura indígena⁶⁶.

O princípio da consulta livre, prévia e informada tem de perpassar todo o atendimento, inclusive durante o período anterior ao ingresso no serviço de acolhimento, quando os indígenas devem ser consultados a respeito do local e do modelo de abrigo a ser implementado. Para isso, sugerimos a leitura do protocolo de consulta prévia com o povo Warao elaborado pelo MPF de Belém. Como vimos anteriormente, embora esse documento tenha sido feito junto aos indígenas que lá viviam em 2018, representando uma parcela reduzida dessa população, ele pode ser usado como referência para a construção de canais de comunicação entre os Warao e o poder público em outras cidades.

No contexto de abrigo, o princípio de consulta prévia deve ser incluído nas práticas cotidianas, garantindo a escuta, participação e colaboração da comunidade indígena na vivência desse serviço. Os indígenas devem participar da elaboração do conjunto de regras de gestão e convivência dos abrigos, de modo que seus costumes, sua organização social e suas formas de representatividade política sejam respeitados. Os acordos de convivência construídos sem a participação Warao costumam estabelecer regras que negli-

66. Para maiores informações sobre experiências de abrigo emergencial com populações indígenas em deslocamento forçado, acesse: <https://bit.ly/3UcKunl>

genciam seus direitos enquanto indígenas. Tais regras, em lugar de assegurarem a harmonia no espaço institucional, tendem a fomentar conflitos e desentendimentos com a equipe responsável pelo atendimento, seja pelo fato de não haver anuência dos indígenas ou por eles sequer as conhecerem. Não basta, tampouco, traduzir essas regras para a língua warao ou para o espanhol; é preciso que haja efetiva participação dos indígenas no processo de elaboração e que se tenham em vista a intersecção das categorias identitárias e jurídicas (indígenas, refugiados e migrantes), bem como os princípios e diretrizes no âmbito do SUAS.

Note-se que situações envolvendo o consumo problemático de álcool, ainda que em contextos rituais e festivos, costumam ser consideradas infrações das regras de abrigo, e tendem a suscitar conflitos entre os indígenas e a equipe responsável pelo atendimento, resultando muitas vezes no acionamento de forças policiais. Aqui no Brasil, tem se percebido o aumento do uso abu-



Eu moro dentro de um abrigo com venezuelanos, com minha família. Você sabe que temos costume, na nossa cultura, quando morre um familiar, na nossa cultura, a gente bebe, mas fica tudo bem.

Então, a coordenação liga para a polícia, a polícia chega aqui neste abrigo, com quatro, cinco carros, bate nas portas, batendo todas as portas, tudo, e nós não podemos falar. Quando falamos duas ou três palavras, a polícia diz: 'Não, aqui você não manda. Somos nós que mandamos aqui neste abrigo'. A polícia fala assim, pega armamento, pistola, e nós não podemos falar. Levaram nosso som, que custa caro. Isso não foi a prefeitura que deu, nós compramos, trabalhamos na rua e compramos. A polícia bate nas portas, bate nas nossas coisas, como se fôssemos assassinos, mas não somos assassinos, não somos cachorros, somos pessoas.

Homem, 23 anos

17 de novembro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA





Para nós, [cozinhar] é muito importante, porque não queremos esquecer nossa cultura, nossa comida Warao. Queremos ter a comida Warao aqui no abrigo.

Homem, 35 anos

6 de novembro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA



sivo de álcool no cotidiano das famílias Warao, assim como dos casos de violência de gênero - muitas vezes atrelados ao uso de bebidas alcoólicas -, evidenciando não somente a urgência da consolidação de uma política de inserção social, como a necessidade de acompanhamento especializado em saúde. Essas situações, ao serem tratadas estritamente como assunto de polícia, criminalizam ainda mais sujeitos que são alvo de racismo e xenofobia.

No que toca à alimentação, igualmente, é preciso que os indígenas sejam consultados a respeito dos gêneros que compõem a dieta do grupo, assim como sobre os modos de preparo dos alimentos e os horários de refeições. A alimentação adequada, como mencionamos acima, é um direito humano reconhecido pelo artigo 25 da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, e, em 2010, foi incorporada ao artigo 6º da Constituição Federal como um direito social. Em 2006, por meio da Lei nº 11.346, foi instituído o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN), com vistas a assegurar o direito humano à alimentação adequada, principalmente para grupos específicos e populações em situação de vulnerabilidade social. Uma alimentação adequada deve considerar a diversidade étnico-racial e cultural da população.

Os problemas relacionados à alimentação, devido a sua inadequação ou insuficiência, são recorrentes no histórico do atendimento aos Warao. Porém, quando falamos em alimentação, não nos referimos apenas a quantidades nutricionais e calóricas necessárias à vitalidade de um corpo, mas à escolha culturalmente orientada

daquilo que é considerado comida em cada sociedade. É o arbitrário cultural que define o que é ou não comida, estabelecendo prescrições (o que deve ser ingerido e quando), proibições (interdições, tabus) e distinções entre o que é considerado bom ou ruim, fraco ou forte, conforme hierarquias culturalmente definidas. Escolhe-se não somente o que se come, mas também como se come (vivo, cru, cozido etc.), a técnica utilizada para o preparo (assado, cozido etc.) e as técnicas de conservação do alimento (defumado, salgado, congelado etc.). Uma pessoa se alimenta de acordo com a sociedade a que pertence e, mais precisamente, ao grupo do qual faz parte, estabelecendo distinções e fronteiras⁶⁷.

Carne vermelha e feijão, por exemplo, alimentos tão comuns à mesa dos brasileiros, não fazem parte da dieta habitual dos Warao, tendo em vista a relação com a pesca em suas comunidades de origem. Alimentos não consumidos pelo grupo são descartados, gerando a revolta da sociedade, que caracteriza o ato como desperdício, ou são vendidos, a fim de se obter dinheiro para comprar outros itens de sua escolha e necessidade. Entre os Warao, há preferência por peixe, frango, macarrão, arroz e farinha de trigo (para preparar arepa⁶⁸), além de outros alimentos que passam a ser incorporados à dieta do grupo a partir da interação com a culinária local. Diante disso, é imprescindível que as famílias sejam consultadas acerca dos alimentos que consomem, e que tenham autonomia para o preparo de sua comida, tendo em vista as diferenças no ponto de cocção, nos temperos utilizados e nos horários das refeições.

Devem ser disponibilizados meios para o preparo da alimentação, como fogões e refrigeradores, e fornecidos gêneros alimentícios em quantidade suficiente para cada família. A inadequação e a insuficiência da alimentação fornecida não somente colocam essas famílias em condição de insegurança alimentar e nutricional, contribuindo para o agravamento de problemas de saúde, como também afetam sua autonomia no cuidado da família, fazendo com que deixem os abrigos e realizem novos deslocamentos.

67. Ver Maciel (2001).

68. Uma espécie de pão muito popular entre os Warao, feito à base de farinha de trigo, água e sal, e assado em uma frigideira.



Quando cozinha aqui a comida, nossas crianças, nossos filhos não comem. Ficam com fome, porque não gostam desta comida.

Minha mãe falava assim: ‘Quando você cozinha, não termina assim, quando você cozinha, cozinha bem, comemos bem. Porque eles são brasileiros, não podem cozinhar bem para nós, porque nós somos Warao’. Eles pensam: ‘Não, eles são Warao, comem qualquer comida’. Não. Nós somos Warao e cozinhamos de acordo com nosso gosto. Você come, cozinha para sua família, para seu filho, sua filha. Quando você cozinha, seus filhos comem, comem bem. Nós também cozinhamos para nossos filhos, para nossa família. [...] Queremos cozinhar como na nossa cultura, não queremos deixar a nossa cultura, porque nós somos Warao. Nós somos Warao, vamos cozinhar assim, a comida que conhecemos. [...] Não queremos que cozinhem para nós. Entreguem os alimentos para um grupo, para outro grupo, para cozinarmos de acordo com nosso gosto, dos nossos filhos, para que possamos comer bem, por favor. Estamos preocupados aqui neste abrigo, não somente eu, mas todas as mulheres, estamos sofrendo. Precisamos sair no sol para conseguir comer conforme nosso gosto. Quando vai melhorar, por favor? Queremos que entreguem a comida por família, os alimentos crus, frango, peixe, arroz. Senão, saímos à rua, ficamos olhando os demais comendo, e as crianças chorando.

Mulher, 30 anos

6 de novembro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA



Além dos problemas com a alimentação, outro desafio enfrentado no contexto do abrigo é a definição das formas de representatividade política. Em decorrência do processo de deslocamento, há situações em que os *aidamo*, lideranças tradicionais da sociedade Warao, permanecem na Venezuela ou estão em outra cidade brasileira, de modo que, no contexto da mobilidade, os grupos indicam novos representantes, que podem ou não ser identificados pelo termo *aidamo*, a depender do entendimento daqueles a quem representam⁶⁹. Essa representação política pode ser centralizada na figura de um líder ou pode ser coletiva, tanto no sentido de autorrepresentação do grupo familiar, como por meio de comitês temáticos (por exemplo, segurança, alimentação, saúde, educação e cultura, como instituído em Manaus e Pacaraima, a partir da demanda e organização dos próprios indígenas).

A consulta prévia, portanto, também deve ocorrer por ocasião da definição das formas de representatividade política, garantindo que os grupos familiares sejam consultados sobre a indicação de suas lideranças e tenham total autonomia no processo de nomeação. A exemplo do mencionado no primeiro capítulo, em relação ao contexto da epidemia de cólera na Venezuela, para os Warao, a escolha arbitrária de representantes políticos é algo profundamente desrespeitoso. No Brasil, nota-se uma tendência por parte das equipes de atendimento de acionar como porta-vozes os indígenas que possuem melhor compreensão do português, negligenciando o princípio de consulta prévia e autonomia dos Warao no processo de decisão sobre sua representação política. O domínio do vernáculo, obviamente, é importante para a comunicação com as equipes, mas não deve ser tomado como critério decisivo para a definição das lideranças. Esses critérios serão estabelecidos pelos próprios indígenas.

69. Tradicionalmente, o *aidamo* era o cabeça da família, abaixo do qual estavam os filhos solteiros, genros e netos em idade produtiva, isto é, seus descendentes diretos e indiretos. O termo *aidamo* é comumente utilizado para definir a liderança Warao, porém, entre os indígenas, há divergências sobre a sua aplicação. Para alguns, essa categoria não se estende às lideranças constituídas no Brasil, pois corresponde ao grande chefe da sociedade Warao, devendo ser usado apenas para designar aqueles que já eram caciques reconhecidos na Venezuela. As lideranças constituídas no Brasil seriam legítimos representantes políticos, mas teriam uma posição social e política distinta à dos *aidamo*. A palavra pode ainda ser usada para classificar atores pertencentes a instituições estatais ou não, que ocupam postos de chefia ou possuem algum tipo de autoridade.



FORTALECIMENTO COMUNITÁRIO

A fim de estimular uma convivência mais harmônica entre os diferentes grupos familiares no espaço de abrigo, recomendamos a realização de atividades voltadas ao fortalecimento comunitário, como rodas de conversa sobre legislação de proteção à infância e violência de gênero, e atividades temáticas mensais, a exemplo do Outubro Rosa e do Novembro Azul. Sessões de cinema com filmes de interesse dos moradores e torneios esportivos também podem ser realizados.

Na cidade de Manaus, o ACNUR, junto com parceiros, implementou a rádio *Warao Yakera Jakonae*, uma iniciativa de proteção baseada na comunidade, que visa empoderar e discutir temáticas transversais que afetam essa população. A rádio comunitária se pauta nos princípios da educomunicação e no reconhecimento identitário, consistindo em uma ferramenta facilitadora em processos educativos, de proteção e sensibilização de temas transversais. Além disso, o uso de meios audiovisuais com jovens e adultos indígenas garante que uma parcela significativa da população, que não foi alfabetizada ou o foi apenas parcialmente, consiga se comunicar e expressar opiniões que não poderiam ser apresentadas por escrito, constituindo-se também como um canal para a realização de diagnósticos participativos com a comunidade. Essa iniciativa foi replicada em Pacaraima, com a criação da rádio *Dibunoko Yakera*, que funciona com material já disponível dentro do abrigo e aborda temas considerados interessantes pelo comitê de comunicação, com a participação da população e pedidos de músicas.

As ações e espaços de abrigo, portanto, devem ser adaptados, de modo a garantir a reprodução cultural do grupo, sem submeter os indígenas a processos de assimilação forçada e destruição de sua cultura, conforme estabelecem a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas. O ACNUR se coloca como parceiro dos atores locais para a capacitação das equipes que realizam o atendimento da população Warao, tendo em vista a condição de pessoas indígenas refugiadas e migrantes.

Na seção seguinte, falaremos sobre a proteção da criança e da família, chamando atenção para a existência de outras concepções de infância e outros modos de socialização de crianças entre as sociedades indígenas.

3.3. Proteção da criança e da família: um olhar interseccional para a garantia de direitos à população Warao

Os Warao comumente são acusados de negligência no cuidado com seus filhos, seja pelo fato de levarem as crianças consigo quando pedem dinheiro nas ruas, seja pela precariedade dos locais que habitam. O fato de estarem acompanhados pelas crianças enquanto pedem dinheiro também implica acusações de exploração do trabalho infantil, suscitando ameaças de institucionalização e retirada dos menores por parte dos órgãos de proteção da criança e do adolescente. Para os agentes da rede de proteção à criança e ao adolescente, assim como para a sociedade mais amplamente, as famílias estariam não somente colocando as crianças em situações de risco, mas também cometendo um crime, previsto pelo artigo 232 do ECA, ao “submeter criança ou adolescente sob sua autoridade, guarda ou vigilância a vexame ou a constrangimento”. A pena para esse crime pode chegar a dois anos de detenção.

Para os indígenas, porém, apesar de eles reconhecerem o risco para si e para seus filhos, estar com as crianças nas ruas é uma forma de mantê-las em segurança, junto de si. Além disso, em muitas situações, sobretudo em contextos de menor incidência da rede de

proteção social, é por meio da arrecadação de dinheiro nas ruas que as famílias obtêm os recursos necessários para a alimentação e o pagamento do aluguel. Muitos são os relatos em torno da insatisfação, do medo e do cansaço decorrentes da prática de pedir dinheiro nas ruas, assim como sobre o desejo de encontrar trabalho, formal ou informal. Mas, enquanto isso não acontece, pedir dinheiro é a única possibilidade de geração de renda e sustento para essas famílias – inclusive para os parentes que permanecem na Venezuela, tendo em vista que, como mencionado anteriormente, os recursos obtidos no Brasil são compartilhados com os familiares que estão no outro país.

Pedir dinheiro nas ruas, portanto, é uma estratégia elaborada de forma autônoma pelos Warao para garantir sua sobrevivência no contexto urbano, sendo entendida como um trabalho, não como mendicância, apesar de, como já dito, ser uma prática pouco confortável para a maioria deles. O termo *mendicância*, que até 2009 caracterizava uma contravenção penal, possui conotação negativa,



Tinha acabado de chegar ao Brasil, vindo de outro lugar, comia pouco. Estava preocupada com a vida. É assim quando chegamos de outro lugar.

Não estávamos trabalhando, estávamos passando fome. Buscávamos maneiras de conseguir ajuda... As crianças [estavam] doentes, precisavam de remédio. Estavam chorando. Precisavam de água. É perigoso mudar para outro país. Da Venezuela para cá, é um dia de viagem. Estávamos procurando um trabalho para podermos comer. Pelo menos aqui, no Janokoida [abrigo], não precisamos disso, porque temos comida todos os dias. Quando estávamos em outra cidade, mais para lá, era assim. Todos os dias, precisávamos pedir dinheiro na rua. Eu mesma estava muito fraca, mas, depois que cheguei aqui, já posso caminhar bem.

Mulher, 67 anos, vivendo em Pacaraima (Roraima)

22 de novembro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA



de modo que insistir na caracterização dos indígenas como “mendicantes” só aumenta o estigma sobre um grupo que, no Brasil, é simultaneamente alvo de xenofobia e de racismo.

Ocorre, ainda, que entendemos a infância como uma categoria universal baseada em critérios etários, quando, na verdade, ela é culturalmente construída e historicamente situada, de modo que varia de um contexto histórico, social e cultural para outro. Note-se que, até o século XIII, sequer existia a noção de *infância*. As crianças eram vistas como adultos em miniatura e não havia sequer uma expressão particular para designá-las. Nessa época, a infância era entendida como um período de transição, que logo seria ultrapassado, razão pela qual não causava interesse. Além disso, em decorrência dos elevados índices de mortalidade infantil, as pessoas evitavam se apegar a quem poderia ser rapidamente perdido. Entre mães e amas, contudo, é provável que a maneira de ser das crianças sempre tenha sido considerada encantadora, mas esse sentimento, ao que se sabe, não era verbalizado⁷⁰.

A partir dos séculos XVI e XVII, a noção de infância se materializou por meio da ideia de zelo e necessidade de cuidado, atribuindo-se à criança características de fragilidade e incompletude, acrescidas pela incapacidade de se relacionar socialmente. Contraindo-se ao zelo, surgiu o sentimento de exasperação, não sendo mais aceitável, por exemplo, que as crianças se misturassem com os adultos à mesa. O zelo, esse primeiro sentimento em torno da infância, surgiu no interior da família, ao passo que o segundo, a exasperação, seria exterior às dinâmicas familiares. No século XVIII, porém, ambos os sentimentos passaram a compor o cenário doméstico, juntamente com a preocupação com a higiene e a saúde física, colocando a criança no centro das relações familiares. Sob influência dessas mudanças sociais, nos séculos XIX e XX, edificou-se a noção moderna de infância, que compreende as crianças como seres especiais e diferentes, requerendo a criação de políticas e programas específicos para sua proteção e para a promoção de sua cidadania.

70. Ver Ariès (1981).

As sociedades indígenas, por sua vez, possuem concepções próprias de infância, que diferem da concepção ocidental moderna. Também possuem diferentes modos de socialização de crianças, em que a inserção nas dinâmicas da coletividade ocorre de maneira precoce, quando comparada à nossa sociedade. Não há um modo indígena (singular e único) de conceber a infância, pois as diferentes etnias pensam e se relacionam com esse período da vida de variadas formas, mas, em termos gerais, as crianças indígenas não são tratadas como sujeitos diferentes, classificados à parte, como em nossa sociedade. Ao contrário, elas são vistas como sujeitos autônomos, agentes importantes na socialização e integração dos grupos sociais, cujo trabalho é parte da dinâmica da coletividade⁷¹. Muitas são as tarefas desempenhadas por elas junto a seus respectivos grupos domésticos, mas tais funções são regidas por uma lógica de aprendizado constante, sendo frequentemente vivenciadas como formas de brincadeira ou diversão.

A criança indígena pode atuar como mediadora entre diferentes grupos sociais, como é o caso, por exemplo, entre os Pataxó de Coroa Vermelha, na Bahia, em que as crianças ocupam um lugar central no mercado de artesanato. Os adultos, por reconhecerem que as crianças têm mais desenvoltura para comercializar com não indígenas, impressionando-os facilmente com aspectos de sua cultura, deixam-nas atuarem ativamente nesse comércio, que acaba se constituindo em um importante espaço social de reafirmação da identidade étnica, assim como em uma destacada alternativa econômica⁷².

Além da mediação entre diferentes grupos sociais, a criança indígena também pode atuar como mediadora entre o mundo cósmico e o terreno. Para os Guarani, por exemplo, as crianças são mais vulneráveis às investidas de maus espíritos, que, com facilidade, conseguem levá-las para o mundo dos mortos; por isso, elas devem ser cotidianamente convencidas a ficar neste mundo imperfeito (*Yvy va’i*). Entende-se, porém, que elas têm capacidade de escolha, podendo optar por retornar à *terra sem mal* (*Yvy mara ey*). O re-

71. Ver Silva (2012) e Tassinari (2007).

72. Ver Miranda (2006).

conhecimento de que a criança possui capacidade de escolha em relação a ficar neste mundo ou não é o que ameniza o sentimento de frustração e fracasso em caso de morte⁷³.

Em algumas sociedades indígenas, ainda, a concepção de infância está relacionada à noção de pessoa humana e de sua construção. Diferentemente da concepção ocidental, a pessoa não é definida pelo nascimento biológico, mas pelo nascimento social e pela corporalidade. A personitude⁷⁴, assim como o corpo, são qualidades processuais adquiridas gradualmente, pelo estabelecimento de relações adequadas, pela inserção em uma rede de parentesco, e pelos rituais de iniciação e de passagem, conformando o nascimento social. A atribuição do *status* de pessoa ocorre, portanto, por meio do consentimento social, e não do nascimento biológico⁷⁵.

A infância, enquanto modo particular de pensar a criança, muda de um contexto histórico, cultural e social para outro. Nesse sentido, não somente o pertencimento étnico-racial, mas também o pertencimento de classe, conformam tipos de infância distintos, tratos diferenciados com crianças que, conseqüentemente, produzem crianças diferentes. A noção de infância, ainda que entendida como categoria universal, é composta por sujeitos muito distintos, sobretudo em países com índices de desigualdade social tão expressivos como o Brasil. A realidade de crianças negras e pobres, que habitam as periferias das cidades brasileiras, é infinitamente distinta daquela vivenciada por crianças brancas das classes média e alta. Do mesmo modo, as concepções indígenas de infância e os modos como socializam suas crianças também diferem daqueles utilizados por outros grupos sociais. Portanto, para entender experiências e vivências tão diferentes, precisamos situá-las a partir do seu contexto sociocultural.

Entre os Warao, assim como ocorre em muitas sociedades indígenas no Brasil, as crianças são incorporadas desde cedo às dinâmicas da coletividade, acompanhando os adultos nas atividades de

73. Ver Vasconcelos (2011).

74. Termo usado como tradução da expressão em inglês *personhood*. Refere-se à condição de pessoa humana.

75. Ver Rosa (2014).



Nos caños, se as crianças querem ir para as roças, podem ir. Na canoa, vão junto com a mãe, com o pai, quando saem para buscar comida ou buscar lenha.

As crianças vão junto, normal. Mais tarde, quando voltam para casa, dormem bem. [...] Até os dez anos, só acompanham os pais até a roça, só acompanham e esperam para regressar para casa, nada mais. Com 15 anos, já trabalham, pescam, buscam lenha para fazer comida.

Homem, 34 anos, vivendo em Recife (Pernambuco)

11 de novembro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA



subsistência do grupo. Em suas comunidades, vão com os familiares no roçado, na pesca, e na coleta de frutas e animais nas matas, do mesmo modo que, nas cidades brasileiras, acompanham suas mães enquanto elas pedem dinheiro nas ruas.

Os estágios do desenvolvimento infantil, de acordo com os Warao, são marcados pelo crescimento físico e pela mudança comportamental, existindo termos na língua nativa para a definição de cada fase, embora não correspondam a períodos temporalmente precisos. A opinião comum é que as meninas crescem mais rápido que os meninos, assumindo precocemente as tarefas domésticas; por isso, são consideradas mais cuidadosas que os garotos. Bebês menores de dois anos geralmente não usam roupas; após essa idade, são vestidos com bermudas, sem que haja distinção de gênero. Para as meninas, o fim da infância é marcado pela chegada da primeira menstruação, quando, segundo a coletividade, já estariam aptas a contrair casamento; para os meninos, o marco seria a mudança da voz, porém o período é mais fluido, dependendo de seu desenvolvimento físico e de sua inserção produtiva, junto com o pai ou com tios, principalmente no que diz respeito às atividades de pesca e ao cultivo de sua própria roça. Por volta dos 11 ou 12



Nós, venezuelanos, não viemos todos juntos, parte da família ficou nos caños, nas comunidades. Ficaram lá mais ou menos 160, 170, 180 pessoas.

Ficaram, mas se acabou todo o material para trabalhar na agricultura, para plantar ocumo chino, banana, macaxeira... Para fazer uma roça no terreno, é necessário ter material para podar as árvores, para amolar os facões. Minha família que vive nos caños tem sofrido muita fome e também não tem os materiais para trabalhar. Então, eles dizem: 'Vocês que estão vivendo no Brasil precisam nos ajudar, somos família'. São a nossa família, não podemos abandoná-los e deixá-los passando fome, sem nem poderem trabalhar na agricultura. Eles necessitam de muitos materiais para viver, senão todos vão morrer. De Barrancas, de Tucupita [localidades na Venezuela], eles mandam mensagens para nós, então precisamos trabalhar para ajudá-los, para enviar algum dinheiro, fazer transferência do Brasil para a Venezuela. Eles precisam de facão, lima, anzol para pescar; também necessitam de roupa, alimento, remédio. Precisam comprar tudo. Por isso é que estamos trabalhando na rua, para ajudá-los, pedindo dinheiro junto com as crianças. Nós temos que trabalhar para ajudá-los. A prefeitura, o CRAS, essa gente, as autoridades ajudam com as nossas necessidades aqui. Por exemplo, eu pedi um abrigo, me deram, mas necessito de saúde, educação e alimento para sobreviver bem. Somos pessoas, não somos animais. Temos que trabalhar para fazer transferência para aqueles que ficaram na Venezuela. Por isso, estamos trabalhando, para mandar dinheiro para lá. E, aqui também, não podemos viver sem dinheiro, sem nada, porque as crianças muitas vezes ficam doentes, com gripe e com febre, e o bebês usam fraldas, bebem leite na mamadeira. É disso que nós necessitamos para sobreviver aqui no Brasil. Não podemos ficar sem dinheiro, então temos que trabalhar um pouco, pedir, para ficar com algum dinheiro.

Homem, 24 anos, vivendo em João Pessoa (Paraíba)

11 de novembro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA



anos, portanto, os Warao não são mais considerados crianças, mas ainda não são adultos. Existe uma fase de transição entre a infância e a vida adulta, que não é fixa, mas influenciada por alterações biológicas, que podem variar de uma pessoa para outra⁷⁶.

No Brasil, a presença das crianças junto aos adultos quando pedem dinheiro nas ruas suscita a criminalização desses sujeitos, que são responsabilizados pela condição de vulnerabilidade em que seus filhos se encontram. Deve-se observar, porém, que o próprio ato de pedir dinheiro é resultado da condição de vulnerabilidade social que acomete a família inteira, não apenas as crianças. Por isso, as ações do Estado devem contemplar as famílias em sua totalidade, evitando a separação. Diante da ausência de outras possibilidades de trabalho, como já foi dito, é por meio da arrecadação de dinheiro nas ruas que as famílias não somente garantem seu sustento, mas também prestam auxílio aos parentes que permanecem na Venezuela. Aqui, novamente, deparamo-nos com a importância atribuída às relações com a família extensa, em que a responsabilidade e o cuidado excedem os contornos do núcleo familiar que hoje vive no Brasil.

Para os Warao, estar com as crianças quando pedem dinheiro nas ruas não significa negligência, maus-tratos ou exploração, visto que a sociabilidade e o convívio constante entre elas e os adultos fazem parte da construção de sua autonomia e da identidade étnica. Além disso, cuidar das crianças, alimentá-las, limpá-las é uma atribuição da mãe, que pode ser dividida com as filhas mais velhas, caso as tenha. Portanto, uma vez que o cuidado com as crianças está atrelado ao papel da progenitora, é considerado normal para as mulheres levarem-nas consigo durante a realização de suas atividades de trabalho. A criança, de certo modo, é uma continuidade da mãe.

Para muitas famílias, porém, a prática de pedir dinheiro não é algo confortável. Elas comumente lamentam essa condição, alegando cansaço em virtude da exposição ao sol e a outras intempéries. Sentem medo, uma vez que podem sofrer algum tipo de violência, assim como, cada vez mais, sentem-se envergonhadas,

76. Ver Amodio *et al.* (2006).



Eu tenho três filhas. Primeiro, criei duas aqui, cuidei sozinha, amamentei.

Quando a primeira nasceu, eu cuidava dela sozinha. À noite, quando ela chorava, eu dava de mamar sentada na rede. A segunda também, mas se Diós muy grande [quiser], daqui para a frente, quando a minha filha crescer, ela poderá me ajudar. Se Deus quiser, ela vai me ajudar a cozinhar, a lavar. Mais adiante, se Deus quiser, quando ela crescer, assim como eu, ficar grande, ela vai se casar, vai ter a vida dela. Eu mesma vou ficar torcendo por elas, porque são minhas filhas. São uma continuação minha, da gente Warao.

Mulher, 25 anos, vivendo em Manaus (Amazonas)

12 de novembro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA



em função da moralidade que condena essa prática. Os adultos sabem que isso representa um risco para as crianças, mas entendem que levá-las consigo é uma maneira de mantê-las seguras, já que não há com quem ou onde deixá-las. É nesse sentido também que, recorrentemente, demandam a inclusão das crianças na rede de ensino, tendo em vista que a garantia do direito à educação contribuiria para que elas não ficassem expostas nas ruas com seus pais, estando em um local seguro enquanto os adultos trabalham.

Assim como se dá na Venezuela, as mulheres adotam uma série de cuidados com as crianças, carregando-as no colo ou junto ao corpo, em carregadores feitos de tecido (*doanakaja*), para que fiquem confortáveis. Elas levam consigo biscoitos e sucos, para que possam alimentá-las⁷⁷. Até dois anos, aproximadamente, as crianças são amamentadas, mas, além do aleitamento materno, tomam mamadeiras preparadas com leite em pó, de modo que esse produto está sempre presente nas sacolas das mães. Além disso, uma estratégia para não cansar as crianças é não sair às ruas todos os dias.

77. Ver Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008).

Deve-se notar ainda que levar as crianças consigo enquanto se trabalha nas ruas das cidades não é exclusividade do povo Warao; a prática é muito comum entre os Kaingang e os Guarani⁷⁸, na região centro-sul do Brasil. Muitos membros desses povos vendem artesanato no perímetro urbano, instalando-se provisoriamente em acampamentos de lona próximos às rodoviárias e vivenciando experiências semelhantes às dos Warao no que tange à atuação da rede de proteção à criança e ao adolescente.

Entre os agentes da rede de proteção, a interpretação vigente se pauta no tratamento universal da infância (definida a partir de critérios etários), existindo dificuldade em conciliar o ECA com outras legislações referentes à proteção de crianças indígenas. Ocorre,

78. No caso dos Mbyá-Guarani, especificamente, em Porto Alegre (Rio Grande do Sul), a Prefeitura Municipal, por meio do Decreto nº 17.581/2011, “reconhece, no âmbito do Município de Porto Alegre, as práticas do ‘poraró’ e as apresentações dos grupos musicais ‘mbyá-guarani’ realizadas em espaços públicos como expressões legítimas da cultura indígena, conforme seus usos, costumes, organização social, línguas, religiosidade e tradições”. O documento reconhece essas práticas como expressões culturais, de modo que os órgãos municipais não poderão tratá-las como mendicância ou exploração do trabalho infantil.



As mulheres que estão saindo com as crianças para a rua cuidam.

É perigoso, todo mundo sabe, é perigoso que aconteça algo, que de repente venha uma moto, um carro, e pode machucar. Por isso, para que não seja tão perigoso, as mulheres pedem [dinheiro] sentadas. Sentam-se onde passam muitas pessoas, sentam-se ali, e quem pode colaborar, colabora. Dá R\$ 1,00, R\$ 5,00, R\$ 0,50, dá comida também, cesta básica. É assim.



Mulher, 28 anos, vivendo em Recife (Pernambuco)

11 de novembro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA



porém, que a Constituição Federal, em seu artigo 227, reconhece que, além da família, cabe à sociedade e ao Estado o dever de assegurar à criança, ao adolescente e ao jovem, dentre outros direitos, o de convivência familiar e comunitária, colocando-os a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.

No artigo 231, a Constituição determina ainda o respeito e a valorização dos costumes, crenças, línguas, tradições e formas de organização social das coletividades indígenas, inclusive no que toca às suas concepções de infância e aos modos de socialização das crianças, uma vez que isso compõe seu universo sociocultural. A Convenção das Nações Unidas sobre os Direitos da Criança, promulgada no Brasil por meio do Decreto nº 99.710/1990, em seu preâmbulo, também chama atenção para “a importância das tradições e dos valores culturais de cada povo para a proteção e o desenvolvimento harmonioso da criança”.

Com a promulgação do ECA, em 1990, instituiu-se o chamado paradigma de proteção integral da infância e adolescência. Com isso, as crianças e adolescentes tornaram-se sujeitos de direitos, estendendo-se a eles o princípio da dignidade da pessoa humana, condição que deverá ser protegida e garantida pelo Estado, pela família e pela sociedade. Até 2009, contudo, o ECA não fazia menção às crianças indígenas ou quilombolas, que foram incluídas por meio da Lei nº 12.010/2009. A partir da nova redação, o artigo 28 do ECA estabelece que, tratando-se de criança ou adolescente indígena, para a colocação em uma família substituta, é obrigatório:

- I. que sejam consideradas e respeitadas sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, bem como suas instituições, desde que não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais reconhecidos por esta Lei e pela Constituição Federal; (Incluído pela Lei nº 12.010, de 2009) Vigência
- II. que a colocação familiar ocorra prioritariamente no seio de sua comunidade ou junto a membros da mesma etnia; (Incluído pela Lei nº 12.010, de 2009) Vigência

III. a intervenção e oitiva de representantes do órgão federal responsável pela política indigenista, no caso de crianças e adolescentes indígenas, e de antropólogos, perante a equipe interprofissional ou multidisciplinar que irá acompanhar o caso. (Incluído pela Lei nº 12.010, de 2009) Vigência.

A partir de 2016, com a nova redação dada pela Lei nº 13.257, o ECA, em seu artigo 19, reconheceu que toda criança e adolescente tem direito de “ser criado e educado no seio de sua família e, excepcionalmente, em família substituta, assegurada a convivência familiar e comunitária, em ambiente que garanta seu desenvolvimento integral”. No mesmo ano, a Instrução Normativa (IN) nº 1/2016 da FUNAI estabeleceu as normas e diretrizes para a atuação do órgão indigenista “visando à promoção e proteção dos direitos das crianças e jovens indígenas e a efetivação do direito à convivência familiar e comunitária”⁷⁹. No documento, a FUNAI utiliza o conceito de jovem, em vez de adolescente, por entender que a adolescência não satisfaz a pluralidade de arranjos socioculturais existentes entre os diferentes povos indígenas.

Como já destacamos aqui, a criminalização de adultos indígenas, tomando-se as crianças como vítimas de sua negligência ou perversidade, chama atenção para apenas uma dimensão dessa realidade, esquecendo-se do contexto mais amplo, no qual todo o grupo familiar se encontra em situação de vulnerabilidade social. Isso nos mostra que precisamos olhar a proteção da criança e da família por um prisma interseccional, em que o ECA seja aplicado em consonância com o respeito aos direitos indígenas. Nesse sentido, temos a Resolução nº 181/2016 do Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (CONANDA), que “dispõe sobre os parâmetros para interpretação dos direitos e adequação dos serviços relacionados ao atendimento de Crianças e Adolescentes pertencentes a Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil”⁸⁰.

79. BRASIL. Fundação Nacional do Índio. Instrução Normativa nº 01, de 13 de maio de 2016. Estabelece normas e diretrizes para a atuação da FUNAI visando à promoção e proteção dos direitos das crianças e jovens indígenas e a efetivação do direito à convivência familiar e comunitária. Disponível em: https://dspace.mj.gov.br/bitstream/1/6995/4/IN_FUNAI_2016_1.html. Acesso em: 7 nov. 2023.

80. BRASIL. Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente. Resolução nº 181, de 10

A resolução estabelece que, em contextos envolvendo crianças e adolescentes indígenas, devem ser considerados a autodeterminação, as culturas, os costumes, os valores, as formas de organização social, as línguas e as tradições, bem como as concepções diferenciadas acerca dos ciclos de vida que compreendem os períodos legalmente estabelecidos como infância, adolescência e fase adulta. Ela determina, ainda, que sejam assegurados serviços culturalmente apropriados em saúde, educação, esporte e lazer, convivência familiar e comunitária, trabalho, segurança pública etc., respeitando o direito à autodenominação, mesmo em contexto urbano e em situação de itinerância, contribuindo para o enfrentamento de tratamentos discriminatórios.

Tratando-se de crianças Warao, especificamente, temos também a Recomendação nº 20/2019, do Conselho Nacional de Direitos Humanos (CNDH), que postula “a abstenção da adoção de procedimentos que gerem a perda do poder familiar, como o acolhimento instucional [sic] e o acolhimento familiar, no que tange a crianças venezuelanas em situação de rua, especialmente as de etnia Warao, sem antes serem observadas todas as medidas previstas no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA)”⁸¹.

Para os Warao, a separação do núcleo familiar é uma experiência marcada por muito sofrimento. Até mesmo em uma situação de violência intrafamiliar (contra mulheres e crianças), observou-se que a separação da família a fim de cumprir as medidas legais destinadas à proteção das vítimas constituiu-se também como uma violência, a ponto de mãe e filhos se recusarem a comer e a conversar em espanhol, comunicando-se apenas entre eles na língua indígena. Em outras situações em que houve acolhimento institucional de

de novembro de 2016. Dispõe sobre os parâmetros para interpretação dos direitos e adequação dos serviços relacionados ao atendimento de Crianças e Adolescentes pertencentes a Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil. Disponível em: https://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/24796217. Acesso em: 7 nov. 2023.

81. BRASIL. Conselho Nacional de Direitos Humanos. Recomendação nº 20, de 10 de outubro de 2019. Recomenda a abstenção da adoção de procedimentos que gerem a perda do poder familiar, como o acolhimento instucional [sic] e o acolhimento familiar, no que tange a crianças venezuelanas em situação de rua, especialmente as de etnia Warao, sem antes serem observadas todas as medidas previstas no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA). Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/aceso-a-informacao/participacao-social/conselho-nacional-de-direitos-humanos-cndh/Recomendaon20CrianasWarao.pdf>. Acesso em: 7 nov. 2023.

crianças, além do choro compulsivo e do sofrimento emocional em virtude da ausência da mãe, a recusa à alimentação também foi evidenciada. Nos locais destinados ao acolhimento institucional em contexto de violação de direitos, os indígenas não somente ficam separados de seus familiares, mas se veem privados da liberdade de ir e vir, trancados em uma estrutura na qual não conseguem vivenciar sua etnicidade, estranhando a comida e a ausência de redes de descanso. A barreira linguística, ainda, limita ou impede a interação com as outras pessoas acolhidas.

A ambiguidade em casos como esses é que a separação do núcleo familiar sob a justificativa de proteção – das crianças individualmente ou junto com suas mães, quando se trata de contextos de violência de gênero – comporta, para essas pessoas, uma dimensão violenta, que as coloca em situação de sofrimento físico e emocional. Ser privado da convivência familiar e comunitária para fins de proteção não cessa o ciclo de violência, porque a separação em si é também um ato violento. Isso nos mostra, portanto, quão desafiador e complexo é lidar com tais situações, exigindo que cada caso seja pensando a partir de suas particularidades, possibilitando a escuta qualificada da família, com a participação de intérpretes e, sempre que possível, a realização de investigação antropológica que possa dar subsídios para a condução do processo legal, se houver. A consulta ampliada à família extensa, bem como a busca de soluções junto à coletividade, de modo a considerar seus mecanismos de resolução de conflitos, também são importantes para a proteção da criança, garantindo seu direito à convivência familiar e comunitária, como postula o ECA.

Deve-se notar ainda que, entre os Warao no Brasil, tem sido percebido o aumento dos casos de violência de gênero e do uso problemático de álcool, que, na maioria das vezes, são tratados exclusivamente como questão de polícia, quando, na verdade, correspondem a problemas sociais da ordem da saúde. O processo de deslocamento forçado, a falta de trabalho, a impossibilidade de uma vida digna, a falta de privacidade e autonomia nos abrigos, o preconceito, o racismo e a xenofobia enfrentados nas ruas, a vulnerabilidade social em que se encontram, tudo isso compromete

a saúde mental dessas pessoas, levando-as muitas vezes a atitudes extremas. As mulheres relatam que a violência de gênero e a agressividade, bem como o uso problemático de álcool, não são comportamentos usuais entre os Warao, sendo pouco comuns na Venezuela, e dizem que eles estariam se acentuando no Brasil. Além disso, em algumas situações que envolvem o acolhimento institucional de mulheres vítimas de violência de gênero, permanece, entre os indígenas, o entendimento de que a mulher foi detida, como se ela estivesse sendo punida pela agressão sofrida, em lugar do agressor, resultando na criminalização da vítima.

Isso nos mostra, portanto, não somente a importância de buscarmos uma abordagem interseccional no que toca à proteção das crianças e famílias Warao, mas também a urgência da implementação de estratégias de geração de renda culturalmente sensíveis à população indígena, para que essas pessoas tenham autonomia e vida digna, sem depender da arrecadação de dinheiro nas ruas. Ainda na perspectiva de se garantir direitos ao povo Warao, na seção seguinte, falaremos sobre a importância do estabelecimento de diálogo intercultural no atendimento à saúde.

3.4. Saúde: diálogo intercultural entre diferentes saberes médicos

Entre agentes do Estado e profissionais de saúde, é recorrente a afirmação de que os Warao “são difíceis” e não colaboraram com as ações de saúde. Mas quais seriam os motivos para essa resistência ou recusa? Nesta seção, buscaremos demonstrar que aquilo que tem sido tipificado como resistência às ações de saúde resulta de outra concepção sobre o processo de adoecimento e cura, em que o xamanismo ocupa um lugar central.

Embora *brujo* seja o termo de uso mais comum entre os Warao, a literatura antropológica sobre a etnia na Venezuela faz referência à existência de três classes de xamãs: o *Wisidatu* (ou *Wisiratu*), o *Jorotutu* (ou *Hoarotutu*) e o *Bajanarotutu* (ou *Bahanarotutu*). É possível que essa divisão de papéis esteja vinculada a uma distribuição de saberes, de modo que uma mesma pessoa pode acumular diferentes po-

deres curativos, sendo, por exemplo, *Wisidatu* e *Joarotu* ao mesmo tempo. O *Wisidatu*, apesar da existência de relatos sustentando que ele também pode provocar intencionalmente o adoecimento de outras pessoas, é caracterizado como essencialmente “bom”, enquanto o *Bajanarotu* e o *Joarotu* são descritos como ligados a forças sobrenaturais negativas, embora haja exceções e variações nas formas como esses papéis são significados. A ambiguidade, expressa pelo fato de um mesmo xamã tanto poder curar quanto agredir ou matar, é uma característica comum entre muitos povos indígenas. Assim, nenhuma das três classes de xamãs Warao é “boa” ou “ruim”, uma vez que todos são potencialmente curandeiros e feiticeiros⁸². Em virtude de seu potencial curativo, os indígenas também se referem a eles como “médicos Warao” ou “médicos espirituais”.

Cada categoria de xamã possui atribuições específicas e realiza práticas mágicas diferentes, por meio da manipulação de “espírito-substâncias” também diferentes: o *Wisidatu* exerce seu poder sobre os *jebu* (ou *hebu*), o *Joarotu* sobre a *joa* (ou *hoa*) e o *Bajanarotu* sobre a *bajana* (ou *bahana*). As entidades cósmicas *joa* e *bajana* causam temor e repulsa aos Warao, de modo que as desgraças *irremediáveis* e as relações azarentas entre as comunidades geralmente são atribuídas à atuação dos xamãs *Joarotu* e *Bajanarotu*. Essa relação conflitante se reproduz no interior dos abrigos, fazendo com que muitas vezes os Warao optem por sair do acolhimento institucional e iniciar novos deslocamentos. Segundo os indígenas, não há como se proteger do ataque de um *Bajanarotu* ou de um *Joarotu*. Por isso, aqui no Brasil, para se afastar dos *brujos*, algumas famílias têm realizado viagens para cidades cada vez mais distantes da fronteira com a Venezuela. Em muitos casos, contudo, o termo *Wisidatu* é acionado como uma denominação genérica dirigida aos curandeiros de modo geral. Porém, dentro de uma hierarquia ele se encontra no topo, pois acumularia diferentes saberes e práticas.

Na literatura sobre o tema, o conceito de *jebu* aparece como central no xamanismo Warao. Embora também seja definido como

82. Ver Arellano (1986), Briggs (1994), Vaquero Rojo (2000), Guanire *et al.* (2008), Allard (2010) e Sørgaugh (2012).

uma força sobrenatural presente em quase todas as coisas (nas árvores, nas pedras etc.), ele comumente é usado como um termo genérico em referência à doença: ter *jebu* significa estar doente, e estar doente significa que um *jebu* entrou no seu corpo, o que, por sua vez, significa que a pessoa pode morrer. O *jebu*, portanto, em termos gerais, é definido como os espíritos que atacam os Warao, causando-lhes doenças.

Ainda que *jebu* e *daño* sejam categorias utilizadas em referência aos processos de adoecimento, o uso do termo *daño* Warao costuma ser mais recorrente. O *daño* Warao, conforme explicam os indígenas, é atribuído à ação de um *brujo* (*Joarotu* ou *Bajanarotu*); por isso, é *brujería*. Em situações de conflito, *daños* (*joa* ou *bajana*) podem ser enviados às pessoas, causando doenças e até mortes. Um *Joarotu* ou um *Bajanarotu*, de acordo com suas respectivas especialidades, pode retirar o *daño* enviado por um xamã adversário, salvando a pessoa. A diferença entre *daño* e *jebu* ainda não foi esclarecida, mas se suspeita que resida na intencionalidade da ação. Ou seja, no *daño*, existiria a intenção deliberada de enfeitiçar alguém, ao passo que no *jebu*, uma vez que ele é dotado de agência, isso não necessariamente ocorreria. Em alguns casos, sobretudo com crianças de até três ou quatro anos, além de *jebu* e *daño*, o processo de adoecimento também pode ser definido como *mal de ojo*⁸³.

Com uma atuação muito importante entre os indígenas, porém definido como uma categoria externa ao universo xamânico Warao, está o *curioso*. Trata-se de um especialista espiritual *criollo*, que, a partir de práticas mágicas específicas, possui a capacidade de adivinhar as causas e os contextos das mortes e das doenças. Além disso, é comum que recaiam sobre ele acusações de agir intencionalmente com o intuito de obter dinheiro. De acordo com os indígenas, atualmente, há *curioso* entre eles. Aqui no Brasil, alguns grupos familiares têm procurado práticas inscritas no campo religioso do candomblé, usando o termo *curioso* para se referir à figura do pai de santo. Haveria ainda o *oracionista*, que recorre a orações que mesclam elementos das cosmologias warao e judaico-cristã.

83. Ver Moutinho (2020) e Rosa (2021).

Os tratamentos realizados pelos outros xamãs, inclusive pelo *Wisidatu*, podem pressupor uma contrapartida em dinheiro. No entanto, isso nem sempre é percebido pelos indígenas como pagamento, mas sim como colaboração para com o xamã e sua família. Muitas vezes, esse pagamento assemelha-se a uma oferenda, sendo entregue de maneira espontânea e voluntária. Eles explicam que os valores variam, mas se trata de uma ajuda e, em algumas situações, a entrega do dinheiro não precisa ser imediata. A cobrança também pode ocorrer em virtude de que, ao manipular as “espírito-substâncias” durante o ritual de cura, o xamã se expõe ao risco de ser afligido pelos males causados por elas. E, ainda, pelo fato de que o tratamento xamânico é entendido como um trabalho, não como apenas uma conversa; em alguns casos, implica inclusive dor física, de modo que alguns xamãs podem até se negar a fazê-lo⁸⁴.

A atuação dos xamãs compõe o sistema sociomédico Warao; por isso, como já sinalizamos, eles são vistos como médicos. Quando um indígena adoece, a recomendação é que o primeiro diagnóstico deve partir de um de seus xamãs para identificar se se trata de “*cosa de los Warao*”; o paciente só será encaminhado para o tratamento biomédico após sua liberação ou diante da constatação de que se trata de uma enfermidade sobre a qual ele não pode atuar.

Os indígenas explicam que, primeiro, um *Wisidatu* “deve tocar” o doente. Se se tratar de *jebu*, ele já cura o paciente; se não, encaminha-o para o *Joarotu*, que verifica se está ou não diante de *daño* provocado por *joa*. Em caso afirmativo, ele o cura; do contrário, encaminha-o para o *Bajanarotu*, para que ele identifique se é *daño* por *bajana* e, assim, realize o tratamento. Após a realização do tratamento xamânico a pessoa doente pode ser encaminhada ao tratamento biomédico. Considera-se que, se for medicada antes desses procedimentos, pode morrer, já que o medicamento acaba fortalecendo o *jebu* ou as outras entidades nocivas que provocaram a doença⁸⁵. Porém, no decorrer de suas vivências no Brasil, percebemos que a depender do caso, esse percurso terapêutico

84. Ver Allard (2010), Sørgauh (2012), Moutinho (2020) e Rosa (2021).

85. Ver Rosa (2021).

poderia ser invertido. O sistema indígena e o sistema biomédico, portanto, não são excludentes, uma vez que os limites entre a medicina ocidental e as tradicionais se mostram bastante permeáveis, complexificando itinerário terapêutico resultante de diversos fatores, não apenas da percepção de eficácia⁸⁶.

O sistema sociomédico Warao identifica 64 tipos de doenças ou transtornos que requerem cuidados médicos, cada um com um nome particular e com uma especialidade xamânica ou fitoterápica que os trata. Nesse sistema, as enfermidades se subdividem em febris, respiratórias, gastrointestinais e dermatológicas. Quando um paciente apresenta alguma dessas doenças, o protocolo médico Warao estabelece que o diagnóstico seja realizado pelos xamãs, a fim de determinar ou descartar se o elemento patológico é de ordem sobrenatural. Caso concluam que a doença não tem origem sobrenatural, encaminham o paciente para uma das fitoterapeutas da comunidade, ou então, quando se trata de doença atribuída ao mundo não indígena, recorrem à biomedicina⁸⁷. Trata-se, portanto, de uma complexidade de saberes, assemelhando-se às especialidades que compõem o sistema biomédico.

A biomedicina chegou até os Warao no final de 1930, por meio dos missionários capuchinos. Naquele momento, os indígenas já atribuíam uma série de doenças ao mundo *criollo*, de modo que lhes parecia óbvio que, entre esses últimos, também existissem curandeiros (médicos) capazes de tratar tais enfermidades. Ambos os sistemas epidemiológicos reconhecem os conceitos de patógeno, vetor, via de infecção e tropismos específicos, assim como os sintomas clínicos resultantes, de modo que há entre eles mais articulações que conflitos. Porém, enquanto a biomedicina explica os patógenos como vírus, bactérias etc., a medicina Warao os define como um odor fétido⁸⁸, que invade o paciente pelo ar, pela água ou

86. Ver Langdon (2004).

87. Ver Wilbert e Lafée-Wilbert (2007).

88. O odor fétido, de acordo com Wilbert e Lafée-Wilbert (2011), corresponde ao sulfeto de hidrogênio (H_2S), gás associado ao solo pantanoso e às águas anóxicas do baixo delta. Trata-se de um elemento altamente tóxico e irritante, que bloqueia a oxidação celular, reduz a capacidade do sangue de transportar oxigênio, deprime o sistema nervoso, causa dificuldade para respirar e asfixia. Para a teoria pneumática Warao, esse gás é um componente natural do ambiente deltaico, presente em locais onde

por algo sólido contaminado, fixando-se em uma parte específica do corpo e produzindo os sintomas observados. O odor fétido está associado a áreas onde ocorrem processos de decomposição, que infectam a vítima por contato direto. Segundo a teoria pneumática Warao, o patógeno é um ar fétido, o medicamento é um ar perfumado e a saúde é um ar neutro⁸⁹.

Em relação às recusas aos tratamentos realizados pela biomedicina, há registros acerca da administração de medicação intravenosa, como soro, pois os Warao acreditavam que esse processo poderia diluir o sangue do paciente – e o sangue é considerado a essência da saúde⁹⁰. Até a década de 1970, havia também grande resistência às vacinas que produziam reações febris após serem administradas, pois a febre, tradicionalmente, estava associada à morte de crianças. Desde a década de 1990, com exceção do desconforto referente à ginecologia, os conflitos entre a concepção biomédica e o sistema sociomédico Warao teriam sido amplamente dissipados.

No Brasil, no entanto, na direção do que foi recém-descrito, os casos de recusa à hospitalização se tornaram recorrentes, mesmo diante de problemas de saúde extremos, como membros quebrados, pneumonia ou tuberculose. Os profissionais de saúde e outros agentes do Estado veem tais recusas como negligência dos indígenas para com seu próprio bem-estar ou para com o bem-estar de seus filhos, o que os leva a considerar, algumas vezes, a possibilidade de judicialização ou internação compulsória.

Por um lado, as recusas ocorrem em virtude do entendimento por parte dos Warao de que antes da busca por tratamento biomédico deve haver uma sequência de procedimentos realizados dentro do sistema sociomédico indígena, para somente depois, diante da constatação de que se trata de uma doença “exótica” ou do rece-

ocorrem processos de decomposição.

89. Ver Wilbert e Lafée-Wilbert (2007, 2011).

90. Conforme Wilbert e Lafée-Wilbert (2011), a saúde biológica da pessoa está determinada pela integridade de seu sangue em termos de qualidade e quantidade. Eles identificam três qualidades de sangue: a forte, que é vermelha e aquosa; a debilitada, escura ou negra; e a coagulada, sinônimo de morte. A quantidade de sangue é considerada fixa e não renovável, e está diretamente relacionada à força física do indivíduo. Por isso, a mulher é tida como mais fraca, pois perde repetidas vezes importantes quantidades de sangue, durante as menstruações e os partos.

bimento do tratamento xamânico, encaminhar-se o paciente para os “*médicos criollos*”. Por outro lado, a relutância à hospitalização também pode ser explicada pelo fato de que, na maioria das vezes, ela implica o fim do tratamento xamânico, já que, geralmente, os profissionais de saúde não reconhecem a eficácia dos saberes indígenas. Trata-se, portanto, de diferentes concepções de saúde, doença e cuidado, inseridas em quadros de interpretações e ações socioculturais, o que requer a construção de diálogo intercultural, a fim de possibilitar a negociação de significados na busca pela cura.



Nos costumes dos Warao, é assim: quando adocece, primeiro, deve buscar o médico Warao, por exemplo, o Wisidatu, o Bahanarotu, qualquer outro...

Um curandeiro, que sabe curar com oração, para salvá-lo. Se tem um mal que o curandeiro sabe curar, [a pessoa] não vai para o médico [hospital], porque se cura completamente. É assim... Meus filhos, quando eram pequenos, estavam com febre, não passava, eu já estava pensando em levar para o médico [hospital], aí chegou um sobrinho que morava em Boa Vista [Roraima] e me disse: ‘Não, tio. Isso é dano, por isso a febre não passa’. Então, ele passou as mãos no corpo todo, nas pernas, nos braços, tirou a febre e já começaram a melhorar. É assim... Alguns precisam procurar o médico [hospital], porque, depois que o Wisidatu e os outros [xamãs] tocam, não melhoram, então tem que levá-los para o médico [hospital].



Homem, 49 anos, vivendo em Ananindeua (Pará)

18 de novembro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA



A construção desse diálogo só será possível a partir do reconhecimento dos saberes médicos Warao como tão reais e eficazes quanto os da biomedicina. Sem que haja respeito às diferenças socioculturais, não alcançaremos interações positivas e, tampouco, estabeleceremos campos de comunicação e inteligibilidade mútua entre os indígenas e os profissionais de saúde⁹¹.

Os Warao, assim como as etnias nacionais residentes em contexto urbano, não são atendidos pelas equipes vinculadas ao Sub-sistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI), sendo encaminhados à malha comum do Sistema Único de Saúde (SUS), por meio da unidade da atenção primária de referência do local onde residem. A ausência de atenção diferenciada em saúde faz com que, muitas vezes, os indígenas vivenciem experiências negativas, que afetam a relação estabelecida com o sistema biomédico. Ou seja, além de eles deterem uma concepção outra de saúde, a maneira como são tratados nos hospitais, submetidos à realização de procedimentos médicos sem esclarecimento e/ou consentimento prévio, é percebida como uma violência, deixando-os inseguros quanto às ações de saúde. Do mesmo modo, a negação de suas concepções de saúde é entendida como desrespeito, fazendo com que muitas vezes recusem qualquer possibilidade de intervenção ou deixem o hospital antes da liberação médica.

No caso a seguir, apresentamos uma dessas situações em que as pessoas indígenas são submetidas a procedimentos médicos sem que lhes seja explicado o motivo ou justificada a necessidade. Note-se que, no caso descrito, a mulher não foi consultada sobre seu desejo ou não de fazer uso de métodos contraceptivos, tampouco se, na concepção indígena, isso teria alguma implicação. Tendo em vista a condição de vulnerabilidade em que se encontra, ela foi submetida, à sua revelia, a ações de regulação da fecundidade, tirando-lhe o direito de decidir sobre seu corpo e também sobre a gestão e formação de sua família.

91. A fim de melhorar a comunicação entre, de um lado, os indígenas refugiados e migrantes provenientes da Venezuela, e, de outro, os trabalhadores da saúde pública no Brasil, o ACNUR desenvolveu um conjunto de publicações sobre comunicação em saúde que podem ser acessadas em: <https://www.acnur.org/portugues/publicacoes/>

CASO #2

Uma mulher com cerca de 30 anos, poucos meses após ter um filho, foi levada para uma unidade de saúde, onde foi atendida por um profissional do sexo masculino. Sem que lhe explicassem o motivo da ida para o hospital, nem lhe consultassem sobre as intervenções em seu corpo, ela teve uma amostra de sangue coletada e recebeu uma injeção. Ambos os procedimentos foram realizados sem esclarecimento prévio e consentimento. Após a aplicação da injeção, ela foi informada de que deveria retornar em três meses para receber outra dose, pois se tratava de anticoncepcional injetável. Ela relata que não queria ter recebido a “vacina”, mas que sua vontade não foi considerada.

O planejamento familiar, conforme a Lei nº 9.263/1996, é um direito de todos os cidadãos e cidadãs, e consiste em um “conjunto de ações de atenção à mulher, ao homem ou ao casal, dentro de uma visão de atendimento global e integral à saúde” (artigo 3º). Por meio do planejamento familiar, busca-se proporcionar à família o direito de ter quantos filhos quiser, no momento que julgar conveniente, recebendo a atenção necessária para que isso lhe seja garantido integralmente. O programa, de acordo com o artigo 4º da mesma lei, “orienta-se por ações preventivas e educativas e pela garantia de acesso igualitário a informações, meios, métodos e técnicas disponíveis para a regulação da fecundidade”. Reconhece-se, aqui, a importância de dialogar com as mulheres e famílias Warao sobre planejamento familiar e saúde reprodutiva, mas, como a própria lei estabelece, as ações devem ocorrer de modo educativo, garantindo-se o acesso à informação e, se assim desejarem, aos métodos e técnicas contraceptivos disponíveis, respeitando-se a autonomia da família sobre essas decisões.

Há relatos, ainda, de outros procedimentos realizados sem o esclarecimento do paciente ou de familiares, retratados a partir do sentimento de agressão e violação do corpo. Ocorrem também si-

tuações em que a interpretação da doença, a partir da concepção indígena, como *daño* ou *mal de ojo* é desqualificada pelas equipes que realizam o acompanhamento nos abrigos ou nos hospitais, gerando revolta entre os familiares e motivando tanto resistência ao tratamento biomédico como evasão hospitalar. É nesse sentido que destacamos a importância da construção de um diálogo intercultural em saúde, reconhecendo que a concepção indígena sobre o processo de adoecimento e cura também é um saber médico, que deve ser respeitado.

Devido à escassez de alimentos, medicamentos e tratamentos essenciais na Venezuela, muitos indígenas já chegam ao Brasil com a saúde debilitada. Em função das condições precárias das habitações em que residem e das limitações orçamentárias com as quais se deslocam, muitas vezes carecendo de dinheiro para se alimentarem ao longo da viagem, esse quadro tende a se agravar. Dentre as principais doenças que acometem os Warao no Brasil – que são, inclusive, as principais causas de mortalidade dessa população –, estão aquelas que afetam o trato respiratório, como pneumonia, tuberculose e Covid-19.

De janeiro de 2017 a dezembro de 2020, foram registrados 102 óbitos de pessoas Warao no Brasil, 20,6% dos quais provocados por pneumonia, 8,8% por tuberculose e 7,8% por Covid-19. Por sua vez, 17,5% das *causas mortis* são desconhecidas, levantando a suspeita de subnotificação para doenças recorrentes. Dentre as 21 mortes resultantes de pneumonia, 16 ocorreram entre crianças; por sua vez, entre os adultos, houve maior incidência de tuberculose, com cinco casos, enquanto a Covid-19 acometeu mais idosos, com quatro casos. Além desses quatro casos confirmados de Covid-19, houve outros três suspeitos, dois deles também entre idosos.

Como vimos, entre os Warao, o processo de adoecimento tende a ser atribuído à ação de xamãs. Doenças como pneumonia, tuberculose e mesmo Covid-19 costumam ser definidas como *daño*, *mal de ojo* ou *jebu*, exigindo a realização de tratamento xamânico. Isso não significa, porém, que os indígenas neguem a existência dessas doenças. Eles sabem o que é pneumonia, assim como sabem que vivemos uma pandemia de Covid-19, mas, diante da confirmação des-

QUADRO 3 - Causas de mortalidade entre os Warao no Brasil

CAUSA DO ÓBITO	FREQUÊNCIA	%
Pneumonia	21	20,6
Causa desconhecida	18	17,5
Tuberculose	9	8,8
Covid-19	8	7,8
Choque séptico	7	6,9
Morte súbita	4	3,9
Câncer	4	3,9
Sarampo	3	2,9
Asfixia	3	2,9
Natimorto	3	2,9
Suspeita de Covid-19	3	2,9
Parada cardiorrespiratória	2	2,0
Meningite	2	2,0
AVC	2	2,0
Desnutrição	2	2,0
Falecimento durante o parto	2	2,0
Complicações em cirurgia	1	1,0
Traumatismo cranioencefálico	1	1,0
Causas naturais	1	1,0
Falência múltipla dos órgãos	1	1,0
Hipertensão	1	1,0
Catapora	1	1,0
Complicações cardíacas	1	1,0
Diabetes	1	1,0
Leucemia	1	1,0
Total	102	100,0

Fonte: ACNUR (2020)

ses diagnósticos, interpretam os sintomas a partir de seus próprios modelos de compreensão e ação. Assim, no decorrer da pandemia, os Warao adotaram um itinerário terapêutico em conformidade com a sua cosmologia e suas experiências pretéritas. Se se tratava de uma gripe ou do próprio coronavírus, tratavam a enfermidade com *limón caliente* e dipirona ou com algum chá, como capim cidreira ou citronela. Se se tratava de um *daño*, recorriam, a um *Wisiratu*, a um *Bajanarotu*, a um *Joarotu* ou a um *oracionista*, a depender dos sintomas e da presença e disponibilidade desses especialistas.

Temos relatos de situações em que, diante de uma radiografia torácica com a indicação de pneumonia, a família interpretou as manchas encontradas no pulmão como uma fumaça que confirmava a existência de *daño*. Tratando-se de *daño*, o tratamento seria realizado por um dos “médicos Warao”, ou seja, um de seus xamãs; somente após passar pelo tratamento xamânico o paciente poderia ser encaminhado ao hospital. Ocorre, porém, que alguns casos são graves, e o tempo dedicado à realização do tratamento xamânico pode agravar ainda mais o quadro clínico. Por isso, é importante que as equipes de saúde, junto com as equipes de assistência social, estabeleçam um diálogo com a família, de modo a negociar a possibilidade de internação imediata mediante a continuidade da atuação do xamã no espaço hospitalar.

Sabemos de casos em que esse diálogo foi bem-sucedido, possibilitando a realização simultânea de ambos os tratamentos. Nessas ocasiões, também é importante a presença de intérpretes warao-espanhol e espanhol-português, para auxiliarem na comunicação entre os indígenas e os profissionais da saúde. Um dos motivos pelos quais os Warao recusam a internação é o fato de o hospital se afigurar como um local tão distante do sistema sociomédico próprio, implicando ruptura de suas práticas de cuidado.

A busca pelo diálogo intercultural também deve ocorrer com as famílias convertidas ao neopentecostalismo, que, algumas vezes, recorrem à fé cristã para restabelecer a saúde. Sem construir um diálogo intercultural na busca pela cura, não caminharemos para estabelecer uma articulação entre a medicina indígena e o sistema oficial de saúde, e, conseqüentemente, não teremos ferramentas

CAPACITAÇÃO EM SAÚDE COMUNITÁRIA

Com o objetivo de garantir o monitoramento e o acesso efetivo à saúde pelas populações indígenas acolhidas em Manaus (Amazonas), o ACNUR e o Instituto Mana, em parceria com a Secretaria Municipal da Mulher, Assistência Social e Cidadania (SEMASC) e a Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais (ADRA), ofertaram um ciclo de capacitação a 16 indígenas Warao, para atuação como Promotores Indígenas de Saúde Comunitária, auxiliando de forma voluntária a comunidade indígena refugiada em assuntos relacionados à saúde. Ao longo de cinco sessões, que contabilizaram 20 horas de capacitação, o grupo recebeu orientações gerais sobre a atenção básica e sobre como monitorar a saúde nos abrigos para prevenção e acompanhamento de doenças, em atuação semelhante à dos Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e dos Agentes Indígenas de Saneamento (AISAN), que atuam em comunidades indígenas brasileiras. Os principais objetivos da iniciativa foram: i) estimular a capacidade de mobilização comunitária dos participantes; ii) informar sobre o acesso e os fluxos do Sistema Único de Saúde (SUS); e (iii) realizar monitoramento de saúde dos residentes do abrigo. O ciclo de capacitações, para além do apoio à comunidade, apoiou os participantes em sua inserção laboral: com base no conhecimento técnico adquirido e na experiência desenvolvida nos acolhimentos, parte dos participantes foi contratada para atuar na temática da saúde comunitária.

para evitar outras mortes. Considerar o ponto de vista indígena é fundamental, não somente para diminuirmos a assimetria de poder entre os diferentes saberes médicos, mas também para evitar que operemos com base em estereótipos e preconceitos, que tornarão qualquer proposta de atuação ineficaz.

Na seção seguinte, ainda tendo a interculturalidade como horizonte, falaremos sobre os desafios para a implementação da educação escolar indígena para as crianças e jovens Warao no Brasil.

3.5. Educação indígena: ensino multilíngue e práticas culturais em áreas urbanas

Como vimos anteriormente, a Constituição Federal de 1988, em seu artigo 5º, estabelece que não há distinção entre brasileiros e estrangeiros residentes em nosso país no que toca aos direitos fundamentais. Os direitos à educação, à saúde, à moradia, ao trabalho etc. serão garantidos a todos, sem distinção, tratando-se de brasileiro, refugiado ou migrante. No que toca à educação, a Lei do Refúgio (Lei nº 9.474/1997) determina que o processo de validação de diplomas e de ingresso em instituições educacionais seja facilitado para os refugiados, tendo em conta a situação desfavorável por eles vivenciada. A Lei de Migração (Lei nº 13.445/2017), por sua vez, reafirma o direito do migrante ao acesso igualitário e livre à educação pública, sendo vedada a discriminação em razão da nacionalidade e da condição migratória.

Mais recentemente, temos a Resolução nº 01/2020 do Ministério da Educação (MEC), que “dispõe sobre o direito de matrícula de crianças e adolescentes migrantes, refugiados, apátridas e solicitantes de refúgio no sistema público de ensino brasileiro”⁹². A resolução determina que seja dispensado o requisito de documentação comprobatória de escolaridade anterior, estabelecendo que a matrícula seja facilitada, em virtude da condição de vulnerabilidade. Ausente a documentação comprobatória da escolaridade anterior, o estudante terá direito a um processo de avaliação/classificação, realizado em sua língua materna, podendo ser matriculado no ano, série ou etapa em acordo com seu desenvolvimento e faixa etária. A resolução estabelece ainda que as escolas adotem procedimentos de acolhimento a esses estudantes, com base na não discriminação; na prevenção de *bullying*, racismo e xenofobia; na valorização da cultura do estudante não brasileiro; no ensino de português como língua de acolhimento; e na formação de classes comuns

92. BRASIL. Ministério da Educação. Resolução nº 01, de 13 de novembro de 2020. Dispõe sobre o direito de matrícula de crianças e adolescentes migrantes, refugiados, apátridas e solicitantes de refúgio no sistema público de ensino brasileiro. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/resolucao-n-1-de-13-de-novembro-de-2020-288317152>. Acesso em: 7 nov. 2023.

(brasileiros e estrangeiros). Sobre esse último ponto, deve-se notar que a legislação relativa à educação escolar indígena prevê a existência de escolas exclusivas ou que atendam exclusivamente ao público indígena, demonstrando que alguns dos preceitos recomendados aos refugiados e migrantes devem estar alinhados com as orientações da educação escolar indígena.

Os Warao, como bem sabemos, além de estarem na condição de pessoas refugiadas ou migrantes, são indígenas; por isso, têm direito à educação diferenciada, intercultural e bi/multilíngue, assegurado por legislações nacionais e tratados internacionais. Nesse aspecto, assim como ocorre na atenção diferenciada à saúde, eles se deparam com desafios semelhantes àqueles enfrentados pelos demais indígenas em contexto urbano no Brasil, historicamente desassistidos pela política indigenista, permanecendo fora da escola ou tendo de ingressar na rede regular de ensino.

A Constituição Federal, além dos princípios educacionais dirigidos a toda a sociedade brasileira – tais como igualdade de condições no acesso e permanência escolar, liberdade na aprendizagem e ensino, pluralidade de ideias e concepções pedagógicas, e gratuidade no ensino –, em seu artigo 210, assegura às comunidades indígenas o uso de suas línguas maternas e de seus processos próprios de aprendizagem.

O artigo 78 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB - Lei nº 9.394/1996) preconiza o desenvolvimento de “programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas”, tendo em vista a reafirmação da identidade étnica, a valorização das línguas e saberes, e a garantia de acesso a informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e de outras sociedades, indígenas ou não. Ele postula, portanto, que a educação escolar para os povos indígenas seja intercultural e bilíngue. Já em seu artigo 79, a LDB estabelece que a União apoiará técnica e financeiramente os programas de educação intercultural, que serão incluídos no Plano Nacional de Educação (PNE) e deverão ser planejados com a participação das comunidades indígenas, a fim de:

- I. fortalecer as práticas socioculturais e a língua materna de cada comunidade indígena; II – manter programas de formação de pessoal especializado, destinado à educação escolar nas comunidades indígenas; III – desenvolver currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades; IV – elaborar e publicar sistematicamente material didático específico e diferenciado.

A Convenção nº 169 da OIT, no artigo 27, também destaca a necessidade da participação das coletividades indígenas tanto na elaboração quanto na aplicação dos programas de educação, de modo que essas propostas educacionais atendam às demandas e aos interesses do grupo, levando em consideração sua história, seus conhecimentos, valores e suas aspirações sociais, econômicas e culturais. A convenção estabelece ainda que os povos indígenas têm direito de criar suas próprias instituições e meios de educação, desde que atendam às exigências das autoridades competentes.

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos do Povos Indígenas, em seu artigo 14, assim como a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, da OEA, em seu artigo 15, afirmam que os povos indígenas têm o direito de estabelecer e controlar seus sistemas e instituições de ensino, com oferta de educação em seus próprios idiomas, em consonância com seus métodos culturais de ensino e de aprendizagem. Cabe aos Estados, com a participação dos povos indígenas, a adoção de medidas para que especialmente as crianças, inclusive aquelas que vivem fora de suas comunidades, tenham acesso à educação diferenciada e em seu próprio idioma. O documento da OEA destaca ainda que “os Estados, em conjunto com os povos indígenas, incentivarão a educação intercultural que reflita as cosmovisões, histórias, línguas, conhecimentos, valores, culturas, práticas e formas de vida desses povos”.

Em 1999, o Conselho Nacional de Educação (CNE) e a Câmara de Educação Básica (CEB), por meio do Parecer nº 14 e da Resolução CNE/CEB nº 03/1999, estabeleceram as Diretrizes Curriculares

Nacionais da Educação Escolar Indígena⁹³. Os documentos determinam que o ensino será ministrado nas línguas maternas das comunidades atendidas, a fim de preservar a realidade sociolinguística de cada povo. A definição do modelo de organização e gestão deverá considerar a participação da comunidade, tendo em vista suas práticas socioculturais e religiosas, suas formas de produção de conhecimento e seus métodos de ensino-aprendizagem, assim como suas atividades econômicas, ao passo que o material didático-pedagógico utilizado será produzido de acordo com o contexto sociocultural de cada povo. A organização das atividades escolares deve respeitar o fluxo de atividades econômicas, sociais, culturais e religiosas do grupo; os períodos escolares serão ajustados com base nas condições e especificidades próprias de cada comunidade. O projeto pedagógico será elaborado por escola ou povo indígena, e a atividade docente será exercida prioritariamente por professores indígenas oriundos da respectiva etnia. União, estado e município atuarão em regime de colaboração.

Os Warao, como sabemos, falam língua indígena e níveis variados de espanhol, estando inseridos também em processos variados de aprendizado de português, de modo que o contexto de deslocamento coloca em risco a continuidade da língua materna. Nesse sentido, conforme determina o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI), a escola se constitui como o espaço preferencial de fortalecimento da língua indígena, que deverá ser a língua de instrução (oral e escrita), ou seja, aquela utilizada na sala de aula para o repasse do conteúdo. No caso de comunidades bilíngues, a língua indígena poderá entrar no currículo como língua de instrução ou como disciplina específica. O RCNEI destaca, ainda, que os povos indígenas possuem o direito de aprender línguas estrangeiras. Por isso, elas deverão fazer parte do currículo de suas escolas nas etapas finais do ensino fundamental, o que interessa aos Warao, em virtude do uso do espanhol e do desejo de sua manutenção entre as famílias que estão no Brasil.

93. BRASIL. Conselho Nacional de Educação; Câmara de Educação Básica. Parecer nº 14, de 14 de setembro de 1999. Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/sesu/arquivos/pdf/leis2.pdf>. Acesso em: 7 nov. 2023.



Tem que aprender espanhol também, porque, se as crianças aprenderem só a falar português, depois, quando retornarmos para a Venezuela, não saberão falar espanhol.

Além disso, gostaríamos de ter aulas de português para os adultos, porque não entender português[no Brasil] é um problema.

Homem, 35 anos, vivendo em Recife (Pernambuco),

24 de novembro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA



Podemos considerar também o Parecer CNE/CEB nº 14/2011 e a Resolução CNE/CEB nº 3/2012. Essa última “define diretrizes para o atendimento de educação escolar para populações em situação de itinerância”⁹⁴. Conforme o documento, crianças, adolescentes e jovens em situação de itinerância são “aquelas pertencentes a grupos sociais que vivem em tal condição por motivos culturais, políticos, econômicos, de saúde, tais como ciganos, **indígenas**⁹⁵, povos nômades, trabalhadores itinerantes, acampados, circenses, artistas e/ou trabalhadores de parques de diversão, de teatro mambembe, dentre outros” (artigo 1º, grifo nosso). Os sistemas de ensino deverão se adequar às particularidades desses estudantes, assegurando sua matrícula “sem a imposição de qualquer forma de embaraço, preconceito e/ou qualquer forma de discriminação, pois se trata de direito fundamental, mediante autodeclaração ou declaração do responsável” (artigo 3º). Diante da ausência de documentação comprobatória da escolaridade anterior, a instituição de ensino reali-

94. BRASIL. Conselho Nacional de Educação; BRASIL. Câmara de Educação Básica. Resolução CNE/CEB nº 3, de 16 de maio de 2012. Define diretrizes para o atendimento de educação escolar para populações em situação de itinerância. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/dmcdocuments/ceb003_12.pdf. Acesso em: 7 nov. 2023.

95. Observe-se que, embora o Parecer CNE/CEB nº 14/2011 e a Resolução CNE/CEB nº 3/2012 apliquem-se também a povos nômades, no caso dos Warao, esses documentos são acionados a partir da condição indígena, pois, como já esclarecemos, o intenso processo de mobilidade dessa população não configura nomadismo.

zará um diagnóstico de suas necessidades de aprendizagem, inserindo o estudante no agrupamento correspondente aos seus pares de idade. No ambiente escolar, deverá ser garantido “o respeito às particularidades culturais, regionais, religiosas, étnicas e raciais dos estudantes em situação de itinerância, bem como o tratamento pedagógico, ético e não discriminatório, na forma da lei” (artigo 9º).

No Brasil, tomando-se como exemplo o que se observou em Manaus, por meio de dados coletados pelo MPPF⁹⁶, com apoio do ACNUR e do Instituto Mana, entre os meses de agosto e setembro de 2019, nota-se uma presença expressiva de crianças e adolescentes em idade escolar obrigatória (dos 4 aos 17 anos). Na ocasião do levantamento, cerca de 56% da população estaria dentro dos ciclos etários estabelecidos para o ingresso na Educação Infantil (4 anos completos até 31 de março do ano letivo), no Ensino Fundamental (6 anos completos até a mesma data) e no Ensino Médio (não há idade mínima, mas se espera que o estudante chegue à fase com 15 anos). Pessoas com idade igual ou superior a 15 anos poderiam, ainda, ingressar na Educação de Jovens e Adultos (EJA) para o Ensino Fundamental, e, a partir de 18 anos, para o Ensino Médio. As crianças de 0 a 3 anos, por sua vez, poderiam estar vinculadas a berçários e creches municipais.

Em outubro de 2023, os dados do ProGress (plataforma de registro do ACNUR) indicavam a presença de 7.122 indígenas Warao no Brasil, dos quais 1.439 (20,2%) eram crianças com idade entre 5 e 11 anos, e 946 (13,3%), adolescentes com idade de 12 a 17 anos. Ou seja, havia cerca de 2.385 pessoas em idade escolar obrigatória. Crianças com idade de 0 a 4 anos somavam 977 (13,7%) pessoas, que também poderiam estar vinculadas a instituições de Educação Infantil, embora, como já dito, até os 4 anos não haja obrigatoriedade.

De todo modo, destaca-se que a etapa de Educação Infantil para os povos indígenas não pode ser obrigatória, tendo em vista o direito à utilização da língua materna e de processos próprios de aprendizagem, assegurado pelo artigo 210 da Constituição Federal, bem como o respeito à autonomia dos povos indígenas na

96. Ver Moutinho (2019).

QUADRO 4 - Distribuição etária da população Warao em Manaus

FAIXA ETÁRIA	FREQUÊNCIA	%
0 a 4 anos	149	19,2
5 a 9 anos	116	14,9
10 a 14 anos	87	11,2
15 a 19 anos	84	10,8
20 a 24 anos	90	11,6
25 a 29 anos	61	7,8
30 a 34 anos	46	5,9
35 a 39 anos	39	5,0
40 a 44 anos	35	4,5
45 a 49 anos	14	1,8
50 a 54 anos	14	1,8
55 a 59 anos	10	1,3
60 a 64 anos	13	1,7
65 a 69 anos	9	1,2
70 a 74 anos	3	0,4
75 a 79 anos	2	0,3
80 anos ou mais	2	0,3
Total	778	100,0

Fonte: MPF (2019).

escolha dos modos de educação de suas crianças (de 0 a 5 anos), como preconiza a Resolução CNE/CEB nº 5/2009⁹⁷. Diante do interesse das famílias, contudo, caberia ao Estado promover a educação tal como determinam a Constituição Federal, as legislações complementares e as diretrizes orientadoras da educação escolar para indígenas, refugiados e migrantes.

Esse levantamento feito em Manaus identificou que, entre as 778

97. BRASIL. Conselho Nacional da Educação; Câmara de Educação Básica. Resolução CNE/CEB nº 5, de 17 de dezembro de 2009. Fixa as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil. Disponível em: <https://bit.ly/3vKPsxj>. Acesso em: 7 nov. 2023.

peças entrevistadas, 218 (28%) não possuíam qualquer grau de escolaridade, ao passo que 128 (16,5%) estariam abaixo da idade escolar. Considerando-se as estatísticas à luz das experiências etnográficas com os Warao, pode-se afirmar, com elevado grau de segurança, que se somariam, portanto, 346 pessoas que não frequentaram instituição de ensino. Ainda no universo abarcado pela pesquisa, 22 pessoas (2,8%) teriam cursado um dos três níveis da educação pré-escolar, 212 (32,2%) estudaram até um dos seis graus da educação primária e 39 (5%) até o sexto grau; 111 pessoas (14,2%) cursaram até um dos seis níveis da educação média; e apenas 12 pessoas (1,5%) ingressaram na universidade, sendo que somente 8 (1%) concluíram o curso; 36 pessoas (4,6%) não informaram seu grau de escolaridade⁹⁸. Observe-se que cerca de 80% dos entrevistados correspondem a pessoas que não acessaram o sistema educacional ou cursaram parcialmente a educação básica, suscitando a hipótese de que a ampla maioria da população Warao no Brasil, no que toca às habilidades de leitura e escrita, apresenta um índice elevado de analfabetismo.

Diante disso, recomenda-se que cada município realize diagnósticos a fim de conhecer o nível de escolaridade e as experiências educacionais prévias dos Warao, para, juntamente com a realização da consulta sobre as expectativas e os anseios da população, definir uma proposta educacional que melhor se adequa ao grupo. Lembremos, mais uma vez, que a participação dos indígenas é assegurada pela legislação nacional e por tratados internacionais sobre o tema.

No Brasil, temos identificado que muitas famílias indígenas não se opõem à inclusão das crianças e dos adolescentes na rede regular

98. Moutinho (2019, p. 11), esclarece que: “De acordo com a Lei Orgânica de Educação, o sistema educacional na Venezuela está estruturado em dois subsistemas: a educação básica e a educação universitária. O subsistema de educação básica, por sua vez, está estruturado nos níveis de educação inicial, educação primária e educação média. A educação inicial abarca as etapas de maternal (0 a 3 anos) e pré-escolar (4 a 6 anos). A educação primária, por sua vez, compreende seis anos, denominados “graus”, do 1º ao 6º (7 a 12 anos), e conduz à obtenção do certificado de educação primária. Já a educação média apresenta duas opções de formação: a educação média geral, com duração de cinco anos, do 1º ao 5º (13 a 17 anos), que possibilita o título de “bacharel”; e a educação média técnica, com duração de seis anos, do 1º ao 6º (13 a 18 anos), que conduz ao título de “técnico médio”. O subsistema de educação universitária compreende a formação profissional (18 a 21 anos), com certificação de técnico superior universitário; a graduação (17 a 22 anos) e a pós-graduação (especialização, mestrado, doutorado e pós-doutorado)”.

de ensino, tanto que em algumas cidades houve matrículas na Educação Infantil e no Ensino Fundamental. Porém, elas enfatizam que as dificuldades decorrentes da comunicação em outra língua geram evasão escolar. Ao mesmo tempo, porém, em que concordam com a matrícula na rede regular, demandam a contratação de professores indígenas que possam atuar como mediadores entre a língua materna e o português. Isso nos mostra, portanto, a importância de pensarmos a adequação do serviço educacional a fim de que os indígenas não fiquem à margem do processo de ensino e aprendizagem e, tampouco, que a escolarização desrespeite seu direito à manutenção da língua, de seu modo de vida e de sua organização social.



As crianças podem estudar, podem seguir na escola em português, mas não compreendem, e é muito complicado, porque não entendem, mas podem estudar, eu gostaria...

Na Venezuela, eram as duas coisas, espanhol e warao. Estudavam um dia warao e no outro dia espanhol. Era assim, aprendiam rápido, porque do warao traduziam para o espanhol e do espanhol para o warao, as duas coisas. Na Venezuela, era assim, mas, aqui no Brasil, a escola está só em português. Entre os Warao, há professores também. Será que o governo não quer contratar os Warao para dar aula? Não sei como podemos fazer para contratar um professor Warao para dar aula para as crianças. Nós estamos tentando, porque na escola [no Brasil] deveria ser assim também, ter um professor Warao para traduzir. Se as pessoas não entendem em português, ele explica em warao.



**Homem, 35 anos,
vivendo em Recife (Pernambuco)**

23 de novembro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA

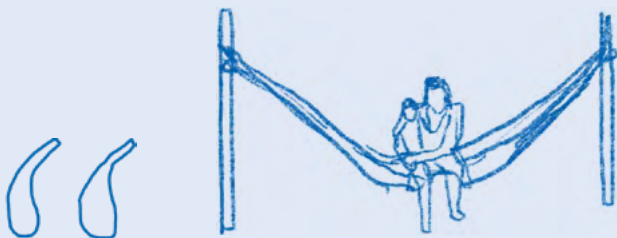


Além dos problemas decorrentes da barreira linguística, a permanência das crianças na escola é afetada pela frequência dos deslocamentos realizados pela família, o que nos mostra que a efetividade do direito à educação está atrelada à construção de uma política de inclusão social e de estratégias de geração de renda, a fim de que essas famílias não precisem realizar novas viagens em busca de meios para sua sobrevivência. Destacamos, porém, que, apesar da particularidade do contexto da mobilidade Warao, algumas iniciativas de educação diferenciada, intercultural e multilíngue foram implementadas. Um exemplo é o projeto denominado “Saberes da EJA-Warao”, que conjuga conhecimentos de educação indígena e de educação para jovens e adultos. O projeto, desenvolvido pela Secretaria de Estado de Educação do Pará (SEDUC), utiliza metodologias transdisciplinares, divididas por áreas de conhecimento e trabalhadas de forma trilíngue (warao-espanhol-português), para a alfabetização e letramento de jovens e adultos Warao. O corpo docente é formado por dois professores de língua portuguesa com habilitação em espanhol, e dois educadores da língua materna warao. As aulas são ministradas em uma escola da rede estadual de ensino e atendem indígenas a partir de 11 anos de idade, já tendo formado algumas turmas⁹⁹.

Ocorrem, ainda, inúmeras iniciativas de educação informal nos espaços de abrigo, sobretudo direcionadas às crianças, como atividades de aproximação linguística, desenvolvimento psicomotor e ambientação à rotina escolar. Para jovens e adultos, em algumas cidades, também há iniciativas de educação informal com o objetivo de promover o letramento em português. Essas iniciativas, geralmente, resultam de parcerias entre as secretarias municipais de educação, universidades e organizações da sociedade civil.

Como se nota, entre os indígenas, a demanda pelo ensino de português vem acompanhada pela preocupação com uma educação diferenciada, intercultural e multilíngue, de modo a assegurar a continuidade da língua materna e do espanhol. Eles querem que as crianças e os adolescentes estudem, porém, sinalizam que essa

99. Ver Paredes *et al.* (2019).



Conversamos entre as lideranças, não queremos as crianças estudando junto com brasileiros, aprendendo só português. Nós, como Warao, não queremos. .

Podem aprender português, mas queremos que seja como na Venezuela, nas comunidades, que tenham um professor Warao para ensinar warao e espanhol, para não perderem a língua, nem a cultura. [...] Com todo respeito, mas queremos uma escola somente para os Warao, que tenha um professor Warao e um professor para português. É preciso que seja assim, para que se tenha tradução. Fazendo tradução, elas [as crianças] aprenderão português, espanhol e warao. Aprenderão as letras em espanhol, em warao e em português. Isso é para o futuro delas, porque aí não perdem a cultura Warao, nem o espanhol, e aprendem português. Assim, elas terão um bom caminho e, no futuro, teremos profissionais Warao trabalhando aqui. Isso será uma ajuda para nós, Warao no Brasil. Agora eu estou aprendendo, mas, quando cheguei, fiquei mudo, porque eu não entendia nada de português, não aprendi português na Venezuela. Primeiro, aprendi a falar warao e depois espanhol. Eu não quero que meus filhos, meus sobrinhos e os demais Warao passem por isso, porque, se eles aprenderem somente português, se daqui a alguns anos a Venezuela ficar bem e eu voltar para lá (minha família está lá), eles não saberão falar. Precisam aprender também warao e espanhol, porque isso é uma defesa própria, assim poderão se defender: chegarão na Venezuela, falarão espanhol; chegarão na comunidade Warao, falarão warao. Terão uma boa comunicação. O que eu quero dizer é que, se meus filhos aprenderem apenas português, quando voltarem para a Venezuela, passarão pela mesma situação que nossa família, nossos parentes Warao passam hoje aqui no Brasil, sem conseguir se comunicar.

Homem, 35 anos, vivendo em Belém (Pará)

26 de novembro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA



demanda não será suprida por sua inclusão na rede regular de ensino – talvez, essa possibilidade sequer seja aceita por todas as famílias. Isso reforça a importância da realização de consultas com os indígenas residentes em cada cidade para conhecer os desejos e anseios dos grupos e, com a sua participação, pensar a construção dos projetos político-pedagógicos e a adequação de alguns parâmetros, como reclassificação escolar, flexibilização dos tempos/dias letivos, documentação exigida e conteúdos requeridos, entre outros que se fizerem necessários.

Preconiza-se, acima de tudo, que o ambiente escolar se pautar no princípio de acolhimento, cultivando essa prática entre todos os sujeitos da comunidade educativa (estudantes, familiares, professores, servidores etc.). A Educação Básica, como postula a Resolução CNE/CEB nº 4/2010, deve considerar a inseparabilidade das dimensões de educar e cuidar, sendo o cuidado relacionado ao acolhimento de todos (crianças, adolescentes, jovens e adultos), com respeito e atenção adequada às especificidades, seja em virtude da defasagem na relação idade-escolaridade, da existência de alguma deficiência ou da condição étnico-racial¹⁰⁰.

Diante da inclusão de crianças e adolescentes Warao na rede regular de ensino mediante a concordância da família, recomenda-se aos professores e gestores das escolas que façam uma abordagem positiva sobre a presença de estudantes indígenas, refugiados e migrantes na sala de aula. No caso Warao, muitas crianças e adolescentes sequer têm alguma experiência prévia de educação, e quando a têm, deve-se levar em consideração que se trata de uma dinâmica escolar diferente, de modo que levarão algum tempo para se adaptarem à nova rotina¹⁰¹. A escola, portanto, deve ser um espaço de acolhimento para essas crianças e adolescentes indígenas, contribuindo para sua proteção e a inclusão social.

Na seção seguinte, que encerra esta publicação, falaremos so-

100. BRASIL. Conselho Nacional da Educação; Câmara de Educação Básica. Resolução CNE/CEB nº 4, de 13 junho de 2010. Define Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para Educação Básica. Disponível em: <https://bit.ly/3u63YPG>. Acesso em: 7 nov. 2023.

101. Para maiores orientações sobre o acolhimento de estudantes migrantes e refugiados no ambiente escolar, recomendamos a leitura do documento *Estudantes Imigrantes: Acolhimento*, elaborado pelo Governo do Estado de São Paulo, que pode ser acessado em: <https://bit.ly/42c5XOZ>

bre a satisfação das necessidades básicas e a geração de renda como estratégia de autonomia para a população Warao no Brasil.

3.6. Satisfação das necessidades básicas e geração de renda como estratégia de autonomia no Brasil

A Constituição Federal de 1988, em seu artigo 5º, a Lei nº 9.474/1997 (Lei do Refúgio), em seus artigos 5º e 22, bem como a Lei nº 13.445/2017 (Lei de Migração), em seu artigo 4º, garantem aos estrangeiros residentes em nosso país condição de igualdade com os nacionais no que toca aos direitos fundamentais. A Lei de Migração assegura ainda, no inciso VIII do mesmo artigo, o “acesso a serviços públicos de saúde e de assistência social e à previdência social, nos termos da lei, sem discriminação da nacionalidade e da condição migratória”. Isso significa, portanto, que pessoas refugiadas reconhecidas, solicitantes da condição de refugiadas e migrantes, independentemente de seu *status* legal, possuem os mesmos direitos que os brasileiros para o acesso aos programas e benefícios sociais do governo federal, como o Programa Bolsa Família (PBF) e o Benefício de Prestação Continuada (BPC). No contexto da pandemia de Covid-19, assim como os brasileiros, os refugiados e migrantes residentes em nosso país obtiveram o direito ao auxílio emergencial instituído pela Lei nº 13.982/2020, regulamentada pelo Decreto nº 10.316/2020.

Muitas vezes, contudo, o acesso aos programas e benefícios sociais é impedido pela ausência da documentação civil básica e do Cadastro Único (CadÚnico), usado pelo governo federal como base para a seleção dos beneficiários de determinados programas. O CadÚnico reúne um conjunto de informações sobre famílias em situação de pobreza e extrema pobreza, podendo ser cadastrados os núcleos familiares que recebem até meio salário mínimo por pessoa ou com renda total de até três salários mínimos. A inscrição é realizada nos Centros de Referência de Assistência Social (CRAS) dos municípios; o responsável pela família, preferencialmente a mulher, que deve morar na mesma casa que os demais e ter no mínimo 16 anos, responderá as perguntas do cadastro e

apresentará pelo menos um documento de todos os dependentes, devendo atualizar o cadastro sempre que houver mudanças na composição familiar, no endereço ou na condição de trabalho. Mesmo que não haja mudanças, a cada dois anos, obrigatoriamente, o cadastro precisa ser confirmado. Logo, a documentação civil básica (CPF, certidão de nascimento ou CTPS) é um condicionante para que os Warao acessem os direitos sociais que lhes são assegurados. Por isso, deve ser garantida pelo Estado com celeridade para que, acessando os programas sociais, possam satisfazer algumas de suas necessidades básicas.

Além do impedimento de acesso decorrente da falta de documentação e da morosidade para a realização das inscrições no CadÚnico por parte das equipes de assistência social dos municípios, em função das constantes mudanças de cidade e do desconhecimento das regras para atualização e confirmação do cadastro no PBF, é comum que o benefício seja bloqueado, suspenso ou cancelado. Para que consigam verificar a situação, os indígenas precisam se dirigir a um equipamento de assistência social na cidade onde residem no momento. Porém, em virtude da falta de conhecimento sobre esses procedimentos e da barreira linguística, a maioria deles não consegue realizar os encaminhamentos de maneira autônoma.



O Bolsa Família está bloqueado. As pessoas da prefeitura dizem que vão resolver, mas quando?

Eu estou esperando; desde fevereiro o Bolsa Família está bloqueado e nada. Não sei quando as pessoas da prefeitura vão resolver. Por aqui, eu não conheço muito, não sei onde fica o escritório [CRAS]. Quando pergunto, eles me dizem: 'Vai até o CRAS'. Mas onde fica isso? Eu não sei. Por isso, o cartão está bloqueado, estou aqui aguardando.

**Homem, 39 anos, vivendo em
São José de Ribamar (Maranhão)**

1 de dezembro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA



Pessoas com 65 anos ou mais, bem como pessoas de qualquer idade portadoras de deficiências que tenham impedimentos a longo prazo, possuem direito ao BPC, que também requer a inscrição no CadÚnico e, na sequência, o agendamento no Instituto Nacional do Seguro Social (INSS). A solicitação do BPC para os Warao também depende da busca ativa pelas equipes da assistência social do município, pois é comum que os indígenas sequer tenham conhecimento sobre esse direito.

A efetividade do acesso aos programas e benefícios sociais pelos Warao requer, como se pode notar, a adaptação das políticas públicas e dos serviços oferecidos pela assistência social do município, tendo em vista que, tanto em decorrência de desigualdades sociais históricas quanto da língua e do desconhecimento de seus direitos em outro país, os indígenas se veem impossibilitados de realizarem esses procedimentos de maneira autônoma. É preciso que as equipes da assistência social, nos espaços de abrigo ou nas casas em que os Warao residem, façam uma busca ativa por esses sujeitos, sem esperar que eles se encaminhem por iniciativa própria até um CRAS.

Em abril de 2020, por ocasião da solicitação do auxílio emergencial concedido pelo governo federal para o enfrentamento da pandemia de Covid-19, mais uma vez, os Warao que ainda não estavam inscritos no CadÚnico ou que não eram beneficiários do PBF foram afetados pela não inclusão nas políticas e serviços da assistência social. Muitos indígenas relatam que encontraram apoio junto a voluntários da sociedade civil; outros contam que pagaram a terceiros para realizem sua inscrição. Ao dependerem da ajuda de terceiros para sacar o dinheiro, utilizando inclusive os aparelhos celulares dessas pessoas, os indígenas correm o risco de serem lesados, além de frequentemente terem de dispendir altas quantias em retribuição. Houve casos de indígenas que tiveram o valor do benefício furtado por meio de transferências eletrônicas para contas digitais em nome de desconhecidos.

Outros ainda, ao se dirigirem às agências da Caixa Econômica Federal (CEF) para o saque do valor, tiveram seus protocolos provisórios de solicitação da condição de refugiado recusados, sob a alegação de não serem documentos válidos; os atendentes da CEF

exigiam CTPS ou outro documento com fotografia, condicionando o pagamento do auxílio a sua apresentação. Alguns desses protocolos, inclusive, estavam fora do prazo de validade, porém, devido à suspensão do atendimento nas delegacias da PF, todos os prazos foram prorrogados por tempo indeterminado, de modo que seus portadores não deveriam encontrar restrições junto à CEF¹⁰².

Com o recebimento do auxílio emergencial, os indígenas puderam enviar recursos mais substanciais para os parentes na Venezuela, além de satisfazer suas necessidades básicas aqui no Brasil – inclusive, muitos deles deixaram espontaneamente os abrigos para viver em casas alugadas. Diante da redução do valor do auxílio, algumas famílias relataram a diminuição da ajuda enviada aos familiares na Venezuela e a preocupação com o futuro, tendo em vista as dificuldades para encontrar trabalho. Com esse recurso e com o valor pago pelo PBF, conseguiam comprar itens básicos, como leite e fraldas para as crianças, reduzindo a frequência em que saíam às ruas para pedir dinheiro.

A inserção laboral dos Warao, como sabemos, continua sendo um grande desafio, sobretudo em virtude da barreira linguística e da falta de capacitação profissional. Atualmente, a prática de pedir dinheiro nas ruas e, em menor escala, a venda de artesanato, somada aos programas e benefícios sociais, constituem as principais fontes de recursos para as famílias Warao no Brasil. A superação dos problemas sociais decorrentes daquilo que erroneamente se tipifica como “mendicância”, portanto, só será possível por meio da criação de mecanismos voltados à inserção laboral desses indíge-

102. Pessoas refugiadas e migrantes, sem distinção de nacionalidade, encontraram dificuldades para o recebimento do auxílio emergencial nas agências da CEF, de modo que, no dia 6 de maio de 2020, a DPU em São Paulo ajuizou uma ação civil pública (ACP) com pedido de tutela de urgência contra a CEF e o Banco Central do Brasil (Bacen), para que, independentemente da situação migratória, o pagamento fosse realizado mediante a apresentação de qualquer documento de identidade, mesmo que estivesse fora do prazo de validade. Os Warao, em muitas cidades, utilizaram-se do Ofício Circular nº 3578466/2020 da DPU de São Paulo para que o pagamento do recurso ocorresse. No documento, a DPU esclarece que os estrangeiros residentes no Brasil, independentemente de sua situação migratória, têm direito à assistência social, que inclui o auxílio emergencial editado pelo governo federal. Com relação aos prazos de validade dos documentos, em outubro de 2020, por meio da Portaria nº 18 da PF, estabeleceu-se que todos os “documentos relativos às atividades de Regularização Migratória produzidos pela Polícia Federal e expirados a partir de 16 de março de 2020 serão aceitos e poderão ser utilizados até o dia 16 de março de 2021 para fins de ingresso ou de registro” (artigo 2º).

nas e da criação de alternativas para a geração de renda, que possam considerar as múltiplas ocupações experimentadas por eles.

Para conhecermos as experiências de trabalho anteriores ao contexto de deslocamento, bem como identificar as possibilidades de inclusão socioeconômica da população Warao, é importante que sejam feitos levantamentos do perfil laboral, como, por exemplo, os realizados pelo MPF (com apoio do ACNUR e do Instituto Mana) em Manaus, e pelo ACNUR em Ananindeua, Belém e Santarém. Como vimos no primeiro capítulo, o levantamento com indígenas vivendo no Brasil verificou que, quando moravam na Venezuela, predominavam as modalidades de trabalho realizadas no contexto das comunidades, como o artesanato, a agricultura e a pesca. Nas cidades brasileiras, porém, os Warao se juntam aos trabalhadores urbanos que, diariamente, deparam-se com a falta de vagas e com a inadequação de seus perfis profissionais, tendo em vista a necessidade de qualificação e experiências anteriores, assim como de domínio do português, e o fato de, muitas vezes, não disporem de CTPS.

A celeridade na emissão da documentação civil básica, como se nota, é fundamental tanto para potencializar as chances de inserção laboral desses sujeitos como para garantir sua proteção, tendo em vista que os riscos da informalidade no mundo do trabalho podem colocar esses indivíduos, que já estão em condição de vulnerabilidade social, em situações que comprometam sua integridade física e emocional, a exemplo de casos de trabalho análogo à escravidão (experiência já vivenciada por venezuelanos em Rio Grande do Sul, Roraima, Santa Catarina e São Paulo).

Além disso, contam alguns homens Warao, que ao buscarem trabalho informal como vendedores ambulantes de água, picolé ou outros produtos, encontravam dificuldades para se estabelecerem em um ponto (cruzamento, semáforo etc.), porque esses espaços já estavam ocupados por brasileiros que se viam na mesma situação de desemprego e informalidade. Quando procuravam trabalho como estivadores no porto de Manaus ou com carga e descarga de caminhões, relataram alguns, não raro lhes ofereciam valores muito abaixo daqueles pagos aos nacionais; por isso, sentiam-se injustiçados e acabavam recusando. Um indígena conta que chegaram a

lhe oferecer R\$ 20,00 por um dia inteiro de trabalho no desembarque de um carregamento de cimento. No contexto atual, em que vivemos uma crise da sociedade salarial, a desinstitucionalização do trabalho, o afrouxamento de leis trabalhistas e o desmonte do Estado, a fragilidade desse refugiado se acentua ainda mais. Logo, o estímulo ao trabalho informal não pode, em hipótese alguma, constituir-se como uma política de governo.

A partir da realização de levantamentos voltados à identificação das experiências prévias, bem como dos atuais desejos e anseios dessa população, poderão ser pensados cursos de capacitação profissional e iniciativas que melhor se adequem às demandas dos indígenas. Somando-se a isso, além das aulas de português, é preciso que haja espaços com orientações sobre os direitos trabalhistas, tendo em vista as diferenças entre as legislações de ambos os países e a importância da redução dos riscos de exploração do trabalho e de situações análogas à escravidão.

CASO #3

Um grupo de cinco indígenas Warao trabalhou durante nove meses para o mesmo empregador, realizando funções diversas. Durante cinco meses, trabalharam informalmente, com uma jornada de trabalho que poderia se estender das 7 às 21 horas. Recebiam diária de R\$ 50,00, da qual eram descontados R\$ 12,00, referentes ao almoço. Restavam-lhes R\$ 38,00, pagos semanalmente. Após esse ciclo de trabalho informal, foi efetuado o registro na CTPS, quando então começaram a trabalhar como auxiliares de pedreiro. Nessa ocasião, sequer receberam uma cópia do contrato, que assinaram sem conhecer os termos (pois não leem em português e tampouco conhecem a legislação trabalhista brasileira). Quatro meses depois, com a chegada da pandemia de Covid-19, foram demitidos, recebendo apenas o valor dos dias trabalhados. Atualmente, aguardam a decisão de um inquérito civil no Ministério Público do Trabalho (MPT) para o recebimento das verbas rescisórias.

A falta de conhecimento sobre os direitos trabalhistas, acrescida pela condição de vulnerabilidade social em que se encontram, gera situações como a descrita a seguir, em que os indígenas se submetiam a jornadas de trabalho de até 14 horas, incluindo domingos e feriados, sem receberem hora extra nem as verbas rescisórias, por ocasião da demissão. Reitera-se que a Constituição Federal, assim como a Lei nº 13.445/2017 (Lei de Migração), asseguram a inviolabilidade dos direitos fundamentais e a garantia de cumprimento de obrigações trabalhistas aos imigrantes e refugiados residentes em nosso país, sem qualquer distinção de nacionalidade.

Além do ensino de português, da realização de cursos de capacitação profissional e do estabelecimento de espaços de orientação sobre direitos trabalhistas, também há necessidade de instruções financeiras, tendo em vista a taxa de câmbio da moeda venezuelana em relação à brasileira e o desconhecimento do funcionamento das instituições bancárias. A falta de entendimento sobre a taxa de câmbio, assim como sobre os custos com matéria-prima e insumos para a produção de artesanato, por exemplo, afeta a precificação das peças, de modo que o valor cobrado muitas vezes não cobre o investimento inicial nem prevê a mão de obra. Ao mesmo tempo, há entre os indígenas demanda crescente por inserção bancária. Porém, eles se deparam com dificuldades para a abertura de conta, para a realização de transações e, contratando serviços sem compreenderem as tarifas e taxas, colocam-se em risco de endividamento. Diante disso, as instruções financeiras que propomos não se referem a “fazer sobrar dinheiro”, pois sabemos que essa população sequer possui fontes de renda para isso, mas no sentido de lhes oferecer saberes e instrumentos que contribuam para sua autonomia.

Por meio de levantamentos do perfil laboral, também conseguimos mapear as modalidades de trabalho desenvolvidas nas cidades brasileiras, identificando outras ocupações que, em virtude da centralidade da prática de pedir dinheiro nas ruas, tendem a passar despercebidas. Em Manaus, *pedir dinheiro* nas ruas foi a atividade mais citada, com 283 ocorrências (34,8%). Lembramos que cada entrevistado poderia indicar múltiplas respostas, de modo que houve 813 ocorrências, das quais 294 (36,2%) correspondiam à catego-



Ele [o marido] trabalha todos os dias, eu não sei bem como é o trabalho.

Ele trabalha com cimento, pedreiro, mas não sei como lhe pagam. Faz umas três semanas [que ele começou] e pagam R\$ 100,00 por semana. É assim que ele trabalha. Quando pagam, ele deposita quase tudo para a mãe dele, e assim vai. Eu não saio na rua sempre, já faz três dias [desde a última saída]. Hoje vou sair um pouquinho. Um trabalho bom, bom, ele ainda não conseguiu.

Mulher, 27 anos, vivendo em Recife (Pernambuco)

1 outubro de 2020

*TRADUÇÃO PRÓPRIA



ria não se aplica, utilizada, como já dito, para identificar situações em que o indivíduo não poderia trabalhar. A categoria *nenhuma* teve 128 ocorrências (15,7%), seguida por *artesanato* (5,7%), *comércio* (3,6%) e *trabalho braçal* (1,2%). A opção *outra* (2,3%) incluía atividades de panfletagem, engraxate, ajudante de pedreiro, pintor etc.

No diagnóstico realizado pelo ACNUR no Pará junto a 53 famílias, a prática de *pedir dinheiro* nas ruas também foi a atividade mais citada, com 33 ocorrências (41,8%), seguida por *artesanato* (21,5%) e *trabalho braçal* (11,4%). As categorias *outra* e *pesca* tiveram duas ocorrências cada, ao passo que *professor* e *trabalho doméstico* registraram uma menção cada; 21,5% dos entrevistados não realizavam *nenhuma* atividade laboral.

Por meio do levantamento realizado em Manaus, identificou-se que 14,9% dos indígenas entrevistados desejavam trabalhar com *artesanato*. *Estudar* e atividades como *trabalho braçal*, *cozinheiro/a*, *serviços gerais* e *limpeza* tiveram destaque. Nesse grupo, notou-se um menor interesse no que toca às modalidades *agricultura* e *pes-*

QUADRO 5 - Modalidades de trabalho/ocupação realizadas no Amazonas

OCUPAÇÃO	FREQUÊNCIA	%
Não se aplica	294	36,2
Pedir dinheiro	283	34,8
Nenhuma	128	15,7
Artesanato	46	5,7
Comércio	29	3,6
Outra	19	2,3
Trabalho braçal	10	1,2
Sem resposta	4	0,5
Total	813	100,0

Fonte: MPF (2019).

QUADRO 6 - Modalidades de trabalho/ocupação realizadas no Pará

OCUPAÇÃO	FREQUÊNCIA	%
Pedir dinheiro	33	41,8
Artesanato	17	21,5
Nenhuma	14	17,7
Trabalho braçal	9	11,4
Outra	2	2,5
Pesca	2	2,5
Professor	1	1,3
Trabalho doméstico	1	1,3
Total	79	100

Fonte: ACNUR (2020).

ca. O diagnóstico do Pará, por sua vez, também apontou a predominância do *artesanato* para 37,6% dos indígenas entrevistados; outros 25,7% gostariam de se dedicar à *pesca*. *Agricultura*, *trabalho braçal* e *trabalho doméstico* também foram citados diversas vezes e, com

menor frequência, apareceram as atividades vinculadas a *construção civil, mecânica, costura, culinária, informática e serviços gerais*. Quando questionados sobre as modalidades de trabalho que desejam desenvolver, a possibilidade de seguir pedindo dinheiro nas ruas costuma ser rejeitada, demonstrando que, como já foi dito, trata-se da solução encontrada pelos Warao diante do contexto de escassez de alimentos e recursos, mas que não se apresenta como uma alternativa definitiva ou uma opção confortável.

Ambos os diagnósticos destinados a conhecer o perfil laboral e as possibilidades de inclusão socioeconômica da população Warao, como se pode notar, identificaram a potencialidade do artesanato, suscitando a elaboração de um protótipo de projeto nos abrigos Pintolândia, em Boa Vista, e *Janokoida*, em Pacaraima. Ele foi coordenado pela Fraternidade – Federação Humanitária Internacional (FFHI), em parceria com o ACNUR e com o apoio de A CASA – Museu do Objeto Brasileiro, tendo como foco a produção e comercialização de peças feitas de fibra de buriti (*mauritia flexuosa*). De 7 de novembro a 20 de dezembro de 2019, essas peças fizeram parte da exposição “*Ojidu – Árvore da Vida Warao*”, realizada no museu A CASA, em São Paulo, com apoio do Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA), da União Europeia (UE) e do governo federal.

Outra iniciativa que merece destaque na cadeia de valor do artesanato Warao se associa à formação da nova coleção etnográfica do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ). Essa iniciativa foi desenvolvida por Rita de Cássia Melo Santos, professora de Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), em conjunto com os indígenas Warao na cidade de João Pessoa (Paraíba). Financiada pelo Setor de Etnologia e Etnografia (SEE) do museu, sob curadoria de João Pacheco de Oliveira, a coleção busca recompor, a partir do protagonismo indígena, o acervo destruído pelo grave incêndio ocorrido em 2018.

No caso dos indígenas Warao, a coleção para o MN/UFRJ carrega como valor, além do reconhecimento étnico de sua presença no Brasil, a retomada dos processos de produção de memórias e saberes tradicionais, que, incentivada pela produção de coleções etnográficas

cas, pode deflagrar o fortalecimento étnico e identitário no contexto de deslocamento. Sua formação contribui com a valorização de sua condição indígena, possibilitando a continuidade da transmissão e atualização de sua cultura. Por fim, a presença de seus objetos em museus nacionais favorece sua valorização econômica, agregando valor à produção Warao. Isso se mostra ainda mais relevante quando observamos que, no caso desses indígenas, o artesanato constitui atividade prioritária das mulheres, embora não exclusiva. Desse modo, temos uma dupla valorização: étnica e de gênero.

A produção de artesanato também tem sido promovida por outras iniciativas locais, desenvolvidas por grupos de voluntários, organizações da sociedade civil e universidades, que vêm organizando campanhas de arrecadação de recursos para a compra do material, principalmente miçangas para confecção de pulseiras e colares, e linha de polipropileno para a tessitura de redes de descanso. Nesses contextos, além de constituir uma fonte de renda para as famílias, o artesanato também corresponde a uma estratégia de visibilização e valorização da presença indígena nas cidades brasileiras.

ESTRUTURAÇÃO DA CADEIA DE ARTESANATO WARAO

O Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e a Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID), por meio do “Desafio JuntosÉMelhor”, buscaram identificar, financiar e promover soluções inovadoras, provenientes de qualquer parte do mundo, que apoiassem os venezuelanos dentro de seu país, os venezuelanos na América Latina e no Caribe, e as comunidades que os recebem. No Brasil, o ACNUR e A CASA foram contemplados com um projeto destinado a desenvolver as habilidades dos indígenas refugiados Warao nas cidades de Pacaraima, Boa Vista e Manaus, e estabelecer uma associação de artesãos para produzir e vender artesanato tradicional. O projeto deve formar artesãos e ajudá-los a estruturar um modelo de negócios, dar acesso a matérias-primas e estabelecer parcerias e vínculos de mercado no Brasil e no mundo.

Embora o artesanato tenha recebido destaque, deve-se notar que ele não é a única modalidade de trabalho que os indígenas desejam desenvolver em nosso país. Há interesse em atividades rurais e costeiras, como agricultura e pesca, e também há desejo de inserção como trabalhadores urbanos em diversas funções. Isso nos mostra, portanto, que é junto aos indígenas – em processos de ampla consulta, de diagnóstico, de escuta qualificada – que, coletivamente, conseguiremos encontrar soluções e caminhar para um atendimento mais adequado, respeitando as especificidades culturais dessa população, bem como seus desejos, anseios e sonhos de futuro em nosso país.







Considerações finais

A chegada de grupos Warao em uma nova cidade pode ser impactante. Se a construção de uma resposta emergencial culturalmente adequada é, por si, desafiadora, ela é mais ainda quando se trata de um grupo étnico que conhecemos pouco. Além disso, muitos municípios brasileiros que hoje recebem o fluxo Warao nunca haviam acolhido pessoas refugiadas ou migrantes; outros, tampouco contam com presença indígena em seus territórios, de modo que ainda há desafios quanto à aplicação das legislações específicas referente aos direitos desses sujeitos, seja enquanto indígenas, seja enquanto pessoas refugiadas ou migrantes.

Nesse quadro, esta publicação foi pensada para subsidiar os atores locais no atendimento à população Warao. Ao longo dos anos em que o ACNUR acompanha e atua na proteção desse povo indígena refugiado e migrante, foi identificada uma série de desafios no atendimento a essa população. Partindo da experiência de campo, da interlocução com indígenas, antropólogos, gestores públicos e operadores do direito, apresentamos e discutimos alguns desses desafios no decorrer do texto. Nossa intenção é que este material contribua para a capacitação dos atores locais e, consequentemente, para a adequação do atendimento prestado à população Warao.

Lembramos, porém, que este documento deve operar como um guia para o atendimento, não substituindo o processo de ampla consulta aos indígenas, como assegurado por diplomas legais e preconizado por esta publicação. Apresentamos caminhos possíveis para diferentes aspectos do atendimento, sobretudo no que toca à dimensão jurídico-legal, mas, diante de quaisquer questões que afetem suas vidas, os indígenas devem ser consultados. Isso inclui, como já falamos, a definição dos acordos de convivência nos abrigos, das formas de representação política, do modelo de educação para as crianças, jovens e adultos, e o levantamento das intenções de trabalho e possibilidades de inclusão socioeconômica.

É justo dizer que o deslocamento forçado de povos indígenas, em virtude das particularidades étnicas dessa população, suscita importantes reflexões acerca de soluções duradouras para esses grupos. Para o ACNUR, a integração local está entre as soluções duradouras à disposição dos refugiados, consistindo em um processo legal, econômico e sociocultural, em que essas pessoas se preparam para se adaptarem à sociedade de acolhimento, sem que para isso tenham de renunciar à sua própria identidade cultural. Entende-se, nesse sentido, que o princípio da integração local direcionado aos indígenas deve estar alinhado com os preceitos e garantias estabelecidos pela Constituição Federal 1988. Não se trata, portanto, de uma atuação com o objetivo de assimilar os indígenas à sociedade nacional por meio da homogeneização e anulação das diferenças culturais. Pelo contrário, entende-se que a diversidade cultural deve ser enaltecida. E, especialmente no que se refere aos indígenas, destacamos a existência de instrumentos legais que determinam o respeito e a valorização de seus costumes, crenças, línguas, tradições e formas de organização social, de modo que quaisquer processos de assimilação forçada ou destruição de sua cultura devem ser impedidos.

Preconizamos, portanto, que 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 ad-

quirir 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 inserção laboral e geração de renda. Sabemos que é um caminho longo, mas que precisa ser iniciado.





Referências Bibliográficas

- ACNUR; MINISTÉRIO DA CIDADANIA. **Iniciativas intersetoriais voltadas à promoção de direitos de populações indígenas refugiadas e migrantes no Brasil.** [S. l.]: ACNUR, MINISTÉRIO DA CIDADANIA, [s. d.]. Disponível em: <https://bit.ly/3ugVdCm>
Acesso em: 7 nov. 2023.
- ALLARD, Olivier. **Morality and emotion in the dynamics of an amerindian society (Warao, Orinoco Delta, Venezuela).** Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Antropologia Social, Universidade de Cambridge: Cambridge, 2010, 210 p.
- ARELLANO, Fernando. **Una introducción a la Venezuela Prehispánica.** Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1986.
- ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família.** 2 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- AMODIO, Emanuele; RIVAS, Yelitza; DOX, Clever. **Las pautas de crianza del pueblo warao de Venezuela.** Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia. Caracas, 2006.
- ÁVALOS, Julio. **Derechos y cultura indígena:** Guayana siglo XXI. Exploración sobre el caso del Pueblo Warao. Universidad Católica Andrés Bello-Guayana, 2002.
- AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecilia; WILBERT, Werner. **La mujer Warao:** de recoletera deltana a recoletera urbana. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Caracas, 2008.
- BUSTAMANTE, María Eugenia; SCARTON, Alicia García. Venezuela: British Petroleum en el delta del Orinoco. **Ecología Política**, n. 17, p. 120-127, 1999.
- BRIGGS, Charles. The Sting of the Ray: Bodies, Agency, and Grammar in Warao Curing. **The Journal of American Folklore**, v. 107, n. 423, p. 139-166, winter, 1994.
- BRIGGS, Charles; MANTINI-BRIGGS, Clara. **Las historias en los tiempos del cólera.** Caracas: Nueva Sociedad, 2004.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Índios no Brasil:** história, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

- GARCÍA CASTRO, Álvaro. Mendicidad indígena: los Warao urbanos. **Boletín Antropológico**, Mérida, n. 48, p. 79-90, enero/abril, 2000.
- GARCÍA CASTRO, Álvaro. Migración de indígenas Warao para formar barrios marginales en la periferia de ciudades de Guayana, Venezuela. In: REPRESA PERÉZ, F. (org.) **De Quito a Burgos: migraciones y ciudadanía**. Burgos: Gran Vía, 2006, p. 43-48.
- GARCÍA CASTRO, Álvaro; HEINEN, Dieter. Planificando el desastre ecológico: impacto del cierre del caño Manamo para las comunidades indígenas y criollas del Delta Occidental (Delta del Orinoco, Venezuela). **Antropológica**, Caracas, v. 91, p. 31-56, 1999.
- GARCÍA CASTRO, Álvaro; HEINEN, Dieter. Las Cuatro Culturas Warao. **Tierra Firme**. Revista arbitrada de Historia y Ciencias Sociales, Caracas, n. 71, p. 1-8, julio/septiembre, 2000.
- GARCÍA CASTRO, Álvaro. Un asentamiento mixto Warao/criollo en el delta del Orinoco (Venezuela): El “barrio” indígena como estrategia de supervivencia. **X Congreso de Antropología Iberoamericana**. Salamanca: 2005.
- GARCÍA CASTRO, Álvaro. Propuesta para la integración de los indígenas Warao q emigran a Guayana, Venezuela. **Revista de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades**, Hidalgo, n. 8, mayo/agosto, 2009.
- GASSÓN, Rafael; HEINEN, Dieter. ¿Existe un Warao genérico?: cuestiones clave en la etnografía y la ecología histórica del Delta del Orinoco y el territorio Warao-Lokono-Paragoto. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, San Antonio, v. 10, p. 37-64, 2012.
- GUANIRE, Noreye; ARANGUREN, Anairamiz; GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, Omar. Wisidatu: Mágico espiritual de los indígenas Warao de Tucupita y de la Isla Araguabisi en el Estado Delta Amacuro-Venezuela. **Boletín Antropológico**, Mérida, v. 26, n. 73, p. 149-172, mayo-agosto, 2008.
- HEINEN, Dieter; LIZARRALDE, Roberto; GÓMEZ, Tirso. El abandono de un ecosistema: el caso de los Morichales del Delta del Orinoco. **Antropológica**, Caracas, v. 81, p. 3-35, 1994-1996.
- HEINEN, Dieter; GARCÍA CASTRO, Álvaro. Arquitectura indígena

- venezolana y heterogeneidad warao. Una aclaración necesaria. **Boletín Antropológico**, Mérida, v. 31, n 85, p. 7-34, enero/junio, 2013.
- IBGE. **Censo Demográfico 2022 Indígenas**: Primeiros resultados do universo. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2023.
- INE. **Censo Nacional de población y vivienda 2011**. Empadronamiento de la población indígena. Caracas: Instituto Nacional de Estadística, 2015.
- LANGDON, Esther Jean. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde. In: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza (orgs.). **Saúde dos povos indígenas**: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia, 2004, p. 29-45.
- MACIEL, Maria Eunice. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Saravin? In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 7, n. 16, p. 145-156, dez. 2001.
- MIRANDA, Sarah Siqueira de. **A construção da identidade Pataxó: práticas e significados da experiência cotidiana entre crianças da Coroa Vermelha**. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia: Salvador, 2006, 111p.
- MOUTINHO, Pedro. **Parecer técnico Nº 10/2017** – SP/MANAUAS/SEAP. Manaus: Ministério Público Federal, 2017.
- MOUTINHO, Pedro. **Parecer técnico Nº 2193/2019** – DPA/CNP/SPPEA. Manaus: Ministério Público Federal, 2019.
- MOUTINHO, Pedro. **Parecer técnico Nº 1127/2020** – DPA/CNP/SPPEA. Manaus: Ministério Público Federal, 2020.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.
- PAREDES, Jesus Desiderio Nunez et al. Educação escolar indígena Warao: práticas e desafios de uma pedagogia decolonial na Amazônia paraense. **Caderno 4 campos**. n. 2, p. 49-71, 2019.

- POCATERRA PAZ, Librada. **Las mujeres indígenas frente a la actualidad petrolera**: un estudio de caso La Ladera, Pueblo indígena Warao. Diplomado Superior en Derechos Indígenas y Recursos Hidrocarbúricos; FLACSO Sede Ecuador. Quito, 2004, 125p.
- RAMOS, Luciana; BOTELHO, Emília; TARRAGÓ, Eduardo. **Parecer Técnico N° 208/2017** – SEAP/6^aCCR/PFDC. Boa Vista: Ministério Público Federal, 2017.
- ROSA, Marlise. Nós e os outros: concepções de pessoa no debate sobre infanticídio indígena no congresso nacional. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 163-193, jan./jun. 2014.
- 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 Belém-PA. Rio de Janeiro: E-papers, 2021.
- ROSA, Marlise; PEIXOTO, Lanna (Orgs.). **Percepções Warao sobre trabalho**: Suas experiências, expectativas e potencialidades para inserção produtiva na região metropolitana de Belém (Pará). Belém: Instituto Internacional de Educação do Brasil; Agência da ONU para Refugiados, 2022.
- SERBIN, Andrés. Estado, Indigenismo e indianidad em Venezuela 1946-1979. **Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe**, Amsterdam, n. 34, p 17-40, junio 1983.
- SILVA, Cristhian Teófilo da. Crianças e adolescentes indígenas em perspectiva antropológica: repensando conflitos éticos interculturais. **Revista Bioética**, Brasília, v. 19, n. 3, p. 119-31, 2012.
- SØRHAUG, Christian. **Holdíng House in Crazy Waters**: An exploration of householding practices among the Warao, Orinoco Delta, Venezuela. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade de Oslo: Oslo, 2012, 334p.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 425-57, ago. 2015.
- TARDELLI, Gabriel. **Entre o poder colonial e a razão humanitária**: sobre modos de gestão da população warao. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia,

- Universidade de Brasília: Brasília, 2023, 384p.
- TARDELLI, Gabriel. Os caminhos dos Warao: configurações dos deslocamentos entre Venezuela, Brasil e Guiana. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 341, jan./abr. 2023.
- TASSINARI, Antonella. Concepções Indígenas de Infância no Brasil. **Revista Tellus**, Campo Grande, v. 7, n. 13, p. 11-25, out. 2007,
- TIAPA, Francisco. Los sistemas interétnicos del Oriente de Venezuela y el Bajo Orinoco durante la época colonial. **Lecturas antropológicas de Venezuela**, Mérida, v. 1, p. 231-238, 2007.
- VELHO, Augusto Leal de Britto. **Ebukitane Warao em Porto Alegre**: análise de uma reprodução social marginal. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2022, 83 p.
- VAQUERO ROJO, Antonio. **Manifestaciones religiosas de los waraos, y mitología fundante**. Portada: Universidad Católica Andrés Bello, 2000.
- VASCONCELOS, Viviane C. C. **Tramando redes**: parentesco e circulação de crianças Guarani no litoral de Santa Catarina. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2011, 190 p.
- WILBERT, Werner; AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecília. Los Warao. In: **Salud Indígena in Venezuela Volumen II**. Caracas, 2007, p. 331-397.
- WILBERT, Werner; AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecília. También somos gente. Cambio cultural paradigmático warao. **Anthropos**, Sankt Augustin, v. 104, n. 2, p. 423-444, 2009.
- WILBERT, Werner; AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecília. Fitoterapia warao: fundamentos teóricos. In: FREIRE, Germán. **Perspectivas en salud indígena: cosmovisión, enfermedad y políticas públicas**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2011, p. 307-324.



MINISTÉRIO DOS
POVOS INDÍGENAS

GOVERNO FEDERAL
BRASIL
UNIÃO E RECONSTRUÇÃO