



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA SOCIEDADE - ICS  
PROGRAMA DE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA – PAA  
ANTROPOLOGIA**

**ANA RITA DA COSTA GOMES**

**WABANAJA EM TRÂNSITO: VIDA WARAO EM TRÂNSITO**

**SANTARÉM-PA  
2019**

**ANA RITA DA COSTA GOMES**

**WABANAJA EM TRÂNSITO: VIDA WARAO EM TRÂNSITO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Antropologia e Arqueologia, para obtenção do grau de Bacharel em Antropologia; Universidade Federal do Oeste do Pará - UFOPA, Instituto de Ciências da Sociedade -ICS.  
Orientador: Dr. Diego Amoedo Martínez

**SANTARÉM- PA  
2019**

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**  
**Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/ UFOPA**

---

G633w    Gomes, Ana Rita da Costa  
          Wabanaja em trânsito: vida Warao em trânsito. / Ana Rita da Costa Gomes. –  
Santarém, 2019.  
          65 p.: il.  
          Inclui bibliografias.

Orientador: Diego Amoedo Martínez  
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal do Oeste do  
Pará, Instituto de Ciências da Sociedade, Programa de Antropologia e Arqueologia, Curso  
Bacharelado em Antropologia.

1. Povos indígenas. 2. Warao. 3. Trânsito 4. Refúgio. I. Martínez, Diego Amoedo,  
*orient.* II. Título.

CDD: 23 ed. 305.906914



UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA SOCIEDADE  
PROGRAMA DE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA  
CURSO DE BACHARELADO EM ANTROPOLOGIA

**ANA RITA DA COSTA GOMES**

**"WABANAJA EM TRÂNSITO: VIDA WARAO EM TRÂNSITO"**


Trabalho de Conclusão de Curso apresentado perante banca examinadora com objetivo de obter aprovação na disciplina TCC-3, e obtenção de grau de Bacharelado em Antropologia na Universidade Federal do Oeste do Pará.

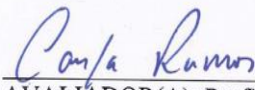
Nota:

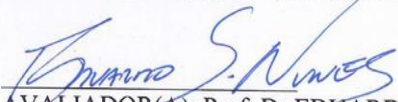
10,0

Data de Aprovação

13/12/2015

  
PRESIDENTE ORIENTADOR: Prof. Dr. DIEGO AMOEDO MARTÍNEZ  
Universidade Federal do Oeste do Pará

  
AVALIADOR(A): Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. CARLA RAMOS  
Universidade Federal do Oeste do Pará

  
AVALIADOR(A): Prof. Dr EDUARDO SOARES NUNES  
Universidade Federal do Oeste do Pará

Dedicado à minha mãe e ao meu pai

Em solidariedade com o povo Warao e todos os povos em luta pela descolonização de suas terras e  
suas vida

*Hitayamo obonobute are!*  
**Nunca esquecerei de vocês!**

## JAKERA

### Agradecimentos

Queria agradecer a todas as pessoas Warao que tornaram possível a realização deste trabalho, pela sua abertura e confiança em mim, pelas suas participações, pelas suas vozes e pelos conhecimentos que me porporcionaram. Espero que a informação que conseguimos fazer emergir ajude a ampliar a compreensão acerca da situação do povo Warao que se encontra hoje em refúgio no Brasil e dos motivos que o fizeram chegar até aqui. Ao Marcano, Alírio, Sr.Fernando, Ana Luísa, Andreína, Edgar, Rodrigo, Oscar, Omar, Elias, Neto, D.Maria, Sr.Israel, Erik, Abraham, Del Valle, Imeri, Pedro, e tantxs outrxs Warao com xs quais convivi no abrigo em Santarém e que foram fundamentais na realização da pesquisa: *Jakera witú maoaratuma!*

Também queria agradecer a toda a equipe do abrigo pela receptividade e a amizade com que sempre me trataram e toda a informação que partilharam comigo, também essencial para o meu entendimento sobre o tema: Juliana Fialho, Haroldo Gonzaga, Chico, Nazaré, Clarisse, Cleo, Joana e todxs xs outrxs.

Agradeço também a meus professores por todos os momentos em que ouviram minhas dúvidas e por todos xs conselhos e opiniões que me deram, referências e metodologias. Ao meu orientador Diego Amoedo e todxs xs outrxs que me apoiaram: Lucybeth Arruda, Carla Ramos Munzanzu, Eduardo Nunes, Miguel Aparício e Raoni Valle.

Meus agradecimentos também toda minha família, especialmente ao meu pai João Gomes e minha mãe Maria do Céu Costa que sempre acreditaram em mim, sem os quais esse trabalho não existiria, axs avós, tios e tias, às minhas irmãs e Joana e Dandara, meu mano Daniel, ao Jonathan, Joyce, Pê, Antônio, Graça, Patrícia e todxs xs amigxs que escutaram minhas histórias!

Aos ancestrais, que me trazem consciência! A todxs que me fizeram parte do meu percurso e que tantas coisas me ensinaram, axs companheirxs de curso, axs companheirxs do rio Tapajós e axs companheirxs da vida! *Kuekatureté panhé arã!*

## RESUMO

Este trabalho se dedica a compreender a presença do povo indígena Warao na cidade de Santarém, na Amazônia brasileira. Esta é uma abordagem antropológica, ancorada às experiências de convivência no abrigo de refugiados, entre Março e Dezembro de 2019. A investigação remonta à história da origem deste povo ameríndio, sua localização na área nordeste da Venezuela, na região do Delta do rio Orinoco, aonde viviam desde os tempos pré-coloniais, e suas formas tradicionais de vida. Com as invasões coloniais, a vida Warao sofreu impactos avassaladores. Este sistema, progressivamente imposto, vem causando o ecocídio de sua terra ancestral e o etnocídio e genocídio da sua população. O povo Warao está sendo expulso das suas terras no decorrer desse processo. Primeiro chegaram em massa nos centros urbanos da Venezuela. Hoje, pela iminência da morte, devido à crise que está ocorrendo neste país, chegam em massa no Brasil, se transformando em indígenas refugiados. Qual é a posição que este povo ocupa na sociedade industrial moderna? Quais são os rumos de sua existência? Nestes sentidos se faz uma reflexão sobre as transformações a que está sujeita a vida Warao em movimento, os enfrentamentos e as dificuldades que surgem desta interação, mas também a forma como estes se recriam em trânsito, transportando elementos de seu cosmos consigo e incorporando elementos externos.

Palavras-chave: Povos indígenas. Warao. Trânsito. Refúgio.

## RESUMEN

Este trabajo se destina a comprender la presencia del pueblo indígena Warao en la ciudad de Santarém, en la Amazonia brasileña. Esta es un acercamiento antropológico, anclada a las experiencias de convivencia en el refugio, entre Marzo e Diciembre de 2019. La investigación retrocede a la historia de origen deste pueblo amerindio, su localización en el nordeste de la Venezuela, en la región del Delta del río Orinoco, aonde vivían desde los tiempos pré-coloniales, y sus formas tradicionales de vida. Con las invasiones coloniales, la vida Warao sufrió impactos abrumadores. Este sistema, progresivamente impuesto, viene causando el ecocidio de su tierra ancestral y el etnocidio e genocidio de su población. El pueblo Warao está siendo expulsado de sus tierras en este proceso. Primero llegó en masa en los centros urbanos de Venezuela. Hoy, por la inminencia de la muerte, debido a la crisis que ocurre en este país, llega en masa al Brasil. Los Warao se transforman en indígenas refugiados. ¿Cuál es la posición que ocupan en la sociedad industrial moderna? ¿Cuáles son las direcciones de su existencia? En estos sentidos se hace una reflexión sobre las transformaciones a lo que está sujeta la vida Warao en movimiento, los choques e las dificultades que surgen de esta interacción, pero también las formas como estos se recrean en movilidad, llevando elementos de su cosmos con ellos e incorporando elementos externos.

Palabras-clave: Pueblos indígenas. Warao. Movilidad. Refugio.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>2. WARAO: GENTE DA BOCA DO RIO WIRINOKO.....</b>	<b>18</b>
<b>3. NARUYA: IR.....</b>	<b>26</b>
<b>4. HANOKOSEBEIDA WABANOKO: NECRÓPOLIS.....</b>	<b>35</b>
<b>5. WAMMA: TERRA ANCESTRAL.....</b>	<b>43</b>
<b>6. MONIKATA MOME ANAKA: VAMOS RESOLVER PROBLEMAS.....</b>	<b>50</b>
<b>7. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>61</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>64</b>

## INTRODUÇÃO

O meu nome é Ana Rita da Costa Gomes, me autoidentifico como Inayé Reté, andrógena mulher, parda, de 31 anos, nascida em Portugal e inconformada com os limites de uma nação, meu sonho era viajar pelo mundo. Em 2006, quando tinha 18 anos, entrei na Universidade de Coimbra, no curso de Antropologia Biológica e Social e Cultural, onde cursei dois anos, motivada em conhecer diferentes formas de vida. Fiz um intercâmbio universitário em 2008, na Universidade Autónoma de Barcelona, onde passei um ano. Após o intercâmbio era suposto voltar para Portugal para finalizar o curso mas resolvi tomar outro rumo, porque se abriu na minha vida a possibilidade de seguir meus sonhos de viajar. Assim, me tornei malabarista e, arrecadando dinheiro em semáforos, ruas e praças, entre outros, consegui me financiar e financiar minhas viagens. Cheguei ao Brasil no princípio do ano de 2013 e nesse mesmo ano à Amazônia. Devido a amizades entrançadas anteriormente conheci Alter-do-Chão. Entre idas e voltas decidi vir morar um tempo na vila de Alter, onde me estabeleci em 2015, com a conexão com o trabalho de malabarista na cidade de Santarém. Também em 2015, com intenção de conhecer e me aproximar dos movimentos indígenas locais, solicitei a minha participação num curso da língua indígena Nheengatú, curso de extensão promovido pela Universidade Federal do Oeste do Pará, coordenado pelo professor Florêncio Vaz. Este curso me permitiu o entrosamento com diferentes pessoas indígenas, pertencentes a diversas comunidades e aldeias indígenas da região do Tapajós e Arapiuns, o que me deu uma base de conhecimento das realidades e das culturas locais, de conhecimentos indígenas. Em 2016, resolvi realizar a prova do ENEM e reingressei no curso de Antropologia, desta vez em contexto Amazônico, na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Apesar de todas as críticas que posso pensar em relação às limitações da produção de conhecimento acadêmico, a minha experiência nesta Universidade plural, periférica, não-europeia foi um contraste em relação às minhas experiências anteriores, que resultaram na minha auto-exclusão do mundo acadêmico por sentir que os povos sobre os quais falávamos não tinham lugar dentro desses espaços e, dessa forma, não estavam contribuindo para a produção de um conhecimento sobre si. Pensei, nesse momento, que se queria ampliar meu conhecimento acerca de outras formas de vida, deveria ir diretamente à procura delas. A minha entrada como aluna europeia em uma Universidade Amazônica teve sobre mim diferentes impactos. Considero que a presença de professores e estudantes amazônidas, indígenas, quilombolas, negros e ribeirinhos dentro das Universidades é uma mais valia para a construção do conhecimento sobre a Amazônia e o Brasil e é uma mais valia para a construção de conhecimento em geral, ampliando os pontos de vista, transformando a Universidade em uma Multiversidade. A pluralidade de corpos, de vozes e de visões que experienciei durante meu percurso na UFOPA é algo que vou levar comigo para a vida e foi um uma contribuição para minha contínua

formação enquanto pessoa.

Durante o curso pensava realizar meu trabalho de pesquisa no âmbito da cultura popular. Enquanto capoeirista queria aproveitar para aprofundar meu conhecimento sobre a Capoeira de Angola. Me preparava para me debruçar sobre essa questão quando algo capturou minha atenção. Começou a ficar progressivamente mais visível para mim a presença de um novo grupo na cidade de Santarém. Elas, por serem majoritariamente mulheres, se encontravam nas ruas e praças do centro urbano, e, principalmente, junto aos sinais de trânsito, pedindo colaborações. Muitas delas usavam roupas manufaturadas coloridas e colares de miçangas, carregavam seus filhos a tiracolo e seus traços, cor de pele e cabelos escuros e lisos, deixavam uma forte impressão de se tratar de um povo indígena. Quem eram estas pessoas? Todo dia eu passava de ônibus e essa pergunta ecoava mais alto dentro da minha cabeça. Quem são estas pessoas? Foi depois que eu tomei consciência dessa nova realidade em Santarém que eu busquei saber o que estava acontecendo, quem era esse novo grupo social na cidade e porque eles estavam aqui pedindo ajuda. Por conhecer a realidade do trabalho de rua em Santarém, sabia que se estavam ali porque não tinham um grande leque de opções. Quando busquei informações, junto do meu orientador Diego Amoedo e outros professores da UFOPA soube que se tratavam de um grupo de indígenas venezuelanos da etnia Warao, que estavam chegando no Brasil devido à crise política e socio-econômica que estava se agravando na Venezuela.

No dia 9 de Março de 2019 visitei pela primeira vez o abrigo da Casa de Acolhimento para Adultos e Famílias (CAAF), a cargo da Secretaria Municipal do Trabalho e da Assistência Social (SEMTRAS), que se encontrava na época operando em uma escola fora de funcionamento no bairro de Cambuquira, na saída de Santarém direção Rurópolis. Fui sozinha. Queria sentir como seria realizar um trabalho nesse contexto. Na época não sabia muita coisa sobre o povo Warao, tirando as breves informações que tinha conseguido sobre o contexto político na Venezuela e algumas informações sobre saúde e restrições alimentares obtidas pela antropóloga Dassuem Nogueira, que tinha trabalhado um tempo com eles e estava de saída da cidade.

Quando cheguei ao abrigo fui recebida com muita alegria por parte dxs Warao que estavam presentes. Esse primeiro impacto foi o fator decisivo que impulsionou a minha pesquisa com elxs. Primeiramente me identificaram enquanto malabarista e ficaram muito felizes quando confirmei suas suspeitas. Meu conhecimento da língua castelhana foi fundamental para nossa comunicação nesse momento. Me falavam que eu tinha que voltar no abrigo com os malabares para elxs verem como eu fazia e para lhes ensinar. Me contaram dxs malabaristas que conheciam e que partilhavam com elxs os sinais. Eu falei que voltaria com os malabares um outro dia já que elxs gostavam e comecei a explicar qual era o meu propósito de estar ali. Falei que era estudante de antropologia, da Universidade Federal do Oeste do Pará, que xs tinha visto pela cidade e que isso tinha despertado um

sentimento de curiosidade dentro de mim e que estava com vontade de saber mais sobre suas histórias e sua cultura Warao. A primeira pessoa que se apresentou a mim foi Marcano, que parecia sentir uma proximidade com malabaristas. Ele me falou que o cacique não estava presente e que eu teria de falar com o pessoal da assistência. Assim, ele me conduziu a uma sala, onde ficava o pessoal da CAAF. Aí conheci a coordenadora do abrigo, Juliana Fialho, assim como uma parte da equipe. Expliquei minha história e, mais uma vez, qual era meu propósito. Fui recebida com muita abertura por parte da coordenação, mas me falaram que teria que me dirigir à SEMTRAS, localizada junto à Prefeitura de Santarém, e pedir uma autorização formal para realizar a pesquisa. Fui embora nesse dia decidida a me entregar a esse trabalho, pesquisando a chegada dos Warao na região e suas histórias de fluxos de movimento.

Quando fui fazer pela primeira vez a oficialização do meu projeto, ele não foi aceito por falta da formalidade do ofício e por falta de um pré-projeto. Eu não tinha intenção de realizar meu pré-projeto nesse ponto da pesquisa, pois acreditava que iria obter as respostas que necessitava para perceber como conduzir a pesquisa através da convivência com xs Warao. Coincidentemente, fui chamada por meu orientador para participar em uma reunião na CIAM (Centro Municipal de Informação e Educação Ambiental), onde se encontravam representantes dos órgãos oficiais FUNAI (Fundação Nacional do Índio), ACNUR (Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados), SEMED (Secretaria Municipal da Educação), SEMSA (Secretaria Municipal de Saúde) e CAAF (Casa de Acolhimento para Adultos e Famílias), assim como antropólogos da UFOPA e uma antropóloga Colombiana, entre outros. Dessa reunião, que não tinha nenhum representante membro do povo Warao (assunto que pretendo explorar em um momento posterior), saiu a construção de um grupo de trabalho, que mais tarde resultou na formação de um projeto de cultura e extensão da UFOPA, coordenado pela professora Helena Schiel, do qual eu fui convidada a participar. Durante alguns meses eu fui aceita no abrigo como parte operante desse projeto de extensão e fui informada de que não necessitaria, nesse caso, oficializar meu projeto de pesquisa imediatamente. Passado algum tempo, devido a um desentendimento com a coordenadora do projeto, que não estava relacionado com o projeto em si mas com uma confusão institucional com a coordenação do curso de Antropologia de que ela era representante, ela decidiu me retirar do projeto. Esta expulsão não teve como consequência o impedimento da minha entrada no abrigo, visto que nesse momento já tinha construído uma relação de confiança tanto com os grupos Warao, como com a equipe da assistência. Mais tarde, submeti a minha pesquisa à SEMTRAS, através dos canais administrativos, e esta foi aceita pela instituição. Vale a pena dizer que pedi autorização de todas as lideranças Warao, criadas dentro do abrigo, representantes de cada grupo familiar, às quais se referem como caciques<sup>1</sup>, e que

---

<sup>1</sup>“caciques” se refere a lideranças que se constituíram entre xs Warao, no contexto específico dos abrigos no Brasil, para

faço questão de explicar, em todas minhas primeiras conversas com qualquer indígena Warao, qual é o meu propósito ali dentro.

Tentar entender quem sou eu neste trabalho e qual papel represento, tanto para os Warao, como para a equipe da assistência social, exige uma reflexão que não é simples. De qualquer forma, seguindo as ideias da antropologia chamada de pós-moderna, faço uso do instrumento da “reflexividade” proposto por vários autores, como por exemplo Clifford Geertz, Pierre Bourdieu, George Marcus e Christian Ghasarian, que se afastam da ideia clássica de neutralidade e que se baseiam nas ideias de visão parcial do etnógrafo. Deste modo se entende que:

Cada um faz campo por suas próprias razões e cada um tem sua própria maneira de responder às necessidades que se desprendem destas razões. O observador não pode ser disassociado do observado: não observa senão os comportamentos que pode observar e não relata senão aquilo que vislumbrou no campo. Além disso a sua presença pode molestar, perturbar uma situação dada e incluso criar uma situação nova, que pode favorecer o conhecimento dos fenômenos sociais. (GHASARIAN, 2008, pg. 22)

A “questão ideológica da reflexividade”, proposta por George Marcus, dá ênfase à questão da autocrítica e da intertextualidade na produção do trabalho de pesquisa, abrindo novas possibilidades e nos mostrando:

uma saída para a objetividade ideológica e uma necessidade de explorar dimensões éticas, políticas e epistemológicas da pesquisa etnográfica como parte integral da produção de conhecimento sobre o outro (MARCUS, 1994, pg.18).

Analisando as diferentes categorias de reflexividade destrinchadas por Marcus em seu trabalho, me identifico com a “reflexividade subjetiva” proposta pelas feministas e me apoio no argumento de Donna Haraway de que “apenas uma perspectiva parcial promete visão objetiva” (HARAWAY, 1995, pg.21). Deste modo, assumo minha posição limitada, meu conhecimento parcial e localizado, sujeito à minha subjetividade e à subjetividade dos interlocutores deste trabalho:

A “igualdade” de posicionamento é uma negação da responsabilidade e de avaliação crítica. Nas ideologias de objetividade, o relativismo é o perfeito gêmeo invertido da totalização; ambos negam o interesse na posição, na corporificação e na perspectiva parcial; ambos tornam impossível ver bem. (HARAWAY, 1995, pg. 24)

Assim, experimento me visualizar dentro do abrigo e dentro do texto, buscando entender minha posição, pensando também nas ideias da autora sobre a importância de “posicionar-se”, que

---

que estes possuam representações de seus grupos familiares/comunidades junto às equipes de assistência social. Estas lideranças não são, na maior parte das vezes, as lideranças tradicionais Warao, chamadas de *aidamos*, uma vez que, em muitos casos os grupos se encontram fragmentados. Elas parecem ser, muitas vezes, as pessoas com maior facilidade em se expressar. Todos os caciques que conheci eram homens.

seria segundo ela:

A prática chave, base do conhecimento organizado em torno das imagens da visão, é como se organiza boa parte do discurso científico e filosófico ocidental. Posicionar-se implica em responsabilidade por nossas práticas capacitadoras. (...) De outro modo, a racionalidade é simplesmente impossível, uma ilusão de ótica projetada de maneira abrangente a partir de lugar nenhum. (HARAWAY, 1995, pg. 28)

A partir desta chuva de reflexões sobre formas de pensar antropologia e de construção da escrita, me arrisco a fazer minha leitura sobre meu papel no meio do cenário que apresento. A minha história no abrigo se constrói por etapas. Em um primeiro momento eu, obviamente uma pessoa estranha, mas com a qual xs indígenas Warao pareceram partilhar algumas proximidades, por me identificarem com um grupo para elxs conhecido (malabaristas), fez com que me recebessem sorrindo, falando que iam me colocar para dançar, que queriam que lhes ensinasse malabares. Nas minhas primeiras visitas eu levei de fato meus malabares, fiz exposições e brincadeiras com as crianças e, foi a partir dessa via, que comecei a estabelecer primeiros contactos. Outra coisa que pude perceber também foi que muitxs Warao, principalmente jovens, olhavam para mim com uma certa desconfiança e um sorriso estampado no rosto. Conheço bem essa expressão. Vários momentos percebi que os meninos riam descaradamente de mim. Conheço bem essas expressões. Esse tipo de reação, por parte de desconhecidxs me é familiar desde a minha infância. As pessoas que riem de mim ou me ridicularizam por causa do meu gênero. A pergunta mais recorrente da minha vida: “Você é homem ou mulher?” foi presente também no contexto do abrigo. Não é mais um incômodo para mim uma vez que encontrei minha resposta, que procurei durante muitos anos: Sou uma pessoa andrógena, isto é, possuo características dos gêneros feminino e masculino. É isso. Um dia quando percebia que um grupo de meninos estava rindo de mim, me aproximei rindo também. Aí escutei que discutiam algo e repetiam uma palavra “*chauína*”, “*chauína*”. Então lhes perguntei o que era *chauína*. Todos riam sem conseguir responder, até que um deles, que falava melhor português, me respondeu “*chauína*, pra vocês é *viado!*”. Foi aí que ele me perguntou se eu era viado (palavra que se refere a um homem homoafetivo) e eu expliquei que eu não era um viado, eu era uma pessoa andrógena, ou seja, com ambos os gêneros do sexo feminino. Não sei o que ele entendeu. Meses mais tarde, em uma conversa com Rodrigo, um dos indígenas Warao que passou um final-de-semana na minha casa, ele me explicou que a palavra é “*tida wina*” e significa uma pessoa do sexo masculino que assume uma postura e funções de mulher. Fui outras vezes questionada por alguns indígenas Warao com a pergunta sobre meu gênero, o que me deixou perceber que eu era, para elxs, uma pessoa ambígua, sem uma definição muito clara.

Como forma de escrita deste trabalho faço uso dos “textos confusos” por considerar, como George Marcus propõe em “O que vem (logo) depois do pós: o caso da etnografia”, que:

Textos confusos são confusos porque insistem em se manterem abertos, incompletos e inseguros quanto ao modo de finalizar um texto ou uma análise. Tal abertura sempre marca uma preocupação com a ética do diálogo e do conhecimento parcial; um trabalho é incompleto sem as reações críticas e diferentemente posicionadas de seus (esperados) vários leitores (MARCUS, 1994, pg.17).

A pesquisa com xs Warao no abrigo em Santarém durou um total de nove meses e o resultado foi a reunião de uma série de informação e de relatos sobre vidas Warao no Delta do Orinoco, em outros lugares da Venezuela e seu percurso no Brasil, desde Boa Vista, passando normalmente por Manaus até chegar em Santarém, incluindo sua realidade nesta cidade e dentro do abrigo. As descrições obtidas sobre a vida na Venezuela são alternadas entre descrições sobre a vida em comunidades em diferentes regiões do Delta Orinoco e descrições sobre a vida urbana quer na região do Delta quer em outras regiões do país. Estas descrições surgiram a partir de conversas e da convivência com pessoas Warao refugiadas no Brasil, que transitam pelo abrigo de Santarém. Considero refúgio e não migração porque apesar de não possuírem proibição de voltar para seu país e de fato parecer que alguns delxs transitam entre fronteiras, não saíram do país por vontade própria nem em busca de melhores condições de vida e sim devido à impossibilidade de subsistência e à iminência da morte à qual estavam sujeitxs no território nacional venezuelano. Decidi também usar a categoria de trânsito para falar das vidas Warao no contexto brasileiro pois esta demarca um estado de fluidez. O trânsito aparece como uma categoria de tempo aberta, plástica, dinâmica. Este, que aparece como uma imposição nas vidas dxs Warao, gerado por diversos contextos históricos, é também vivido e moldado pelxs Warao, a partir de suas próprias formas de ser. A categoria “trânsito” aparece neste trabalho de pesquisa numa tentativa de mostrar como a vida Warao acontece em movimento. Por um lado, esta se refere a redes que se distribuem pelo Delta Orinoco e em outros distritos da Venezuela, aonde ainda se encontram grupos Warao, e por várias cidades do Brasil (principalmente na zona Norte, Boa Vista, Manaus, Santarém e Belém) e que estas redes se mantêm em contato (por meio da acesso telefônico ou de pessoas que circulam transportando informação), o que influencia o movimento de um lugar outro, conforme as melhores possibilidades que estes oferecem de subsistência ou conforme a presença de familiares em determinados lugares. Por outro lado, a categoria de trânsito se refere também, no âmbito da pesquisa, a aspectos e características das formas de vida Warao que se encontram em transformação, pelos contextos a que estão sujeitas, como alterações na forma de alimentação, impossibilidade de realizar certas atividades que antes formavam parte de seu dia-a-dia e a adição de atividades que antes não realizavam, como aulas de português e passeios no parque guiados pela assistência social, como exemplos das vidas Warao em Santarém. Para além da sua importância na vida dxs Warao no Brasil, o trânsito é um fator essencial na construção desta pesquisa, devido à grande dinâmica que este cria na vida no abrigo, onde pessoas e

famílias vão e vêm o tempo todo. Assim, muitas das pessoas Warao com quem falei não se encontram mais no abrigo em Santarém, pois viajaram com suas famílias para Belém, Itaituba ou algum outro lugar. Esse fator constituiu uma particularidade metodológica. Como fazer etnografias de pessoas em movimento, estando eu ubicada em um ponto fixo? Houve muitas conversas que começaram e não terminaram nunca, então decidi usar fragmentos que considerei interessantes e reunir informação de várias pessoas, pertencentes a diferentes famílias, comunidades e mesmo regiões do Delta. A fluidez e a frequência de movimento não são constantes, tendo ao mesmo tempo pessoas/ grupos que chegam e ficam apenas uns dias e outras/os que vivem por anos dentro do abrigo (conheci casos de famílias que estavam fazendo 3 anos morando ali), sendo que por vezes acontecimentos que ocorrem dentro do próprio abrigo podem ser impulsionadores de mudanças. Deste modo, apesar de algumas conversas ficarem incompletas devido à falta de tempo, teve outros casos de pessoas/famílias que permaneceram durante todo o tempo da pesquisa vivendo no abrigo, o que permitiu um contacto mais contínuo. Foi a partir desse contacto mais continuado que me fui aproximando mais de uma das famílias, proveniente da região de Winikina, o que levou à realização de dois intercâmbios, em que, no total, três pessoas dessa família vieram passar um final de semana na minha casa em Alter-do-Chão, conhecendo um pouco da minha vida, da minha realidade e dos meus amigos. Essas visitas surgiram como uma possibilidade, para mim, de aprofundar meus conhecimentos sobre suas histórias, seus hábitos e modos de vida, e para elas, como possibilidade de estabelecer novos contactos e de vender seus artesanatos. Para além das informações fornecidas pelas interlocutoras Warao com quem conversei, foram também essenciais para a construção deste trabalho de pesquisa as informações provenientes das muitas conversas com pessoas que formam parte da equipe da assistência social, das quais destaco as conversas com Haroldo, Juliana e Chico. Tentando não fazer generalizações excessivas, apresento meus conhecimentos personalizados e não enquanto representativos de um todo, tentando depois estabelecer paralelos com narrativas de outras pessoas ou com dados etnográficos obtidos a partir das bibliografias, pensando narrativas de uma forma semelhante à utilizada por Charles Briggs, antropólogo que trabalhou extensivamente com o povo Warao, que considera que:

Todas as narrativas são seletivas e interpretativas, escolhendo detalhes que parecem relevantes, decidindo os pontos de início e fim que excluem ações que estão sobre eles, incluindo lugares e ações particulares e excluindo outras e usando modos particulares de calibragem. (BRIGGS, 2016, pg. 176)

O trabalho, *Wabanaja em trânsito: Vida Warao em trânsito*, é uma tentativa de fazer uma viagem no tempo e no espaço que relacione a vida tradicional das aldeias Warao com o trânsito a que esta foi sujeita, analisando, através de um levantamento histórico, os motivos que o impulsionaram e suas relações com o processo colonial. Também busco entender as formas como os elementos da sua cosmologia seguem nos interstícios da mudança, formando uma identidade em movimento,

pensando as transformações a que esta está sujeita e os novos elementos que compõem a vida Warao. Para além disso me disponho também a fazer algumas considerações sobre a situação dxs indígenas Warao, em situação de refúgio.

No decorrer do trabalho, exponho narrativas de algumxs indígenas Warao e trechos de conversas com elxs e com pessoas da equipe da assistência, sendo que, em alguns casos em que me foi requisitado, utilizo nomes fictícios para proteger as pessoas envolvidas. A metodologia usada foi heterógenea, alguns momentos em forma de transcrição direta dos discursos, noutros a partir de áudios em Warao ou em português, ou ainda através de apontamentos no caderno de campo feitos a posteriori. Também houve situações em que intervim mais nos discursos, os transformando em conversas, outras não. A explicação para estes fatos se baseia nos contextos que envolveram essas narrativas ou conversas e das relações tinham sido estabelecidas previamente com xs interlocutorxs. O resultado é uma antropologia experimental, desse modo, um processo incerto e inacabado, esperando reações. O trabalho se divide em capítulos que tentam sintetizar os diferentes tópicos que decidi aprofundar, que se interligam pela questão da transitoriedade.

No capítulo intitulado, Warao: Gente da boca do rio Wirinoko, trato de entender quem são essas pessoas que de repente aparecem na cidade de Santarém, buscando entender suas origens, suas histórias e seu modo de vida diferenciado que as caracteriza enquanto Warao, tanto através das conversas e da convivência com elas e com a equipe da assistência social, como através de uma leitura das produções etnográficas publicadas anteriormente. Deste modo abordo um pouco de como elxs se vêem enquanto Warao e como elxs são vistos por outrxs.

No seguinte capítulo, Naruya: Ir, faço uma revisão histórica de que forma xs Warao saem de seu lugar de origem, *wamma*, a terra ancestral no Delta do Orinoco e chegam até ao Brasil, nos dias de hoje, explorando os motivos que levaram a esta fuga, tratando-a como um fenómeno que decidi chamar de dupla expulsão.

Depois sigo com, Hanokosebeida wabanoko: Necrópolis, aonde exponho a interação entre xs Warao e o sistema social colonialista, condicionada por fatores de raça, classe, gênero e etnicidade, que xs conduzem a lugares subalternos na sociedade, e que se agrava nas cidades, que defino como necrópolis, ou seja, lugares de produção de desigualdades, que desvalorizam certas vidas enquanto sobrevalorizam outras, conduzindo as primeiras a uma existência descartável, onde a morte é naturalizada.

Em, Wamma: Terra ancestral, exploro o tema do território enquanto não apenas um local geográfico, mas também enquanto cosmologia, organização social, crenças, língua, etc., considerando os fragmentos de identidades que acompanham xs Warao até ao Brasil, uns materializáveis, outros não, mas que estão de algum modo presentes e que são importantes para sua continuidade enquanto

Warao.

No capítulo, Monikata mome anaka: Vamos resolver problemas, faço uma exposição de alguns problemas que emergiram no contexto do abrigo em Santarém, tentando fazer uma análise estrutural interligada com as indicações jurídicas apresentadas até agora no sentido de melhorar a assistência aos Warao no Brasil, pensando possíveis encaminhamentos que os contemplem mais enquanto povo indígena e contribuam para o fortalecimento de sua identidade.

Para facilitar a leitura deste trabalho de pesquisa exponho aqui as opções de escrita que escolhi:

- para me referir a plurais que incluem vários gêneros de pessoas, em vez do convencional masculino “o”, o uso do “x”. Esta escolha se deve ao meu caso pessoal como parte de um gênero não-binário e não reconhecido por lei, ao meu entendimento de que existem várias pessoas nessa mesma situação, em processo de exclusão social, e também, ao entendimento de que entre os Warao existem gêneros não binários (*tida wina*). Apesar de poder dificultar um pouco a leitura, esta escolha promove igualdade entre gêneros e funciona como um marcador de inclusão de pessoas não-binárias.

- para me referir a expressões retiradas dos textos dos autores utilizados ou falas de interlocutores, o uso de “aspas”.

- para expressões colocadas em outras línguas e epígrafes, o uso de *itálico*.

—

## WARAO

Gente da boca do rio Wirinoko

*“Os Warao vieram do céu. Havia um Homem solteiro caçador, Harayakara. Foi caçar, lançou uma flecha para longe, no meio do bosque. Como já não via a flecha, foi buscá-la. Achou ela enterrada no chão. Cavou, cavou. No buraco achou alimentos diferentes, comida indígena: ohidu (buriti), ohidu aru (fécula do buriti), muitos animais (jabuti), e muitos alimentos mais. Ele contou à gente Warao e aí todos começaram a baixar. Havia uma mulher grávida. Não conseguia passar no buraco e aí todos empurraram, empurraram, e não passava. Se converteu na estrela d'alva. No princípio não havia luz, não havia estrelas, não havia sol, não havia lua...”*

Alírio Warao

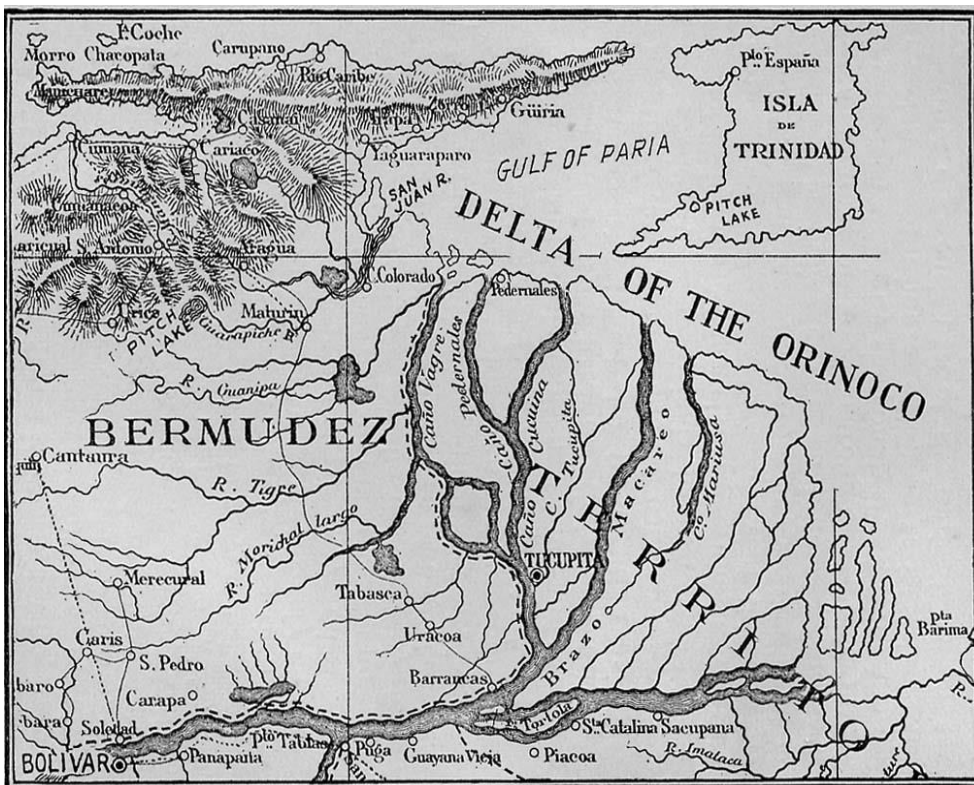
Esta história, descrita pelo cacique Alírio de Mariusa, é um *deje nobo*, história antiga Warao, da sua chegada a *wamma*, terra ancestral, nos *ebe yatamo*, tempos remotos. Segundo ele, a história continua. Tínhamos falado de terminar o relato um outro dia só que ele acabou viajando com sua família para Belém. Esta versão da origem dxs Warao é compatível com uma outra versão, obtida no documental “Caño Manamo” (1980):

Num primeiro momento, viviam os Warao num lugar onde caçavam e faziam muitas coisas. Entre eles havia um rapaz. Era muito bom arqueiro, com pontaria certa. Um dia disparou a uma ave e errou. A flecha, ao fugir do branco foi de encontro ao solo. Quando a encontrou e a trouxe para si, deixou um grande orifício na terra. Ao ver através do buraco, o jovem descobriu que havia outra terra em baixo, onde existiam muitas plantas, animais e água. De imediato se dispôs a descer e conivou os outros Warao para que o seguissem. Baixaram e estavam muito contentes pela quantidade de alimentos que encontravam. Chegaram muitos, cada vez mais. Depois uma mulher grávida tratou de baixar e ficou presa no buraco, não permitindo que, desde esse momento, baixasse nenhum outro Warao. Dela saiu cura, que permitiu o surgimento da estrela matutina e vespertina no céu. Desde esse momento os Warao estão na terra, onde encontraram muitos alimentos, buritis frondosos e férteis, mandioca, peixes, nhames, o que mudou, desde esse momento, a vida para os Warao. (“Caño Manamo”, Carlos Azpúrua, 1980)

Warao é um povo indígena ameríndio da boca do rio *Wirinoko*, região do Delta do Orinoco, no estado Delta Amacuro, a Nordeste da Venezuela. A base alimentar do povo Warao está tradicionalmente ligada à palmeira de buriti, da qual comem os frutos, extraem *ohidu aru* (fécula de buriti) e fazem seus artefactos, artes e artesanatos. Por isso, *ohidu* (palmeira de buriti) é, muitas vezes, considerada por elxs “a árvore da vida”. Sua existência nas terras do Delta do Orinoco se crê ter mais ou menos 8.000 anos (HEINEN&GASSÓN, 2008, pg.9), quando a ilha de Trinidad se encontrava ainda conectada com o Delta. Segundo o “Parecer Técnico de Manaus” (PARECER TÉCNICO

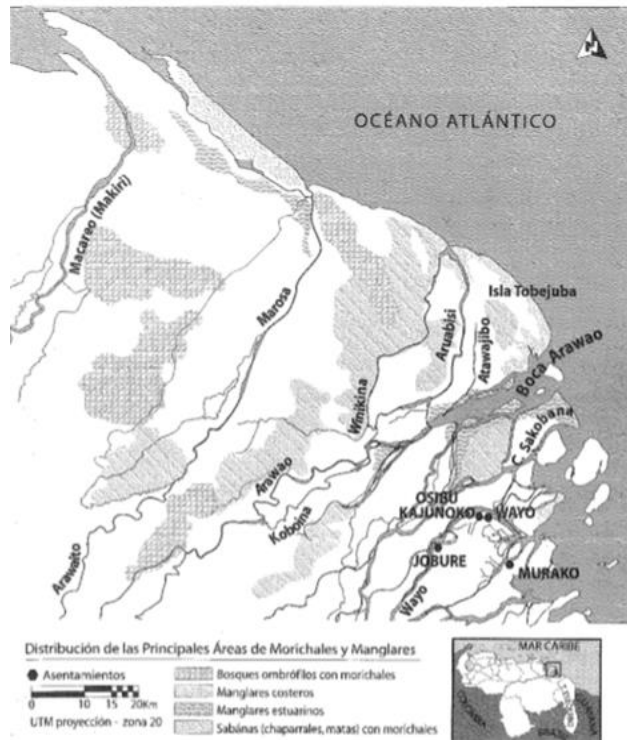
Nº10/2017-SP/MANAUS/SEAP), os Warao constituem o segundo maior povo indígena da Venezuela, com uma população de mais ou menos 49.000 pessoas (PARECER TÉCNICO Nº10/2017 – SP/MANAUS/SEAP, pg.5), sua área é predominantemente na região caribenha do Delta do Orinoco, em centenas de comunidades nas áreas rurais, ribeirinhas e litorâneas, e nas várias cidades do entorno, abrangendo o estado de Delta Amacuro e regiões dos estados de Monágas e Sucre. Essa região, descrita como de existência milenária, consiste na foz do rio *Wirinoko* (Orinoco), onde existem vários braços de rio e conjuntos de ilhas formadas pela constante acumulação de materiais que o rio foi arrastando ao longo do tempo. A extensão de sua área é aproximadamente 43.700 km<sup>2</sup>.

Mapa 1: Boca do rio Wirinoko em 1897



Fonte: <http://wikipedia.org>

Mapa 2: Principais rios e comunidades de onde vêm xs Warao



Fonte: HEINEN; GÁSSON, 2008

Segundo Álvaro Garcia Castro (GARCIA CASTRO, 2005, pg. 2), xs Warao são originários das zonas húmidas, rios, igarapés e pântanos e sua cultura e existência também é vista por ele como ligada ao rio *Wirinoko* (wiri: “onde remamos”, noko: “lugar”). Heinen e Lavandero, descrevem xs Warao como “gente das terras baixas” (que vem da contração da palavra *Wajarao*), em oposição aos *Hotarao*, ou seja, “gente das terras altas”. Apesar de se reconhecerem como Warao, “habitantes da boca do *Wirinoko*” ou “habitantes do Delta”, que possuem uma língua comum entre si, vale a pena referir e refletir sobre as várias histórias e variações culturais entre xs Warao e como estas se alteram e diferenciam mediante as fontes ou as zonas que descrevem, assim como a língua apresenta variações de grupo para grupo.

Garcia Castro e Heinen, em “As quatro culturas Warao” (GARCIA CASTRO, HEINEN, 2000)

formulam uma divisão em quatro quadrantes ou subgrupos. No quadrante sudeste estão xs caçadores de báquiros, *Ebure*. No quadrante nordeste, xs pescadores de rio, *Siawani* (guerreirxs, antropófagxs, navegantes e negociantes, possuem o conhecimento da extração da fécula de buriti, da agricultura e da construção de canoas), e talvez outros grupos de fala Warao. No quadrante sudoeste, está o país de *Wauta*, dxs horticultorxs, cultivadorxs de mandioca e de milho, *Waraotu*, Warao misturadx com indígenas de fala Caribe. No quadrante noroeste se encontram xs habitantes da terra pantanosa, *Warao witu* ou “próprixs Warao” (*Jobahi arao*) que arrebataram os conhecimentos da construção de canoas dxs *Siawani*. A divisão em quatro quadrantes se relaciona com um mito descrito pelos autores (GARCIA-CASTRO, HEINEN, 2000, pg. 2), no qual *Haburi*, o Warao primordial, nasce no Sudeste do Delta, na terra dos caçadores. Seu pai, desejoso de saber o “segredo” do buriti, foi para o Noroeste do Delta. A mãe e a irmã de *Haburi* o levaram então para o Sudoeste do Delta, a terra de *Wauta*, a rã, para o salvar de um espírito canibal que se transforma em tigre e que, segundo os relatos, tinha matado seu pai. *Wauta* fala Warao e extrae a fécula do buriti, mas cultiva mandioca e vive numa casa estranha, fechada, com porta, que não entende o idioma Warao. Ali *Haburi* cresce como caçador, coletor de *ohidu aru* (fécula de buriti), e cultivador de mandioca. Nas suas correrias, chega um dia ao domínio dxs *Siawani*, pescadorxs, que também extraem a fécula do buriti, que lhe informam sua verdadeira origem e, como consequência disso, *Haburi* decide construir uma canoa para fugir das terra de *Wauta*. Mas como não conhece realmente a técnica, só depois de vários ensaios infrutíferos com diversos materiais, consegue construir uma canoa, e aprende a remar graças a uma informação que recebeu de um pássaro, e vai pelo cânion Macareo até Napurima, em Trinidad. Durante a sua fuga, informa ax Warao que encontra pelo caminho como é a forma da canoa para elxs poderem também construir suas canoas. A sua canoa, transformada em serpente (*Dauarani*, elemento feminino), regressa com o remo (elemento masculino) ao centro do mundo, onde se separam e *Dauarani* segue seu caminho até à outra montanha sagrada, *Wacarima*, ao Sul, na terra firme Venezuelana.

Nas etnografias descritas, o povo indígena Warao é descrito como um povo heterogêneo, constituído pela aglutinação de vários grupos que, apesar de possuírem algumas variações linguísticas, falam uma língua comum e se entendem enquanto uma etnia, em contraste com outros grupos indígenas. Essas descrições condizem com as declarações dxs Warao a quem perguntei, como foi o caso de Elias que afirmou “Somos várixs de várias comunidades, mas somos uma etnia só”. Todxs com quem falei me contaram vir do Delta Orinoco, embora de regiões distintas como Mariusa, Tucupita, Winikina, Barrancas do Orinoco, e de diferentes comunidades, muitas vezes tendo vivido em mais de um local, alguns apenas em comunidades, outros em centros urbanos. Os autores Heinen y Gassón também se referem a divisões entre Waraos “mariuseros”, de Mariusa e “winikineros”, de Winikina. Na organização atual do abrigo, xs Waraos se encontram , de uma forma genérica, divididos

dessa forma, em dois barracões, apesar de também se encontrarem entre elxs indígenas Warao de Barrancas do Orinoco, de Macareo e da cidade de Tucupita, assim como refugiadxs não-indígenas. Essa divisão é proporcionada pelo fato de existirem apenas dois barracões dentro deste local. No abrigo anterior, com a possibilidade de construção própria de *hanokos* (casas), existiam outras divisões por grupos e famílias. Todxs xs indígenas Warao são falantes de uma língua comum, Warao, embora alguns dxs mais novxs a misturem com castelhano, mesmo quando conversam entre si. Todxs se autodefinem enquanto Warao e reconhecem os outros grupos enquanto Warao também. Apesar disso, por vezes escutei afirmações do tipo: “Nós que somos xs verdadeirxs Warao, nós somos Warao witú, aquelxs lá (se referindo a outros grupos) são índios”.. Todxs com que falei afirmaram existirem algumas variações linguísticas entre os grupos, mas confirmaram se entender entre si. Também, no momento em que surgiram indígenas Panare no abrigo, pertencentes a outro grupo linguístico, todxs xs reconheceram como outro grupo indígena que não era Warao. Xs indígenas Warao refugiadxs no abrigo possuem em comum a cultura do buriti, que é muito presente nas conversas, quer seja para falar sobre alimentação Warao ou para falar de festas ou de espíritos.

Stefanie Herrmann, em “La perspectiva de los hablantes de la língua Warao” também se refere aos Warao enquanto um povo heterogêneo, com diferenças culturais e linguísticas. A autora considera que, apesar das etimologias da palavra Warao que nos foram trazidas por autores anteriores, esta se traduz melhor pela palavra “pessoa” (HERRMANN, 2006, pg.61). Para sustentar esta ideia, ela argumenta que na narração mitológica, Warao significa ser humano ou pessoa, assim que, no momento em que os animais reverterem características de sujeitos e aparecem como pessoas se lhes chama Warao. Para elaborar seu pensamento, a autora se baseia nos estudos perspectivistas de Eduardo Viveiros de Castro, que explicitam que no pensamento indígena ameríndio todos os seres possuem uma humanidade comum, sendo que o que diferencia uns seres dos outros seria a multiplicidade de corpos, que muda o mundo que cada um vê. A visão desta autora, que relaciona a percepção dxs Warao de si mesmxs com o pensamento perspectivista de Viveiros de Castro, despertou minha curiosidade. As etnografias sobre xs Warao sobre as quais me debrucei para a realização do trabalho deixam evidente a centralidade dos fenômenos de transformação para a construção de pessoas, entre xs Warao. Herrmann coloca um foco neste tópico, no capítulo da sua tese sobre o tempo mitológico dxs Warao. Segundo a autora, no tempo mitológico, humanos, espíritos e animais não apenas conversam uns com xs outrxs, mas também se envolvem sexualmente e criam descendência. O tempo mitológico não aparece como algo acabado e sim como continuamente em conexão com a realidade. Ela se refere às transformações de pessoas humanas em formas animais, transformações estas feitas às escondidas dentro da selva ou no santuário Warao, por meio de um ritual de tabaco. A autora alega ainda que todos xs seres mais representativos são Waraos transformadxs e que a mudança

das formas não é necessariamente permanente. Personagens do tempo mitológico podem assumir forma humana hoje, mas elxs são patogênicos para os seres humanos, enfermndo-xs mortalmente, exceptuando xs xamãs. Essa concentração temática na transformação, é percebida por Herrmann através da análise de *amanonina*, mitos de transformação, que não se limitam apenas aos animais culturalmente mais importantes nem apenas a seres humanos e animais:

animais se transformam em objetos, humanos e outros animais; partes do corpo de animais se transformam em animais; seres humanos se transformam em animais, objetos, astros e plantas; o pêlo humano se transforma em espinhas e armas e outras partes do corpo humano em animais ou plantas. Além disso se transforma carne em animais, se transformam espíritos em animais, a cinza se transforma em animais e até uma matéria prima se transforma em objeto já feito. Visto isso não parece exagerado atribuir aos Warao uma autêntica obsessão com o tema da transformação em sua mitologia e cosmovisão. (HERRMANN, 2006, pg.64)

Os estudos de Johannes Wilbert, Lavandero e Garcia Castro sobre “mitos de transformação” entre os Warao constituíram uma base para o pensamento desta autora e deixam evidente a importância da transformação na construção de pessoa Warao. Wilbert, em seus estudos sobre xamanismo Warao, mostra como as pessoas xamãs se constroem enquanto tal através do incessante consumo de tabaco, dando um papel central a esta planta na construção da espiritualidade Warao, que funciona, por um lado, como um alimento para os espíritos, e por outro lado, causa metamorfoses na pessoa xamã. O tabaco transforma x xamã num ser envelhecido, fétido e intoxicado, um ser um tanto desumano, com características físicas e visão alterada, e modifica seu estado cosmopolítico, lhe concedendo status social. Na sua descrição sobre iniciação ao Xamanismo Sombrio entre xs Warao, uma categoria de espiritualidade bem conhecida e temida por elxs que envolve cura das doenças *hoa* (agentes patogênicos distribuídos amplamente em todas as coisas presentes no mundo) e a capacidade de matar através do envio dessas mesmas substâncias a vítimas específicas através fumo de tabaco e dos espíritos alojados no corpo dxs xamãs, Wilbert descreve o processo de iniciação da seguinte forma:

À medida que o tabaco o transporta mais profundamente para o mundo espiritual, o neófito experimenta a diminuição da visão e daltonismo, o que lhe permite distinguir apenas branco e amarelo. Vê melhor à luz da noite do que do dia e vai assumindo progressivamente um estado de morte que, em alguns casos, o impede de respirar temporariamente. (WILBERT, 1979, pg.37 - tradução livre)

O autor descreve os xamãs sombrios (*hoarotu*) como seres capazes de se transformarem em animais, nomeadamente em jacarés. Elxs aparecem junto as tumbas de seus/suas mortxs, no dia depois da sua morte, para levarem os corpos para o mundo dos espíritos que requisitaram sua morte e que se vão alimentar de seu sangue. O papel do tabaco como substância que conecta o mundo dxs

humanxs e o mundo sobrenatural, possui um amplo espectro entre os povos indígenas ameríndios, como explicitado pelo antropólogo Miguel Aparício: “Em múltiplos cenários das terras baixas americanas, o tabaco aparece como a planta mais estreitamente vinculada às experiências de comunicação entre humanos e não-humanos, assim como aos processos de metamorfoses de corpos” (APARÍCIO, 2017, pg.9). Esta viagem pelos mitos de transformação e pela espiritualidade Warao, xs conecta à percepção ameríndia de “pessoa” proposta pelos autores Anthony Seeger, Roberto da Matta e Eduardo Viveiros de Castro, em “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. Esta visão sugere que a noção de pessoa e a consideração do lugar do corpo humano nas sociedades indígenas são caminhos básicos para a compreensão adequada da organização social e da cosmologia destas sociedades onde:

O corpo não é tido por simples suporte de identidades e papéis sociais, mas como um instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas, o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento (...) A fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social. (DA MATTA, SEEGER, VIVEIROS DE CASTRO, 1979, pg. 3)

Algumas conversas que tive com pessoas Warao, no abrigo em Santarém me fizeram pensar sobre a ideia de transformação, me aproximando das ideias perspectivistas trazidas pelxs autorxs referidxs acima. Para além das afirmações de que pessoas xamãs viram bichos, também apareceram relatos de animais que possuem humanidade como, por exemplo, Tomonojo me contou que as corujas falam Warao, só que é um Warao que apenas as outras corujas entendem, o que parece sugerir, desde este ponto de vista, que as corujas falam língua de “gente”. Outra coisa que me chamou a atenção, nos meus primeiros contatos com xs Warao foi a declaração de Marco de que eu poderia me transformar em Warao. De acordo com ele já outras pessoas o teriam feito, através de algum tipo de ritual conduzido por xamãs. Mais tarde me falaram de *Dokumoro* o nome Warao que atribuem ao antropólogo Charles Briggs, tão bem conhecido e respeitado e que, segundo elxs, aprendeu a língua Warao e passou por várias iniciações xamânicas, possuindo um elevado conhecimento enquanto *uiserato*, *bahanarao* e *hoarotu*, ordens xamânicas Warao de grande importância.

O xamanismo e as crenças na feitiçaria são um assunto de grande relevância entre xs Warao, estando totalmente relacionadas às questões de doença e morte. Existem quatro ordens xamânicas entre xs Warao, explicadas no trabalho de Johannes Wilbert, do qual falo acima, “Dark shamans among the Warao” (WILBERT, 1979). O xamanismo sacerdotal deriva do poder dxs *kanobotuma*, Warao ancestrais, e se baseia na manutenção da relação de reciprocidade entre estes e xs Warao terrestres, através de oferendas e festas. X xamã, *uiserato*, é um curador dxs pacientes que sofrem de doenças febris provocadas por espíritos *jebu*. O xamanismo leve, *bahana*, traz uma conexão com o

supremo espírito do tabaco e outros espíritos como cobras, pássaros, abelhas, vespas e cupins. X xãmã, *bahanarao*, pode curar dores de súbito, doenças contagiosas e, principalmente doenças ginecológicas provocadas por feitiços lançados por inimigos, através da sua sucção e inserção em algum objeto. *Bahanarao* veteranos são sobretudo feiticeiros e podem matar pessoas de comunidades vizinhas, no intuito de resolver conflitos intercomunitários. O xamanismo climático, que abordarei com mais detalhes em *Naruya*, cria uma relação com xs senhorxs da chuva e x xamã que x pratica *naharima/naharani* é capaz de controlar o tempo, podendo provocar chuvas e tempestades. Por último, o xamanismo sombrio, que referi acima, pertence à terra das trevas e se relaciona com a conexão com x espírito das araras, que se alimentam de sangue Warao. Este tipo de xamanismo é muito temido, entre xs Warao e, apesar de xs xamãs *hoarotu* terem o poder de curar doenças provocadas por *hoa*, estes são muito malvistas entre xs Warao. Essa má fama se deve ao poder que possuem para matar pessoas, enviando seus espíritos através de cânticos e do fumo de tabaco. De acordo com o texto xs xamãs, que são principalmente homens, mas também podem ser mulheres, possuem um estatuto específico no mundo Warao, atuando principalmente na relação entre grupos. Xs xamãs jovens servem como defesa do seu grupo, ajudando a conter feitiçaria agressiva, enquanto xs anciãxs servem principalmente como ataque a forasteirxs hostis. Apesar dxs Warao que conheci no abrigo não conhecerem muitas das mitologias apresentadas por este autor, na sua explicação sobre os tipos de xamanismo Warao, elxs conhecem todas as ordens de xamanismo descritas no texto e elas têm relevância nas relações que se produzem entre os grupos e as visões que elxs têm parecem combinar com as de Wilbert quando este explicita que, apesar dxs xamãs serem ao mesmo tempo bons/boas e maus/más, xs curandeirxs e feiticeirxs de suas próprias comunidades são geralmente consideradxs sempre bons/boas e xs dxs outrxs sempre maus/más.

A proposta deste capítulo foi fazer uma viagem até as terras do Delta do Orinoco, conhecendo um pouco das origens do povo Warao, aprofundando alguns aspetos da sua localização, dos seus costumes tradicionais e da mitologia, especificamente do xamanismo, que é trazido como um ponto fulcral para várixs autorxs que produziram estudos junto da etnia. Também tentei compreender um pouco sobre a noção de Warao produzida por si mesmxs e por esses autorxs. Em seguida apresento como a vida tradicional do povo Warao recebeu fortes pressões externas que levaram a mudanças profundas, desde o período das primeiras invasões coloniais até aos dias de hoje

## NARUYA

### Ir

*Naruya* é a palavra Warao que poderia ser traduzida por ir, todas as vezes quando eu estou indo embora, xs Warao me perguntam “*Naruya?*” para saber se eu já estou indo embora. *Naruya*, eu respondo, já vou. Desta forma surgiu a ideia desse capítulo, em que pretendo explicar porquê xs Warao que estão agora no Brasil, tiveram que ir embora de sua *wamma* (terra ancestral) , no Delta do Orinoco e como essa saída xs fez chegar até aqui, tentando explorar a variabilidade de motivos e contextos que foram forçando as saídas e que constituíram, na minha perspectiva, formas de expulsão. Partindo da ideia dxs Warao como um povo heterogêneo, muito numeroso, dividido em várias comunidades que formam uma unidade étnica, e fazendo uso de uma revisão histórica, entendo que nem todxs xs grupos Warao passaram pelos mesmos processos, alguns deles afetaram mais algumas regiões ou algumas comunidades específicas, alguns dos grupos se encontram em trânsito há mais tempo do que outros e, segundo seus relatos, existem pessoas e grupos menores que seguem resistindo e levando suas vidas, de forma tradicional, nas terras do Delta.

As informações recolhidas das etnografias já elaboradas sobre xs Warao mostram, desde um princípio, o contexto de fuga para sobrevivência a que estes foram sujeitos pelas violentas invasões coloniais. O registro mais antigo que encontrei sobre movimentos do povo Warao, está no texto de Heinen e Gassón “Elementos para uma ecologia histórica do Delta Orinoco” (HEINEN, GASSÓN, 2007, pg.290) em que eles referenciam a fonte do capitão Laurence Keymis, que descreve que os Siawani saíram do rio Amana e se recolocaram na boca do rio Arawao depois que os espanhóis lhes roubaram o ouro que conseguiram em Trinidad e Tobago em troca de suas excelentes canoas. Os autores referem que até ao século XVIII muitos se refugiaram na área dos Warao witu e seus buritizais. Em seu texto “Dark shamans among the Warao”, Johannes Wilbert sustenta a ideia da fuga, explicando que foi o medo da feitiçaria e o pavor do contágio que causaram a sobrevivência dxs Warao durante a invasão colonial, pois estes levaram ao recuo de suas comunidades para locais de difícil acesso. No século XVIII, xs Warao fugiram das missões europeias e das cidades *criollas*<sup>2</sup>. A experiência xs ensinou a viver longe uns dxs outrxs em pequenas bandas de “verdadeirxs Warao” e se misturar apenas com o “subtribal relativamente próximo” (parentes Warao), evitando todxs xs outrxs Warao e estrangeiros.

---

<sup>2</sup> O uso do termo *criollo* se deve ao fato deste ser o termo usado pelos autores aos quais estou fazendo referência. Ele designa, neste contexto, a sociedade não indígena, como explica Kelly em “Antimestiçagem” como “sociedades implantadas”, isto é, dos espanhóis e de seus descendentes na América, e que passariam a constituir a elite política depois da independência. Com a progressiva erosão do sistema colonial de castas baseado em misturas raciais distintas entre si, a cultura *criolla* se tornou cada vez mais inclusiva aos povos e pessoas misturados (mestizos) e se afirmou como paradigma da cultura nacional”. (KELLY LUCIANI, 2016, pgs. 7 e 8)

Em “Forasteros en su propia tierra”, Heinen e Gásson descrevem que a partir do século XIX chegaram no “Território do Delta” vários migrantes, primeiro margaritenhos e mais tarde trinitários, guianeses e libaneses (Heinen e Gásson, 2008, pg 8). A introdução do *ure* (nhamé) para agricultura é apontada, por estes autores, como razão para êxodo dos buritizais durante o século XX. Os autores sustentam que esta revolução agrícola promoveu o sedentarismo Warao e a interação direta com os missionários e com *criollos* venezuelanos, o que fez com que, a partir dos anos 60, xs Warao se tornassem dependentes de recursos externos para completar sua sobrevivência. Também existem variadas referências nos textos destes autores acerca da barragem construída neste período sobre o rio Manamo, do seu papel principal na destruição ecológica do Delta Orinoco e suas consequências impulsoras do que chamam “êxodo Warao” para os centros urbanos.

Pesquisei mais informações acerca da construção da barragem do rio Manamo. De acordo com a informação obtida no documentário “Caño Manamo” viviam, nos anos 60, nas imediações do Delta, vários grupos de pescadores e pequenos produtores que, se aproveitando das terras que eles mesmo descreveram como “extremamente férteis”, cultivavam milho, mandioca, cacau, bananas, arroz, laranjas, mangas, entre outros alimentos. Segundo suas histórias, a construção dos diques no rio Manamo em 1965/1966 pelo Granero de Guyana teve um efeito devastador para a região do Delta, suas produções agrícolas, a pesca e principalmente, afetou a vida da população indígena Warao de uma forma nefasta. Baixo a propaganda de “salvar as terras das inundações”, xs empreendedores do “granero de Guyana” estudaram as crescidas do Orinoco para evitar sua inundação através da construção de um sistema de regulação das águas. A ideia era transformar a área do Delta no maior produtor agropecuário da Venezuela. O resultado foi a frustração das plantações dxs Warao e dxs pequenxs produtores. As subidas do Delta no período das chuvas traziam consigo uma camada de matéria orgânica que permitia a fertilidade do solo. Com a construção dos diques, os solos se acidificaram, o que acabou com os cultivos. Também os diques no rio Manamo detiveram o curso das águas do mar e as distribuíram pelos outros rios. O resultado foi, de um lado dos diques, a desertificação e o sobrepastoreio do gado e, do outro, a salinização das águas e as inundações permanentes. Os dados mostram que a construção da barragem sobre o rio Manamo causou a destruição do ecossistema do Orinoco. O documentário apresenta um estudo dos motivos da construção dessa barragem, feita sem levar em conta a existência de povos tradicionais nas áreas afetadas, que transcendem o plano agrícola. Transitavam pelo Orinoco barcos transportadores de ferro de três empresas multinacionais: Iron Mining, Orinoco Mining Company e Bethlehem Spirit, que encalhavam ali por seu grande porte. Estas empresas, segundo o que mostra no documentário, deram dinheiro ao governo para fechar o rio Manamo e assim poder atravessar com seus grandes barcos até ao Atlântico. O povo que mais sofreu com este projeto foi o povo Warao, que dependia do ecossistema

do Orinoco para sobreviver. O mar entrou quando as águas do rio Manamo se retiraram, tornando as águas dos outros braços de rio salobras, o que fez xs Warao pensarem, segundo as descrições do documentário, que um espírito mau tinha vindo para suas casas. O desespero dxs Warao face a este acontecimento, que não entendiam donde vinha, se compreende melhor através do estudo do xamanismo metereológico, explicado no texto de Wilbert (WILBERT, 1979). O autor mostra que xs xamãs metereológicxs (*Naharima/Naharani*) são responsáveis pela precipitação, ou seja, podem alterar o comportamento dxs senhores da chuva, afastando ou trazendo chuvas e tempestades. Entre xs Warao, é evidente o peso deste tipo de xamanismo pois este regula a fome, determinando a sobrevivência humana. O que explica essa afirmação é a conexão que existe entre a precipitação e o ciclo da fécula do buriti. Tradicionalmente, o pilar da economia Warao é dependente do clima. A fécula provoca episódios frequentes de fomes sazonais e periódicas. Durante as chuvas intermitentes do período da seca, esta é abundante ou relativamente abundante. No entanto, no tempo das chuvas, estas podem ocorrer continuamente por 10 horas ou mais, juntamente com trovões, o que inibe a produção da fécula do buriti em quantidades insignificantes ou nenhum. A interligação entre precipitação e a produção da fécula do buriti é o ponto crucial do xamanismo metereológico entre os Warao: “alguém que controla a chuva nos campos de buriti tem o poder de controlar a fome local” (WILBERT, 1979, pg.31 - tradução livre). Analisando este tipo de xamanismo, se pode perceber que o fenômeno de inundações permanentes, provocadas pela construção da barragem no rio Manamo, destruiu a produção da fécula do buriti nas zonas inundadas, causando a morte da população Warao e xs obrigando a uma migração forçada. Para além da escassez da produção da fécula de buriti, xs indígenas tiveram que enfrentar o envenenamento dos peixes e dos solos devido à salinização das águas. O projeto resultou num genocídio das populações Warao. O documentário aponta para milhares de indígenas fragilizados chegando nas beiras dos rios e mais de 3000 indígenas mortos, jogados nos mangues, sendo comidos por onças. Os sobreviventes tiveram suas famílias desintegradas e precisaram se mudar para os centros urbanos, começando uma vida nova a partir de pedidos de ajudas públicas, “coleta feminina” (GARCIA CASTRO, 2000, pg.86 – tradução livre) e de trabalhos precários. Esta história de mudança forçada é comum entre vários povos indígenas, nomeadamente no Brasil. Em seu livro “Ideias para adiar o fim do mundo”, Ailton Krenak denuncia o crime contra seu avô, o rio Watu, se referindo ao rompimento da barragem de rejeitos de mineração no rio Doce, em Mariana, no ano de 2015:

O Watu, esse rio que sustentou a nossa vida às margens do rio Doce, entre Minas e Espírito Santo, numa extensão de seiscentos quilômetros, está todo coberto por um material tóxico que desceu de uma barragem de contenção de resíduos, o que nos deixou orfãos e acompanhando um rio em coma. (...) esse crime- que não pode ser chamado de acidente- atingiu as nossas vidas de maneira radical, nos colocando na real condição de um mundo que acabou. (KRENAK, 2015, pg. 42)

O autor nos fala nesse sentido de uma nova existência, face às condições de introdução forçada no seio do sistema tecnológico, que nos impõe uma existência solta no cosmos “sem sentido”, desde seu ponto de vista. Considero que as famílias e grupos familiares Warao expostos ao crime que ocorreu no rio Manamo sofreram um tipo de mobilização forçada parecido com o descrito por Krenak. Essa tragédia criminosa, que matou muitas pessoas Warao, crianças principalmente, é descrita por uma mulher Warao nesse documentário, através de lamentações *sana*, que são cantadas por mulheres em ocasiões de morte, na tradição Warao. Relaciono este episódio Warao com a ideia de Krenak de “um mundo que acabou” e com uma pluralidade de realidades que os povos indígenas enfrentam face a um sistema expansionista que visa o uso lucrativo da terra sem se importar com o destino de seus povos.

García Castro, no texto “Mendicidade Indígena”, a partir de informações recolhidas por ele e informações da imprensa nacional, mostra que a partir de 1966 se inicia um “êxodo” cada vez maior dxs Warao até aos centros urbanos das periferias Deltaicas. As datas apresentadas pelo autor coincidem exatamente com o período da construção da barragem no rio Manamo, o que reforça a ideia de que a urbanização dos Warao se inicia em grande escala como uma consequência desse projeto, apesar da multiplicidade provável de motivos. O autor atribui como causas deste fenómeno o que eu considero como características intrínsecas ao processo colonizador capitalista e suas ferramentas, ou seja, o deterioramento das condições naturais do ecossistema do Delta, a invasão progressiva das suas terras, vistas como “terras úteis” por parte de agricultores e fazendeiros *criollos*, a pressão ideológica, tanto civil como religiosa, que impõe aos Warao o modelo cultural *criollo* moderno e o atrativo crescente dos centros urbanos pelas oportunidades de encontrar trabalho, recursos alimentícios e de saúde.

Para além do projeto desastroso da barragem sobre o Rio Manamo, existem várias referências a invasões petroleiras em escala multinacional na região do Delta Orinoco, o que fortalece o argumento de expulsão dxs Waraos de *wamma* (terra ancestral). As atividades petroleiras se iniciam, aparentemente, em 1933, com exploração petroleira de Pedernales, pela empresa Standard Oil Venezuela (RODRIGUEZ, Venezuela Petrolera, 2010/2011). Em “Migrante Cidadão: a dinâmica dos índios Warao na Amazônia”, Eliane Rocha denuncia que, nos anos 90, outros empreendimentos do setor petroleiro são implantados na região e forçam a migração de vários grupos Warao para áreas urbanas na Venezuela. Essa informação condiz com as informações obtidas na página de notícias *ipsnoticias.net*: “Povo Warao do Delta Orinoco demandou a paralisação imediata da atividade petroleira no seu habitat, onde existem concessões a empresas transnacionais” (GUTIERREZ, 1997), que afirmam a invasão petroleira em 1997 e denunciam as empresas envolvidas nesta invasão em terras Warao: British Petroleum e as empresas Amoco, Louisiana Land and Exploitation y Benton e

Norcem, através de uma concessão de Petróleos da Venezuela (PDVSA). Também na página de notícias *ecopolíticavenezuela.org* (22/01/2018 OEPVZLA) se fala das invasões petroleiras como parte responsável pela destruição do ecossistema no Delta Orinoco. Para além desse motivo, o artigo aponta outros factores de destruição tais como: exploração de madeira, que conduz à desflorestação dos mangues; pesca camaroneira com redes de arrastão; atividade turística; projetos de produção agrícola; construção da barragem no rio Manamo; extração de espécies comerciais e fauna silvestre; urbanização e introdução de espécies exóticas e invasivas.

As invasões do Delta do Orinoco com objetivos lucrativos provocaram grandes alterações no ecossistema e constituíram um grande choque para a população Warao, causando a evasão de suas terras e destituição de seus modos de vida tradicionais, podendo por esse motivo ser considerada, como um conjunto de fenómenos de expulsão dos povos Warao de sua *wamma*. Quem são os responsáveis? Estes processos acompanham a formação de um sistema colonialista, onde os interesses do Estado e do capital se sobrepõem aos interesses dos povos indígenas que não são tidos em conta nas decisões sobre e si mesmos ou os lugares que lhes pertencem. Fatos deste tipo estão ocorrendo, por exemplo, com o povo Munduruku da região do Tapajós, de acordo com a líder indígena Alessandra Korap Munduruku, na entrevista concedida à Mongabay, que declara que “na maioria dos casos a gente só sabe de projetos através da mídia. Empreendimentos são instalados dentro da nossa casa e somos os últimos a saber” (KORAP MUNDURUKU, 2019). Empreendimentos e projetos em terras indígenas são realidades que perduram até hoje e que tiram a autonomia destes povos, os colocando em situação de dependência do Estado, precariedade e vulnerabilidade. Em 2019 no Brasil, os povos indígenas têm algumas formas de acesso à mídia e organizam suas lutas para defesa de seus territórios. Mas que acesso tiveram os povos Warao nos anos 30, nos anos 60, ao conhecimento de que suas terras estavam sendo invadidas e empreendimentos que provocavam a destruição de seu habitat ancestral estavam sendo construídos? As informações obtidas nos mostram que nunca existiu contato com o povo Warao no sentido de passar qualquer informação sobre os empreendimentos promovidos pelo Estado em sua área.

Nos anos 90, com a crescente politização dos povos indígenas vinda das políticas de combate à desigualdade promovidas pelo presidente Hugo Chávez e a criação de universidades indígenas, os Warao se uniram e se organizaram na luta pela defesa de sua terra ancestral, pressionando o governo, sem sucesso, pela demarcação do território que lhes daria o título do Baixo Delta como Terra Indígena (BRIGGS, 2016, pg. 189). O episódio da recusa da demarcação da terra indígena Warao evidencia algumas falhas do governo de Hugo Chávez, apesar dos grandes progressos em destaque. De acordo com a análise de Júlia Souza, em “Janokos brasileiros: uma análise da migração dos Warao para o Brasil”, este governo desconsiderou a relação especial dos povos indígenas com os “recursos naturais”

o que criou “uma brecha que favoreceu a marginalização econômica desses grupos na expansão econômica” (SOUZA, 2018, pg.85).

Estou defendendo neste trabalho que o processo de etnocídio e genocídio, gerados pela expansão colonialista e o ecocídio, ou seja, destruição do território originário e consequente desintegração de modos de vida e cultura tradicionais, se deu e dá com vários povos indígenas e ocorre de forma contínua, até aos dias de hoje. No caso Warao, esse processo pode ser separado em duas etapas. A primeira, expulsão dos Warao de suas Terras Ancestrais Originárias, na boca do rio Wirinoko (Delta Orinoco) para zonas urbanizadas do Delta e de outros distritos na Venezuela. A segunda, ocorre com a crise política e socioeconômica na Venezuela. Com a explosão desta crise no país, que vinha sendo fomentada por interesses econômicos internacionais durante o regime bolivariano chavista (implantado em 1998) e, agravada com a morte do líder Hugo Chávez e após Nicolas Maduro assumir a presidência (em 2013), se instalou uma realidade de escassez de mercado, violência de Estado, censura e de alta criminalidade. É nesta conjuntura política e sócio-econômica que o povo indígena Warao (entre outros), que ocupavam as camadas mais baixas da estrutura de classes, acabam sofrendo expulsão do território nacional (principalmente os que já se encontravam em contextos urbanos), se vendo forçados a abandonar o país, por argumentos que eles definem principalmente em duas palavras: “crise” e “fome”, como fica explícito na fala de vários indígenas Warao, como por exemplo de Alírio, cacique de uma das famílias de Mariusa. Alírio me contou como chegaram ao abrigo depois da crise na Venezuela e a morte de Chávez, de não terem como comprar comida por tudo ser demasiado caro e existir escassez no mercado. Falou da existência de um sindicato na Venezuela que funciona agora como uma espécie de milícia, que controla o nível de roubos através do assassinato de ladrões, e da impossibilidade de caminhar tranquilo pelas ruas pois “de todos os lados vêm para te roubar qualquer pertence que você carregue, até mesmo um saco de farinha”. Segundo Alírio a saída Warao da Venezuela começou em 2016 e desde então existem vários grupos se espalhando pelo Brasil. Alírio me falou que sua vida antes de sair da Venezuela era principalmente numa aldeia perto de Mariusa, onde pescavam, caçavam e se alimentavam à base de buriti. Algumas vezes baixavam para a cidade em busca de outros alimentos mas, a maior parte das vezes vinham *criollos* à aldeia, que trocavam produtos com eles. Outros indígenas me abordaram contando histórias similares, alguns provenientes da mesma aldeia ou de outras e outros que já estariam inseridos em contextos urbanos, anteriormente à sua chegada no Brasil, por um menor ou maior número de anos. Conforme o relato de Alírio, as outras fontes pesquisadas também indicam que a fuga para o Brasil se inicia em massa em 2016, apesar de existirem registros de Warao no Brasil a partir de 2014 (ROCHA, 2018). 2016 foi também o ano em que sofreram tentativas de deportação em massa, uma delas de 450 indígenas, e enfrentaram a hostilidade da Polícia Federal Brasileira. Este

comportamento das autoridades no Brasil foi alvo de uma nota de repúdio, publicada no dia 9 de Dezembro, pelo Ministério Público Federal e a Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão, a Câmara de Populações Indígenas e a Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão em Roraima, assinada por várias outras organizações. O caso Warao foi considerado como um caso de emergente ajuda humanitária e direcionado ao cuidado de diferentes organizações governamentais e não-governamentais, quer nacionais, quer internacionais, entre elas a FUNAI e a ACNUR.

Ações como a realizada em Roraima estão em dissonância com a política que vem sendo construída no Brasil e que já reconheceu o acolhimento a migrantes e refugiados como responsabilidade compartilhada dos Estados. O Brasil está sendo solicitado a firmar a sua postura humanitária, com soluções adequadas de acolhida e proteção aos venezuelanos e venezuelanas ue buscam o país (...) Diferentemente dos migrantes que já haviam sido atendidos e possuíam agendamento na própria Polícia Federal, aos indígenas Warao não lhes foi facultada a permanência nem tampouco a possibilidade de exposição de suas circunstâncias individuais e coletivas. (MPF, 2016)

Este caso tem sido também objeto de diferentes pesquisas acadêmicas e de diferentes pareceres técnicos e investigativos. Desde então, diversos grupos de indígenas da etnia Warao têm se espalhado por diferentes centros urbanos do Norte do Brasil, como é o caso de Boa Vista, Manaus, Santarém e Belém, estando hoje também presentes em outras cidades como São Luís do Maranhão ou São Paulo. Em 2017, xs Warao chegaram à cidade de Manaus, onde constituíam um grupo heterogêneo de, aproximadamente, 500 indivíduos, instaladxs, em sua maioria, debaixo do complexo viário das flores, atravessando dificuldades diversas, como falta de alimentação, roupa e moradia. Outrxs indígenas se encontravam hospedadxs em casas ou hotéis no centro da cidade, aonde sofreram vários tipos de hostilidades, incluindo um incêndio criminoso:

Observei um discurso marcadamente preconceituoso com relação aos Warao por parte de alguns brasileiros que frequentavam ou habitavam o centro da cidade. Durante o trabalho de campo, no mês de abril, um brasileiro não-indígena que alugava uma kitnet na casa 4 me relatou que a presença dos indígenas no local era indesejada, devido à sujeira e ao barulho que causavam, alegando que, se não saíssem de lá, ele próprio tomaria providências para que isso fosse feito. Duas semanas depois, integrantes da Cáritas relataram uma tentativa criminosa de incêndio no mesmo imóvel, no dia em que outra casa da rua Quintino Bocaiúva, também hospedada por indígenas Warao, pegou fogo. (MPF, Parecer técnico N°10/2017 – SP/MANAUS/SEAP, pg. 32)

Em Setembro de 2017, um grupo de 30 indígenas Warao chegou na cidade de Santarém, na praça Tiradentes. De acordo com Adriana Encarnação, a coordenadora de Proteção Social Especial, nesse mesmo dia a SEMTRAS (Secretaria Municipal de Trabalho e Assistência Social) chegou no local e levou o grupo para o centro POP (Centro de Referência Especializado em Atendimento à População de Rua), para estes realizarem sua higiene e alimentação. A SEMTRAS conseguiu, essa mesma noite, uma articulação com uma igreja evangélica, onde pernoitaram. Mais tarde foram

reinstalados em uma igreja católica e depois, na escola Nossa Senhora de Fátima, em Cambuquira, onde passaram mais de um ano. Seu número oscilante chegou até mais ou menos 300 pessoas, no tempo em que eu estava presente. Em Junho de 2019 foram transferidos para a chácara “Roberto Magalhães” que também se localiza em Cambuquira e está alugada pela prefeitura, acolhendo de 100-300 indígenas Warao, entre outros refugiados indígenas e não indígenas, onde se beneficiam de políticas públicas de assistência, saúde e educação. Apesar das dificuldades a que estão sujeitos a que estão sujeitos no contexto de refúgio no Brasil, se torna evidente, escutando as narrativas dxs Warao refugiados, que suas possibilidades e perspectivas no Brasil são incomparáveis à situação a que estavam expostos na Venezuela:

Mariusu não está bom. A água está má para tomar banho, é muito salgada. Não há pão. Somente cangarejo e peixe, nada mais. Viemos aqui para comer. Antes era bom, Venezuela, era barata a comida, já quando subiu a comida... Não há nada, a comida é muito cara, o dinheiro não alcança para comer. Não há trabalho. Já vim. Nós viemos em barco de Manaus. Chegámos aqui em Santarém. Estamos comendo bem, já não preciso de pensar muito em comida...

Sr. Israel (região de Arawao)<sup>3</sup>

Tarragô define a situação dxs Warao no Brasil como um “duplo distanciamento cultural”, que cria “uma distorção perceptiva entre seus planos de futuro, tal como a inserção no mercado de trabalho brasileiro e as reais possibilidades que podem encontrar no Brasil, o que pode resultar em frustração e aumentar o ciclo de vulnerabilidade social desses índios” (ROCHA, 2018). Eu estou indo mais longe, pensando esse fenômeno de “duplo distanciamento cultural” como consequência de um fenômeno de dupla expulsão. A primeira expulsão, que ocorre dentro do território nacional venezuelano, que faz xs Warao saírem de suas terras ancestrais no Delta do Orinoco, onde praticavam sua cultura tradicional, para centros urbanos. A segunda expulsão vem como consequência da crise política e sócio-econômica que tem lugar na Venezuela após o falecimento do presidente Hugo Chávez e que impulsiona a fuga para o Brasil e outros países fora do território nacional venezuelano. Como já referi anteriormente este processo dupla expulsão não é um processo linear, existem várias etapas dentro de cada expulsão e nem todos xs grupos Warao foram afetados da mesma maneira nem saíram na mesma época. Se trata de um povo heterogêneo que ocupava regiões distintas dentro do Delta e, apesar de existirem problemas que confrontaram uma grande parte dxs grupos, alguns problemas incidiram mais sobre umas regiões do que outras. Também assumo que as respostas aos problemas que tiveram que enfrentar se podem ter dado de formas distintas pois, apesar de uma

---

<sup>3</sup> Vale ressaltar que a fala de Israel foi feita pouco depois da sua chegada no Brasil, poucos dias depois da sua chegada no abrigo em Santarém, onde já não se encontra presente

grande parte da população se encontrar hoje fora do país, outras se encontram voluntaria ou involuntariamente dentro da Venezuela, incluindo aldeias no Delta do Orinoco, como foi referido por vários Warao que encontrei no abrigo em Santarém. Também não estou excluindo com a minha visão, a possibilidade de algumas pessoas/grupos Warao terem saído rumo à urbanização por autodeterminação e vontade própria, apesar dos condicionantes serem evidentes.

Neste capítulo tentei explicar como se deu a saída forçada dxs Warao de *wamma* (terra ancestral), explicitando os fatores que constituíram as expulsões. Em seguida tratarei de demonstrar um pouco mais como se deu a interação dxs Warao com este novo mundo, que lhes foi imposto.

## HANOKOSEBEIDA WABANOKO

### Necrópolis

A necrópolis é a cidade da morte, *hanokosebeida wabanoko*, fruto da ocupação colonial, um lugar de divisão de corpos, aonde corpos brancos possuem poder e valor e corpos negros, indígenas, sem valor, são considerados descartáveis e, portanto destinados a morrer após o uso. Achille Mbembe define a ocupação colonial conforme Franz Fanon, em seu texto “Necropolítica”:

Franz Fanon propõe uma descrição surpreendente da espacialização da ocupação colonial. Para ele, a ocupação colonial implica antes de tudo uma divisão do espaço em compartimentos. (...) Mas o mais importante é a forma em que opera o poder da morte. “A cidade do colonizado, ou ao menos a cidade indígena, a cidade negra, a “medina” ou o bairro árabe, a reserva, é um lugar de má fama, povoado por homens de má fama. Ali se nasce em qualquer parte, de qualquer maneira. Se morre em qualquer parte, de qualquer coisa. É um mundo sem intervalos, os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade esfomeada, com fome de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade agachada, uma cidade de joelhos, uma cidade revolcada na lama. Neste caso a soberania é a capacidade para definir quem tem importância e quem não, quem está desprovido de valor e pode ser facilmente substituível e quem não. (MBEMBE, 2011, pg. 45)

Escolhi olhar a situação Warao, no contexto urbano, sob a lente de visão da necropolítica pela relação que observei entre sua chegada aos espaços urbanos e o expansionismo do sistema colonial. Esta lente é uma ferramenta trazida pelo autor Achille Mbembe para análise deste sistema. Também me apoio nas ideias de Carla Akotirene que se utiliza da interseccionalidade, sensibilidade analítica pensada por feministas negras para fazer uma análise da inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado na construção do sistema de opressão. Estxs autorxs nos dão ferramentas para decifrar os aparatos coloniais escravocratas que se encontram na matriz do sistema capitalista moderno, articulando as categorias de raça, classe, gênero e nação. Neste sistema, produtor de humanidades/não-humanidades, os grupos raciais estão dispostos numa hierarquia, aonde as classes opressoras brancas, que representam uma minoria da população e cuja vidas têm valor, são servidas por classes exploradas pobres, constituídas maioritariamente por populações negras e indígenas. Estes grupos estão marcados pela experiência colonial, sujeitos a diversos tipos de opressão e suas vidas não possuem valor para além do lucro que possam produzir.

As histórias que contextualizam a presença dxs Warao nas cidades estão intimamente imbricadas com a chegada dos colonizadores espanhóis no passado, contato violento, que causou a morte de milhares de indígenas. No início do processo de colonização, xs Warao fugiam do contato com colonizadores e missionários, como já referido anteriormente, devido ao medo de epidemias, dos saqueamentos e da morte. Relatos Warao que evidenciam estes factos se encontram no trabalho de Heinen e Gásson “Forasteros en su própria tierra”:

### O ensalme Joa do velho Uboni

(...) Então chegou um Warao que vinha do monte  
 Veio buscando Uboni (“aquele que nunca dorme”)  
 E disse: “Irmão Uboni, os padres vêm  
 Do outro lado do mar vêm os padres  
 Os padres vêm para agarrar os meninos  
 Quando apanham os meninos, os levam para as missões  
 Por isso você, Uboni, deve cantar ensalmes  
 Há que espantar os padres para que voltem de novo ao outro lado do mar!

(Trecho da narração de Guillermo Moraleda “Morokoni”, 1978, Arawabisi, rio Arawao, in “Forasteros en su propia tierra, Heinen & Gassón, 2008, pgs 39-41)

Os relatos Warao sugerem uma imposição violenta e forçada tanto da missão (apesar dos relatos de suas consequências positivas) quanto, principalmente, da chegada dos *criollos* com suas falsas promessas de ajuda não requisitada, exigências de alteração de modo de vida e exploração forçada do trabalho Warao. Para problematizar mais esta questão, transcrevo outro trecho do livro “Forasteros en su propia tierra” que demonstra a forma impositiva e exploratória em que se baseou a relação entre o sistema colonial e o povo Warao:

Em todos os casos se eu falo espanhol  
 É porque vivemos entre os padres  
 Os criollos nos querem dominar  
 Nos pisam, nos mandam  
 A que se deve tudo isto?  
 Porque somos Warao, temos medo “Nos espancarão!”  
 “Nos repreenderão!”, “Nos matarão!”. Nós pensamos desta maneira  
 Porém, eu não penso assim!

...

Estabeleceram (o trabalho), trabalharam. Fizeram derrubadas muito grandes  
 Os Warao mesmo cortavam as árvores e recolhiam o arroz  
 Ao terminar (os criollos) vendiam o arroz  
 Parece que este criollo era como se tivesse esquecido  
 o pagamento pelo trabalho. Assim me contaram  
 Não nos pagava bem. Comida sim nos dava.

...

Depois de se fazer rico foi embora  
 Lhe vendeu (o negócio) a outra pessoa  
 Apesar de esse criollo ter chegado muito pobre, se foi rico  
 Agora (o outro criollo) também se fez rico.

...

Mas eles dizem: “Graças a nós os Warao estão bem,  
 Graças a nós os Warao falam a língua criolla,  
 Graças à nossa chegada fumam cigarros  
 Graças a nós comem açúcar”.  
 Isto é mentira  
 Tai Warao kayukaja Warao ajotu bajayaja  
 Isto significa para os que falamos castelhano  
 Que estão chupando o sangue aos pobres indígenas, aos pobres Warao.

(Narrativa de Joaquin Arangurén “Mawai Tane”, 1978, Nabasanuka, in “Forasteros en su propia tierra”, 2008, pg.47)

Segundo Heinen e Gassón demonstram, nas transações com empresárixs *criollos*, xs Warao

levavam frequentemente a pior parte. Isso acontecia devido à sua tradição de “reciprocidade e obrigação” que não os prepara para manipular uma economia de mercado, complicada pela violência e o descumprimento das leis. Esta tradição é explicada por Garcia Castro em “Persistência del principio de reciprocidad entre los Warao urbanizados do Delta Noroccidental”:

A estrutura social Warao está configurada em função das atividades de subsistência (...) Baixo um código de reciprocidade, a produção, caça, pesca, recoleta e todo o tipo de colaboração está baseada na retribuição mútua. Os membros produtivos da família devem aportar para a manutenção de todos, entregando o produto à sogra (*dabai*), que o distribui entre suas filhas e filhos segundo uma hierarquia baseada no grau de parentesco. Segundo os mesmos princípios, cada indivíduo e comunidade pratica o intercâmbio de bens e serviços (trabalho) com outros indivíduos e comunidades relacionadas pelo parentesco.. Funciona assim uma espécie de segurança social na que todos recebem o produto obtido pelos membros produtivos, enquanto os não produtivos (anciãos, doentes, crianças) vêm cobertas as suas necessidades de buscar o sustento. (GARCIA CASTRO, 2005, pg. 5)

Estes processos, juntamente com as ações missionárias, levaram à perda da autonomia de alguns grupos Warao, gerando lentamente “uma perda das crenças, da autoestima e do conhecimento ambiental, os tornando cada vez mais dependentes da economia de mercado” (HEINEN& GASSÓN, 2008, pg. 13). Para além desses fatores, a construção da barragem sobre o rio Manamo nos anos 60, que constituiu um grande marco de expulsão Warao de suas terras e os conduziu aos meios urbanos da área do Delta do Orinoco, sujeitou os Warao a uma posição onde são alvos do olhar preconceituoso da sociedade *criolla*:

Apesar de Tucupita se encontrar no Delta Médio, não se tem a impressão de se encontrar num ambiente deltano. Já nos anos 90 do século passado a área tinha mais de 60.000 habitantes, o que constituía mais da metade da população do Delta Amacuro. (...) Os indígenas Warao não só estão subordinados à população *criolla*, senão que são objeto de um marcado desprezo, ao ponto de serem considerados como pouco mais do que animais. Não todos os *criollos* do Delta compartilham esta atitude mas, especialmente em Tucupita, os Waraos são tratados com grande aversão. (HEINEN & GASSÓN, 2008, pg.8)

García Castro, em “Mendicidade indígena: os Waraos urbanos” (2000), discorre sobre o fenômeno a que chama de “êxodo Warao” se ampliou para diferentes centros urbanos no Delta do Orinoco, e mais tarde, na década de 90, para centros urbanos de outros estados, especialmente para Caracas. Segundo este autor, o deslocamento Warao para os centros urbanos se produz em duas direções: ou estes se enquadram no setor laboral terciário como mão de obra não qualificada, trabalhadores dependentes ou domésticos ou estes acabam no setor mendicante ou na prostituição. Essa última opção seria a opção obrigatória para aqueles que não dominam a língua castelhana e não possuem qualificação técnica mínima adequada, pois esta representaria a possibilidade real de obter maiores ingressos em lapsos mais curtos de tempo. O autor vê a interação entre Warao e *criollos* como uma interação entre dois grupos étnicos, se utilizando do conceito de etnia de Fredrik Barth, que “considera os grupos étnicos como uma forma de organização social, autoreconhecida por seus

integrantes e também reconhecida por outros grupos alheios a eles” (apud, GARCIA CASTRO, 2000, pg.79). Garcia Castro considera esta relação dentro de uma “estrutura relacional”. Por um lado, o autor afirma existir um mecanismo de aceitação por parte da “cultura *criolla*”, que provém de um sentimento de responsabilidade para com o indígena, e “permite a inserção” dos Warao dentro do setor marginal indigente, no qual estes se situam conscientes das suas limitações e dos seus direitos e ao qual acodem por conta dos seus problemas económicos e de saúde. Por outro lado, o autor aponta existir uma aversão ao grupo étnico por parte de alguns representantes do setor oficial. Esta aversão é, segundo ele, fundamentada por uma consideração negativa, da sua condição circunstancial de indigentes como voluntária, manejada por sujeitos inescrupulosos, e por uma consideração positiva, que alude à sua condição de indígenas desprovidos de recursos, vítimas de uma situação injusta. Garcia Castro também fundamenta que a aversão cultural se dá das duas partes e que os Warao apenas recorrem à “cultura *criolla*” em último recurso, procurando involucrar-se o menos possível e durante o menor espaço de tempo. Garcia Castro chega a pensar o mecanismo de relação interétnica entre *criollos* e Warao como um fenómeno de “reforçamento cultural”. Ele considera que, ainda que possa parecer totalmente alheio à condição e aos valores culturais Warao, a mendicância seria análoga à obtenção de excedentes no ambiente urbano, o que representaria a aplicação das técnicas tradicionais de recolha transportadas a um ambiente radicalmente distinto dos ambientes de origem Warao. Ele analisa este fenómeno dentro de um processo de mudança cultural, na qual os Warao estariam simultaneamente reformulando, modificando e mantendo certos elementos da sua cultura, aplicados ao novo ambiente urbano, que se alteram em seu aspecto formal, mas não funcional (GARCIA CASTRO, 2000, pg.85). Apesar de formular a interação étnica descrita como pertencente a uma estrutura de dominância-subordinação, em que a possibilidade que o grupo dominante (*criollos*) deixa para o grupo subordinado (Warao) é a sua inserção no estrato mais baixo da sociedade, García Castro não aprofunda a questão estrutural desta relação desigual. Desta forma, o autor deixa encobertas as consequências que a colonização e a expansão do Estado-Nação soberano têm sobre a autonomia da subsistência dos povos indígenas, que os vão lentamente conduzindo à dependência da economia e do mercado. A minha observação é que estes fatores de desigualdade devem ser considerados como constituintes da relação entre o povo Warao e a sociedade *criolla*. Não creio que se pode falar em uma etnia *criolla* pois se trata de um grupo gigantesco, que se rege por padrões sociais comuns e regras estabelecidas por leis, mas que possui diversas ancestralidades, religiões ou outros elementos culturais. Apesar da relevância da analogia entre a recoleta no ambiente Warao e nos centros urbanos, esta não deve estar isenta do acompanhamento de uma perspectiva crítica da formação do Estado-Nação colonialista, que tem como característica o expansionismo aniquilador e a estrutura de classes dominantes e subordinadas. Caso contrário, se pode cair na falácia de tradução (na forma de uma

transposição), tão criticada dentro das produções acadêmicas antropológicas. Para sustentar meu argumento, transcrevo um testemunho de Morokoni, um indivíduo Warao, retirado do texto “Forasteros en su própria tierra”:

OKO WARAO SANERA  
Nós, Warao, somos pobres

Quando os Warao chegámos lá (Tucupita)  
Como não temos dinheiro  
Nós nos aproximamos das lojas com vontade de comprar mas não podemos  
Já que não temos dinheiro,  
nós não compramos nada, ainda que haja coisas boas  
Ainda que gostemos, não compramos refrigerante também não,  
porque somos pobres.  
Assim é, amigo

(Trecho da narração de Guillermo Moraleda “Morokoni”, 1977/1978, in “Forasteros en su própria tierra” Heinen & Gassón, 2008, pg.21)

Neste excerto podemos observar a consciência de Morokoni da posição de precariedade dxs Warao, que é o lugar que lhes foi reservado dentro do contexto da sociedade colonialista industrial. Será esta posição, por sua vez, transponível à sua situação pré-colonial na região do Delta Orinoco?

Eu estou relacionando os fenômenos de trajetória do povo Warao com a imposição da soberania de Estado (considerando neste caso o Estado, enquanto um sistema contínuo, primeiramente sob a forma de Império Monárquico e depois de Estado Republicano, que determina os moldes da realidade social) proposta por Achille Mbembe e as categorias de etnocídio e genocídio, consequentes da sua imposição. O Estado é descrito por este autor como “modelo de unidade política, princípio de organização racional, personificação da ideia universal e símbolo de moralidade” (MBEMBE, 2016, pg.133). Neste contexto a soberania de Estado representa a força exercida pelo Estado para manter esse modelo, recorrendo “à instrumentalização generalizada da existência humana e à destruição material de corpos humanos e populações”, relegando o “colonizado” a um status entre sujeito e objeto. A referência a “colonizado”, apresentada no texto de Mbembe, é pertinente, pois se relaciona com a posição histórica da Venezuela durante o processo de colonização das Américas, no qual os povos subjugados e massacrados foram os povos indígenas, originários da Terra e os povos africanos, trazidos nos navios negreiros para serem explorados como objetos de mão-de-obra. Seguindo a ideia de sistema contínuo, a realidade social que se vive atualmente nesses contextos não passou por uma revolução, simplesmente sofreu algumas reformas e foi revestida de uma roupagem “moderna”. Assim, os mesmos grupos de pessoas que sofreram as atrocidades permitidas pelo sistema colonial arcaico são os mesmos grupos de pessoas que sofrem as atrocidades permitidas pelo sistema re-colonial moderno. A sociedade industrial moderna, nomeada por mim como re-colonial, como forma de exaltar as suas características intrínsecas colonialistas e a sua relação contínua com o sistema

antigo, é o âmbito dentro do qual acontece a continuação do etnocídio e o genocídio da população Warao. Este poder soberano, definido por Mbembe, que dá ao Estado o direito de matar para o interesse da civilização, faz parte do que o autor define como “Necropolítica”. Dele nasce a Necrópolis, ou seja, o espaço urbano, onde existe uma concentração maior desses poderes e os sujeitos se encontram mais submetidos às estruturas.

O processo que retira a população Warao do Delta do Orinoco e os traz até à Necrópolis é o processo de colonização, que se iniciou durante o contato e foi seguindo, através de mentiras, humilhações, violações, espancamentos, escravidão, torturas e mortes, até aos dias de hoje, onde os indígenas se encontram encarcerados na mais baixa e desacreditada escala social, afastados de seus territórios por processos políticos e interesses económicos e iludidos por uma propaganda de melhorias sociais, que não corresponde à realidade. A exploração do trabalho Warao aparece como consequência da necropolítica que desvaloriza seu trabalho e suas vidas, como descrito acima. As narrativas sobre a exploração de trabalho Warao, por parte da sociedade colonialista capitalista não se cingem a acontecimentos passados. Na atual vivência dxs Warao enquanto indígenas refugiadxs no Brasil, são bastante comuns os relatos de tentativas de exploração de trabalho sofridas pela população Warao, agravadas pelo desconhecimento da língua portuguesa e das leis nacionais brasileiras. Em Santarém também se registram histórias deste tipo, como por exemplo o convite de um dos padres locais, de nome desconhecido, que aliciou alguns homens Warao a o seguirem em uma viagem para o planalto, aonde trabalhariam na coleta de pimenta. Aqui trago a perspectiva Jeremias, Warao da região de Winikina, que tenta explicar porque saíram deste trabalho:

#### YAOTA

#### Trabalho

“... Com um sol quente, ganhávamos por quilo, um quilo era 40 centavos. Começava às 6h da manhã, ía até ao meio dia. De tarde voltávamos das 14h até às 16h. Para ganhar mais dinheiro, tínhamos de encher mais sacos. Às vezes ficávamos mais tempo... Com um sol quente. Ao final do dia tínhamos 20 reais. O saco era 60 centavos, descontava 20 centavos para a comida. Tínhamos de colher pimenta para comer, se não nós não come...”

Jeremias Warao

Este relato revela uma evidente tentativa de exploração do trabalho Warao e demonstra o lugar de vulnerabilidade a que este povo se encontra hoje sujeito nos contextos urbanos, sem políticas apropriadas que façam justiça à sua situação histórica e que xs proteja dos efeitos da necropolítica. A posição dos homens e das mulheres Warao em relação ao trabalho é diferenciada pois estes seguem suas normas próprias de divisão de trabalho, que de acordo com o trabalho de Júlia Souza “Janokos

brasileiros: uma análise da migração dos Warao para o Brasil”, se organizam da seguinte forma:

Na organização social dos Warao, as mulheres da comunidade são responsáveis pelo cultivo, coleta e preparação de alimentos, fabricação de redes e cestas e cuidado com os filhos pequenos e com os doentes. Os homens, por sua vez, constroem as casas e as canoas, preparam os terrenos para a agricultura, caçam e pescam (Lafée; Wilbert, 2001). Quando as mulheres se deslocam para os grandes centros para vender artesanatos ou pedir dinheiro nas ruas, porém, há uma alteração nessa dinâmica interna (SOUZA, 2018, pg.78)

Do que pude observar na cidade de Santarém, os homens se dedicam maioritariamente a procurar trabalhos formais, já que também são eles que possuem um melhor conhecimento da língua castelhana e portuguesa. Eles também realizam outros tipos de trabalho, como produção de mel ou de alguns artefactos e artesanatos e arranjos de eletrodomésticos. Apesar de não se poder dissociar as posições dxs Warao segundo géneros, por elas formarem “um conjunto que aglutina homens e mulheres em iguais proporções”, como argumenta Júlia Souza (SOUZA, 2018, pg.74), considero que o caso das mulheres exige uma análise diferenciada, já que são elas as mais expostas ao olhar da sociedade, por se encarregarem da função de coleta de dinheiro nos centros das cidades e junto aos sinais de trânsito. As mulheres, para além da produção de artesanatos dentro do abrigo, saem quase todos os dias para o centro da cidade para fazer a, referida acima, coleta de dinheiro que utilizam para suprir necessidades básicas que não conseguem obter da assistência social. Também existem situações de homens que saem para o centro, mas a grande maioria das vezes este trabalho é realizado pelas mulheres. Pelo fato de serem as mulheres as grandes responsáveis pelo cuidado das crianças, elas levam suas filhas e filhos para as acompanharem nas suas funções nos centros das cidades, o que já foi alvo de algumas controvérsias. Em Santarém, elas estão autorizadas a exercer essas atividades dessa forma por serem consideradas adaptações de suas vidas tradicionais em contextos urbanos. A função das mulheres enquanto principais provedoras de meios de subsistência económica, entre xs Warao, na sua vivência nas cidades, coloca as mulheres Warao num lugar específico na sociedade, que creio poder ser visto à luz da teoria sobre interseccionalidade de Carla Akotirene, um lugar onde opera um “sistema de opressão interligado” (AKOTIRENE, 2018, pg.16). Nos semáforos e nas ruas do centro, as mulheres Warao ficam pedindo colaborações, expostas ao julgamento social e a diferentes situações de desgaste e violência. Apesar das dificuldades que encontram, por passarem fome na rua para comprar remédios e comida, como relata Luísa, Warao residente no abrigo em Santarém, as mulheres ficam felizes pois conseguem colaborações que suprem algumas das necessidades que consideram importantes para suas vidas e de suas famílias. Creio que, apesar da importância da autonomia Warao na decisão de ir pra rua e do seu direito a estar na cidade e de buscar sua subsistência com essa forma de trabalho, é importante salientar que, longe de ser uma escolha livre, é uma ação condicionada pela necropolítica a que tem sido sujeitas desde os princípios da

colonização. Assim, me atrevo a colocá-las junto das mulheres negras na encruzilhada proposta por Carla Akotirene, onde as estruturas opressoras as confinam a posições subalternas, sujeitas a preconceitos, subordinações de gênero, de classe e raça e às opressões estruturantes da matriz colonial moderna, onde interseccionalidade aparece, de acordo com Kimberlé Crenshaw como:

A conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo e o patriarcalismo, as opressões de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos de desempoderamento. (apud, AKOTIRENE, 2018, pg.68)

Creio que a teoria da interseccionalidade nos dá um olhar relevante para entender a posição de subalternidade a que estão sujeitas as mulheres Warao, o que ajuda a explicar o porquê de elas estarem passíveis a certos tipos de julgamentos, que não se produzem em outros setores sociais. Em uma sociedade de grande consumo de álcool, duas mulheres Warao foram vistas bebendo uma cerveja, o que causou uma grande polêmica nas redes sociais. Porquê essas mulheres estão sujeitas à opinião pública enquanto os outros setores da sociedade têm o mesmo tipo de comportamentos, sem serem produzidos julgamentos sociais sobre suas ações? Entender a construção da necropolítica e das formas estruturais de produção de desigualdade é, desta forma, fundamental para uma compreensão mais profunda da posição que a população Warao ocupa nos contextos urbanos, os quais defino como necrópolis: cidade da morte.

## WAMMA

### Terra ancestral

“*Wamma* não está conosco, *wamma* está no Delta”, me disseram Israel e Erik quando lhes contei que pretendia falar da terra Warao ancestral como uma terra em trânsito. Apesar de eles não concordarem com a minha forma de colocar essa questão, a perspectiva que eu queria trazer se baseia na ideia de território trazida por Oscar Calavia Sáez (SÁEZ, 2015), que propõe pensar a territorialidade indígena a partir de uma percepção diferente da relação unicamente com a terra, pensando num espaço que não é extenso e absoluto, mas uma função do sujeito que o habita. O espaço da socialidade que o autor traz em sua perspectiva, construída através de uma análise da situação dos povos Yaminawa do Acre, é aquele que permite organizar as relações de modo a que a proximidade e a distância sejam eficientes, criando ciclos de fissões e de fusões. Minha ideia é relacionar essa visão de território com a circunstância Warao de trânsito forçado, uma vez que, ainda que desprovidos de sua *wamma* original, os Warao carregam consigo pedaços de seu “território” ao carregar suas histórias, cosmologias, crenças, formas de socialidade e organização, que materializam, até certo ponto, em seus novos contextos. Para aprofundar a ideia trago algumas narrativas Warao que mostram como a feitiçaria, cura e morte, espíritos maus, ancestralidade e festa estão presentes no universo Warao em trânsito, formando um cosmos específico dentro do abrigo. Este universo em trânsito se concretiza em interação com os agentes externos presentes, o que provoca a criação de novas dimensões, fusões e fissões, transformações. Este novo contexto cosmológico faz emergir novas formas de conflitos e de resoluções que intersectam com as cosmovisões tradicionais, delineando os formatos da existência Warao, em trânsito.

## BAHUKA

### Cura

“Ed é um tipo calmo, regularmente o vi ausentar-se para fumar em algum canto da mata. Algum dia me contaram se tratar de um feiticeiro Warao poderoso. Semana retrasada morreu um Warao no abrigo. O homem tinha acabado de chegar e pertencia à família de Rodrigo, de Winikina. Ed pertence à família de Alírio, de Mariusa. A família do falecido acredita que a morte se deu por feitiçaria, visto que à noite ele estava bem, conversando com os demais e de repente amanheceu morto. De resto eles pensam com frequência que os Warao sempre morrem por feitiçaria. Existem posições contraditórias a esta visto que Rodrigo me contou que quando enterraram seu familiar fizeram o ritual para descobrir o feiticeiro este deveria aparecer dançando sobre a tumba do morto de 5 a 7 horas após

o ritual. Como tal não sucedeu, então ele pensa que pode não se tratar de feitiçaria, nesse caso. O episódio da morte causou conflito e desconforto entre os distintos grupos Warao presentes no abrigo. Vários parentes começaram a desconfiar que Ed poderia ser responsável por essa morte, o que levou à saída de alguns deles para Belém, segundo me contaram. Semana passada fui no abrigo e Ed me chamou para conversar. Eu tinha lhe falado que tinha interesse em registrar relatos deles e que estava desenvolvendo meu trabalho nesse sentido. Então ele começou a falar. Falou como se sentia mal pois sabia que as pessoas desconfiavam dele e estavam falando mal dele e de sua família. Ele não parava de escutar falar sobre isso depois que o parente Warao morreu. Ele disse não ser responsável por essa morte, pois não possuía nada contra essa pessoa para matar ela, embora tivesse capacidade para matar pessoas. A partir dessa história, ele começou a me contar o relato de seu envolvimento com a feitiçaria. Segundo Ed, quando ele e sua esposa se conheceram, passaram vários anos tentando engravidar, sem sucesso. Não sabiam o que fazer e os médicos não conseguiam ajudar. Então lhes falaram de um mestre de feitiçaria Warao que poderia ajudar eles. Quando chegaram na casa do mestre, ele lhes falou que o problema era que um colega de trabalho dele, apaixonado por sua esposa, que estava fazendo feitiço para que ela não pudesse engravidar. Ele teria colocado algum objeto dentro do útero dela e por isso ela não estava podendo ter filhos. Realizaram um feitiço para retirar esse objeto de dentro dela e, em seguida ela engravidou. Ele ficou transtornado pois nem desconfiava que seu colega estaria fazendo um feitiço contra eles e queria ir falar com ele, fazer ele parar. O feiticeiro o aconselhou a não fazer isso. Durante a gravidez ela teve uma hemorragia e, apesar dos esforços para retirar o feitiço que o colega continuava fazendo para ela, o bebê acabou por morrer dentro da barriga. Ele ficou mais transtornado ainda e queria atacar o colega com uma faca, só que o mestre feiticeiro o aconselhou uma vez mais a não fazer isso. Disse que se ele quisesse poderia lhe ensinar os segredos da feitiçaria, só que isso teria um custo. Ed se dispôs a aprender. Passou um mês inteiro sem comer, só fumando tabaco e deitado na rede, recebendo os espíritos dados por seu mestre. Aprendeu todos os níveis de feitiçaria, excetuando nível mais alto, que teria um custo que ele não poderia pagar. Disse que havia duas formas de realizar feitiços contra pessoas, uma delas colocando um objeto dentro do corpo da outra pessoa e a outra apenas expirando fumo sobre ela. Ed contou que realizaram outro contra-feitiço contra a mulher dele, de forma a ela ficar protegida. Disse também que conversou com seu colega para parar de fazer feitiço, que ele estava sabendo o que estava acontecendo e que se ele não parasse, iria matá-lo. O colega negou estar fazendo feitiço contra sua mulher. Depois disso, conseguiram engravidar de novo e agora têm uma criança e um bebê de colo que tive o prazer de conhecer.

Ed me falou também de várias práticas, importantes para os Warao, que eles não estavam fazendo mais no abrigo. Contou que na aldeia, eles faziam resguardo das mulheres na menstruação. Quando uma menina tinha sua primeira menstruação, um homem da família cortava todo seu cabelo

e ela se resguardava numa casa própria, apartada da família. Essa prática de resguardo, tirando o corte de cabelo, se mantinha a cada menstruação. No abrigo, as mulheres escondiam sua menstruação da família. Uma mulher menstruada não podia falar com um feiticeiro, ele referiu, isso constitui um perigo para o feiticeiro. Qualquer envolvimento sexual de um feiticeiro com uma mulher menstruada pode resultar na morte do feiticeiro.”

Caderno de campo  
(08/2019)

### MASIKIRI

#### Espírito mau

Tomonojo veio passar um fim de semana em casa. Funcionou como uma troca: eu tratei de lhe apresentar algumas pessoas ou grupos a quem elx poderia vender artesanato, elx me contou várias histórias sobre sua vida no Delta Orinoco, onde nasceu na aldeia de Koberuna, norte de Winikina e depois em Paso Nuevo. Contou que saíram de Koberuna porque as pessoas estavam ficando doentes e era muito longe para aceder à saúde. Sua família mais próxima, pai e mãe, tinham morrido. Depois em Paseo Nuevo, vivia com un primo. Viviam bem, não passavam fome porque vendiam seu artesanato a turistas na região. Mas dois meses antes da sua chegada em Santarém, seu primo teria falecido também. Quando chegou na trilha que dá para minha casa, já começou a referir o fato de que lhe dava muita tristeza estar em um lugar assim, que lhe lembrava o Delta. Aí seria igualzinho, com árvores, caminhos na mata e rio. Referiu que tinha muitos espíritos maus e que era muito perigoso. Falou nisso várias vezes, todas as vezes que passávamos nos caminhos e também quando estávamos em casa. No final de sua visita lhe pedi que gravássemos um áudio em que contasse algumas histórias do que achou sobre a casa, sua vida ou alguma história que quisesse em Warao. Esse texto foi o resultado da experiência:

“Tamaja janoko bebe dauna hamunuka jaja janoko sakaya. Janoko iraruni nikori dauna munuka jatiji anaya takore asia dauna. Yajakaya daunarao jebu tuma yajakaya. Janokoina ekurune itamaja karotiya janoko kutaya siya. Jakera sabuka, jakera haloni, jakera sabuka, muira witu jakera wikenasi sabuka. Janoko auerê dauna munika witu. Dautuma wirá witú imaya jokoy kuasika takori. Daju jahakaya aroko araji jebu yajakaya. ebu yagakori tatuka oko nobaraya. Nobarakori kauko bairana kaya, kauko ayrana kaya, kauko ayrana gakori, tatuka makita uiseratu kidatini kauko uayai

kidatini okoa nato. Nabakore uiseratu jakore ebeka nakakori kakobi irikobi oko bajukaya. Janoko ere dabo wirá witú ubonona maisikiri kate ira maisikiri. Maisikiri arumo doma kutakuya. Aroko jojo tia ya syakate irá witú. Sya anayatakore sya samyia taira kutaya tayoko nobakitane. Amaja daunatuma dajutuma wirá witú jakera oko surukumune daokuhaya dajakaya ijimaya obakure imaitunitu takore kamu doku takore diana nokokore daju wirá witú aroko aukwaya daju arokuyana jebu yajakaya. Arokosatay jebu yajakaya maisikiri. Domo warao shykua taoakitane uboy arao sykua ay taoakitane. Awakore amaja daotuma wirá witú. Daotuma wirakutaya arawera kaokure jubay kubukubai tiaja tatuka aray sakakore maisikiri kuaya. Maisikiri takore okonubaraya. Tamate dawira kaobayata monidawitú tamanukayale kaobayata daju munidawitú aunuto awera ekida (...)”<sup>4</sup>

Tomonojo Warao (região de Winikina)

14/09/2019

“Acá se pisa la tierra. La casa tiene montaña. Montaña y tierra. Dentro de la montaña entran los malos espíritus. Dentro de la casa tiene del bueno. Todo bien, muy bueno. Todo está bien. Al lado de casa tiene mata. Palos de noche y de dia. Malos espíritus llegan por arriba de los árboles. Cuando llegan malos espíritus uno se enferma. Se no tiene uiserato se muere. Uiseratu cura a uno. A fuera de la casa tiene un árbol grande. Allá llega el malo espíritu Maisikiri. Es un pájaro que canta pero no tiene cuerpo. Maisikiri nos avisa que algo va a pasar, puede ser bueno, puede ser malo. Pode ser que alguién se esta muriendo en otra comunidad. Por arriba de la casa el pájaro se va cantando por la noche. Se ve como un pájaro blanco y negro. No podemos dormir. El malo espíritu llega en la noche, por arriba de un árbol y no podemos dormir. Se hace desastre. Ese pájaro canta adentro de la tierra, a veces por arriba del árbol... Se escucha gritando. Cuando grita es malo. Cuando uno se muere, se tomba un árbol, se hace un hueco adentro y se coloca allá el muerto. (Aí se saca temiche, se tapa, se hace una casa de temiche en vuelta del palo)... Hay tierras altas, hay tierras bajas, hay tierras de espíritus malos, cuando uno pisa allá, se cale igual un muñeco, congelado... no se puede levantar.. Uiseratu le puede curar. Cuando le agarra el espíritu malo se enferma. Nuestra tierra tiene muchos palos grandes, mucho malos espíritus... eso no sabemos. Nuestra comunidad no tiene de ese tipo de árboles (...)”

Tradução do áudio de Tomonojo Warao-Castelhano

---

<sup>4</sup> A transcrição desse áudio foi feita por mim e pode conter alguns erros, pois sua correção foi feita de forma parcial, com a ajuda de Elias Warao (região de Winikina)

## NAJANAMU

### Festa

Praticamente desde o princípio da minha convivência com xs Warao refugiadxs em Santarém, a festa *Najanamu* foi um tema muito presente, ocorrendo nas conversas de forma recorrente. Os grupos e/ou pessoas individuais possuem diferentes perspectivas sobre esta temática, muitas vezes contraditórias. A primeira pessoa a me falar sobre esta festa Warao foi Andreia, oriunda de Mariusa, familiar de Alírio. Ela começou por me falar que xs Warao faziam festas, com músicas e danças muito bonitas. Disse que existia *Najanamu*, uma festa anual que xs Warao faziam todos os inícios de Verão (temporada seca). Segundo Andreia, esta festa é uma festa muito importante para o povo Warao pois esta é feita para agradar os espíritos e assim prevenir doenças. Ela me falou na época que existia um conflito entre as comunidades Warao por causa da realização desta festa no contexto do abrigo, pois algumas pessoas queriam realizar a festa, que consideram muito importante, enquanto outras não querem. Ela referiu o fato, posteriormente frisado por todxs xs Warao com quem conversei sobre a festa de *Najanamu*, de que é muito importante fazer a festa bem feita, seguindo todas as tradições. Caso contrário, o efeito curador se transforma numa espécie de epidemia muito perigosa que cai sobre xs Warao, provocando doença e morte. Andreia me explicou as dificuldades que xs Warao enfrentam para a realização da festa *Najanamu*, uma oferenda aos espíritos ancestrais Warao. Para fazer a festa acontecer da forma certa é primeiramente necessária a presença de um *uiserato* (xamã sacerdotal) experiente. Segundo ela não existiria ninguém em Santarém, nesse momento, capaz de dirigir tal festa. O *uiserato* é um tipo de xamã Warao que se comunica com os espíritos dos antepassados, segundo Willbert. Este foi o único tipo de xamanismo considerado bom praticamente em todas as conversas que tive. Tal pessoa é fundamental para fazer acontecer *Najanamu*, por vezes foi até referido que seria necessário mais do que um apenas para a festa ser bem sucedida. Andreia refere também que na execução da festa é necessário cortar 10 palmeiras de buriti para retirar sua fécula de dentro que serve de comida-oferenda para os espíritos. Também é necessário fazer um chão, com os troncos das palmeiras, onde se realizam as danças. A narrativa de Andreia me foi repetida variadas vezes por outras pessoas Warao. Os problemas associados à execução da festa são motivos de discussão constante entre os grupos, sendo que alguns se posicionam a favor de tentar reunir as condições necessárias, mas a maioria ou é extremamente cética à possibilidade de conseguir fazê-lo ou se posiciona contra a realização da festa no contexto do abrigo devido aos perigos que esta pode apresentar. É muito comum usarem como argumento a realização de um *Najanamu* na cidade de

Manaus que, segundo contam, resultou no adoecimento e na morte de várias pessoas. Também a disposição para fazer ou não a festa parece estar relacionado a questões religiosas. Famílias muito comprometidas com religião católica ou evangélica se posicionaram frequentemente contra a festa. Famílias que possuem crenças mais tradicionais, possuem xamãs *uiserato*, *bahanarao* ou *hoarotu* em seus núcleos parecem estar mais interessados em tentar reunir condições ideais para a realização de *Najanamu*. Encontrei referências à festa de *Najanamu* na tese de Stephanie Hermann e vários Waraos me falaram que esta foi extensamente filmada pelo antropólogo Charles Briggs, apesar de não ter conseguido acesso a esses registros.

Trechos do caderno de campo

22/05/2019 – 30/11/2019

As histórias descritas acima me serviram para reflectir sobre as crenças e as práticas tradicionais da cultura Warao que não conseguem se concretizar dentro do contexto de refúgio da mesma forma que se concretizavam em contextos Warao tradicionais, mas que, continuando presentes, possuem efeitos sociopolíticos, sendo por vezes motores de conflito entre os grupos familiares e regionais. Nesse sentido, a presença de xamãs Warao dentro do abrigo é uma questão importante pois estes atribuem à suas acções, as mortes que ocorreram dentro deste contexto (em Santarém tive conhecimento de 5 mortes de pessoas Warao). Elxs consideram desta forma perigosa a proximidade entre os grupos, o que explica certos conflitos na divisão dos espaços que ocupam.

A maioria das pessoas com as quais tive a oportunidade de conversar passaram por missões religiosas, existindo grupos que se entendem como católicos e grupos que se entendem como evangélicos, o que também provoca alguns tipos de fissuras, devido às diferenças que estas crenças produzem em suas formas de comportar, por exemplo em relação ao consumo de bebidas alcoólicas. A cosmologia Warao parece englobar muitas vezes tanto Deus e Jesus Cristo, quanto espíritos Warao *jebu*, *hoa*, *maisikiri* e práticas xamânicas de cura e de morte. As mortes dxs Warao são frequentemente atribuídas à feitiçaria, sendo que vários me garantiram que xs Warao não morrem de doença e sim por danos provocados. Ainda assim, muitas vezes devido à desintegração dos grupos familiares, em que xs conhecedores de curas Warao se encontram afastadxs dos membros da comunidade, xs Warao, que se encontram frequentemente doentes, procuram buscar soluções no sistema médico ocidental. Quase diariamente alguém se encontra doente e necessita do auxílio de remédios, de visitas ao posto e internamentos no hospital. A garantia de que os espíritos *maisikiri*, *jebu* e *hoa*, provocadores de doenças, se encontram presentes no contexto atual e as insistentes referências de que o sistema médico não pode ajudar nestes casos, são fatores que deixam transparecer a importância de uma organização

social dentro do abrigo gerenciada pelas próprias populações Warao, em que elxs se sintam em maior segurança. Também os relatos sobre a festa de *Najanamu* explicitam a crença de que os motivos das doenças podem estar ligados com a desconexão com suas práticas tradicionais fundamentais, deixando a descoberto os perigos a que a cultura e a saúde da coletividade está sujeita no contexto de trânsito. Para além desses tópicos mais evidentes, aparece também nas narrativas a questão dos procedimentos relativos ao resguardo feminino, que está presente nos pensamentos, mas não possui espaço material dentro da construção do abrigo.

No princípio deste trabalho falo que a minha proposta é entender quem são xs Warao, xs relacionando com o trânsito forçado a que foram sujeitos. Nesse sentido falo de duas dimensões do trânsito. A primeira, relaciona mais com o movimento, de *wamma*, no Delta, para cidades venezuelanas e depois da Venezuela para o Brasil e as implicâncias e introduções de novos elementos na vida Warao. A segunda seria como os elementos tradicionais foram trazidos no fluxo do trânsito e se encontram presentes hoje, ainda que sujeitos a transformações, vivendo nos interstícios da vida Warao em refúgio, possuindo implicâncias reais no universo do abrigo. Apesar da falta de tempo para aprofundar mais estes tópicos que dizem respeito à cosmologia do povo Warao, decidi trazer estas referências pois estas são fundamentais para entender minhas ideias acerca da importância de repensar a construção da assistência axs Warao no Brasil, que exponho no seguinte capítulo deste trabalho.

## MONIKATA MOME ANAKA

### Vamos resolver problemas

*Momikata mame anaka* é uma referência a uma forma Warao de resolução de conflitos. Neste capítulo pretendo expor de que forma se dão as interações entre xs Warao e a assistência social, no contexto do abrigo em Santarém, e mostrar a sua articulação com as directrizes para o acolhimento e assistência aos povos indígenas no Brasil. O uso desta expressão serve para reforçar a importância da inclusão dos Warao na resolução das questões que concernem sua assistência no Brasil, para que esta possa estar de acordo com as leis brasileiras direccionadas aos povos indígenas, que promovem consulta prévia, autodeterminação e respeito pela cultura, tradição e organização social destes povos.

A realidade Warao em contexto de refúgio em Santarém está marcada pelas vivências no abrigo em Cambuquira e pelas estruturas de auxílio proporcionadas pela prefeitura de Santarém, atuando através da Secretaria da Assistência Social (SEMTRAS). A relação criada entre xs indígenas refugiados Warao e a equipe da SEMTRAS que trabalha no abrigo é de grande complexidade e apresenta inúmeras perspectivas. Para entender as dificuldades nas relações entre xs Warao e xs trabalhadores do abrigo, eu proponho uma análise mais estrutural do que uma análise dos argumentos expostos por ambos os grupos. Existe um grande nível de incongruência nos discursos, que compõem variados tipos de queixas, de ambas as partes, mas também relações de afeto construídas através de uma convivência intensiva.

Para buscar um entendimento mais amplo sobre a realidade que se vive dentro do abrigo, considero necessário ter em conta todos os temas que abordei nas partes anteriores deste trabalho de pesquisa. A história do povo Warao em trânsito se deve a um processo muito longo, que se iniciou com a invasão colonial espanhola e que se desenrolou em vários episódios agressivos, que promoveram o ecocídio da sua terra ancestral no rio *Wirinoko* e o seu etnocídio e genocídio. Estes episódios os levaram a uma vida precária urbana na Venezuela, que se agravou com a crise socio-económica e os expulsou para fora do território nacional, os empurrando, entre outros países, para o Brasil. A sua chegada no Brasil trouxe uma série de novos enfrentamentos. Chegar a um território desconhecido com uma língua que não se domina não é fácil, principalmente quando se chega em fuga, em situação de risco de vida. Para além de todas as dificuldades, tiveram de enfrentar ainda, na sua chegada, violentas tentativas de deportação em massa e a discriminação por parte de alguns segmentos da população brasileira. Estas circunstâncias, colocam os Warao numa posição de vulnerabilidade extrema, lhes dando um estatuto de vítimas necessitando suporte, dentro do qual tentam o seu melhor para sobreviver. Em Santarém, encontram o suporte da SEMTRAS, que os acolhe, criando o abrigo gestionado pelo CAAF, onde são recebidos refugiados indígenas e não-

indígenas. Neste contexto se deparam com conflitos interculturais, os quais são difíceis de perceber por parte dxs assistentes, que não possuem uma preparação especial para lidar com populações indígenas, apesar de seus esforços para se adequarem à situação, como pude constatar em conversas com a equipe da assistência social que coordena o espaço, da qual destaco a fala de Haroldo Gonzaga, assistente social da CAAF, aonde ele explica essas dificuldades “eu pessoalmente, que estou trabalhando recente na assistência, eu tenho seis meses, eu fiz o meu estágio da assistência básica, trabalhei no CRAS, o que é completamente diferente do que você trabalhar num abrigo que é de indígena”. Estes fatores, assim como a desigualdade de circunstâncias, a hierarquia de tomadas de decisão e a falta de entendimento dxs Warao acerca do funcionamento das estruturas institucionais e de procedimentos burocráticos são, a meu ver, os grandes promotores de conflitos entre Warao e trabalhadorxs dentro do abrigo. Várias conversas que tive com pessoas Warao me fizeram pensar os conflitos desta forma. Apesar de muitos dos motivos de desagrado das populações Warao se dirigirem, em suas palavras, axs trabalhadores sociais a que têm acesso, acredito que seus problemas se dirigem não apenas à atuação individual de cada trabalhador, muitas vezes nem sequer à atuação da instituição de assistência social mas à falta de uma estrutura de assistência que supra suas necessidades enquanto um povo indígena. Apesar das dificuldades encontradas no processo de abrigo e assistência, esforços no sentido de adequar o acompanhamento axs Warao em Santarém têm sido feitos pela equipe do abrigo, com iniciativas como a tentativa de colocar umx antropólogx que acompanhe o processo, como aconteceu no passado com a presença da antropóloga Dassuem Nogueira (e que infelizmente não possuiu continuidade) e também através da criação do projeto *Nona kitane jakeraja jakitane* (Por um futuro melhor) pela coordenadora Juliana Fialho. Este é um projeto de incentivo aos trabalhos tradicionais de artesanato Warao, semelhante a outro criado por voluntários da sociedade civil em Belém. Segundo Juliana, o objetivo deste projeto é promover a autonomia Warao, assim como a interação entre as famílias Warao de diferentes regiões no abrigo e entre xs Warao e a equipe da assistência social. Problemas deste mesmo tipo são descritos na publicação da OIM “Aspectos jurídicos da atenção aos indígenas migrantes da Venezuela para o Brasil” (2018) sobre xs indígenas Warao refugiadxs em Roraima. Neste texto de extrema importância, se apresenta um levantamento da legislação brasileira e internacional aplicável ao caso dos povos indígenas refugiados no Brasil, expondo especificamente o caso Warao. Desta forma se explicita a necessidade de “respeito às formas de vida e organização social, às línguas e à autonomia dos povos indígenas, elementos importantes para o enfrentamento às situações de vulnerabilidade” (ONU-OIM, 2018, pg.16). O artigo aponta para o accionamento tanto de políticas migratórias quanto de políticas indigenistas pois é considerado que “os indígenas migrantes permanecem sendo indígenas e a eles devem ser estendidos todos os direitos assegurados aos indígenas nacionais, sem distinções, estejam eles em contexto rural ou

urbano” sustentando que “não há na lei nº5371/1967 que criou a FUNAI ou em seu regimento interno, estabelecido pelo decreto 9010/2017 qualquer menção à exclusão da atuação do órgão com indígenas que não tenham nascido em território nacional” (ONU-OIM, 2018, pg.69). As declarações da ONU apontam uma demanda por melhor orientação indigenista e que a própria FUNAI, apesar de suas limitações em termos de recursos humanos e financeiros, reconhece possuir perícia para contribuir na questão. Concordo com a extrema importância da presença da FUNAI no acompanhamento da situação dos Warao em Santarém, fato que não está ocorrendo no momento presente. Apesar da presença do responsável da FUNAI na reunião na CIAM, percebi que não existe um acompanhamento contínuo por parte desta instituição aos indígenas Warao em Santarém. Para suprir este tipo de vácuo a ONU aponta para a necessidade de:

Articulação das esferas federais, estaduais e municipais, com especialização indigenista para o diálogo, a orientação, o encaminhamento e o monitoramento das questões pendentes e futuras, por exemplo, com relação ao acolhimento de indígenas, à prevenção de conflito, às demandas por soluções territoriais, à articulação do tema com áreas de atuação indígenas e indigenistas. (ONU-OIM, 2018, pp. 70 e 71).

A ONU apresenta a medida de abrigo como temporária e paliativa, mas percebe que não existem ainda soluções a médio e a longo prazo pensadas para os povos indígenas Venezuelanos “migrantes” no Brasil. Isso se deve a vários fatores, entre eles a heterogeneidade de circunstâncias e perspectivas que estes apresentam. No caso Warao em Santarém, embora muitas vezes existam manifestações, como é referido na publicação da ONU, sobre voltar para sua terra ancestral, pude perceber uma multiplicidade de discursos, quanto a expectativas de futuro. Considero importante referir que existem grupos Warao em Santarém que vêm de contexto urbano e também grupos Warao que vêm de comunidades rurais. Suas ideias quanto a futuro são certamente diversas. Também outros fatores como idade ou necessidades imediatas possuem grandes influências nos discursos. Assim, conversei com pessoas e grupos familiares que gostariam de voltar para a Venezuela, outros querem permanecer no Brasil. Alguns procuram trabalhos na cidade ou ajudas de bolsa família, ou simplesmente pensam em se dirigir para Belém, São Luís do Maranhão ou São Paulo, buscando melhores condições de vida. Alguns crêem que seria bom ter uma terra, onde pudessem plantar, sonham com suas matas de buriti para poder tirar a fécula e fazer sua comida e seus rituais, mas isso não lhes parece possível de conseguir na situação atual. Este fato não necessariamente possui um impedimento real, senão que é sentido dessa forma por parte das populações indígenas Warao. De fato, segundo o promotor jurídico e integrante do Ministério Público Democrático André Paulo Pereira, em “Povo Indígena Warao: um caso de imigração para o Brasil”, Xs indígenas Warao representam um desafio jurídico, sociológico e político porque transcendem a condição imigrante e demandam proteção jurídica específica como indígenas. Este autor apresenta que:

Há uma solução legal, mas que depende de atuação política: o artigo 25, alínea “a” e artigo 27 da Lei 6.001/73, a figura da reserva indígena. Conforme Vitorelli (2013) aqui o legislador não trata das terras tradicionalmente ocupadas, mas daquelas que a União adquiriu especialmente para os indígenas, não se confundindo com aquelas mencionadas no artigo 231 da Constituição Federal. Entretanto, uma vez destinadas aos indígenas, estarão debaixo do mesmo regime jurídico daquelas tradicionais. Em outras palavras, há a possibilidade jurídica da União reservar, através de ato político certa parcela de terras e entregá-las aos indígenas Warao para uso exclusivo, embora não seja tradicionalmente ocupada. A ressalva que se faz é o direito à consulta prévia e o respeito à autodeterminação do povo indígena Warao no Brasil. (PEREIRA, 2019)

Pensar sobre a questão de soluções mais definitivas para a situação Warao no Brasil, é uma tarefa árdua, que está sendo pensada por vários autores e organizações no Brasil. Apesar da complexidade da questão, um episódio vem à tona quando pondero sobre essas questões. Quando Tomonojo passou um final de semana na minha casa, lhe mostrei um filme que tinha baixado sobre o povo Warao. O filme, de nome “Somos Warao” mostra a vida de uma comunidade Warao em Macareo, desde o processo de extração da fécula de buriti e outras formas de alimentação provenientes dessa palmeira (fruto, óleo, vermes), a construção de canoas, a forma de cozimento e tecelagem das palhas, entre outros aspectos étnicos da vida Warao. Depois de terminarmos, Tomonojo perguntou se podia assistir de novo e, em seguida, assistiu a uma segunda vez. A seu pedido levei o filme para vermos em conjunto no abrigo, com as famílias da região de Winikina. Assistiram ao filme mais ou menos entre 20-30 pessoas, entre as quais idosos, adultos, jovens e crianças, que se mostraram emocionalmente envolvidos com aquilo que viam, afirmando que era assim que viviam no Delta e que sentiam saudades dessa vida, que isso era ser Warao. Depois que terminou, alguns indígenas vieram me agradecer pela oportunidade. Depois disso sempre me procuram para perguntar se não tenho mais filmes sobre a vida Warao e os *deje nobo* (contos antigos). De fato, no outro dia, assistimos de novo “Somos Warao”, a seu pedido. Considero importante que estes indígenas tenham acesso a uma informação mais ampla das suas possibilidades e acompanhamento para fazerem valer seus direitos enquanto povos indígenas no Brasil.

Na minha perspectiva, é fundamental encarar os Warao como uma identidade coletiva indígena e se pensar, desta forma, em soluções coletivas, excluindo casos em que, por sua autodeterminação, os indígenas preferam outro tipo de soluções individuais. As soluções coletivas são urgentes pois elas previnem a acentuação da desigualdade entre indivíduos e entre os grupos familiares, o que pode causar a fragmentação da identidade Warao e acentuar e incentivar conflitos. Também considero importante, me sustentando nas declarações da ONU sobre a necessidade do debate com os indígenas e as políticas indigenistas para pensar as estratégias de saída do abrigo, que essas soluções de espectro coletivo se construam em conjunto com as populações Warao, dando centralidade a suas vozes e narrativas. Esta construção coletiva não está se dando ainda de uma forma

horizontal, como acredito que seria necessário. Pude verificar este fato pela ausência, como referi no início deste trabalho, de qualquer liderança ou representatividade Warao na reunião que presenciei no CIAM, onde estavam várias instituições envolvidas no intuito de pensar uma melhor forma de assistência à situação Warao. Deste modo, as decisões chegam aos Warao praticamente prontas e eles não formam parte da sua construção, sendo que, apesar de serem informados previamente destas, não têm forma de refutar, pelo desconhecimento de seus direitos e pela situação de vulnerabilidade a que estão sujeitos, aonde se encontram desintegrados seus grupos familiares e suas formas tradicionais de organização.

Para ilustrar meu ponto de vista sobre a importância de uma construção coletiva da assistência que tenha mais em conta a voz das populações indígenas Warao, me apoio nas ideias apresentadas por Charles Briggs, o reconhecido antropólogo Warao, da área da antropologia médica, em seu livro “Me diga porque minhas crianças morreram. Raiva, conhecimento indígena e justiça comunicativa” (BRIGGS, 2016). O livro começa contando a morte de várias crianças, uma após a outra, no seio de famílias Warao na região norte do Delta do Orinoco. O autor descreve que nem os curadores Warao nem os enfermeiros e médicos sabiam como resolver a epidemia. Os políticos e a saúde pública fizeram tudo para fazer desaparecer a doença ou para justificá-la com a suposta inferioridade cultural da população que estariam sendo cobrados para proteger. Face às mortes de suas crianças sem explicação, as mães e os pais mostraram seu desespero:

Eles demandam contar suas histórias, relatar seus esforços para salvar a vida de suas crianças. Eles estavam constantemente observando sintomas e como os pacientes responderam aos tratamentos dos curadores, enfermeiros ou doutores. Eles pensaram constantemente sobre o que estava acontecendo e qualquer coisa de estranho que tivesse precedido a doença. Eles demandam que sua contribuição seja levada a sério, compartilhando a resolução do puzzle (...) A sua insistência em que as pessoas escutem o que eles têm a dizer também envolve o reconhecimento que a vida de suas crianças tem valor e as suas mortes importam mais do que apenas para seus parentes. (Briggs, 2016, pg3 – tradução livre)

A análise que Briggs nos traz mostra como as narrativas são formas cruciais de raios-X do cruzamento entre cuidados, corpos e dignidades humanas e como estes são encarcerados por desigualdades étnico-raciais, entre outras. Deste modo, as narrativas são essenciais para moldar identidades relacionais e cruzar perspectivas ontológicas. O texto de Briggs deixa evidente como a desigualdade social desumaniza as vidas Warao, desprovendo-as de valor e, como, nesse processo, suas vozes e seus argumentos são ignorados e dessa forma a verdadeira origem da doença permanece durante tanto tempo encoberta. Apenas no momento em que uma equipe médica heterogênea, formada pelo antropólogo, sua mulher médica e um grupo de líderes indígenas Warao, começa um trabalho de pesquisa através de uma coleta de narrativas dos parentes dos mortos, se descobre que as pessoas afetadas pela doença tinham sido mordidas, no mês anterior aos sintomas, por um morcego.

Dessa forma se torna perceptível essa mordida como a causa da doença que mais tarde se revela ser raiva. Face a todo o contexto descrito, o autor propõe que se tenham em conta os efeitos da desigualdade de classe social, gênero e etnicidade na construção da saúde e da comunicação, de uma forma que ninguém tenha suas contribuições apagadas ou patologizadas, nem seu conhecimento desconsiderado e em que as soluções não sejam monopolizadas por nenhum setor social. Briggs nos fala de “modelos biocomunicativos” que projetam quem produz conhecimento, como ele circula e quem o recebe deveriam ser fatores de debate e não tomado como reflexões de fatos no mundo. Assim, ele considera fundamentais os espaços de debate coletivos para criar alternativas, principalmente quando estes se debruçam sobre as ideias de que todos produzimos conhecimentos valiosos. Briggs termina seu trabalho denunciando que “definir populações como falhas na saúde e na comunicação viola os direitos de saúde e de justiça” (BRIGGS, 2016, pg.272 – tradução livre). Quando estes posicionamentos se dão por parte dos organismos públicos, esse grupos ou populações têm o direito de os desafiar. Me atrevo a ampliar o espectro das ideias de Charles Briggs sobre “justiça comunicativa” e construção coletiva para pensar as formas possíveis de construção de uma assistência aos indígenas Warao refugiados em Santarém. Na minha análise, é apenas através do empoderamento dos indígenas e do seu envolvimento nas questões que os concernem que estes poderão ajudar a elaborar uma política adequada às suas necessidades reais, o que estaria de acordo com as políticas públicas brasileiras destinadas aos povos indígenas que determinam que:

As políticas de abrigo e alimentação, assim como as demais ações voltadas para os povos indígenas devem pautar-se na autodeterminação indígena e no respeito às suas culturas, suas formas de relacionamento e seus códigos. Assim, com base na legislação, não devem prescindir de participação indígena, consulta prévia livre e informada e de um aporte de reflexões indigenistas” (ONU-OIM, 2018, pg. 74)

Partindo desta visão, e apesar de entender a distorção a que muitas vezes estão sujeitos alguns pontos de vista dos indígenas Warao, devido aos fatores explicados acima, considero importante expor seus pontos de vista sobre a forma como a ajuda está sendo construída, no intuito de identificar os problemas e pensar caminhos possíveis para os solucionar. Deste modo, apresento alguns tópicos de desagrado narrados por pessoas indígenas Warao que conheci dentro do abrigo em Santarém e a forma como estes gostariam de ser ajudados:

#### YAMA

Assim dizem

“O menu é todos os dias o mesmo: arroz, macarrão, frango guisado. A modificação do menu seria muito necessária do ponto de vista Warao pois a nossa base alimentar é peixe. As crianças não

querem comer e não temos mais que lhes dar de comer. Queremos fazer nossa própria comida. Sentimos mais força e emoção comendo a comida de nossa própria forma de cozinhar. Na questão da limpeza, existe uma falta de organização dos grupos familiares com seus caciques, o que gera confusões na hora da manutenção dos espaços coletivos. Também achamos que os indígenas Warao deveriam trabalhar como professores dentro do abrigo, achamos que nossas crianças deveriam aprender Warao, castelhano e português. Aqui apenas aprendem português. Como indígenas Warao cremos que deveriam ter o direito de levar nosso idioma Warao e nossos costumes. Os Warao não queremos perder a nossa cultura. Queremos trabalhar como professores dentro do abrigo, para que as crianças aprendam os três idiomas que devem levar consigo, pois não sabemos até quando estaremos no Brasil.”

Rodrigo Warao (região de Winikina)

09/2019

“Eu tenho já sete meses aqui e a gente diz “te vamos ajudar com as crianças, te vamos dar bolsa família, já tenho sete meses e não me deram nada, minhas crianças adoecem e nos dão apenas a receita para que nós mesmos compremos o remédio. E como vamos comprar o remédio? Se não temos ajuda, não temos salário, não temos nada. O que não dá... Tenho sete meses comendo a mesma comida e não muda a comida, sempre a mesma comida, a gente adoecer, tem dores de estômago, dá diarreia... Eles dizem que é por causa do lixo, que não fazemos limpeza... Eu fiz uma cesariana e aos dois meses eu comecei a fazer a limpeza, me disseram que me iam dar uma ajuda se eu fizesse a limpeza, com isso eu não me curei bem da cesariana, eu fazia a limpeza, um mês fazendo a limpeza e depois comecei a ter muita dor na ferida, então deixei de fazer a limpeza.. Não tenho para comprar leite, não tenho para comprar fralda e saio à rua, na rua consigo 20, 30 reais, com isso compro comida, fralda. Peço ajuda e essa gente me engana, diz que me vai ajudar mas nunca me ajuda, não me ajudaram nada. Aqui a gente se enferma e eles não conseguem remédio, nos dão roupa e eles levam o novo e deixam apenas o velho para nós, a roupa rota, que está má. Chegam os médicos e lhe dão medicina para quando as crianças adoecerem e quando as crianças adoecem... meu filho tem febre, diarreia e eles dizem “não, aqui não temos remédio para criança, há que levar para o hospital”, levam para o hospital e nos dão receitas para nós mesmos comprar os remédios. E com que vou comprar remédio se eu não tenho reais? E aí vem a gente da rua e lhe pergunto, então e esse remédio não veio? E me responde “Sim, veio, fala aí com a gente para que te dêem remédio” e aí vou lá falar, lhes mostro a receita e dizem “Aqui não tem esse remédio. Há que comprar”. E como vamos comprar? A gente passa fome na rua para comprar remédio, para comprar comida. Mas comer sempre a mesma comida

repugna a gente já. Para nós comprarmos peixe, para comer arepa, temos que ter reais. Se não, nos dão pouca comida, só um prato, ficamos com fome. Os indígenas necessitam muitas coisas no abrigo, necessitamos redes, necessitamos cozinha para cozinhar e não há cozinha. Para cozinhar, se passar todo dia chovendo, não podemos cozinhar já porque se apaga a lenha, o fogão não funciona com essa chuva. Necessitamos muitas coisas aqui. Se temos muita roupa suja, não temos dinheiro para comprar água sanitária. Se pedimos, não nos querem dar. Que ajuda nos estão dando aqui no abrigo? Nada. Por isso toda a gente vai pedir na rua. Para manter as crianças, para comprar remédio, para comprar fralda, para comprar leite. O abrigo não ajuda nada.”

Luísa Warao (Tucupita)

22/11/2019

Apesar de apresentar apenas duas narrativas, existem tópicos referidos nelas que escutei de inúmeros indígenas. O tópico principal de desagrado que tomei conhecimento se relaciona com a alimentação. As queixas de que a alimentação não é variada e que comer todos os dias o mesmo lhes causa doenças é praticamente incessante. Também foi referido muitas vezes que alimentação proporcionada no abrigo não está de acordo com sua alimentação tradicional, baseada em peixe, nhame, fécula de buriti (que é em suas palavras comparável à tapioca brasileira) e frutas. Também suas formas de preparação do alimento são diferentes das utilizadas na cozinha do abrigo, o que incomoda o estômago de muitos Warao. Devido a estes fatores e também demandando sua autonomia, os Warao pedem para receber alimentos crus e poder se utilizar da cozinha para preparar sua comida. Neste momento já existe aos domingos, uma distribuição de frangos, por família, para a execução de comida de forma autônoma, o que parece vir dos esforços da equipe da assistência de atender os indígenas de uma forma diferenciada. Outra das queixas frequentes se baseia no fato de que os Warao não são contratados para fazer trabalhos dentro do abrigo, o que fortaleceria sua autonomia e sua economia. A demanda é que os serviços de limpeza e da cozinha fossem realizados por pessoas Warao, empregadas pelo abrigo. Também demandam frequentemente ser contratados como professores para poderem ensinar às crianças sua língua nativa, que consideram fundamental para manutenção de sua cultura.

Pude observar que os conflitos entre os distintos grupos familiares e regionais muitas vezes se baseiam na crença de que os xamãs de um grupo fazem feitiçarias contra o outro, provocando sua morte. Assim acontece no novo abrigo aonde os Warao não possuem autorização para construir seus próprios *hanokos* (casas) e desta forma consolidar no abrigo suas formas próprias de organização social. Muitos deles presentes mostraram grandes preocupações e muita resistência com essa mudança,

por considerarem perigoso morar junto com pessoas que pertenciam a outros grupos Warao e que não eram de sua família. Para além das narrativas dxs Warao acerca do abrigo e dos seus tópicos de desagrado, trago também, para ampliar a visão sobre este tópico, alguns trechos da conversa com Haroldo, assistente social do CAAF:

**“Haroldo:** Olá boa tarde meu nome é Haroldo Gonzaga, sou assistente social aqui do CAAF, que é “Casa de acolhimento para adultos e famílias”, no qual hoje temos 23 famílias indígenas da etnia Warao e no qual temos 127 indígenas que estão hoje aqui. Eu como assistente social trabalho com encaminhamento , faço o acolhimento das pessoas, né, a gente procura verificar qual é a vulnerabilidade maior dessa família que chega aqui no abrigo para a gente fazer os devidos encaminhamentos para a rede sócio-assistencial assim que necessário (...) Então, nós como assistência e também como ao todo em geral, essa rede sócio-assistencial, a gente tem um desafio bastante grande pela frente, no qual tudo é novidade e a gente tá tentando da melhor forma resolver este conflito, não é fácil, abala psicologicamente a gente bastante, né, os conflitos que acontecem aqui dentro, várias vezes já não dormi à noite pensando de que forma no outro dia eu ia tentar resolver aquele problema que no outro dia não tinha resolvido.

**Inayé Reté:** Mas porque que você acha que os conflitos acontecem?

**Haroldo:** Olha a gente tem que colocar em prática que não só aqui no abrigo em Santarém, como em outros acontece bastante o conflito, aonde eles moravam isso sempre existiu. Até então, nós hoje estamos colocando que existe as brigas familiares que nós não temos que se meter. Existem brigas familiares, até nós na nossa família, a gente tem essas brigas. Então a mesma coisa é com eles. Olha só, existem 23 famílias, que estão divididas em dois barracões, no qual não existem paredes colocando divisões para essas famílias. Se na casa da gente com o vizinho já tem conflitos imagine uma população toda colocada em um lugar aonde muitas vezes não entendem essa vivência que no Brasil é diferente. Então diariamente a gente colocamos para eles o que é o certo e o que é o errado.

(...) Por isso quando eu falo que isso é desafiador para a gente, porque a gente durante a nossa vivência, a gente vai conseguindo entender o que é que eles podem entender. Por isso que eu digo que é desafiador. Todo o dia a gente colocar o que é o certo e o que é errado, a gente falar olha a gente precisa fazer limpeza.. “Mas porquê?” entendeu? “A gente quer receber”. Eles não têm a noção de que tá num outro país, de que nós estamos dando o acolhimento, entendeu.. Porque se fosse por exemplo um brasileiro, chegasse em outro país, ou talvez um indígena que fosse para um outro país, será que ele ia também ter essa mesma visão? Igual por exemplo, eu moro na casa de um amigo a favor, no qual eu não tenho como colaborar, eu não vou todo dia lá comer, eu tenho que lavar uma louça, vou ter que ajudar a passar um pano na casa, então acho que essa mesma visão, os indígenas

não têm. E isso eles vão entendendo aos poucos, é um trabalho de formiguinha. Olha isso aqui não pode, eu mesmo saio muitas vezes catando fralda, aqui no lado tava um monte de fralda jogada, não pode, “mas porquê que não pode jogar fralda?”, o que causa, as doenças, podriu, “porquê que está podrido?”, por causa disso e daquilo, o quê que vai gerar, doença... Eles não sabem, se colocar uma criança no chão, porquê que tá todo dóidói... “Tá dando diarreia, é da comida”. Não, não é da comida. As crianças tão no chão... O porquê que dá essa doença, porque estão no chão, estão vulneráveis, as mães não dão banho nos filhos. Qual é a necessidade de dar banho nos filhos, porquê que tem que dar banho nos filhos (...)

**Inayé Reté:** Uma pergunta. Tem os conflitos entre famílias e tem os conflitos com vocês. Os conflitos com vocês, você acha que é porquê?

**Haroldo:** Olha, eles acham que, como nós estamos de frente com isso, a única pessoa que eles podem recorrer é nós. As únicas pessoas com quem eles podem ter conflito é com a gente, entendeu? Então essa é a frente, nós somos a frente. Então por exemplo se eu pego um quantitativo, pra quê que eu preciso desses nomes, para quê que é, depois eles vão me cobrar. Se eu não tiver isso em mão, não for logo resolver aquilo, conflito. É normal entre os Warao. Isso é uma cultura deles.”

Haroldo Gonzaga

12/05/2019

Considero que as narrativas colocadas acima nos ajudam a compreender um pouco melhor as colocações deste capítulo. De um lado, xs grupos indígenas Warao em situação de refúgio, que chegam de um longo processo de trânsito e transformação, provocados por uma história de violência. Hoje se encontram num estágio elevado de vulnerabilidade social, para além de não entenderem as leis brasileiras nem as formas de funcionamento das instituições. Por outro, uma equipe de acolhimento sem uma formação específica para trabalhar com povos indígenas, que tenta se recriar para se adequar a esta situação nova, com a qual não sabe lidar. Estes grupos estão se relacionando, a partir de uma estrutura institucional que não é específica para povos indígenas. O abrigo é um espaço direcionado a pessoas em situação de refúgio, que acolhe tanto refugiadxs indígenas como não indígenas que se encontram juntxs, morando dentro de barracões comunitários. Esta solução, em conformidade com os aspectos jurídicos trazidos pela ONU, é temporária e paliativa. Eu considero que o abrigo é um espaço importante para xs Warao, onde estes encontram vários tipos de suporte para sua chegada na cidade. Apesar disso, xs Warao necessitam um accionamento urgente de políticas indigenistas que acompanhem sua situação e busquem encaminhamentos. Segundo a legislação brasileira, este povo indígena refugiado possui os mesmos direitos que xs povos indígenas brasileiros,

nomeadamente o direito à organização social própria, à sua autonomia e à sua forma de vida. Estes direitos não podem ser executados plenamente dentro da estrutura do abrigo de refugiadxs em Santarém, visto que, não podem construir suas próprias casas e seguir suas formas próprias de organização, têm de obedecer regras de sociabilidade externas, não recebem uma alimentação adequada à sua dieta indígena, entre outros fatores. Deste modo não podem viver de uma forma autónoma, apesar das tentativas de incentivar a sua autonomia (como o projeto de artesanato (*Nona kitane jakeraja jakitane*)). Me parece essencial a articulação entre as esferas das políticas migratórias, indigenistas e xs próprixs Warao que, de acordo com seus direitos , necessitam ser respeitadxs, informadxs e escutadxs, fazendo parte da construção das soluções que xs concernem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho surge a partir do cruzamento entre o meu percurso e as vidas Warao em trânsito, que acontece num ponto fixo, a cidade de Santarém. Neste processo de interação, foram surgindo os elementos que direcionaram a pesquisa. Reconheço que sem a relação que construímos juntxs, a construção do conhecimento que apresento não seria possível. A partir desta experiência de convivência com pessoas Warao, no abrigo para refugiadxs em Santarém, e das conversas que surgiram entre, nós fui percebendo várias questões relativas ao povo Warao. Foram também de importantes as conversas com as pessoas da equipe da assistência social do CAAF, que se relacionam com elas diariamente e que conduzem as estruturas e as normas que regem dentro deste contexto. Para além disso, o suporte das etnografias antigas, escritas sobre o povo warao, foram fundamentais para incitar certas questões ou completar conhecimentos.

No primeiro capítulo, busquei entender mais sobre quem são xs Warao, qual a sua origem, como era sua forma vida tradicional no Delta do *Wirinoko*. Neste caminho fui conhecendo suas conexões com o rio e a natureza, através dos *deje nobo*, suas histórias antigas, que guardam os conhecimentos ancestrais. Xs Warao são um povo numeroso e heterogéneo, sendo possível encontrar variações culturais de grupo para grupo, apesar de possuírem uma língua comum: Warao. Nas aldeias do Delta, xs Warao são caçadorxs, pescadorxs e construtorxs de canoas, por vezes agricultores. Fui percebendo a grande importância de *ohidu*, a palmeira de buriti, a árvore da vida Warao. Além de se alimentarem de seus frutos e sua fécula, tomar seu vinho e comer seus vermes, xs indígenas produzem dela suas redes, cestarias e outros artefatos e artesanatos. Para além disso isso, ela é fundamental para a vida espiritual, essencial na preparação das festas e sua fécula constitui uma oferenda para os espíritos. A espiritualidade é um tema fulcral para xs Warao, sendo que esta funda uma cosmovisão baseada em espíritos que regem as relações entre seres humanos, e entre seres humanos e não-humanos, a saúde e a doença, mediadas pelo xamanismo e pelo consumo de tabaco. Existem quatro ordens de xamanismo entre xs Warao, que possuem funções cosmopolíticas importantes e que condicionam a organização social entre os grupos.

Foi possível perceber, a partir de uma abordagem histórica, os impactos que o processo colonial teve em suas formas de vida e como o colonialismo e suas derivações modernas foram forçando as expulsões de sua terra ancestral e, mais tarde, do território nacional venezuelano. Assim formulei o segundo capítulo Naruya, que nos fala dessas viagens forçadas, tidas como formas de expulsão de *wamma*, a terra ancestral. Os fenômenos de expulsão encontram causas variadas, todas elas ligadas ao processo colonialista que se desenrola na região a partir da invasão. Tentativas de

escravização e catequização, saqueamentos, e, mais tarde, construção de fazendas e serralharias, o aliciamento para o trabalho e outras políticas de assimilação. Com os avanços tecnológicos, a situação foi piorando para xs Warao. A construção de grandes empreendimentos petrolíferos e a construção da barragem sobre o rio Mánamo, constituíram fatores de peso na destruição do ecossistema do Delta, o que desintegrou o modo de vida Warao, em conexão com a natureza. Estes fenómenos foram causadores de grandes epidemias e causaram milhares de mortxs entre xs indígenas. Desta forma, os sobreviventes iniciaram processos de fuga em massa para os centros urbanos das cidades, primeiro na região do Delta e, mais tarde, face às dificuldades encontradas, para outras cidades na Venezuela. Este processo continua com uma nova expulsão, devido à crise política e sócio-económica que se instaurou na Venezuela, depois da morte do presidente Hugo Chávez e a ascensão de Nicolas Maduro, em 2013. Com suas vidas ameaçada pela “crise” e pela “fome”, xs indígenas começam a sair do território nacional, rumo a outros países, nomeadamente o Brasil, condenados a uma vida em trânsito.

No terceiro capítulo, tentei fazer uma análise da interação dxs Warao com a sociedade colonialista e seus desdobramentos capitalistas, através de uma visão crítica e interseccional das políticas de Estado. Entendo que a história que foram sujeitxs, os coloca numa posição subalternizada, que promove a perda da sua voz e a desvalorização de seus corpos. Apesar disso, fui reconhecendo progressivamente como carregam consigo a identidade Warao, mantendo sua língua, crenças e práticas próprias, relacionadas à espiritualidade, ao xamanismo, às suas formas de organização, entre outras, que abordo como pedaços de seu território fragmentados, em combinação com elementos externos, o que recria suas vida em trânsito, elementos que constituem o capítulo quatro deste trabalho.

No capítulo final, executo uma análise da situação dxs indígenas Warao no Brasil, em articulação com a legislação brasileira, em especial dxs indígenas que transitam pelo abrigo em Santarém. As leis brasileiras afirmam os direitos dxs Warao a serem reconhecidos enquanto povos indígenas no Brasil, em plena igualdade de direitos com os povos indígenas nacionais, mas estes não estão sendo atendidos de acordo com as políticas indigenistas. No abrigo de Santarém, são acolhidos pelo sistema de assistência social, comum a todxs xs refugiadxs, que, apesar dos esforços em adaptar a sua forma do trabalho às demandas dxs indígenas Warao, não possuem formação específica para lidar com esta situação, nem uma estrutura adequada. Abordando as discrepâncias entre o dito e o feito, penso formas possíveis para a construção de uma assistência diferenciada, que possibilite plenamente a forma de vida indígena dxs Warao, construída em interação com elxs, de forma coletiva e horizontal.

Existem muito mais assuntos que poderiam ser abordados, existem muitas questões que ficaram em aberto. Escolhi aprofundar estes aspectos e não outros, às vezes porque acabaram fugindo da linha da pesquisa ou porque precisaria mais tempo para lhes dedicar a atenção necessária. Poderia

ter abordado mais a questão dos gêneros não binários entre xs Warao, visto que foi uma das questões que surgiu logo no princípio do trabalho, mas que foi desaparecendo ao longo da pesquisa. Seria interessante, no entanto, a construção de pesquisas nesse sentido. Também a questão da mulher Warao, e sua posição específica na sociedade poderia ser aprofundada através de um maior acompanhamento das mulheres na rua, que acabei não tendo condições de levar mais adiante. Considero que estas merecem uma atenção especial, por sua função enquanto principais provedoras de meios de subsistência, que as coloca num lugar específico de subalternidade, vulnerabilidade e como principais sujeitas do julgamento social. A questão da espiritualidade também é um trabalho que ficou incompleto. Apesar disso foi possível perceber a profundidade que estas questões têm para xs Warao e ficar fascinada com a complexidade de sua cosmovisão.

Apesar da incompletude, creio que este trabalho de pesquisa me trouxe uma riqueza de informações acerca da vida dxs Warao e foi construído através uma relação de trocas mútuas, que espero que siga muito além do texto. Xs Warao que participaram da pesquisa foram me conduzindo ao longo do processo, através dos tópicos que emergiam nas conversas, de sugestões e mesmo trazendo alguma da bibliografia usada, como aconteceu com *Dokumoro* (Charles Briggs), o antropólogo que elxs mesmxs me apresentaram. Por isso, apesar de me referir a elxs como interlocutorxs, em alguma medida xs considero co-produtorxs deste trabalho. Gostaria de explorar mais a ideia de uma produção coletiva, mas tal não foi possível, por estar ainda no início do que teria que ser uma longa caminhada. O resultado é um processo inacabado. Ainda assim, com tudo o que foi feito me atrevo a formular a seguinte conclusão: apesar dos fenômenos de ecocídio, etnocídio e genocídio que provocaram as expulsões de *wamma*, sua terra ancestral, na boca do rio *Wirinoko*, e do trânsito a que foram e são sujeitxs, xs Warao continuam vivxs. Até quando os povos indígenas vão continuar sujeitos à morte ou forçados a se recriarem para não morrer?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKOTIRENE, C. **O que é interseccionalidade?** Belo Horizonte-MG: Letramento. Justificando, 2018.

APARÍCIO, M. **A explosão do olhar:** do tabaco nos Arawa do rio Purus. *Mana* (online). 2017, vol.23, n.1, pp.9-35. ISSN 0104-9313. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442017v23n1p009>.

BRIGGS, Charles; BRIGGS, Clara. **Tell me why my Children died:** Rabies, Indigenous Knowledge and communicative justice. United States of America: Duke Univerity Press, 2016.

CAÑO Mánamo. Produção de Carlos Azpúrua. Venezuela: 1983. Documentário, 45 minutos, espanhol, 16 mm.

GARCIA CASTRO, A. **Mendicidad Indígena:** Los Waraos urbanos. *Boletín Antropológico*, Centro de Investigaciones etnológicas- Museu arqueológico- Universidade de los Andes- Mérida, n°48, pp 79-90, Janeiro-Abril, 2000.

GARCIA CASTRO, A. **Persistencia del principio de reciprocidad entre los Waro urbanizados del delta Nor-occidental (Venezuela).** In: X Congresso de Antropologia Iberoamericana. 2005, Salamanca, Instituto Venezuelano de Investigaciones Científicas (IVIC), 2005, pp.2-23.

GHASARIAN, C. **De la Etnografía a la Antropología Reflexiva.** Ediciones del Sol, 2008.

GUTIERREZ, Estrella. Povo Warao demandou a paralisação imediata da atividade petroleira no seu habitat, onde existem concessões a empresas transnacionais. **Inter Press Service.** Caracas, 29 de Mar. 1997. <http://www.ipsnoticias.net/1997/03/venezuela-waraos-piden-paralizar-actividad-petrolera-en-el-delta/>. Acesso em: 10/11/2019.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e os privilégios da perspectiva parcial. **Cadernos pagu**, 5, pp. 7-41, 1995

HEINEN, D.; GARCIA CASTRO, A. Las Cuatro Culturas Warao. **Tierra Firme.** Revista arbitrada de Historia y Ciencias Sociales, Caracas: N° 71, pp.1-12, Tercer trimestre (Julio-septiembre), 2000.

HEINEN, D.; GASSÓN, R. Elementos para una ecología histórica del Delta del Orinoco. In: **LECTURAS ANTROPOLÓGICAS DA VENEZUELA**, Mérida, Venezuela: Editorial Venezolana C. A., 2007.

HEINEN, D.; GASSÓN, R. **Forasteros en su própria tierra**: Testimonios de los ameríndios Warao. Caracas, Venezuela: Ediciones IVIC, 2008.

HERRMAN, Stephanie. *La perspectiva de los hablantes de la lengua Warao*. 2006. 101f. Prêmio Iberoamericano, Universidade de Marburgo, 2006.

KELLY LUCIANI, J. **Sobre a Antimestiçagem**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2016.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

MARCUS, G. O que vem (logo) depois do pós: o caso da etnografia. **Revista de Antropologia**. Vol.37, pp. 7-34, 1994

MBEMBE, A. Necropolítica. **Revista do ppgav/eba/ufrrj**, nº32, pp. 123-151, dezembro de 2016.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, **Nota Pública de 9 de dezembro de 2016**, Disponível em: [pfdc.pgr.mpf.br](http://pfdc.pgr.mpf.br).

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. **Parecer técnico n.10/2017**. Manaus: MPF, 2017. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/am/sala-de-imprensa/docs/parecer-tecnico-warao>.

NOBREGA, Camila. Alessandra Munduruku: Empreendimentos são instalados dentro da nossa casa e somos os últimos a saber. **Mongabay Series**. 14 de Nov. 2019 <https://brasil.mongabay.com/2019/11/alessandra-munduruku-empreendimentos-sao-instalados-dentro-da-nossa-casa-e-somos-os-ultimos-a-saber/?fbclid=IwAR1i4gTCTt24ZxQOTYeswL0HoiceVFzxxWENYreFZDm4riem8nwBhnWUUp> g. Acesso em: 16/11/2019.

OEPVZLA, Impactos Socio-ambientales a los indígenas Warao por explotación petrolera en

Pedernales (Delta Amacuro). **Observatório de Ecología Política de Venezuela**. 22 de Jan. 2018. <http://www.ecopoliticavenezuela.org/2018/01/22/impactos-socio-ambientales-los-indigenas-warao-explotacion-petrolera-pedernales-delta-amacuro/> . Acesso em: 23/10/2019.

OIM – ONU MIGRAÇÃO. **Aspectos Jurídicos da Atenção aos Indígenas Migrantes da Venezuela para o Brasil**. Brasília: Organização Internacional para as Migrações- Brasil, 2018.

PEREIRA, A. MP no debate: O povo indígena Warao: um caso de imigração para o Brasil. **Conjur**, janeiro de 2019.

ROCHA, Eliane. Migrante cidadão: A dinâmica dos deslocamentos dos índios Warao na Amazônia . **Amazônia Real**. 19 de Jan. 2018. <https://amazoniareal.com.br/migrante-cidadao-a-dinamica-dos-deslocamentos-dos-indios-warao-na-amazonia/>. Acesso em 05/08/2019.

RODRIGUEZ, S. **Venezuela Petrolera**: El Asentamiento en el Oriente (1938- 1958), 2010.

SÁEZ, O. O território visto por outros olhos. **Revista de Antropologia**, 58 (1), 258-284, 2015.

SEEGER, A.; VIVEIROS DE CASTRO, E.; DA MATTA, R. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Série Antropologia, Rio de Janeiro, n.32, pp.2-19, 1979.

SOUZA, J. **Janokos brasileiros**: Uma análise da imigração dos Warao para o Brasil. Boletim Científico ESMPU. Brasília, pp. 71- 99, julho/dezembro de 2018.

WILBERT, J. Dark shamans among the Warao. In: WHITEHEAD, N.; WRIGHT, R. **In Darkness and Secrecy**: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia. London: Duke University Press, 2004. pp. 21-50.