



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO E DESENVOLVIMENTO NA  
AMAZÔNIA

VÍVIAN LIS PAES DE FREITAS ANDRADE

**WARAO MULHERES EM DESLOCAMENTO:** um estudo sobre a política pública de  
acolhimento de indígenas refugiadas em Belém-PA nos anos de 2017 a 2021

BELÉM/PA  
2023



VÍVIAN LIS PAES DE FREITAS ANDRADE

**WARAO MULHERES EM DESLOCAMENTO:** um estudo sobre a política pública de acolhimento de indígenas refugiadas em Belém-PA nos anos de 2017 a 2021

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito e Desenvolvimento na Amazônia da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito e Desenvolvimento na Amazônia.

Linha de Pesquisa 1: Desenvolvimento e Políticas Públicas.

Orientadora: Profa. Dra. Andreza do Socorro Pantoja de Oliveira Smith.

BELÉM/PA  
2023

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

---

A553w Andrade, Vívian Lis Paes de Freitas.  
Warao mulheres em deslocamento : um estudo sobre a política pública de acolhimento de indígenas refugiadas em Belém-PA nos anos de 2017 a 2021 / Vívian Lis Paes de Freitas Andrade. — 2023. 169 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Andreza do Socorro Pantoja de Oliveira Smith  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito e Desenvolvimento na Amazônia, Belém, 2023.

1. Warao mulheres. 2. Deslocamentos forçados. 3. Indígenas refugiados. 4. Política pública de acolhimento. 5. Bem Viver. I. Título.

CDD 340.115

---

VÍVIAN LIS PAES DE FREITAS ANDRADE

**WARAO MULHERES EM DESLOCAMENTO:** um estudo sobre a política pública de acolhimento de indígenas refugiadas em Belém-PA nos anos de 2017 a 2021

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito e Desenvolvimento na Amazônia da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito e Desenvolvimento na Amazônia.

Data de aprovação: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_\_

**Banca Examinadora:**

---

Profa. Dra. Andreza do Socorro Pantoja de Oliveira Smith (Orientadora)  
Universidade Federal do Pará

---

Profa. Dra. Sandra Suely Moreira Lurine Guimarães (Membro Titular – PPGD)  
Universidade Federal do Pará

---

Prof. Dr. Assis da Costa Oliveira (Membro Titular – Avaliador Interno)  
Universidade Federal do Pará

---

Profa. Dra. Rosani de Fátima Fernandes (Membro Suplente – Avaliadora Externa)  
Universidade Federal do Pará

BELÉM/PA  
2023

A Deus,  
a minha mãe, Selma,  
ao meu marido, Cássio,  
aos meus filhos, Cássio e Elisa,  
a minha irmã, Verena,  
aos meus sobrinhos, Agatha e Samuel,  
aos meus avós, Durval e Helena (em memória),  
ao povo Warao, na pessoa da querida Gardênia.

## AGRADECIMENTOS

A gratidão é um tesouro sobre o qual eu procuro fundamentar a minha vida, mesmo sabendo que muitas vezes a minha humanidade me leva a falhar no reconhecimento de tanta gente que atravessa os meus caminhos e me modifica, me impulsionando para um outro lugar.

A Deus, eu agradeço sempre, em primeiro lugar, por reger toda a minha vida.

À minha mãe, Selma, a quem devo tudo o que sou, pela minha infância feliz, pela educação que me deu e a que me oportunizou o acesso, por ser exemplo de humanidade e sensibilidade, pela avó incrível que é para os meus filhos, e por me ensinar sobre a força do amor.

Aos meus filhos, Cássio e Elisa, pela pureza que depositam nos meus dias, por serem a maior fonte de inspiração e amor, pelos sorrisos, abraços, beijos e declarações que me concedem, pela felicidade que me proporcionam, o meu bem mais precioso.

Ao meu marido, Cássio, por anos de amor, amizade, parceria, projetos e sonhos, construídos juntos, pelo cuidado constante comigo e com a nossa família, por me incentivar a estar em constante movimento e crescimento, e por me encher de orgulho sempre.

À minha irmã, Verena, pela irmandade, pelo exemplo admirável de mãe amorosa, profissional dedicada, persistência e inteligência, que me inspiram, e por me permitir realizar sonhos através dela.

Aos meus sobrinhos, Agatha e Samuel, pelos sorrisos e abraços, que preenchem o meu coração.

À minha orientadora, Profa. Dra. Andreza Smith, pelos conhecimentos compartilhados, tanto na orientação, quanto nas disciplinas ministradas, cujo conteúdo foi fundamental para o desenvolvimento dessa pesquisa, bem como pelo apoio e pela leveza na condução da sua orientação, e por toda compreensão, sempre que precisei.

À Prof. Dra. Sandra Lurine, ao Prof. Dr. Assis Oliveira e à Profa. Dra. Rosani Fernandes, por aceitarem colaborar com esse trabalho, participando da banca de defesa da minha dissertação. Agradeço, ainda, antecipadamente, aos professores, por todas as intervenções, considerações e sugestões ao presente trabalho, que serão recebidas como forma de aprendizado e oportunidade de melhoria.

Mais uma vez, à Profa. Rosani e ao Prof. Assis, pelas valiosas contribuições, por ocasião da banca de qualificação, pois foram fundamentais na condução dessa pesquisa, até a versão final da dissertação.

Aos demais professores do Programa de Pós-Graduação em Direito e Desenvolvimento na Amazônia da Universidade Federal do Pará – PPGDDA/UFPA, e, de maneira especial, à Profa. Dra. Eliana Franco e à Profa. Dra. Loiane Verbicaro, que, através das disciplinas ministradas, contribuíram diretamente para essa pesquisa.

À Gardênia Cooper e à Mariluz Mariano, Warao mulheres artesãs, por me ensinarem tanto sobre o povo Warao e me inspirarem com seus exemplos de força e resistência.

Ao povo Warao, de um modo geral, pela inspiração e pelos ensinamentos.

À Leila Silva, pela representação de amor ao próximo que tanto me inspira, e, especialmente, por ter me aproximado do povo Warao e por ter respondido pacientemente a tantos questionamentos meus.

À minha querida Ana Léa Marçal, pela amizade que nasceu no mestrado, pelo apoio de sempre e por me lembrar constantemente de acreditar em mim, mesmo nos dias mais difíceis.

Aos demais colegas da nossa orgulhosa primeira turma do PPGDDA/UFPA, pelos aprendizados, incentivos e colaboração mútua.

À Dra. Marlise Rosa, a “antropóloga dos Warao”, como era chamada pelos próprios indígenas, pela riquíssima pesquisa de campo realizada, trabalho esse que antecedeu o meu e constituiu um dos mais importantes referenciais teóricos dessa dissertação.

Ao colega Ridivan, pelo suporte e auxílio na construção desse trabalho, desde a elaboração do pré-projeto de pesquisa para ingresso no mestrado.

Aos meus amigos queridos Bianca Ormanes, Beatriz Reis e Tiago Brito, que tanto me incentivaram e me ajudaram nos primeiros passos para embarcar nessa jornada.

À minha sogra, Sandra Andrade, à minha família, e a todas as pessoas na minha rede de apoio, que também foram fundamentais para que eu pudesse chegar até aqui, me dando suporte, principalmente, com os meus filhos, Cássio e Elisa.

Às minhas tantas amigas e aos amigos que me apoiaram nesse processo, dentre as/os quais, eu destaco alguns, pelo tanto que me escutaram falar sobre o mestrado e sobre a minha pesquisa, ao longo desses dois anos, pelas inúmeras palavras de incentivo, quando eu achava que não tinha mais forças para continuar, e pelo refúgio emocional que me concederam, em momentos de descontração, alegria e afeto, que me revigoraram diversas vezes: Amanda Quinteiros, Juliana Cavaleiro, Milena Favacho, Juliana Danin, Estela Albuquerque, Gisele Almeida e Luiz Benoliel.

A todas, todos e todes, que, de alguma forma, colaboraram direta ou indiretamente para que eu chegasse até aqui.

Gratidão.

“Nós somos um povo d’água. Warao significa ‘d’água’ ou ‘gente de canoa’. Somos do baixo Delta Amacuro. Meus avós me ensinaram que sempre quando chegamos num lugar desconhecido, devemos lavar o rosto para evitar as doenças, e para ter uma boa relação com o lugar para poder voltar no futuro. Quando cheguei no Brasil, era um lugar totalmente desconhecido. E não havia rio para lavar o rosto. Aqui estamos fora do nosso contexto, fora do nosso lugar.”

(OJIDU – ÁRVORE DA VIDA WARAO, 2020).



São (d)elas os caminhos Warao

No Orinoco, o rio ficou e o futuro chegou.  
Da barragem às barreiras,  
Do buriti ao açaí,  
Dos buritizais às sinaleiras.

Para novos lugares, sem males,  
Carregam suas crianças,  
Transformam seus sonhos,  
Reformulam o bem viver.

Nos novos lugares, sem lares,  
Trançam suas fibras,  
Trançam suas filhas,  
Trançam suas vidas.

As *maraisa* dançam e cantam, resistem!  
Os sorrisos das *maraisa*, persistem!  
Entre contas e cores, assistem!  
Entre idas e vindas, (re)existem!

(Autoria própria).

## RESUMO

O povo Warao, forçado ao deslocamento em razão de diversos eventos ocorridos no seu território de origem, passou a cruzar a fronteira da Venezuela para o Brasil em 2014, adentrando o país pela região norte. Em Belém, o primeiro grupo chegou em julho de 2017. A partir daí, pôde-se observar um fluxo contínuo e crescente de deslocamentos de indígenas Warao para o município. Nesse cenário, destacam-se as Warao mulheres, que, de um lado, chegam amplamente vulnerabilizadas, em razão da articulação entre etnia e gênero, que pode ser visualizada a partir de uma abordagem interseccional, e de outro, assumem o protagonismo que determina as suas experiências no contexto de deslocamento. Vulnerabilização e protagonismo, portanto, justificam o recorte de gênero atribuído à pesquisa. Por isso, é imperiosa a atuação positiva dos poderes públicos, através da implementação de políticas públicas que sejam realmente efetivas e adequadas às indígenas mulheres. Nessa perspectiva, o presente trabalho tem como objetivo analisar em que medida a política pública de acolhimento de indígenas refugiados implementada em Belém é adequada à condição de etnia e gênero das Warao mulheres. Assim, buscou-se identificar quem são os/as Warao e o contexto de deslocamento forçado que vivenciam; analisar os marcadores de etnia e gênero, a partir de uma abordagem interseccional, a situação de vulnerabilização e protagonismo e a artesanaria como prática de resistência das Warao mulheres; demonstrar a relação entre Estado e povos indígenas nacionais e da etnia Warao e os contextos de violência em que estão inseridos; e analisar o Bem Viver como um parâmetro para a política pública de acolhimento adequada para as Warao mulheres, desde uma perspectiva descolonial, e o papel do protocolo de consulta prévia como instrumento para descolonizar a política pública. No que diz respeito à metodologia, adotou-se um percurso metodológico descolonial, de abordagem qualitativa, com delineamento de pesquisa bibliográfica e pesquisa documental. Por fim, entendeu-se que é necessário descolonizar a política pública de acolhimento, e isso se dá através do protocolo de consulta prévia. Com os resultados da pesquisa, apresentou-se um produto para intervenção prática, que foi o curso intitulado “Warao mulheres e as políticas públicas municipais: um diálogo necessário sobre migração, etnia e gênero nos fluxos de atendimento em Belém-PA”, direcionado a profissionais que trabalham no atendimento do povo Warao em Belém. Em seguida, foi realizada a intervenção, como estratégia de incidência do produto na sociedade.

**Palavras-chave:** Warao mulheres. Deslocamentos forçados. Indígenas refugiados. Política pública de acolhimento. Bem Viver. Protocolo de consulta prévia.

## ABSTRACT

The Warao people, forced to move due to several events that occurred in their territory of origin, started to cross the border from Venezuela to Brazil in 2014, entering the country through the northern region. In Belém, the first group arrived in July 2017. From there, it was possible to observe a continuous and growing flow of displacements of Warao indigenous people to the municipality. In this scenario, the Warao women stand out, who, on the one hand, arrive largely vulnerable, due to the articulation between ethnicity and gender, which can be viewed from an intersectional approach, and on the other hand, assume the protagonism that determines their experiences in the context of displacement. Vulnerabilization and protagonism, therefore, justify the gender focus attributed to the research. Therefore, the positive action of public authorities is imperative, through the implementation of public policies that are really effective and adequate for indigenous women. In this perspective, the present work aims to analyze to what extent the public policy for the reception of indigenous refugees implemented in Belém is adequate to the ethnicity and gender condition of the Warao women. Thus, we sought to identify who the Warao are and the context of forced displacement they experience; to analyze the categories of ethnicity and gender, from an intersectional approach, the situation of vulnerability and protagonism and crafts as a resistance practice of the Warao women; demonstrate the relationship between the State and national indigenous peoples and the Warao ethnic group and the contexts of violence in which they are inserted; and analyze *Vivir Bien* as a parameter for a public policy of adequate reception for Warao women, from a decolonial perspective, and the role of the prior consultation protocol as an instrument to decolonize public policy. About methodology, a decolonial methodological path was adopted, with a qualitative approach, with a bibliographic and documentary research design. Finally, it was understood that it is necessary to decolonize the public reception policy, and this is done through the prior consultation protocol. With the results of the research, a product for practical intervention was presented, which was the course entitled “Warao women and municipal public policies: a necessary dialogue on migration, ethnicity and gender in the service flows in Belém-PA”, aimed at professionals who work in the care of the Warao people in Belém. Then, the intervention was carried out, as a strategy for the impact of the product on society.

**Keywords:** Warao women. Forced displacements. Indigenous refugees. Public reception policy. *Vivir Bien*. Prior consultation protocol.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1 – Mapa do delta do rio Orinoco.....	31
Ilustração 2 – Desenho da casa warao (janoko). Autor: Nilvin Gonzalez. ....	32
Ilustração 3 – Desenho de um Warao navegando na canoa. Autor: Nilvin Gonzalez. ....	33
Ilustração 4 – Os quatro quadrantes do delta do Orinoco .....	35
Ilustração 5 – Palmeira de buriti. Autor: Nilvin Gonzalez.....	37
Ilustração 6 – Quadro esquemático sobre condições e situações vulnerabilizantes.....	69
Ilustração 7 – Imagem do Relatório Figueiredo.....	89
Ilustração 8 – Proporção entre mulheres e homens na representação dos Warao.....	133
Ilustração 9 – Ofício circular de divulgação do curso para Administração Pública municipal .....	156
Ilustração 10 – Card de divulgação do curso do dia 15/06/2023 .....	157
Ilustração 11 – Cards de divulgação do evento do dia 26/04/2022.....	158
Ilustração 12 – Fotos da palestra em 26/04/2022 .....	158
Ilustração 13 – Declaração de participação no evento como palestrante em 26/04/2023.....	159
Ilustração 14 – Cards de divulgação do evento do dia 22/11/2022.....	160
Ilustração 15 – Fotos do minicurso em 22/11/2022 .....	161
Ilustração 16 – Lista de presença do minicurso em 22/11/2022 .....	162
Ilustração 17 – Certificado de participação no minicurso como palestrante em 22/11/2022	162
Ilustração 18 – Lista de presença do minicurso em 15/06/2023 .....	163
Ilustração 19 – Fotos do curso em 15/06/2023 .....	164
Ilustração 20 – Foto do curso em 15/06/2023 .....	164
Ilustração 21 - Declaração de participação no curso como palestrante em 15/06/2023 .....	165
Ilustração 22 – Foto do curso em 15/06/2023 .....	166
Ilustração 23 – Matéria publicada no portal Agência Belém.....	167

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Tabela sobre casos de violência contra o povo Warao em 2018.....	103
Tabela 2 – Tabela sobre casos de violência contra o povo Warao em 2020.....	104
Tabela 3 – Tabela sobre casos de violência contra o povo Warao em 2021.....	105

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACNUR	Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados
ACP	Ação Civil Pública
BELEMTUR	Coordenadoria Municipal de Turismo de Belém
BDTD	Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações
CADEL	Centro Acadêmico de Direito Edson Luís
CadÚnico	Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CENTUR	Centro Cultural e Turístico Tancredo Neves
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNAS	Conselho Nacional de Assistência Social
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNV	Comissão Nacional da Verdade
CONARE	Comitê Nacional para os Refugiados
CPF	Cadastro de Pessoa Física
CPI	Comissão Parlamentar de Inquérito
CTPS	Carteira de Trabalho e Previdência Social
DPE	Defensoria Pública do Estado do Pará
DPU	Defensoria Pública da União
EAT	Espaço de Acolhimento Institucional do Tapanã
EGP	Escola de Gestão Pública do Município de Belém
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNPAPA	Fundação Papa João XXIII
GT	Grupo de Trabalho
ICJ	Instituto de Ciências Jurídicas
IDP	<i>Internally Displaced Person</i>
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social
MPF	Ministério Público Federal
MPPA	Ministério Público do Estado do Pará
MPT	Ministério Público do Trabalho
MPU	Ministério Público da União
OEA	Organização dos Estados Americanos

OIM	Organização Internacional para as Migrações
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
PDVSA	Petróleos de Venezuela
PGM	Procuradoria Geral do Município
PMB	Prefeitura Municipal de Belém
PPGDDA	Programa de Pós-Graduação em Direito e Desenvolvimento na Amazônia
R4V	Plataforma de Coordenação Interagencial para Refugiados e Migrantes da Venezuela
SEASTER	Secretaria de Estado de Assistência Social, Trabalho, Emprego e Renda
SEDUC	Secretaria de Educação do Estado do Pará
SEJUDH	Secretaria de Justiça e Direitos Humanos do Estado do Pará
SEMAD	Secretaria Municipal de Administração de Belém
SEMEC	Secretaria Municipal de Educação de Belém
SESMA	Secretaria Municipal de Saúde de Belém
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN	Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais
STF	Supremo Tribunal Federal
TCD	Termo de Concretização de Direitos
TI	Terra Indígena
TRF	Tribunal Regional Federal
UEPA	Universidade do Estado do Pará
UFPA	Universidade Federal do Pará
UNHCR	United Nations High Commissioner for Refugees

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>16</b>
<b>2 DO ORINOCO À AMAZÔNIA: O <i>NARUNOKO</i> DO POVO WARAO</b> .....	<b>30</b>
2.1 O POVO WARAO E O DELTA DO RIO ORINOCO.....	30
2.2 OS EVENTOS NO TERRITÓRIO TRADICIONAL QUE IMPACTARAM A VIDA DO POVO WARAO.....	36
2.2.1 O ecossistema <i>morichalero</i> e a plantação de <i>ocumo chino</i> .....	36
2.2.2 A barragem do rio Manamo.....	39
2.2.3 A epidemia de cólera.....	41
2.2.4 A exploração petrolífera.....	42
2.3 EXPULSAS E EXPULSOS DO DELTA: OS DESLOCAMENTOS FORÇADOS DOS WARAO.....	45
<b>3 <i>KUARIKA NARUKI!</i> WARAO MULHERES EM DESLOCAMENTO</b> .....	<b>55</b>
3.1 ETNIA E GÊNERO NO DESLOCAMENTO: UMA ABORDAGEM INTERSECCIONAL .....	57
3.2 OS CAMINHOS PERMEADOS PELA VULNERABILIZAÇÃO E PELO PROTAGONISMO DAS WARAO MULHERES .....	64
3.2.1 Vulnerabilização.....	65
3.2.2 Protagonismo e empoderamento das <i>maraisa</i> .....	70
3.3 <i>NONA ANONAMO!</i> A ARTESANIA COMO RESISTÊNCIA .....	78
<b>4 INDÍGENAS E O ESTADO BRASILEIRO: UMA RELAÇÃO DE PODER ASSIMÉTRICA</b> .....	<b>83</b>
4.1 O BRASIL E OS INDÍGENAS NACIONAIS: PASSADO E PRESENTE.....	85
4.2 WARAO MULHERES E HOMENS EM CONTEXTOS DE VIOLÊNCIA.....	92
4.3 A RAZÃO DAS EXCLUSÕES: O COLONIALISMO.....	108
<b>5 <i>YAKERA!</i> WARAO MULHERES E POLÍTICAS PÚBLICAS</b> .....	<b>115</b>
5.1 BEM VIVER: UM PARÂMETRO DESCOLONIAL.....	115
5.2 POLÍTICA PÚBLICA DE ACOLHIMENTO: DESCOLONIZAR É PRECISO .....	120



5.3 PROTOCOLO DE CONSULTA PRÉVIA COMO INSTRUMENTO PARA DESCOLONIZAR A POLÍTICA PÚBLICA DE ACOLHIMENTO .....	130
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>137</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>142</b>
<b>APÊNDICE A – PLANO DE CURSO .....</b>	<b>152</b>
<b>APÊNDICE B – RELATÓRIO DA INTERVENÇÃO .....</b>	<b>154</b>

## 1 INTRODUÇÃO

No ano de 2021, a Venezuela já era o segundo país do mundo com maior número de pessoas deslocadas internacionalmente, somando 4,6 milhões de indivíduos/as forçados/as a cruzar as fronteiras internacionais, com incremento de 14% em relação ao ano anterior, segundo dados do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados – ACNUR (UNHCR, 2022). O êxodo venezuelano constitui uma grave crise migratória, ocasionada pela crise política, econômica, social, humanitária e de direitos humanos na Venezuela, que decorrem da situação de insegurança alimentar, escassez de medicamentos e recursos de saúde, hiperinflação, violência, violação de direitos humanos, governo repressivo, casos de tortura, prisões arbitrárias, entre outros (HUMAN RIGHTS WATCH, 2018).

Dessa forma, tem-se observado, nos últimos anos, um importante movimento de venezuelanos/as para o Brasil. Em 2021, o governo brasileiro registrou 29.107 solicitações de reconhecimento da condição de refugiado, sendo que desse total, 78,5% foram solicitações de pessoas oriundas da Venezuela (JUNGER *et al.*, 2022). Nos anos anteriores, os/as venezuelanos/as representaram 52,7% (2017), 77% (2018), 65,1% (2019) e 60,2% (2020) do total de solicitações no país (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, 2018; MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA, 2019; SILVA *et al.*, 2020, 2021).

Nesse fluxo de deslocamentos da Venezuela para o território brasileiro, identificam-se os/as indígenas Warao, que possuem características específicas de mobilidade. O povo Warao é originário da região do delta do rio Orinoco, localizado no nordeste da Venezuela, e constitui um grupo forçado ao deslocamento, em virtude da implementação de alguns projetos desenvolvimentistas e da ocorrência de eventos no seu território tradicional que impactaram as suas vidas, como a plantação de *ocumo chino*, a barragem do rio Manamo, a epidemia de cólera e a exploração petrolífera. Assim, antes de cruzarem as fronteiras internacionais, os/as Warao já se encontravam em situação de deslocamento interno forçado para os centros urbanos nas cidades venezuelanas.

Observa-se, com isso, que a realização de projetos que visavam a um modelo de desenvolvimento imposto pelo ocidente, e que, conseqüentemente, ignorava as diversidades, os povos originários e as comunidades tradicionais, acaba expulsando o povo Warao do seu território. Essa concepção de desenvolvimento nada mais é do que uma nova roupagem para o conceito de progresso, aquele concebido quinhentos anos antes, e o seu objetivo é reafirmar o capitalismo no mundo, a partir da universalização dos preceitos ocidentais, que estipulam os

parâmetros desse desenvolvimento e o estabelecem como meta a ser perseguida por todas as nações e por todos os povos.

As consequências de um projeto que não leva em conta a diversidade, a territorialidade, os valores, os saberes e a cultura local, as comunidades tradicionais, os povos originários e os possíveis impactos e malefícios à natureza e ao ambiente são como um *tsunami* no meio do oceano, que repercute, ao fim, em grandes proporções e de forma drástica. Desse modo, se estabeleceram fluxos contínuos e crescentes de Warao da Venezuela para o Brasil, que, obrigados a se deslocarem, buscam condições de vida digna no país vizinho.

Os caminhos percorridos pelos/as Warao até o Brasil possuem cerca de 925 quilômetros e são feitos uma parte por via fluvial, através de barcos, e outra terrestre, que realizam de ônibus ou a pé. Geralmente, a viagem é feita a partir da cidade de Tucupita, capital do estado Delta Amacuro, até San Félix, e de lá até Santa Elena de Uairén, onde atravessam a fronteira, adentrando o território brasileiro pelo município de Pacaraima, no estado de Roraima. Em seguida, se deslocam para Boa Vista, também em Roraima; Manaus, no Amazonas; e Santarém e Belém, no estado do Pará; e, desses pontos, para as demais regiões do país, num processo de interiorização (ROSA, 2021; ROSA; QUINTERO, 2020; TARRAGÓ; SANTOS; MOUTINHO, 2018).

A primeira vez que se registrou a entrada de indígenas Warao da Venezuela no território brasileiro foi em 2014, e nessa ocasião foram deportados, conforme informações da Polícia Federal (BRASIL, 2014). Contudo, esse episódio não foi capaz de conter ou interromper o fluxo que já havia se estabelecido e a migração dos/as Warao para o Brasil continuou a ocorrer. No mês de julho de 2014, contabilizou-se 30 indígenas Warao no país; em dezembro de 2016, ano a partir do qual os fluxos se intensificaram, já havia 600 indígenas da etnia no território nacional; no mês de março de 2018, somavam-se de 1.200 Warao; e em dezembro de 2020, já totalizavam cerca de 3.300 indígenas da etnia Warao deslocados para o país (ACNUR, 2021; SILVA *et al.*, 2020). De 2017 a 2020, já haviam sido registrados mais de 4.281 Warao no Brasil (ACNUR, 2020).

Em Belém, o primeiro grupo de Warao chegou em 02/07/2017, com 15 pessoas; em 07/12/2017, havia registro de 103 indígenas no município; em 21/09/2018, estimava-se o número de 300 indivíduos/as da etnia; e em 30/12/2019, calculava-se que havia 600 Warao em Belém, de acordo com documentos nos autos da Ação Civil Pública – ACP, processo nº 1002229-89.2017.4.01.3900, ajuizada em 29/09/2017, pelo Ministério Público Federal – MPF, Defensoria Pública da União – DPU e Defensoria Pública do Estado do Pará – DPE em face da

União, Fundação Nacional do Índio – FUNAI, Estado do Pará, Município de Belém e Fundação Papa João XXIII – FUNPAPA (PARÁ, 2017).

Assim, mulheres e homens Warao chegam ao território brasileiro em estado crítico de fragilidade e desamparo, em virtude de diversos fatores que agravam a sua vulnerabilização, quais sejam: o prévio contexto de deslocamento interno no seu país de origem; a condição de indígenas e estrangeiros/as, forçados/as ao deslocamento internacional; a dificuldade de comunicação, por, muitas vezes, não falarem a língua portuguesa e nem o espanhol, já que possuem uma língua própria, cujo nome é o mesmo da etnia; a situação de insegurança alimentar, miséria e doenças; a ausência de documentos que possibilitam o acesso a serviços públicos; estarem geralmente acompanhados/as de crianças; e, ainda, as diferenças culturais entre um país e outro e entre indígenas e não indígenas.

O ACNUR, inclusive, reconhece a condição de indígena como fator de risco para pessoas em deslocamento forçado, que, por essa razão, estão mais suscetíveis a violência, abuso, exploração e violações de direitos, o que gera necessidades específicas de proteção. O “Perfil de Indígenas Venezuelanos Warao”, elaborado pelo ACNUR, revela que essa etnia no Pará apresenta o dobro de necessidades específicas de proteção em comparação à média de venezuelanos no Brasil (ACNUR, 2020).

Nesse cenário, destacam-se as Warao mulheres que figuram uma posição de maior evidência, tanto em razão das situações de maior vulnerabilização a que estão submetidas, como em decorrência do protagonismo que assumem nos processos de deslocamento desde o território o tradicional. A venda dos seus artesanatos e a prática de pedir dinheiro nas ruas, em analogia à coleta de alimentos nos buritizais nos territórios tradicionais, são estratégias de sobrevivência majoritariamente exercidas por mulheres (GARCÍA CASTRO, 2000). Assim, as mulheres ocupam com maior incidência os espaços da cidade e, conseqüentemente, estão mais expostas às violências e violações de direitos.

Deve-se justificar, nesse ponto, o uso do termo “Warao mulheres”, que é adotado ao longo de todo o trabalho, em vez de “mulheres Warao”. Inspirada por Sampaio (2021), a escolha da pesquisadora em utilizar o termo que marca a etnia antes do gênero está alinhado com o que preconiza Lélia Gonzalez, ao afirmar que as mulheres racializadas primeiro se percebem e sentem as opressões perpetradas contra a raça e a etnia, para depois sentirem em relação ao gênero (2020). Além disso, a escolha terminológica marca uma posição política de rompimento com o feminismo hegemônico e o conseqüente apagamento de mulheres etnicamente diferenciadas (SAMPAIO, 2021).

Etnia e gênero, então, se articulam nos deslocamentos das Warao mulheres, produzindo ou aumentando a sua condição de vulnerabilidade. Desse modo, uma abordagem interseccional sobre os deslocamentos do povo Warao para o Brasil viabiliza a chave metodológica para analisar e compreender como são produzidas ou agravadas essas fragilidades, a partir do entrecruzamento de ambos os eixos de subordinação.

Por outro lado, a própria situação de fragilidade e vulnerabilidade impulsiona o empoderamento e as práticas de resistência, exercidas pelas mulheres, para garantir a sobrevivência do povo Warao. No mesmo espaço em que são afetadas pelas condições e situações vulnerabilizantes, as Warao mulheres também são marcadas pelo protagonismo e resistência às diferentes formas de dominação, na medida em que elas que abrem os caminhos para os novos fluxos migratórios, bem como estabelecem e exercem as estratégias de sobrevivência no contexto de deslocamento. A condição de gênero é, portanto, um marcador essencial a ser analisado nos estudos migratórios do povo Warao, razão pela qual, as mulheres assumem uma posição central na presente pesquisa.

Então, ao chegarem nos locais de destino, extremamente vulnerabilizadas, pela articulação de etnia e gênero no deslocamento, as Warao mulheres demandam por uma atuação positiva do poder público. Todavia, há uma relação de poder assimétrica entre os povos indígenas e o Estado brasileiro, que se constituiu desde os tempos coloniais, e que invariavelmente atravessa as experiências dos/as Warao no território nacional. Dessa forma, os/as indígenas refugiados/as são inseridos/as em contextos de violência, marcado por múltiplas exclusões, que decorrem do colonialismo, do racismo, da xenofobia e do patriarcalismo.

Nessa conjuntura, mulheres e homens da etnia Warao no território nacional, que já chegam amplamente fragilizados, em razão da fome, pobreza e deslocamento forçado, enfrentam graves violências e deixam de ter acesso aos direitos mais básicos, como alimentação, saúde e condições de vida digna. Assim, identifica-se uma racionalidade colonialista que se desenvolve tanto no âmbito da sociedade civil como na atuação do Estado, operando essas várias formas de opressão contra grupos de pessoas historicamente subjugadas e desumanizadas.

Desse modo, diante de um coletivo expressivo de mulheres indígenas refugiadas, amplamente vulnerabilizadas, nessa conjuntura em que se desenvolve uma racionalidade colonialista, surge a necessidade de se estudar e propor políticas públicas efetivas, e que sejam avaliadas de acordo com o ponto de vista das sujeitas de tais políticas, sendo imprescindível conhecer as perspectivas das Warao mulheres acerca do acolhimento promovido pelo poder público municipal na cidade de Belém.

A propósito, o município de Belém diz respeito ao *locus* da pesquisa, por algumas razões específicas. A primeira é sobre o quantitativo de Warao na cidade e o rápido crescimento desses números, considerando que o primeiro grupo chegou em 02/07/2017, com 15 pessoas; que em 07/12/2017, já se contava 103 indígenas; em 21/09/2018, estimava-se o número de 300 indivíduos/as da etnia; e em 30/12/2019, calculava-se que havia 600 Warao em Belém (PARÁ, 2017).

O outro motivo que justifica o recorte de lugar é o fato de que é no espaço da cidade que o povo Warao se relaciona com a sociedade e com o poder público, onde as Warao mulheres são vistas realizando a coleta ou a venda do artesanato e onde, enfim, são apresentadas as suas demandas, lutas, protagonismos e práticas de resistência. O terceiro fundamento é que a política pública de acolhimento de indígenas refugiados/as, objeto dessa pesquisa, é municipalizada, em razão da política de assistência social ser executada pelo Município.

Sobre o recorte temporal da pesquisa, investigou-se os anos de 2017 a 2021, que compreendem o período desde o início da chegada dos/as Warao em Belém até o ano em que se poderia ter dados registrados, consolidados e publicados, a tempo de analisá-los no período de realização do curso de mestrado (2021 a 2023).

Nesse contexto, pergunta-se: em que medida a política pública de acolhimento de indígenas refugiados implementada em Belém é adequada à condição de etnia e gênero das Warao mulheres?

Assim, o objetivo geral deste trabalho é analisar em que medida a política pública de acolhimento de indígenas refugiados implementada em Belém é adequada à condição de etnia e gênero das Warao mulheres. E para alcançar esse objetivo geral, apresentam-se quatro objetivos específicos, que constituem as etapas da pesquisa e orientam a estrutura do texto, quais sejam: identificar quem são os/as Warao e o contexto de deslocamento forçado que vivenciam; analisar os marcadores de etnia e gênero, a partir de uma abordagem interseccional, a situação de vulnerabilidade e protagonismo e a artesanaria como prática de resistência das Warao mulheres; demonstrar a relação entre Estado e povos indígenas nacionais e da etnia Warao e os contextos de violência em que estão inseridos; e analisar o Bem Viver como um parâmetro para a política pública de acolhimento adequada para as Warao mulheres, desde uma perspectiva descolonial, e o papel do protocolo de consulta prévia como instrumento para descolonizar a política pública.

O primeiro contato da pesquisadora com a situação do povo Warao em Belém ocorreu em 2018, quando ainda trabalhava na Secretaria de Justiça e Direitos Humanos do Estado do Pará – SEJUDH, órgão este que realizou os primeiros atendimentos aos indígenas refugiados

no âmbito do Poder Executivo estadual. Essa experiência possibilitou um conhecimento prévio acerca do povo Warao, além de permitir enxergar os mais diversos problemas existentes nesse contexto de deslocamento de indígenas venezuelanos/as refugiados/as, que vão desde questões complexas referentes ao fenômeno migratório até as dificuldades enfrentadas nos locais de destino, tanto na perspectiva dos/as sujeitos/as da migração como na perspectiva do Estado e das instituições nas localidades que os recebem, especialmente em Belém.

A situação das Warao mulheres, que mal conseguiam se comunicar por não falarem português, geralmente acompanhadas de crianças, pedindo dinheiro nos semáforos da cidade de Belém, era um cenário novo e impactante. Nessa ocasião, havia pouco ou nenhum direcionamento para as demandas dos/as Warao, e a situação de vulnerabilização era muito evidente, não apenas aos poderes públicos, como também à sociedade de um modo geral. O caso, então, chamou a atenção da mídia, com várias matérias jornalísticas divulgadas sobre o assunto, e, também, da sociedade civil, que se organizou e passou a realizar ações voluntárias, para atender as demandas dos/as Warao.

Foi nesse contexto da sociedade civil organizada, que a pesquisadora pôde se aproximar das questões relativas aos/as Warao. Na época, realizou-se um trabalho voluntário, cujo objetivo era desenvolver a autonomia financeira das Warao mulheres, através do artesanato. Porém, a situação de grave vulnerabilização das indígenas e os limites das ações do voluntariado fizeram surgir tantas perguntas, que, sem respostas, instigaram a pesquisadora a buscar um outro caminho. Dessa forma, a pesquisa acadêmica surgiu como uma alternativa para se entender melhor o problema e encontrar soluções. O ingresso no mestrado, portanto, teve como ponto de partida um problema social acompanhado de perto, e decorreu da necessidade de se refletir de maneira mais crítica sobre o assunto.

Antes mesmo do ingresso no mestrado, a participação no grupo de pesquisa “A Proteção da Pessoa em Deslocamento pelo Direito Internacional”, coordenado pela professora Dr.<sup>a</sup> Andreza do Socorro Pantoja de Oliveira Smith, orientadora dessa pesquisa, permitiu o amadurecimento acadêmico, inclusive quanto ao objeto e aos sujeitos da pesquisa que se pretendia realizar. Os estudos sobre migração e refúgio no âmbito do grupo foram essenciais para a construção do referencial teórico e para a caminhada até aqui. Vale dizer que, como resultado da participação no referido grupo, foi produzido um artigo intitulado “Da Venezuela até o Brasil: os Warao e o direito a um projeto de vida” (ANDRADE, 2021), publicado no livro “Pessoas em deslocamento: estudos jurídico-sociais”, organizado pela professora Andreza Smith.

Do ponto de vista social, depreende-se a importância do tema, afinal, como indicam os documentos e as bibliografias de referência, o fluxo de Warao para a região amazônica, incluindo Belém, é contínuo e crescente, e está contido num fenômeno maior, que é a crise migratória na Venezuela. É inegável a repercussão desses deslocamentos nos locais de destino, bem como da ausência ou presença de políticas públicas direcionadas a essa população. Não à toa, o caso dos venezuelanos indígenas refugiados foi destaque por diversas vezes nos meios de comunicação locais. Assim, a pesquisa realizada tem um impacto notório perante a sociedade, até pelo seu caráter interventivo, em se tratando de um estudo desenvolvido no âmbito do mestrado profissional, em que foi elaborado um produto com repercussão prática. Essas características tornam a relevância social do trabalho ainda mais evidente.

Além disso, o presente trabalho apresenta uma grande relevância acadêmica, tanto no viés da pesquisa, como da intervenção. Ressalta-se que a importância do estudo se justifica não apenas em decorrência de um tema relevante, mas também de uma metodologia bem estruturada, que permita um percurso metodológico consistente e produza resultados efetivos. Uma pesquisa inova no universo acadêmico não apenas quando aborda um novo assunto, mas também quando traça um percurso metodológico distinto para temas já trabalhados anteriormente.

Verifica-se, ainda, a total pertinência temática da presente pesquisa com a Área de Concentração do Programa de Pós-Graduação em Direito e Desenvolvimento na Amazônia – PPGDDA, da Universidade Federal do Pará – UFPA, intitulada “Direito ao desenvolvimento, negócios públicos-privados e políticas públicas”, bem como a Linha de Pesquisa 1 “Desenvolvimento e Políticas Públicas”, uma vez que se investigou sobre as políticas públicas de acolhimento para indígenas refugiados, questões essas que são afetas à administração pública, e que repercutem na vida das Warao mulheres em Belém.

O presente trabalho envolve, de um lado, indígenas mulheres em deslocamento, e, portanto, um grupo etnicamente diferenciado, atravessado pela questão de gênero dentro do contexto da etnia, estrangeiras no Brasil, falantes de outra língua, com outra cultura e outra visão de mundo. Do outro lado, figura a pesquisadora, enquanto mulher branca, privilegiada, numa sociedade tão desigual. Desse modo, o primeiro e maior desafio esteve em romper com o estranhamento, o desconhecimento, a alienação e o preconceito, enquanto concepção previamente estabelecida sobre o/a outro/a, a partir da própria visão de mundo da pesquisadora.

Assim, deve-se questionar, refletir e superar a compreensão e o entendimento relacionados à raça, à etnia, ao gênero racializado e às formas modernas de opressão, cujas concepções foram costuradas durante anos na formação social e cultural da pesquisadora. É



necessário se reconhecer racista, antes de tudo, já que inevitavelmente está inserida numa estrutura racista, que lhe favorece em detrimento de grupos historicamente marginalizados e subalternizados, e a partir daí assumir o compromisso com o exercício permanente de desconstrução, para então se reconstruir. É se propor, na prática, a aprender e reconhecer a autoridade daqueles/as que detêm os saberes tradicionais, que regem as suas vidas.

Portanto, os caminhos para a pesquisa começam, antes, no desconstruir a si mesma. Para isso, era preciso entender profundamente o povo Warao, e, então, se consagrou muito tempo de estudo e leituras a respeito da etnia. Também, dedicou-se ao contato pessoal com as Warao mulheres. Embora não se tenha seguido o delineamento de pesquisa etnográfica, como havia sido proposto no projeto de qualificação, em razão das dificuldades em se obter autorização do Comitê de Ética em Pesquisa – CEP, existe um campo estabelecido pela relação direta entre a pesquisadora e algumas Warao mulheres, que não pode ser ignorado. Deve-se dizer, sobre esse ponto, que rigorosamente não foram utilizados na investigação dados obtidos nesse campo, relativos a seres humanos, mas a relação que se estabeleceu foi fundamental para a compreensão do problema e das dinâmicas warao.

Assim, o contato que havia surgido no âmbito da organização da sociedade civil foi estreitado e a pesquisadora estabeleceu o artesanato inicialmente apenas como chave para se relacionar com as sujeitas da pesquisa, sem perceber, num primeiro momento, que na prática artesanal havia um objeto de pesquisa absolutamente importante: a resistência das Warao mulheres. Mas como é caminhando que se faz o caminho, ressoando a máxima do poeta espanhol Antonio Machado, a percepção da relevância do artesanato na investigação ocorreu a partir do que se observou na prática, conjugado aos estudos que já estavam em curso. O significado do artesanato, com uma dimensão cultural e econômica atribuída pelas próprias artesãs, e a manutenção das técnicas tradicionais foram as características que primeiro chamaram a atenção no que diz respeito à repercussão do assunto para a academia. Dessa forma, o artesanato, que a princípio era apenas um meio para se estar próxima das Warao mulheres, passou a constituir um tópico no terceiro capítulo do trabalho, com grande relevância acadêmica.

Também havia sido constituído um campo no âmbito institucional, e, portanto, na perspectiva das políticas públicas, que se deu pela participação da pesquisadora no Grupo de Trabalho – GT, criado pelo Decreto nº 100.755, de 29 de abril de 2021, da Prefeitura Municipal de Belém – PMB, que “institui o Grupo de Trabalho que planejará e acompanhará as políticas públicas de atenção humanitária aos imigrantes venezuelanos indígenas da etnia Warao, no Município de Belém” (PREFEITURA MUNICIPAL DE BELÉM, 2021), conforme a sua

designação, como representante titular da Coordenadoria Municipal de Turismo de Belém – BELEMTUR, através do Decreto nº 104.075, de 5 de maio de 2022, da PMB, que:

Designa os membros do Grupo de Trabalho que planejará e acompanhará a execução das políticas públicas de atenção humanitária aos imigrantes venezuelanos indígenas da etnia Warao, no Município de Belém, conforme os termos do Decreto Municipal n.º 100.755/2021-PMB, de 29 de abril de 2021. (PREFEITURA MUNICIPAL DE BELÉM, 2022)

Esse campo, portanto, não se estabeleceu em razão da investigação, pois derivou da atividade profissional da pesquisadora, mas, inevitavelmente, foi integrado aos estudos que eram realizados. Contudo, deve-se registrar que também não se utilizou nem se valeu de nenhum dado que tenha tido acesso em razão do seu trabalho profissional, por limites éticos. Do mesmo modo, a participação no GT Warao apenas pautou uma compreensão mais holística do assunto. Nesse aspecto, é mais interessante pontuar que os estudos que se realizavam na pesquisa acadêmica puderam orientar a atuação profissional no âmbito do GT. Também, a participação no grupo de trabalho foi fundamental para dar um viés mais empírico para a pesquisa, pois, a partir das discussões desenvolvidas no grupo, poderia se pensar com lucidez sobre como conduzir a pesquisa para uma proposta e um resultado prático.

Ao longo de todo o percurso do trabalho, o contato com as Warao mulheres e a busca em conhecê-las, fez com que a pesquisadora também conhecesse mais a si mesma. Ao observar, também era observada, ao questionar, também tinha que responder perguntas, e isso naturalmente fez emergir uma alteridade crítica na pesquisa. O olhar sensível e atento para a outra, quando havia vontade genuína de aprender, funcionou como um espelho para enxergar a si própria. Esse exercício de se questionar e se olhar de forma crítica, a fim de compreender o seu papel dentro dos processos que se desenvolvem numa sociedade racista e patriarcal, é um fazer descolonial, eis que subverte os caminhos colonialistas que as pesquisas acadêmicas seguem, muitas vezes, que olha apenas para o/a sujeito/a, como objeto de pesquisa, pressupondo autoridade do/a pesquisador/a.

Desenvolveu-se, então, uma metodologia descolonial, mais alinhada com as práticas do que com as teorias, não como uma fórmula ou receita pronta, mas como um caminho em construção, que se faz ao caminhar. Assim, se buscou refletir, em cada etapa da pesquisa, sobre como realizá-la para romper com tudo aquilo que repercute da opressão do colonialismo, como o racismo, o epistemicídio, a desumanização e os múltiplos silenciamentos. Dessa forma, as vozes das Warao mulheres assumiram a centralidade no texto, sempre que possível. Vale esclarecer, nesse ponto, que o termo “vozes” não é utilizado de modo literal, referindo-se às

diversas formas de expressão com o objetivo de comunicação. Também, deve-se dizer sobre a ressalva de se utilizar as vozes quando possível, em razão dos poucos registros existentes, especialmente, em relação a determinados assuntos, como aqueles que se investigou no tópico sobre os contextos de violência, no capítulo quatro.

Desse modo, para se alcançar os objetivos da pesquisa, a metodologia deste trabalho foi pensada a partir do seguinte pressuposto, que guiou a investigação do início ao fim: construir um caminho descolonial para uma proposta prática de transformação da realidade. Assim, o trabalho foi estruturado em quatro etapas, que correspondem aos capítulos de desenvolvimento do texto, em que se seguiu os delineamentos de pesquisa bibliográfica e pesquisa documental.

Em todas as etapas, foi realizada a pesquisa bibliográfica, definida como a aquela que se alicerça em “material já publicado” e tem como objetivo “fornecer fundamentação teórica ao trabalho, bem como a identificação do estágio atual do conhecimento referente ao tema” (GIL, 2019, p. 28), ou seja, identificar o estado da arte. Nesse passo, foi feita a pesquisa através de diversas fontes, como livros do acervo pessoal, além de periódicos científicos, teses e dissertações, utilizando-se os seguintes bancos de dados: Google Acadêmico, Scielo, Portal de Periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, Portal de Periódicos da UFPA e Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da UFPA.

Foi delineada também a pesquisa documental, que é aquela que se fundamenta em dados documentais existentes (GIL, 2019). Para tanto, utilizou-se apenas fontes primárias, quais sejam: legislação; documentos oficiais do ACNUR, da Organização Internacional para as Migrações – OIM, do Ministério da Justiça e Segurança Pública, do MPF, do Conselho Indigenista Missionário – CIMI e dos órgãos municipais da Prefeitura de Belém; Protocolo de Consulta Prévia do Povo Warao em Belém (ALENCAR *et al.*, 2020); documentos extraídos dos autos da ACP, processo nº 1002229-89.2017.4.01.3900 (PARÁ, 2017); e desenhos feitos pelos Warao.

Sobre a análise dos dados coletados na pesquisa, a abordagem geral foi qualitativa, vez que se concentraram na experiência, na perspectiva e na avaliação das pessoas, estruturando-se em “descrições verbais”, adotando-se o “enfoque interpretativista”, em que “o mundo e a sociedade devem ser entendidos segundo a perspectiva daqueles que o vivenciam, o que implica considerar que o objeto de pesquisa é construído socialmente” (GIL, 2021, p. 62–63).

Todavia, tal abordagem não excluiu a busca por alguns dados quantitativos necessários para a melhor compreensão do cenário que envolve as Warao mulheres em deslocamento. Os dados numéricos complementam a análise dos dados qualitativos e revelam informações importantes, e por isso dedicou-se também a investigá-los. Esse, então, foi outro desafio que se

deu no curso do trabalho, pois não há uma base de dados organizada e pública sobre os Warao no Brasil, que possa orientar as pesquisas acadêmicas e as políticas públicas. Dessa forma, a dificuldade de se obter os dados numéricos repercute no trajeto da pesquisa, e a ausência desses dados, a incerteza quanto aos números e a falta de um parâmetro quantitativo torna inequívoca a invisibilização, intencionada ou não, dos fluxos de deslocamento do povo Warao para o país.

Em Belém, também não há um banco de dados organizado para consulta dos números referentes ao deslocamento dos/as Warao para o município. Os registros são feitos através dos cadastros realizados pelos órgãos e instituições que atendem os/as indígenas e mantidos como documentos internos. Mesmo no estado do Pará, os dados disponibilizados na Plataforma de Coordenação Interagencial para Refugiados e Migrantes da Venezuela – R4V, são imprecisos, pois são levantados de acordo com o Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal – CadÚnico, que em muitos casos não é acessado pelos/as Warao, além de que não disponibiliza informações por município.

Quanto aos dados qualitativos, a proposta de se desenhar um estudo com uma metodologia descolonial motivou não apenas a pesquisa de um referencial teórico adequado, mas também se buscou coletar dados que aludissem e resgatassem as vozes das Warao mulheres, a fim de compreender as suas experiências, visões, análises e percepções dos fenômenos e contextos em que estão inseridas. As vozes das Warao mulheres sobre as políticas públicas direcionadas a elas, ouvir e compreender seus pontos de vista, respeitar os lugares de onde falam e levar tudo isso em consideração para se refletir acerca da atuação estatal converge para uma caminhada descolonial.

Contudo, nesse ponto se fixou mais uma grande dificuldade enfrentada na execução da pesquisa, já que foram encontradas pouquíssimas fontes nos bancos de dados pesquisados com registros sobre as perspectivas das Warao mulheres. Foi possível coletar as suas vozes apenas nos seguintes documentos: trabalhos de pesquisa de Marlise Rosa (2021), de Pocaterra Paz (2004) e de Cecilia Ayala Lafée-Wilbert e Werner Wilbert (2008); livro aberto “Vida dos Warao” (MARIANO *et al.*, 2022); vídeos produzidos pelo ACNUR e Fraternidade; Ação Civil Pública nº 1002229-89.2017.4.01.3900, que tramita na 1ª Vara Federal Cível da Seção Judiciária do Pará (PARÁ, 2017) e Protocolo de Consulta Prévia do Povo Warao (ALENCAR *et al.*, 2020).

A propósito, sobre os autos da ACP (PARÁ, 2017) como fonte de pesquisa documental, deve-se dizer que não se trata de realizar um estudo de caso do processo, mas de utilizá-lo como base de pesquisa, tanto para dados quantitativos como qualitativos, principalmente diante da ausência de outros registros e dados publicizados, e, ainda, em razão

do documento se constituir uma extensa e complexa fonte de registros sobre o acolhimento do povo Warao em Belém, onde constam, nas suas 1.120 páginas, memórias de reuniões, relatórios dos órgãos e instituições, diagnósticos e pareceres antropológicos, recomendações etc.

Dessa forma, partindo de uma metodologia descolonial, a fim de responder à pergunta problema e alcançar os objetivos da pesquisa, o trabalho foi dividido em seis capítulos, sendo este o primeiro, que apresenta a Introdução, o segundo ao quinto capítulo trazem o desenvolvimento da pesquisa e o sexto as considerações finais. A categoria “Warao mulheres” constitui o fio condutor que guiou o texto do início ao fim. Embora o segundo e o quarto capítulo não sejam especificamente sobre as mulheres, mas sim sobre o povo Warao, de um modo geral, trata-se de tópicos necessários para apresentar o contexto em que as Warao estão inseridas, considerando ainda que a história e as vivências das mulheres não se dissociam das experiências coletivas da etnia.

O capítulo dois é intitulado “DO ORINOCO À AMAZÔNIA: O *NARUNOKO* DO POVO WARAO”, e subdividido em três partes: a) “O povo Warao e o delta do Rio Orinoco”; b) “Os eventos no território tradicional que impactaram a vida do povo Warao” e c) “Expulsas e expulsos do delta: os deslocamentos forçados”. O termo *narunoko* significa “caminho” em warao, e essa seção identifica o povo Warao e o contexto de deslocamento forçado desde o delta do Orinoco até a Amazônia, apresentando os eventos ocorridos no território de origem, como a plantação de *ocumo chino*, a barragem do rio Manamo, a epidemia de cólera e a exploração petrolífera, que impactaram a vida dos/as Warao e repercutiram nos fluxos migratórios da Venezuela para o Brasil.

O terceiro capítulo se chama “*KUARIKA NARUKI!* WARAO MULHERES EM DESLOCAMENTO”, e se subdivide em três seções: a) “Etnia e gênero no deslocamento: uma abordagem interseccional”; b) “Os caminhos permeados pela vulnerabilização e pelo protagonismo das Warao mulheres”; e c) “*Nona anonamo!* A artesanaria como resistência”. *Kuarika naruki* é um termo em warao que significa “seguir em frente”, e *nona anonamo*, “somos todas artesãs”. Aqui, se analisa as Warao mulheres em deslocamento, a partir de uma abordagem interseccional, que funciona como uma ferramenta analítica para compreender as vulnerabilizações produzidas pelo entrecruzamento de etnia e gênero nesse processo. Além disso, discute-se sobre os papéis que as mulheres assumem no contexto de deslocamento, revelando o seu protagonismo, bem como as práticas artesanais como forma de resistência.

O capítulo quatro é nomeado “INDÍGENAS E O ESTADO BRASILEIRO: UMA RELAÇÃO DE PODER ASSIMÉTRICA”, e se divide em três partes: a) O Brasil e os indígenas nacionais: passado e presente; b) Warao mulheres e homens em contextos de violência; e c) A

razão das exclusões: o colonialismo. A compreensão do contexto das Warao mulheres no Brasil, perpassa pelo entendimento da relação do Estado com os indígenas nacionais ao longo da história. Desse modo, o capítulo quarto demonstra a relação entre Estado e povos indígenas nacionais e da etnia Warao e os contextos de violência nos locais de destino, finalizando com a apresentação de uma racionalidade colonialista, que fundamenta as violências e as formas de exclusão do povo Warao.

No quinto capítulo, denominado “*YAKERA!* WARAO MULHERES E POLÍTICAS PÚBLICAS”, e dividido em três subseções, a saber, a) Bem Viver: um parâmetro descolonial; b) Políticas públicas de acolhimento institucional: descolonizar é preciso; e c) Protocolo de Consulta Prévia como instrumento para descolonizar a política pública de acolhimento. *Yakera* é um termo warao que pode ter múltiplos significados em português, e traduz um cumprimento, uma saudação. Assim, esse capítulo analisa o Bem Viver como uma alternativa ao desenvolvimento e um parâmetro descolonial para a construção de políticas públicas adequadas às Warao mulheres. Na sequência, examina-se o papel do poder público nos locais de destino, ante a situação de extrema vulnerabilização do povo Warao; o tema da política pública de acolhimento adequada às Warao mulheres, a partir de uma perspectiva descolonial; e o protocolo de consulta prévia, livre e informada na consecução de uma política pública descolonial.

Ao final da pesquisa, a partir dos resultados obtidos, foi elaborado um produto de intervenção, que é um curso sobre o tema do presente trabalho, direcionado a profissionais e agentes do serviço público que trabalham com políticas públicas voltadas para o atendimento do povo Warao em Belém. O curso é intitulado “Warao mulheres e as políticas públicas municipais: um diálogo necessário sobre migração, etnia e gênero nos fluxos de atendimento em Belém-PA”, e se divide em três partes.

A primeira identifica o povo Warao e o contexto de deslocamento em que está inserido. A segunda seção traz um recorte de gênero para tratar da situação de vulnerabilização das Warao mulheres, a partir de uma abordagem interseccional, bem como o protagonismo que exercem e as práticas de resistência vivenciadas por elas, através do artesanato. No último tópico, aborda-se a relação das Warao mulheres com o Estado e as políticas públicas direcionadas a indígenas refugiados/as, passando pelo papel do Município de Belém, Protocolo de Consulta Prévia e questões sensíveis como a coleta de dinheiro e o uso prejudicial do álcool. O plano do curso é parte integrante desse trabalho e está localizado no Apêndice A do texto.

Na condição de também servidora pública do Município de Belém, a pesquisadora apresentou a proposta de curso para realização pela Escola de Gestão Pública do Município de

Belém – EGP, como estratégia de incidência do produto, resultado da pesquisa. A intervenção ocorreu com a efetiva realização do curso no dia 15/06/2023, contando com a participação de profissionais da rede de atendimento de indígenas refugiados/as em Belém, de acordo com o que determina a Resolução nº 01, de 7 de abril de 2021, do Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Direito e Desenvolvimento na Amazônia e o Guia de orientações sobre trabalhos acadêmicos do mestrado profissional em direito e desenvolvimento na Amazônia (FISCHER *et al.*, 2021, p. 14). O relatório da realização do curso, como intervenção prática da pesquisa, também compõe o presente trabalho, no Apêndice B.

## 2 DO ORINOCO À AMAZÔNIA: O *NARUNOKO* DO POVO WARAO

Somos o segundo maior povo indígena oriundo da Venezuela. Nós temos nossa própria língua, crenças e costumes. Nossos ancestrais sempre viveram em harmonia com a natureza, razão pela qual nossa história está profundamente ligada ao ambiente fluvial, onde vivemos tradicionalmente em palafitas, na região do baixo Delta do rio Orinoco. Lá existem muitas palmeiras de buriti (morichales), das quais obtemos quase tudo para o nosso sustento (canoas, amido, redes, cestas, cordas, bebidas, comidas, etc.). Somos um povo pacífico, hábeis navegadores, pescadores, caçadores, coletores, artesãos e agricultores. (ALENCAR *et al.*, 2020, p. 47)

*Narunoko* é um termo em warao que significa “caminho” (NARUNOKO, 2023). O presente capítulo aborda justamente as questões relacionadas aos caminhos do povo Warao, desde as características da etnia e do seu território tradicional, qual seja, o delta do rio Orinoco; passando pelos eventos ocorridos na região que repercutiram na vida de mulheres e homens Warao, como a plantação de *ocumo chino*, a barragem do rio Manamo, a exploração petrolífera e a epidemia de cólera; até os deslocamentos internos e internacionais para os quais foram forçados, em razão das modificações nas suas terras de origem.

Para alcançar o objetivo dessa pesquisa, é necessário percorrer, ainda que fictamente, esses caminhos, a fim de compreender o contexto migratório em que estão inseridos/as os/as Warao, até a sua chegada na Amazônia brasileira, e mais especificamente na cidade de Belém. Assim, a partir de uma visão mais ampla e geral sobre os deslocamentos do povo Warao, será possível fazer os devidos recortes relacionados ao gênero e estudar as questões específicas que permeiam as migrações das Warao mulheres, conforme se verá do terceiro capítulo em diante.

### 2.1 O POVO WARAO E O DELTA DO RIO ORINOCO

A etnia Warao, composta por aproximadamente 49 mil indivíduos, é a segunda maior população indígena da Venezuela (ACNUR, 2019). Originários do delta do rio Orinoco, localizado no nordeste venezuelano, os Warao são habitantes milenares da região deltana, cujos registros de ocupação datam de 7.500 a 8.000 anos atrás (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008). O delta do Orinoco forma em grande parte o estado do Delta Amacuro, que possui uma extensão de cerca de 40 mil km<sup>2</sup>, e tem como capital a cidade de Tucupita (GARCÍA CASTRO; HEINEN, 1999).

Com características geográficas de uma região de bacia, o delta do Orinoco se caracteriza por uma área formada pelo depósito de sedimentos ao longo de milhares de anos, como resultado da desembocadura do rio e das correntes marinhas. Além disso, as cheias sazonais do Orinoco e a variação do nível das marés na costa também influenciam na

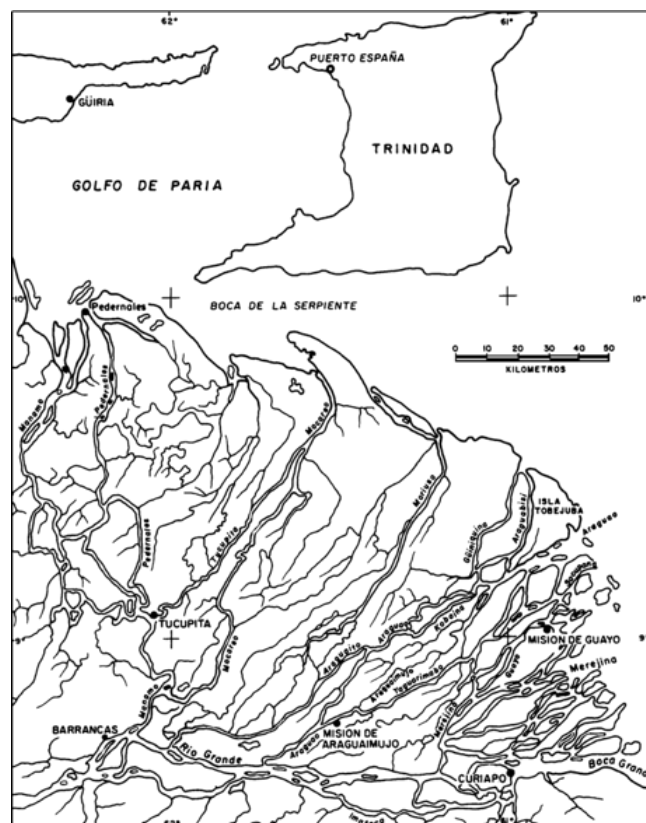


constituição do território, com seus diversos braços e rios que desembocam no mar. Dessa forma, o delta do Orinoco é composto por solos inundáveis, pântanos, ilhas e rios, que configuram múltiplas paisagens e ecossistemas distintos (GARCÍA CASTRO; HEINEN, 1999).

Destaca-se, nesse ponto, a importância do delta do Orinoco para a própria sobrevivência do povo Warao no período colonial, pois a sua geografia possibilitou o refúgio contra as práticas genocidas realizadas contra os povos originários. Se não fosse pelo abrigo pantanoso da região, somado a falta de financiamento da Coroa Espanhola para as invasões, possivelmente os Warao não teriam sobrevivido (WILBERT; AYALA LAFÉE-WILBERT, 2009).

O mapa a seguir reproduz a área do delta do Orinoco, no espaço territorial do estado Delta Amacuro, ilustrando os vários rios, braços e *caños* do Orinoco que desembocam no mar, revelando, por conseguinte, uma região extremamente irrigada. Os *caños* são os afluentes na região do delta e indicam as comunidades localizadas junto a esses braços ou rios. Com frequência, os Warao se referem aos *caños* para falar da área margeada dos rios, onde se localizam as suas comunidades de origem (ROSA, 2021).

Ilustração 1 – Mapa do delta do rio Orinoco



Fonte: García Castro e Heinen (1999, p. 33).

É nesse cenário que os Warao constituíram o seu modo de ser, sua cultura, sua forma de subsistência e seus saberes. A íntima relação com a água é evidenciada a partir da sua organização no espaço geográfico. Os Warao buscam se situar sempre próximo aos rios, onde constroem os *janoko*, que são as suas casas tradicionais de palafitas, erguidas sobre as águas (JANOKO, 2023; SOUZA, 2018). A propósito, de acordo com García Castro e Heinen (1999), a palavra warao é formada por *waha*, que significa margem baixa, alagada e pântano, e *arao*, traduzido como gente e habitante. Assim, Warao designa o povo da margem alagada, revelando a forte afinidade da etnia com o território tradicionalmente ocupado.

Além disso, de acordo com Souza (2018), a palavra Warao também expressa “povo da canoa”. Esse título é reconhecido pelos próprios Warao, conforme discurso de Griselia Báez, indígena Warao no Brasil: “Nós somos um povo d’água. Warao significa “d’água” ou “gente de canoa”. Somos do baixo Delta Amacuro. [...]” (OJIDU – ÁRVORE DA VIDA WARAO, 2020).

O livro “Vida dos Warao” (MARIANO *et al.*, 2022) – que publicou o resultado do trabalho sobre canções e contos Warao, organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade Federal do Pará e realizado em conjunto com mulheres e homens da etnia nos municípios de Belém e Ananindeua – traz reproduções gráficas que revelam as fortes referências do território tradicional dos Warao, como as suas casas, os *janoko*, e a navegação por meio de canoas, conforme se pode observar nas ilustrações a seguir.

Ilustração 2 – Desenho da casa warao (*janoko*). Autor: Nilvin Gonzalez.



Fonte: Mariano *et al.* (2022, p. 27).

Ilustração 3 – Desenho de um Warao navegando na canoa. Autor: Nilvin Gonzalez.



Fonte: Mariano *et al.* (2022, p. 26).

A Ilustração 2 representa a casa no estilo palafita, sobre a água, cujo desenho ocupa grande espaço do papel, demonstrando a importância desse elemento na vida dos Warao. Pode-se observar também as árvores *moriches*<sup>1</sup>, conformando a paisagem de floresta. Do mesmo modo, o desenho da água é preponderante na Ilustração 3, sobre a navegação Warao, bem como constam outros elementos da natureza. O interessante ainda é que a autoria dos traços é atribuída a Nilvin Gonzalez, Warao que vive em Belém atualmente, permitindo-se, assim, inferir que, mesmo longe dos territórios tradicionais, são essas as imagens que revelam o significado da casa e do modo de vida do povo Warao, evidenciando-se as raízes fincadas no território tradicional, mesmo quando já estão tão distantes fisicamente do Orinoco.

Os meios de subsistência originalmente concebidos pelos Warao eram a pesca, a caça e a coleta, e por essa razão costumavam se deslocar sazonalmente pelos entornos do rio Orinoco e seus afluentes, conforme a oferta ou escassez periódica dos recursos que serviam para o seu sustento. Observava-se, com isso, um espalhamento do povo Warao na região deltana, mas tal dispersão não se caracterizava como um nomadismo. A mobilidade não era uma prática típica, ao contrário, inclinavam-se mais ao sedentarismo, pois tradicionalmente se estabeleciam no território com padrão de casas ribeirinhas, formando pequenas comunidades, compostas por

---

<sup>1</sup> Palmeiras de buriti, cuja importância para o povo Warao se verá mais adiante.

vários grupos familiares. E por se constituírem em pequenas sociedades, não apresentavam, e até hoje não apresentam, uma organização política central, havendo apenas a figura do chefe (cacique) que exercia a liderança do grupo (ROSA; QUINTERO, 2020).

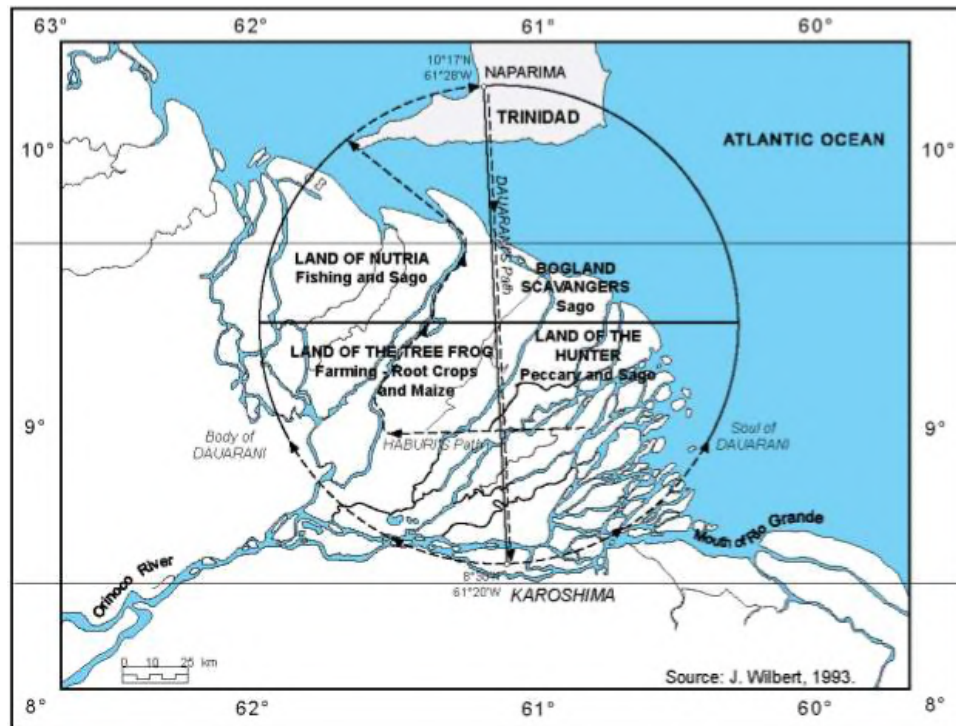
Com a chegada de outras populações caribenhas na região do delta do Orinoco, como os Aruaques, cerca de 3 mil anos atrás, e posteriormente os Caribes, há aproximadamente 750 anos, os modos de subsistência dos Warao foram alterados (WILBERT; AYALA LAFÉE-WILBERT, 2009). Como resultado das relações interétnicas vivenciadas com outros povos, que detinham a prática da horticultura e conhecimentos sobre o processamento da mandioca, os grupos Warao passaram a se fixar no território, e utilizar a agricultura como forma de prover seu sustento, não necessitando mais se locomover para garantir a sua subsistência. Do mesmo modo, essa troca de saberes com outros grupos permitiu o acesso a conhecimentos específicos sobre a construção de canoas, que mais tarde se tornaram uma referência da etnia (HEINEN; GASSÓN; GARCÍA CASTRO, 2012; RAMOS; BOTELHO; TARRAGÓ, 2017).

Os diversos grupos Warao acabaram incorporando peculiaridades, de acordo com a localização no território e as interações com outras etnias, assumindo uma heterogeneidade cultural. Em 1979, Johannes Wilbert apresentou um esquema baseado na cosmologia Warao, que representa a diversidade interna desse grupo étnico, inclusive com as práticas de subsistência diferenciadas (GASSÓN; HEINEN, 2012). Esse esquema diz respeito aos quatro quadrantes do delta do Orinoco, que revela a disposição do povo no território no período pré-hispânico, dando origem ao que García Castro e Heinen (2000) chamam de “as quatro culturas Warao”, com as seguintes características:

Na tradição mitológica Warao cada um dos quatro quadrantes está associado com grupos humanos diferenciados: os caçadores de javalis selvagens ao sudeste, na área do rio Amacuro junto a horticultores Warao misturados com Lokono (Arawak). Havia pescadores no noroeste, que conheciam a extração de sagu e a construção de canoas, habilidades que passaram para alguns dos Waraowitu coletores no nordeste; e, finalmente, horticultores Warao misturados com ameríndios de língua caribenha no sudoeste. Como indica Wilbert, o mito explica os recursos naturais e suas correspondentes formas de exploração. (GASSÓN; HEINEN, 2012, p. 49, tradução nossa).

A imagem a seguir ilustra essa divisão em quadrantes no espaço geográfico, que repercute na cultura e no modo de vida dos Warao, elaborada por Wilbert (1993 apud GASSÓN; HEINEN, 2012).

Ilustração 4 – Os quatro quadrantes do delta do Orinoco



Fonte: Wilbert (1993 apud GASSÓN; HEINEN, 2012, p. 49).

Atualmente, os grupos Warao divergentes não estão mais divididos no espaço territorial, do mesmo modo em que se apresentavam nos quatro quadrantes. O que se pode observar hoje é que vários grupos heterogêneos ocupam e dividem o espaço do delta do Orinoco, sem uma delimitação geográfica específica. Dessa forma, o estudo acerca dos quatro quadrantes é necessário para que se possa compreender as importantes distinções que tornaram os Warao um povo tão diversificado, ainda que coabitando o mesmo território e compartilhando a mesma língua.

As diferenças entre os vários grupos Warao, no entanto, não mudam o fato de que se trata de um povo indígena e que os eventos ocorridos no território de origem da etnia repercutem na vida de todos os grupos indiscriminadamente. As transformações que se deram a partir do século 20 na região afetaram drasticamente a existência do povo da canoa. Desde a década de 1960, os indígenas Warao vêm sendo forçados a se deslocar do seu território tradicionalmente ocupado, em razão de diversos eventos ocorridos, dentre os quais, os projetos desenvolvimentistas realizados naquela área, que causaram grandes impactos ambientais, e, conseqüentemente, a escassez de recursos naturais que lhes serviam de subsistência.

Destaca-se nesse ponto que o conceito de desenvolvimento que pautou os projetos realizados na Venezuela na década de 1960 foi aquele compreendido como crescimento

econômico do país, medido pela renda *per capita* – ainda que isso implicasse no sacrifício individual e coletivo de pessoas e grupos sociais – e que ignorava índices relacionados ao maior acesso da população a bens materiais e culturais (VEIGA, 2010). É fácil notar esse viés quando se observa que os projetos implementados pelo governo venezuelano realmente não visavam ao atendimento das necessidades da sua população, mas tão-somente o crescimento econômico do país, passando por cima e afetando radicalmente as comunidades indígenas que viviam na região do delta do rio Orinoco.

## 2.2 OS EVENTOS NO TERRITÓRIO TRADICIONAL QUE IMPACTARAM A VIDA DO POVO WARAO

### 2.2.1 O ecossistema *morichalero* e a plantação de *ocumo chino*

A área baixa do delta do Orinoco, por ser uma região mais alagada com água doce, era coberta por árvores de buritis. Os buritizais constituíam um ecossistema completo e viável para a vida humana. Assim, os Warao encontravam grande diversidade de alimentos, fornecidos direta ou indiretamente, que podiam ser extraídos de forma sustentável, como o sagu ou amido da palmeira, mel de abelha, frutas, palmitos, caranguejos, larvas comestíveis, peixes típicos dos buritizais, entre outros (HEINEN; LIZARRALDE; GÓMEZ, 1996), e que, conseqüentemente, garantiam uma alimentação rica em nutrientes para os *morichaleros*<sup>2</sup>.

De acordo com as anotações de campo de Rosa (2021), o buriti é para os Warao a árvore da vida, pois lhes provê tudo que precisam. Outras narrativas de Warao mulheres em vídeos produzidos pelo Museu A Casa do Objeto Brasileiro em parceria com o ACNUR e pela Fraternidade confirmam essa percepção:

Nos tempos antigos, havia um homem chamado *Ojidu* e os Warao pediam a ele as redes, a farinha, a minhoca, a fruta, e ele nos entregava. Ele trocava por qualquer coisa. Até que um homem invejoso o matou e quando ele morreu, se tornou uma árvore de buriti. O buriti é a nossa árvore da vida. Dela vem a fibra para fazer artesanato. (OJIDU – ÁRVORE DA VIDA WARAO, 2020)

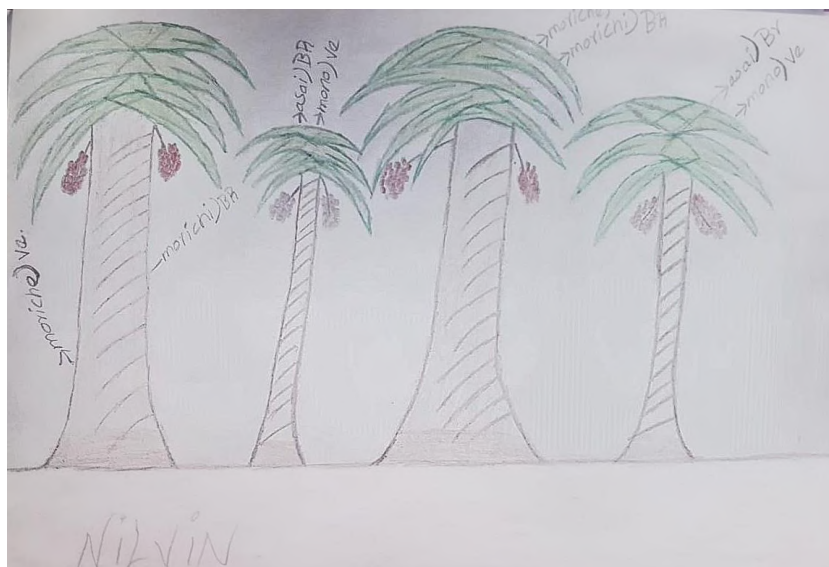
A planta de buriti é como uma mãe porque aquela planta traz comida, suco... serve para fazer artesanato, para dançar... a planta é muito sagrada. É a nossa mãe, que dá a vida, de buriti. Essa planta é histórica. Dela vem tudo, tudo. É um alimento materno para nós, os Warao. (VALORES DA VIDA - O ARTESANATO, 2020)

---

<sup>2</sup> Diz-se dos Warao que viviam nas áreas de buritizais, e que extraíam desse ecossistema os recursos necessários para sua sobrevivência.

Dessa forma, além de alimentos, a palmeira de buriti fornece matéria-prima que os Warao utilizam para diversas finalidades. A fibra do buriti é o principal material extraído, e a partir dela se confecciona as redes para dormir, objeto essencial ao modo de vida Warao. A fibra também é utilizada como corda e para fazer amarrações em geral, e é a matéria-prima usada na artesanaria, para confecção das cestarias típicas do povo Warao. Já as folhas da palmeira servem para fazer a cobertura das casas e recipientes para comida. A casca e o tronco do buriti são aproveitados para confeccionar os pisos das casas e das pistas de dança. Diversos objetos empregados na atividade de pesca e para outros fins, como tampas de garrafas, cortinas, telas, vela para canoa etc., são confeccionados com o caule da palmeira de buriti (HEINEN; LIZARRALDE; GÓMEZ, 1996).

Ilustração 5 – Palmeira de buriti. Autor: Nilvin Gonzalez.



Fonte: Mariano *et al.* (2022, p. 28)

O ecossistema dos buritizais, no entanto, embora fornecesse uma grande diversidade de matérias-primas para a vida dos Warao, se caracterizava por estações do ano, marcadas pela sazonalidade dos recursos naturais. Desse modo, o povo da canoa se orientava pelas constelações do zodíaco, que anunciavam as temporadas de chuvas ou de secas, e, conseqüentemente, o tempo de escassez ou de fartura, por exemplo, da fécula da palmeira do buriti, um dos principais alimentos dos Warao. Também, pela constelação era possível saber a época de caranguejo. Assim, a oferta ou escassez natural dos alimentos, conforme a estação do ano, bem como o nível de sal na água da costa e dos rios, em razão das chuvas, determinavam

os movimentos transumantes dos Warao, que, como já se disse antes, o fazem por necessidade de subsistência, e não por nomadismo (HEINEN; LIZARRALDE; GÓMEZ, 1996).

Na década de 1920, o *ocumo chino*, tubérculo que serve de alimento em regiões do continente americano (RAMOS; BOTELHO; TARRAGÓ, 2017), foi trazido da Guayana para cultivo na região do delta central do Orinoco, cujo solo pantanoso se revelou muito favorável para esse plantio, além de se tratar de uma espécie de fácil manejo. Com isso, os buritizais e o modo de vida que se desenvolvia no seu ecossistema foram sendo abandonados aos poucos pelos Warao. Os missionários que haviam chegado no território, inclusive, estimulavam a plantação do tubérculo como atividade de subsistência, pois assim os Warao deixariam de adentrar os *morichales*, e se estabeleceriam dentro das missões (HEINEN; LIZARRALDE; GÓMEZ, 1996; ROSA, 2021).

Os crioulos, como são chamados os venezuelanos não indígenas, que começavam a produzir arroz na região também fomentaram o cultivo do *ocumo chino*, pois perceberam que dessa forma poderiam utilizar a mão-de-obra Warao, que estaria disponível, nas suas plantações. Os próprios indígenas perceberam a vantagem de não precisar mais ir para os buritizais, de modo que ganhariam mais tempo para se dedicar à atividade de pesca e outros trabalhos (HEINEN; LIZARRALDE; GÓMEZ, 1996). No entanto, a grande diversidade de alimentos nos buritizais não era localizada nas plantações do *ocumo chino*, e em razão dessa troca de dieta, aumentou-se consideravelmente os casos de desnutrição infantil e tuberculose (ROSA, 2021).

Ainda sobre o termo “crioulo”, Rosa esclarece que:

Na Venezuela, a partir do século XVIII, o termo crioulo se aplicava aos nascidos na província cuja ascendência era espanhola; já no final do período colonial, referia-se à classe dominante. Após a Guerra da Independência o uso se estendeu a todos os venezuelanos, com exceção, é claro, dos indígenas. Crioulo, portanto, é: 1) nascido de pai elou mãe crioula; 2) traça sua descendência dentro de qualquer um dos grupos não indígenas da região; 3) fala espanhol; 4) vive nas cidades em casas de alvenaria ou nos *caños* em casas de barro, dormindo em camas ao invés de redes e 5) pensa como crioulo. (2021, p. 101)

Além disso, essas novas dinâmicas acabaram impactando consideravelmente a vida dos Warao. A adoção da agricultura, a princípio, parecia apenas uma fonte de alimentação alternativa ao sagu extraído de forma sazonal dos buritis. Porém, na verdade, configurou os primeiros passos para o deslocamento warao, uma vez que a atividade agrícola introduziu os indígenas no trabalho assalariado, explorado pelos crioulos, modificando o modo de vida do povo da canoa e as suas relações com a comunidade, com a floresta e com os *morichales*, e até os rituais xamânicos, que utilizavam extratos dos buritis para ofertas religiosas, foram afetados.



Essa nova forma de economia para os Warao rompeu com o cooperativismo e com a reciprocidade, que estavam na base da cultura dos indígenas do delta do Orinoco, transformando a forma de organização social, que então passaram a constituir núcleos familiares autossuficientes (WILBERT; AYALA LAFÉE-WILBERT, 2009).

A economia do trabalho assalariado também provocou uma mudança radical na organização doméstica. A Warao mulher que tinha uma participação fundamental na extração do sagu, deixa de colaborar para a economia familiar ou comunitária, nesse novo modelo de trabalho. Com isso, o poder administrativo doméstico da mulher é transferido para o homem, que passava a ser o responsável pelo sustento da família e, conseqüentemente, decidia sobre como gastar o dinheiro (WILBERT; AYALA LAFÉE-WILBERT, 2009).

Por fim, a superexploração da atividade agrícola na região do delta ao longo de mais de trinta anos provocou a degradação do solo e, conseqüentemente, a diminuição da área de terras produtivas que serviriam à agricultura. Dessa forma, de acordo com Wilbert e Ayala Lafée-Wilbert (2009, p. 430, tradução nossa), não restaria outra opção para os Warao que não fosse “retornar aos bunitzais ou emigrar”. Porém, como muitos saberes haviam se perdido no tempo que os Warao passaram longe dos bunitzais, as gerações subsequentes não possuíam os conhecimentos específicos e necessários à vida de volta nos *morichaleros* (WILBERT; AYALA LAFÉE-WILBERT, 2009). A migração, longe de ser ideal, acabou sendo a alternativa mais viável, de modo que o plantio do *ocumo chino* foi um dos eventos que contribuiu para o deslocamento dos Warao para fora da região deltana.

### **2.2.2 A barragem do rio Manamo**

Na década de 1960, como parte do projeto de desenvolvimento nacional implementado na Venezuela, o governo decidiu transformar a região do delta do Orinoco num grande polo abastecedor de alimentos para a Guayana venezuelana, que vivenciava um momento de expansão demográfica e industrial, com o intuito de aproveitar ao máximo o suposto potencial produtivo do delta. Para elevar a produção agroalimentícia daquela região, entendeu-se que era necessário interferir nos fluxos fluviais, barrando as cheias sazonais dos rios na região deltana, impedindo, assim, o alagamento das terras aptas à agricultura (GARCÍA CASTRO; HEINEN, 1999).

Dessa forma, um grande projeto de barragem dos rios do delta do Orinoco foi iniciado, e em 1965, logo na primeira fase, procedeu-se à barragem do rio Manamo, com a construção de um dique-estrada que comunicou a cidade de Tucupita, capital do estado do Delta Amacuro

ao restante do país. No entanto, a segunda etapa do projeto, que previa o isolamento de uma área duas vezes maior do que o resultado da primeira fase, foi suspensa em razão das graves consequências ambientais, ecológicas e sociais que se deram imediatamente após as interferências no rio Manamo (GARCÍA CASTRO; HEINEN, 1999; ROSA, 2021).

A ausência de correntes de água doce provenientes do Orinoco para a região das ilhas do delta resultou na progressiva salinização do solo, que tornou as terras inaptas para a agricultura, afetando a plantação do *ocumo chino*, a oferta de peixes, inclusive com o desaparecimento de espécies pesqueiras, e a disponibilidade de água potável. A acidificação do terreno, decorrente de reações químicas provocadas pelo aumento da concentração de sal no ambiente, diminuiu a produtividade do solo, o que levou ao uso de fertilizantes químicos, que, por sua vez, comprometeu os reservatórios de água. Essas modificações significaram a diminuição considerável dos recursos naturais que sustentavam o povo Warao nas suas áreas tradicionalmente ocupadas (GARCÍA CASTRO; HEINEN, 1999; ROSA, 2021).

Com o isolamento das áreas tidas como aptas à agricultura, iniciou-se, por volta de 1966, a substituição das pequenas plantações de mandioca, *ocumo chino*, milho, feijão e algumas frutas por monoculturas de arroz, feijão e milho. Além disso, a abertura da estrada que conectou a cidade de Tucupita ao restante do país facilitou a exploração e destruição da floresta, para uma intensa extração do palmito e para a lavoura das monoculturas, pelos produtores rurais, que expulsaram os Warao dos seus territórios ancestrais e ainda utilizaram a sua força de trabalho como mão-de-obra barata (POCATERRA PAZ, 2004; ROSA, 2021).

Em 1968, muitos daqueles que ainda se encontravam nas áreas afetadas foram realocados em assentamentos rurais, de acordo com o padrão do Instituto Agrário Nacional da Venezuela. Com características completamente diferentes do seu modo de vida tradicional, principalmente quanto a sua estrutura socioeconômica e cultural, esse novo modelo de assentamento faz desaparecer das comunidades Warao o sistema de reciprocidade, que é substituído pelo trabalho assalariado individual, trazendo consequências graves para os indígenas, como fome, desnutrição, pobreza e mendicância (GARCÍA CASTRO; HEINEN, 1999).

Na época, foram realizados pelo menos dois estudos que avaliavam os possíveis impactos que o projeto de barragem do rio Manamo causaria aos Warao, ao seu ambiente natural e aos seus costumes. Um deles apresentava recomendações para minimizar as consequências negativas que poderiam gerar naquela região, mas que, todavia, não foram levados em conta. Os responsáveis das obras desconheciam a existência de uma população indígena nas áreas afetadas (GARCÍA CASTRO; HEINEN, 1999).

Desse modo, resta evidente que o projeto de barragem do rio Manamo, com caráter inequivocamente desenvolvimentista, ocasionou um desastre ecológico na região do delta do Orinoco, e, conseqüentemente, acabou por expulsar parte do povo da canoa do seu território tradicional, de forma direta ou indiretamente, ao forçá-los ao deslocamento.

### **2.2.3 A epidemia de cólera**

Entre 1991 e 1992, a Venezuela enfrentou uma epidemia de cólera, que atingiu mais gravemente as populações indígenas do país, principalmente os Warao e os Wayú, deixando cerca de 500 mortos na região do delta do Orinoco. Os Warao de Mariusa, comunidade localizada numa das áreas mais isoladas do delta, na margem esquerda do Orinoco, foram os mais afetados e o povoado foi praticamente todo devastado. Aqueles que sobreviveram fugiram para as cidades de Tucupita e Barrancas, em busca de atendimento ou para se manterem a salvo da doença (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008; ROSA, 2021).

Segundo Briggs e Mantini-Briggs (2004 apud ROSA, 2021), que se basearam em relatos dos Warao, o primeiro contágio da cólera em Mariusa ocorreu através de um homem crioulo que havia chegado de San Félix, e ao adoecer na comunidade, foi atendido pelo curandeiro. Este, por sua vez, em razão do contato próximo com o homem doente no atendimento, também contraiu a doença e acabou falecendo. A morte do curandeiro fez com que os Warao perdessem a confiança na medicina indígena e, conseqüentemente, se deslocassem para os centros urbanos a fim de obter ajuda (ROSA, 2021).

Os indígenas, então, passaram a ser responsabilizados pela transmissão da cólera, que era associada à pobreza e à falta de higiene. Sob esse pretexto, portanto, os órgãos e autoridades de saúde da Venezuela se eximiam de responsabilidades e de críticas, e engendraram, inclusive, uma campanha racista sobre a doença, que reforçava esses estereótipos. Assim, a cólera foi racializada, de modo que os Warao estavam sendo culpabilizados pela transmissão da doença (ROSA, 2021).

Dessa forma, quando os Warao chegaram às cidades à procura de assistência, disseminou-se o medo entre os crioulos de que os indígenas espalhariam a cólera nos centros urbanos, cujos espaços eram considerados seguros. Então, as autoridades de saúde resolveram isolar os Warao em quarentena, confinando 260 indígenas de Mariusa na cafeteria de uma escola, privando-os de liberdade e dignidade (BRIGGS E MANTINI-BRIGGS, 2004 apud ROSA, 2021).

Sobre o episódio, Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert apresentam o relato de T. R. Barrancas, indígena Warao, que revela que

Quando o cólera começou em Mariusa, onde morria muita gente, os que não contraíam a doença vinham para Barrancas. A Guarda Nacional trancou-os num liceu que ficava em frente ao cemitério de Barrancas, disseram que lá deviam ficar quarenta dias. (2008, p. 90, tradução nossa)

O recolhimento dos Warao a espaços de confinamento é bastante simbólico, na medida em que revela o tratamento de sub-humanidade dispensado aos indígenas, categorizando-os e classificando-os como um grupo cujas vidas e corpos valem menos do que as vidas e corpos dos grupos que se buscava proteger, no caso, os crioulos

Todavia, a quarentena não foi considerada segura o suficiente pelas autoridades públicas, e, então, decidiram enviar os Warao que estavam em Barrancas para a ilha de La Tortuga, sem o conhecimento prévio deles. Os planos não deram certo e os indígenas retornaram à Barrancas, e de lá seguiram em grupo, a pé, numa marcha para Tucupita, a fim de reivindicar assistência do governo (BRIGGS E MANTINI-BRIGGS, 2004 apud ROSA, 2021).

#### **2.2.4 A exploração petrolífera**

Em 1994, iniciou-se a exploração petrolífera na região do delta do Orinoco, após um acordo celebrado entre a estatal Petróleos de Venezuela – PDVSA e a empresa multinacional British Petroleum (ROSA, 2021). O rápido crescimento populacional das cidades impactadas por essas atividades fez aumentar em cem por cento a inflação dos produtos de necessidades básicas (POCATERRA PAZ, 2004; ROSA, 2021). Além disso, foi constatado que a exploração do petróleo realizada de modo intenso causou importantes danos ambientais no território dos Warao, como, por exemplo, “um programa intenso de explosões sísmicas para detectar a localização do petróleo, vazamentos de óleo e o despejo de resíduos poluentes nas margens dos rios Manamito-Manamito” (BUSTAMANTE; SCARTON, 1999, p. 122 apud ROSA, 2021, p. 91).

Os impactos socioambientais são sensivelmente percebidos pelo Warao, pois acabam vivenciando diretamente as consequências negativas dessa atividade econômica. De acordo com Bustamante e Scarton (1999 apud ROSA, 2021, p. 91),

Para os indígenas Warao [...] a presença da indústria petrolífera perturbou a harmonia e o ambiente natural do delta do Orinoco, prejudicando o acesso a seus locais sagrados, perturbando comunidades antes isoladas, contaminando habitats e recursos

naturais associados à sobrevivência de grupos ancestrais, introduzindo novas doenças, como o HIV, proliferando doenças venéreas, tuberculose e outras. Denunciaram, inclusive, a ocorrência de abusos e violência sexual contra crianças e mulheres indígenas por trabalhadores de companhias petrolíferas, a compra de meninas para prostituição, o consumo de bebidas alcoólicas e de drogas. Os padrões culturais, os padrões tradicionais de assentamento, o modo tradicional de agricultura e a alimentação, bem como o uso de recursos etnobotânicos para o tratamento de doenças, foram alterados. Seus territórios foram invadidos por instalações das petrolíferas, causando a migração para as cidades.

Nesse cenário, os movimentos e organizações sociais assumiram o protagonismo da luta e resistência contra as atividades petrolíferas e as empresas transnacionais que exploravam o petróleo na Venezuela. Assim, as redes de enfrentamento reverberavam as vozes da sociedade civil, ao denunciar os casos de abuso, violências e violações de direitos, ocorridos nesse contexto da exploração do petróleo na região. Destaca-se, dentre esses movimentos, a *Red de Mujeres Indígenas Warao*, que consistia num grupo de Warao mulheres organizadas com o mesmo propósito de combater as atividades degradantes das grandes empresas petroleiras (POCATERRA PAZ, 2004).

O entendimento que os Warao possuíam sobre a exploração do petróleo no delta do Orinoco era de que a atividade não apenas destruía o seu ambiente natural, mas também a sua cultura, e, portanto, a rejeitavam. Para eles, as petroleiras estimulavam a individualidade e a competição na comunidade, e isso era contrário à ideia de coletividade e solidariedade mútua, características do modo de ser Warao. Nesse ponto, traz-se à luz o importante relato de Dalia Herminia Yáñez, ativista da etnia e coordenadora da *Red de Mujeres Indígenas Warao*, que evidencia como as petroleiras eram sentidas e percebidas pelo povo Warao:

Quando se fala em comunidade, fala-se em coletivo. Existe o direito à igualdade, por isso é necessário cada um em seu papel, não existe competição, apenas troca, intercâmbio, família, amigos, irmãos. A educação ancestral Warao é baseada na solidariedade mútua. Incentivar o senso de competição e individualidade como as petrolíferas pretendem fazer com seus planos [...] criam confusão e contribuem para desintegrar a cultura ancestral Warao e seus valores tradicionais coletivos. Alguns projetos de pesquisa antropológica descobrem nossas raízes e dão a conhecer as formas de penetração e fragilidades dos indígenas às empresas e nos causam muitos prejuízos. Em outras palavras, nossa cultura desaparece para dar lugar à cultura do petróleo, aparecendo o álcool, a prostituição, as doenças raras, o estupro etc... Diria às petrolíferas que me mostrassem quais são seus planos e logo que se elas têm um mundo, nós também somos um mundo, elas devem nos respeitar, somos um coletivo ecológico e humano com a flora e a fauna. Não somos pobres, somos ricos de espírito. Acreditamos que a abertura do petróleo está prejudicando os indígenas, por isso não queremos a exploração de petróleo no Delta. (POCATERRA PAZ, 2004, p. 75-76, tradução nossa)

De fato, como demonstrado no trabalho de Pocaterra Paz (2004), a exploração do petróleo na região deltana foi extremamente maléfica para as comunidades indígenas, atingindo

de modo muito particular as mulheres, pois, além dos impactos ao ambiente e danos à sua cultura, foram denunciados diversos casos de violência e abuso sexual contra mulheres, crianças e adolescentes. Assim, a existência de uma rede de Warao mulheres organizadas politicamente para combater as atividades petrolíferas reflete a necessidade de enfrentamento pelas mulheres, em razão do seu maior estado de vulnerabilização social nesse contexto. Também, foi através dessas organizações que se pôde registrar muitas denúncias de violência sexual contra mulheres e crianças indígenas, além do aliciamento para prostituição de crianças e adolescentes, que acabavam migrando para as cidades.

Em relato dramático de uma pessoa indígena Warao, coletado pela *Red Alerta Petrolera*, fica evidenciada a situação de violência e estupro contra mulheres e crianças da etnia Warao:

Tenho um genro que trabalha na empresa, e ele me disse que o pessoal da empresa abusa de meninas de 12 e 13 anos e oferece dinheiro aos pais ou às mães para que aceitem. Dizem: Vamos nos aproveitar das indiazinhas, porque não aguentamos. Os crioulos nos consideram animais, são abusivos e desrespeitosos. Os trabalhadores estão prejudicando o nosso povo, eles procuram as meninas que estão na escola. Fomos até a empresa e eles nos disseram que não se responsabilizam pelos trabalhadores depois que saem do trabalho. Explicamos a eles que pode haver uma epidemia de AIDS. Eles estão prejudicando nosso povo, não apenas moralmente, mas psicologicamente. (POCATERRA PAZ, 2004, p. 68, tradução nossa)

Nesse inserto, pode-se verificar que os Warao reconheciam os abusos e violações cometidos pelos não indígenas que trabalhavam nas empresas de petróleo contra as mulheres e crianças. Também, resta evidente que compreendiam tais fatos como uma ofensa e uma lesão à coletividade, e, portanto, era um problema que atingia o povo Warao como um todo, pois, no discurso, após relatar a violência contra meninas de 12 e 13 anos, ou seja, na terceira pessoa, a testemunha caracteriza a ofensa na primeira pessoa (“nos consideram animais”, “estão prejudicando o nosso povo”). Corrobora-se, dessa forma, a ideia de que a cultura Warao está fortemente fundamentada na noção de coletividade.

De todo modo, essa forte noção de coletivo não afasta as experiências particularizadas em relação ao gênero vivenciadas pelas indígenas no contexto das intervenções no delta do Orinoco. As mulheres têm seus corpos, costumes, tradições e espaços que ocupam na organização social violentados, impactados e alterados em razão desses eventos, seja pela mudança no padrão de economia familiar, pelos impactos ambientais no território tradicional, ou pelas práticas de alcoolismo, prostituição e estupro decorrentes da exploração de petróleo na região. São vivências singulares do ponto de vista da coletividade do povo Warao, porém são comuns em relação ao grupo de Warao mulheres. A percepção pelas indígenas mulheres

acerca das diferenciações entre elas e os homens Warao fundamenta a criação de um movimento de luta, específico e organizado, como é a *Red Ambiental de Mujeres Indígenas Warao*.

De outro lado, a importante capacidade de organização e liderança das mulheres da etnia, com resultados práticos, revela o seu protagonismo diante dos impactos socioambientais causados pela atividade econômica em questão. Segundo Pocaterra Paz (2004, p. 84, tradução nossa), “todo este acúmulo de experiências se converteu em um processo organizativo que as transformou em lideranças fundamentais da resistência, posicionando-as como protagonistas indiscutíveis no âmbito da luta indígena nacional”. As redes organizadas, por sua vez, fazem ecoar as vozes das Warao mulheres, que obtêm maior poder de alcance, propagação e de se fazerem ouvidas, fortalecendo o papel fundamental e a liderança das mulheres perante a sua comunidade.

Todavia, a organização das indígenas em rede, ao mesmo tempo em que surge das diferenças existentes entre Warao mulheres e homens, acaba dando visibilidade a outras questões que possivelmente ficariam ocultas se não fosse o movimento das mulheres. As lutas das Warao contra as empresas petrolíferas muitas vezes instigaram a rivalidade dos homens Warao, que viam nessa atividade econômica a sua forma de subsistência, desejando, portanto, a manutenção da referida atividade, em conflito com os interesses das mulheres.

Dessa forma, a rede tinha (e ainda tem) como escopo a luta pelos direitos das Warao, enquanto indígenas e enquanto mulheres, uma vez que nitidamente têm as suas histórias atravessadas tanto pelo marcador de etnia, como de gênero. É na trajetória de lutas pela resistência do povo Warao e pela defesa do seu território, que as mulheres se percebem diferentes e muitas vezes discriminadas, conforme teoriza Gonzalez (2020) e se verá com mais detalhe adiante.

Por fim, deve-se dizer que mesmo que a rede de Warao mulheres venha fazendo o enfrentamento dessa e de outras questões relacionadas aos direitos das Warao mulheres, não se pode fechar os olhos para as consequências graves que forçam mulheres e homens Warao ao deslocamento do seu território tradicional. Como assinala Pocaterra Paz, “um habitat indígena rico em petróleo sempre estará em risco ou com a possibilidade de ser forçado mesmo diretamente à migração” (2004, p. 81, tradução nossa).

### 2.3 EXPULSAS E EXPULSOS DO DELTA: OS DESLOCAMENTOS FORÇADOS DOS WARAO

Meus avós me ensinaram que sempre quando chegamos num lugar desconhecido, devemos lavar o rosto para evitar as doenças, e para ter uma boa relação com o lugar para poder voltar no futuro. Quando cheguei no Brasil, era um lugar totalmente desconhecido. E não havia rio para lavar o rosto. Aqui estamos fora do nosso contexto, fora do nosso lugar. (OJIDU – ÁRVORE DA VIDA WARAO, 2020)

Ao compreender os processos de deslocamento que decorrem direta ou indiretamente dos eventos no território tradicional dos Warao, como a plantação do *ocumo chino*, a barragem do rio Manamo, a exploração da atividade petrolífera e a epidemia de cólera, conclui-se que a mobilidade Warao não ocorre por conta de questões culturais ou características de nomadismo. Os indígenas do delta do Orinoco, na verdade, são forçados ao deslocamento para fora da região em razão dos impactos socioambientais negativos causados pelas intervenções estatais ou da iniciativa privada no seu território tradicional.

A região do delta, como se disse, se torna um lugar difícil para manutenção da vida e do modo de ser Warao, ante a escassez dos recursos naturais que lhes serviam de subsistência, somada às violências perpetradas contra os/as indígenas, principalmente, as mulheres e crianças. Nesse passo, os Warao migram em busca de melhores condições de vida para si e sua família ou até mesmo por uma questão de sobrevivência. Esses deslocamentos acontecem primeiro para os centros urbanos da Venezuela, e, posteriormente, agravados pela crise política e econômica do país, para além das fronteiras internacionais.

Dessa forma, o resultado direto dos eventos ocorridos no território tradicional dos Warao foi o impulsionamento das comunidades tradicionais para fora do seu ambiente e o surgimento de importantes fluxos desordenados de deslocamentos do delta do Orinoco para os centros urbanos, ocupando inicialmente as cidades de Tucupita, La Horqueta, Pedernales, e depois as cidades de Barrancas, San Félix e Caracas (GARCÍA CASTRO; HEINEN, 1999; ROSA, 2021). Assim, os Warao passaram a compor o cenário urbano na Venezuela na qualidade de indígenas urbanizados, adaptando o seu modo de vida, na medida do possível, ao contexto das cidades.

As transformações na economia familiar ou comunitária dos Warao, que substituiu a reciprocidade e a cooperação mútua pelo trabalho assalariado individualizado, resultantes da introdução do *ocumo chino* no delta do Orinoco, funcionaram como facilitadores desse processo de deslocamento, pois a vida urbana passou a ser compreendida como melhor e mais aprazível do que a vida na floresta ou na zona rural. Com a economia baseada no trabalho assalariado, “os hábitos alimentares, as atividades de subsistência e os papéis desempenhados na unidade doméstica foram alterados; o princípio de reciprocidade, em certa medida, foi substituído pelo monetário, afetando as estruturas políticas, residenciais e de parentesco” (ROSA, 2021, p. 102).



De acordo com García Castro (2000), a causa do êxodo Warao para os centros urbanos está relacionada com a deterioração das condições naturais de subsistência; invasão progressiva das terras consideradas produtivas pelos agricultores e fazendeiros crioulos; maior oferta de trabalho, recursos alimentícios e de saúde nas cidades, em comparação às florestas e à zona rural; e pressão ideológica civil e religiosa para que os Warao adotassem um modo de vida mais próximo da cultura crioula moderna.

Vale dizer que, inicialmente, o movimento para as cidades se deu de forma contínua e temporal, por curtos períodos. O convívio com os crioulos desde o território tradicional, intensificado consideravelmente com a introdução do *ocumo chino*, e em seguida por ocasião da migração para os centros urbanos, permitiu o surgimento de uma estrutura de relação interétnica entre os Warao e os crioulos, em que os indígenas modificam temporariamente alguns códigos e normas de conduta da etnia para adaptação ao novo ambiente (GARCÍA CASTRO, 2000; ROSA, 2021).

Nas cidades, os Warao encontraram duas formas precárias de solução a sua economia, quais sejam, o trabalho terceirizado, como mão de obra não qualificada, e a atividade de mendicância. A princípio, para aqueles Warao que não falavam espanhol ou que não preenchiem requisitos mínimos para inserção no mercado de trabalho, restava como opção a atividade de mendicância ou a prostituição. Posteriormente, a atividade de mendicância se mostrou mais vantajosa aos Warao, que conseguiam obter mais recursos financeiros em menor tempo, se comparado a outras atividades, se tornando a principal fonte de renda do povo Warao nos centros urbanos (GARCÍA CASTRO, 2000).

A coleta de dinheiro como estratégia de sobrevivência foi uma descoberta ocasional de um grupo de Warao que se encontrava na cidade, em migração temporal, e ao solicitar ajuda, especialmente as mulheres, obtinham o retorno dos crioulos que lhes doavam dinheiro. Ao perceber que pedir dinheiro nas ruas resultava em vantagens financeiras àquelas que pediam, as Warao mulheres, a fim de realizar a coleta, passaram a organizar, primeiramente, expedições de curto prazo para as cidades mais próximas e, posteriormente, viagens para localidades mais distantes e por um período maior (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008).

Observa-se, nesse ponto, que se estabeleceu uma rede de informação entre aqueles que iam para as cidades e aqueles que ficavam no território tradicional. Dessa forma, os que retornavam comunicavam aos demais sobre a coleta nos centros urbanos, as cidades, onde tinham mais retorno e onde não tinham. Esse foi um elemento fundamental para a constituição dos fluxos migratórios dos Warao (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008; ROSA, 2021). Em relato de uma Warao, extraído do trabalho de campo de Ayala Lafée-Wilbert e

Wilbert (2008, p. 95, tradução nossa), demonstrou-se a relação entre informação e migração: “A partir daí todos começaram a pedir *real*. Quando foram aos *caños* disseram a todos: - Em San Félix, na cidade, dão *reais* aos waraos, as pessoas não passam fome! - Assim que o povo escutou sobre isso, eles pensaram aos poucos, e vieram à cidade para pedir dinheiro”.

A prática de pedir dinheiro nas ruas se consolidou, então, como a principal estratégia de sobrevivência adotada pelos Warao no contexto das cidades. De outro lado, por se estabelecer como fonte de recursos financeiros necessários à sua sobrevivência, em razão das modificações na economia dos Warao, a coleta acaba impulsionando os fluxos de deslocamento, definindo, inclusive, a direção a seguir, de acordo com as informações compartilhadas. Portanto, a coleta de dinheiro nos centros urbanos está fortemente relacionada aos fluxos de deslocamento dos Warao.

De acordo com o que apontam diversos estudos, trata-se de uma prática exercida predominantemente por mulheres acompanhadas de crianças, em analogia às práticas tradicionais deltananas, onde realizavam a coleta de produtos silvestres nos *morchales*<sup>3</sup> (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008; GARCÍA CASTRO, 2000; ROSA, 2021).

García Castro (2000) sustenta que a técnica tradicional de coleta de frutos e pequenos animais realizada por mulheres e crianças no território tradicional é adaptada ao novo contexto das cidades, onde a coleta de dinheiro significa a obtenção do recurso necessário para a subsistência dos indígenas urbanizados. Ainda, segundo o autor, isso se confirma pelos depoimentos dos próprios Warao. Trata-se, portanto, de “um processo de mudança cultural, na qual os Warao estariam simultaneamente reformulando, modificando e mantendo certos elementos da sua cultura, aplicados em um meio diferente e alterados em seu aspecto formal, mas não funcional” (GARCÍA CASTRO, 2000, p. 86, tradução nossa).

Para Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert,

[...] as mulheres [...] correlacionam o sentido de “colher dinheiro nos centros urbanos” com o de “colher produtos silvestres em seu meio ambiente”. Tacitamente, “pedir” envolve “colher”. Do ponto de vista do conceito Warao tradicional, consideram que não pedem esmolas, apenas recolhem um recurso, neste caso dinheiro, porque estão convencidas de que o que tem mais deve dar a quem não tem. (2008, p. 101, tradução nossa)

Dessa forma, os Warao encontraram alguma fonte de renda e, conseqüentemente, meios de subsistência nos centros urbanos. Ao lado disso, alguns projetos do governo Hugo Chávez garantiram a “construção de casas, a compra e reforma de barcos, com atividades

---

<sup>3</sup> Buritizais.

produtivas definidas com a participação das comunidades e com incentivo para contratação em sistema de rodízio” (RAMOS; BOTELHO; TARRAGÓ, 2017, p. 19).

Porém, com o novo governo de Nicolás Maduro, após a morte de Chávez, em 2013, se iniciou um longo período de forte recessão econômica, violência e violação de direitos e escassez de alimentos e medicamentos, além da perda de benefícios sociais e uma hiperinflação. A situação política e econômica se agravou no país, e as condições de vida dos Warao, que já eram absolutamente precárias, se tornaram ainda piores, forçando novamente o deslocamento dessa etnia, que dessa vez passou a cruzar as fronteiras internacionais (HUMAN RIGHTS WATCH, 2018; RAMOS; BOTELHO; TARRAGÓ, 2017; SOUZA, 2018).

Assim, os Warao estão sendo cada vez mais impulsionados para longe do seu território tradicional. O relato de Josefina, indígena Warao que vive atualmente na região metropolitana de Belém, no livro aberto “Vida dos Warao”, descreve as dificuldades enfrentadas por ela e sua família na Venezuela, que fizeram com que migrassem:

Como todo mundo sabe, a necessidade nos obrigou a sair do nosso país e para ninguém é segredo o porquê saímos da Venezuela. Estamos aqui lutando com a fé bem alto, pois eu sei que aqui em Brasil não está indo muito bem. Como todo mundo sabe, meu esposo tem um trabalho e quando ele não tinha um trabalho, na primeira chegada, na fronteira, nós sofremos, meus filhos sofreram, minha vida foi um hospital pois meu filho menor sofria de pneumonia e passei quase um ano no hospital. Por esse motivo também que decidimos sair da Venezuela. Esse foi o ponto mais importante, pois pensei na saúde do meu filho primeiramente, pois se nós não tivéssemos saído do país quem sabe onde estaria meu filho. Norberto tinha um seguro na clínica, mas se esgotou. Na última vez a coordenadora da clínica nos chamou e disse que meu filho não poderia mais ficar na clínica pois o seguro do meu esposo já estava esgotado. Então decidimos sair de Venezuela o mais rápido possível, não foi fácil, sempre com a vontade de Deus, eu e a minha família estamos agradecidos a Deus e a Virgem que estamos bem. Essa é nossa pequena história. (MARIANO *et al.*, 2022, p. 20)

Embora pareça óbvio, deve-se dizer que os Warao não foram os únicos atingidos pelas crises na Venezuela. Outras etnias indígenas e a população crioula também foram afetadas nesse contexto. Todavia, os indígenas Warao, que já se encontravam vulnerabilizados nos centros urbanos, em razão dos eventos no seu território de origem e o consequente deslocamento para as cidades, foram mais uma vez vitimizados e entregues a toda sorte de mazelas e sofrimento. Na qualidade de indígenas urbanizados, Warao mulheres e homens viviam de forma absolutamente precária, sem acesso às condições dignas de existência, experimentando uma realidade muito diferente do seu modo de vida desejado. Então, cruzar as fronteiras foi a solução encontrada para pôr fim ao sofrimento, sendo a falta de alimento e de recursos de saúde os motivos mais reportados para estarem abandonando o seu país.

O deslocamento transfronteiriço, ainda que seja provocado por situações tão adversas na Venezuela, não põe fim aos problemas imediatamente. Ao contrário, o povo Warao vivencia inúmeras violências e violações de direitos humanos nesse contexto, muitas delas inerentes ao processo migratório. O movimento propriamente dito já é particularmente difícil e penoso, como se pode conferir na descrição que Marlise Rosa apresenta sobre os trajetos da viagem desde o delta do Orinoco até o Brasil:

Para chegarem ao Brasil, os Warao percorrem uma rota de aproximadamente 925 km, uma parte fluvial e outra parte rodoviária. Chegam a Tucupita, capital do estado Delta Amacuro, por via fluvial e de lá seguem por rodovia. Algumas distâncias fluviais no delta do Orinoco demandam dias de viagem até Tucupita e de lá até Santa Elena de Uairén, já na fronteira com o Brasil, levam mais um dia – pegam um ônibus até a cidade de San Félix e depois outro até Santa Elena. No Brasil, cruzam a fronteira em Pacaraima e de lá seguem pela BR-174 para Boa Vista, localizada a 215 km de distância. Não raro, o trajeto é feito a pé numa caminhada exaustiva de três dias. Quando dispõem de algum dinheiro, pagam pelo transporte, contudo, o valor varia. (2021, p. 30)

Em 2014, foi a primeira vez que se registrou a entrada do grupo no território brasileiro, ocasião em que foram deportados (BRASIL, 2014). Apesar disso, o processo de migração dos/as Warao para o Brasil continuou a ocorrer, sendo intensificado a partir de 2016, em razão das condições políticas, sociais e econômicas na Venezuela. Assim, os/as migrantes Warao cruzam a fronteira em Pacaraima (RR), e de lá seguem na maioria das vezes para Boa Vista (RR), Manaus (AM), Santarém (PA) e Belém (PA). A partir desses pontos, a etnia vai se espalhando para as demais regiões, porém, em virtude da disposição territorial, os estados do Norte ainda concentram o maior número de indígenas refugiados oriundos da Venezuela, em comparação ao restante do país (TARRAGÓ; SANTOS; MOUTINHO, 2018; ROSA; QUINTERO, 2020).

O primeiro grupo de indígenas Warao refugiados chegou em Belém em março de 2017, com 15 (quinze) pessoas. Desde então, a presença dessa etnia na capital do Pará se tornou tão marcante e crescente que o ACNUR tem acompanhado a situação de perto, inclusive, estabelecendo uma unidade de campo em Belém. Desse modo, já se registrou mais de 4.281 indígenas da etnia Warao no Brasil, desde 2017, e em junho de 2020, estimou-se que 1.000 deles viviam no Pará, de acordo com o “Perfil de Indígenas Venezuelanos Warao – Estado do Pará”. Outro dado importante revelado pelo ACNUR é que 85% (oitenta e cinco por cento) dos entrevistados tem a intenção de se fixar no município, demonstrando que essa ocupação dos Warao na Amazônia e, conseqüentemente, as suas relações com a sociedade e o ambiente tendem a ser definitivas (ACNUR, 2020).

A partir de 2016, a Venezuela assumiu o protagonismo nas solicitações de refúgio para o Brasil, sendo o pico em 2018, quando os venezuelanos, incluídos indígenas e crioulos, representaram 76,9% do total de pedidos registrados (SILVA *et al.*, 2020). Nessa conjuntura, em junho de 2019, o Comitê Nacional para os Refugiados – CONARE, vinculado ao Ministério da Justiça e Segurança Pública, reconheceu a situação de grave e generalizada violação de direitos humanos na Venezuela, que implicou na adoção de procedimentos simplificados no trâmite do processo de reconhecimento da condição de refugiado (SILVA *et al.*, 2020), em consonância com o que dispõe a Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997, que define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências (BRASIL, 1997).

A grave e generalizada violação de direitos humanos foi introduzida no ordenamento jurídico internacional através da Declaração de Cartagena (ONU, 1984). O documento inaugurou uma relevante ampliação da proteção aos refugiados, ao reconhecer o estado de refugiado, conforme a situação objetiva do país de origem, sem a necessidade de se caracterizar o bem-fundado temor individual, de cunho subjetivo (JUBILUT, 2017).

O reconhecimento do estado de refugiado e o enquadramento como solicitantes de refúgio, confere aos Warao uma situação de regularidade no Brasil, necessária para que tenham acesso à documentos, serviços públicos e políticas públicas. Porém, tal formalidade não encerra a análise e discussão sobre as migrações do povo da canoa, particularmente importante para que se possa refletir sobre as possíveis soluções efetivas para o problema em questão. Trata-se, na verdade, de um processo altamente complexo de deslocamento que culminou com a entrada de um número expressivo de Warao no território brasileiro desde 2014, conforme analisado, inclusive, em estudo anterior (ANDRADE, 2021).

Em síntese e para fins didáticos, identifica-se a existência de quatro fases distintas de mobilidade desde o Orinoco até a chegada ao Brasil. Os primeiros deslocamentos ocorreram dentro da região deltana, em razão das práticas tradicionais de coleta do alimento e das interações étnicas com outros grupos caribenhos, através dos quais adquiriram conhecimentos específicos para a construção de canoas, que, por sua vez, facilitou e até estimulou esses pequenos deslocamentos no seu território de origem (ANDRADE, 2021).

A segunda fase é marcada pelos deslocamentos temporários para os centros urbanos mais próximos, após a introdução do *ocumo chino* e a mudança do padrão econômico dos indígenas Warao, com o objetivo de obter recursos financeiros, através do trabalho não qualificado, da comercialização dos artesanatos ou da prática da coleta, caracterizando, assim, a migração pendular.

Já o terceiro marco na mobilidade dos Warao foram os deslocamentos forçados de seu território para os centros urbanos, como consequência dos eventos ocorridos no delta do Orinoco. Os deslocamentos internos constituem uma espécie de migração forçada, e, portanto, ainda que não cruzem as fronteiras do seu país, são movimentos estudados dentro do tema das migrações internacionais e estão sob a guarda do direito internacional. Segundo os “Princípios Norteadores sobre Deslocamento Interno”, estabelecidos pela Comissão de Direitos Humanos da ONU em 1998, os deslocados internos ou *Internally Displaced Persons* – IDPs são

[...] pessoas ou grupos de pessoas que foram forçadas ou obrigadas a fugir ou sair das suas casas ou lugares de residência habitual, em particular como resultado ou com o objetivo de evitar os efeitos de conflitos armados, situações de violência generalizada, violações de direitos humanos ou desastres naturais ou causados pelo homem, e que não cruzaram nenhuma fronteira reconhecida entre os Estados. (CHETAIL, 2017, p. 205)

Dessa forma, resta evidenciado o reconhecimento da condição de vulnerabilização e a respectiva necessidade de proteção às pessoas em deslocamento interno pelo direito internacional. O caso do povo Warao demonstra que, com razão, o assunto deve ser pautado no campo da proteção internacional, já que constitui um exemplo típico de deslocados internos que se convertem em migrantes internacionais, em fluxos contínuos de deslocamentos forçados.

Ainda nessa fase, pode-se observar que a mobilidade Warao também se classifica na categoria de deslocamento induzido pelo desenvolvimento, já que se deu em razão dos projetos desenvolvimentistas implementados no território tradicional. Não há dúvidas de que o projeto de barragem do rio Manamo tornou a área anteriormente ocupada inviável para extração dos recursos naturais necessários ao sustento dos indígenas, ocasionando a migração para os centros urbanos. Os planos de suposto desenvolvimento, que não levam em conta e não previnem os efeitos negativos na região, acabam causando grandes impactos ambientais e, conseqüentemente, a migração das populações e comunidades circunscritas à área impactada (PINTO, 2012; REYNOLDS, 2017).

Por fim, a quarta fase dos deslocamentos realizados pelos Warao foi a migração forçada para além das fronteiras internacionais, impulsionados pela crise política, social e econômica na Venezuela, que agravou o cenário de precariedade, desamparo e fome já vivenciado pelos indígenas nas cidades. Atualmente, no Brasil, como já foi explicado, é reconhecido aos Warao o *status* de refugiado, enquanto espécie do gênero migrante, sendo classificados como refugiados ou solicitantes de refúgio.

Não é demais esclarecer que esses processos migratórios não estão acabados, e o êxodo dos indígenas da região do Orinoco não ocorreu de uma única vez, nem de forma absoluta.

Ainda existem populações tradicionais nas regiões deltanais, o que corrobora que os Warao não são nômades, mas aqueles que se deslocaram ou se deslocam o fizeram por não encontrar mais no lugar de origem condições favoráveis à sua manutenção. Verifica-se também que com frequência os indígenas dessa etnia retornam ao local imediatamente anterior de onde partiram, pois mantém relações familiares ou sociais, culturais e com o ambiente (ANDRADE, 2021).

Todos esses perfis de mobilidade dos Warao no território configuram fluxos altamente complexos, justamente por manterem características diferentes e não estarem esgotados, ocorrendo simultaneamente em fases diversas, para grupos diversos, e, embora figurem processos distintos, encontram certa relação de dependência, pois um movimento acaba culminando no outro seguinte. Assim, a migração do povo Warao diz respeito a um processo desencadeado por vários fatores que guardam relação com o movimento anterior, e acaba por resultar numa crise de refugiados venezuelanos para o Brasil, que somente é possível compreender em todos os seus aspectos através da análise desses caminhos feitos pelos Warao ao longo da sua existência, sem ignorar as suas características sociais, culturais e étnicas (ANDRADE, 2021).

A caminhada que os Warao fazem não é um valor em si para eles, nem um modo de vida livremente escolhido, uma vez que se põem em movimento por força da necessidade de encontrar condições mais favoráveis à realização do seu modo de vida e garantir o acesso aos recursos para sua subsistência. São, portanto, migrantes de sobrevivência, definidos por Betts (2013, p. 23, tradução nossa) como “pessoas que estão fora de seu país de origem devido a uma ameaça existencial para a qual não têm acesso a um recurso ou resolução doméstica”. Sobre o conceito, esclarece ainda que

[a ameaça existencial] não precisa ser reduzid[a] ao direito literal à vida, mas inclui os elementos centrais da dignidade humana e pode ser fundamentad[a] ética ou legalmente. [...] [Sobre o acesso a um recurso ou resolução interna,] implica a incapacidade de encontrar uma solução na esfera dos tribunais domésticos ou através de uma alternativa interna, tornando a migração transfronteiriça a única fonte viável de proteção. (BETTS, 2013, p. 23, tradução nossa)

Todas essas múltiplas classificações são válidas e aplicáveis aos Warao, o que revela justamente a complexidade dos seus movimentos, que não podem ser definidos de uma única maneira. Com isso, o que se pretende, nesse ponto, não é trazer uma série de conceitos e categorias para trabalhar, mas ao contrário, demonstrar que as várias classificações são resultado do complexo fenômeno da diáspora Warao. Desse modo, as definições teóricas servem de suporte para essa pesquisa, que tem por escopo encontrar soluções para o problema dos Warao no Brasil. Mais importante é justamente focar no estado em que se encontram, e

analisar na prática as suas experiências e as suas demandas no deslocamento, bem como se concentrar em uma forma de resposta que garanta a proteção à vida, em toda a sua amplitude, que inclui a língua, a cultura, a tradição, os saberes, as relações sociais, as crenças, o modo de vida desejável etc. Em verdade, a forma forçosa com que lhes tem sido alterado o destino configura uma grave violação na esfera dos direitos humanos, que incide diversas vezes, repercutindo em toda a jornada e trazendo prejuízos imensuráveis para etnia Warao.



### 3 KUARIKA NARUKI! WARAO MULHERES EM DESLOCAMENTO

[...] não enviamos as mulheres, elas decidem por sua conta. Estão buscando soluções para nós [...] estão buscando solução para o “problema Warao” [...] (ROSA, 2021, p. 38, tradução nossa)

*Kuarika naruki* é seguir em frente na língua Warao. Um termo adequado e oportuno para os novos caminhos que abrem as Warao mulheres, na busca de vida digna e de viabilidade para as suas vivências e experiências, diante do esvaziamento das possibilidades de existência no seu território tradicional. Assim, seguir em frente é uma expressão que denota força e persistência. Seguir em frente, apesar de tudo que tem que ser deixado para trás. Seguir em frente, porque modos viáveis de vida digna precisam ser reconstruídos. E tais percursos são muitas e muitas vezes dirigidos pelas Warao mulheres, cuja notoriedade se dá ao longo de todo o trajeto.

As Warao são mais um grupo de mulheres a migrar, dentre tantas outras que estão e sempre estiveram presentes nos fluxos de deslocamento. Apesar disso, as mulheres foram invisibilizadas durante muito tempo nos estudos sobre migração, pois se supunha que a categoria migrante era majoritariamente composta por homens, configurando uma “cegueira de gênero”. As mulheres migrantes eram vistas geralmente apenas como acompanhantes dos homens migrantes (ASSIS, 2007; ROSA *et al.*, 2019). Desse modo, são recentes as investigações acerca do papel da mulher nas migrações, que revelam o fenômeno da feminização das migrações, compreendido não apenas como um crescimento numérico, mas também como aumento na visibilidade dessas mulheres e modificação do perfil da mulher migrante (MARINUCCI, 2007).

O deslocamento das Warao mulheres é marcado principalmente pelo papel preponderante que assumem nesse processo, conforme se abordará mais adiante. Alguns poucos dados também apontam para esse protagonismo. Deve-se dizer que não há um banco de dados de acesso público atualmente que registre informações sobre o povo Warao refugiado em Belém. Em termos quantitativos, o número de Warao mulheres em comparação ao de Warao homens refugiados/as, nos poucos dados registrados, é equilibrado. Na tabela apresentada no Relatório Técnico do MPF, contendo informações sobre a quantidade de indígenas Warao em Belém, em 07/12/2017, verifica-se que dos 103 (cento e três) indígenas cadastrados, 52 (cinquenta e duas) são mulheres e 51 (cinquenta e um) homens, dentre adultos, crianças, adolescentes e idosos (SILVA, 2017).

O que chama atenção nessa tabela, entretanto, é que das 22 (vinte e duas) famílias registradas, 3 (três) eram chefiadas apenas por uma mulher. Na primeira família, a Warao mulher era divorciada e veio para o Brasil apenas com os filhos. Na sequência, a segunda família, na verdade, era composta por uma única mulher em Belém, que informava que o seu cônjuge permanecia em Manaus. Na terceira família, a mulher também era divorciada e alguns dos seus familiares permaneciam em Manaus (SILVA, 2017).

A propósito, Rosa observa que “inicialmente, um dos grupos era composto exclusivamente por mulheres e crianças – os maridos e parte dos filhos haviam permanecido em Manaus e chegaram apenas dia 22 de outubro”, confirmando que as mulheres são as primeiras do grupo familiar a se deslocarem (PARÁ, 2017, p. 385). No relatório situacional emitido pelo Consultório na Rua, do Departamento de Atenção Básica de Saúde, vinculado à Secretaria Municipal de Saúde Belém – SESMA, a respeito de um grupo Warao que tinha chegado em 01/10/2017, foi pontuado que “não [havia] um líder neste grupo, [eram] todas as mulheres que [tomavam] as decisões” (PARÁ, 2017, p. 508).

Dessa forma, esses dados revelam que as Warao mulheres migram, muitas vezes, sem os seus parceiros, abrindo elas os caminhos para os fluxos migratórios que se estabelecem posteriormente para o restante da família. Verifica-se, portanto, que embora os poucos dados quantitativos produzidos não demonstrem precisamente o destaque das Warao mulheres nos fluxos migratórios, os dados qualitativos trazidos no trabalho, conforme se verá adiante com mais detalhes, expõem de modo ostensivo a preponderância e o protagonismo das indígenas do povo da canoa.

Então, olhar para os deslocamentos do povo Warao e não perceber o papel fundamental das mulheres nesse processo e, conseqüentemente, o recorte de gênero e etnia necessário e evidente, seria um erro grosseiro ou a cegueira branca saramaguiana<sup>4</sup>. Uma metáfora para assim identificar o típico ofuscamento dos grupos hegemônicos e, portanto, opressores, que não enxergam o/a outro/a e possuem grande dificuldade na percepção e compromisso com a alteridade. Para Villas Boas, “tal cegueira por excesso de luz, poderia ser entendida como um excesso de certeza unilateral [...], uma cegueira em relação ao outro, provando um déficit psicológico e sociológico na compreensão do tecido cultural” (2020, p. 122).

É preciso resistir à epidemia de tão grave cegueira, e treinar o olhar para o prisma de gênero e de etnia, um tão importante quanto o outro, nas linhas e nas entrelinhas do processo

---

<sup>4</sup> Em referência à obra “Ensaio sobre a cegueira”, do escritor português José Saramago.

migratório das Warao mulheres. Deve-se ser capaz de distinguir como tais diferenciações conformam outras realidades e outras narrativas, a fim de que se possa enxergar o verdadeiro cerne das problemáticas que decorrem dos deslocamentos forçados das Warao mulheres e, a partir daí, possibilitar a reflexão sobre a melhor forma de enfrentamento aos problemas e conflitos.

Nessa perspectiva, o presente capítulo aborda questões relativas à migração, etnia e gênero, percorrendo a teoria da interseccionalidade, como forma de investigação e como estratégia de intervenção prática, bem como apresenta a vulnerabilização, o protagonismo e o empoderamento das Warao mulheres, e, no fim, analisa a relação entre resistência e práticas artesanais das Warao mulheres no contexto de deslocamento.

### 3.1 ETNIA E GÊNERO NO DESLOCAMENTO: UMA ABORDAGEM INTERSECCIONAL

Ao se voltar para as indígenas mulheres da etnia Warao em contexto de deslocamento, pode-se perceber os diversos marcadores sociais da diferença que performam a suas vidas, como a situação de migrante, a nacionalidade, a condição de gênero, a questão étnica e a classe social a que pertencem. Deve-se dizer que tais marcadores não podem ser pensados na sociedade de forma segmentada, uma vez que se articulam o tempo todo, na medida em que a sujeita acumula mais de uma característica. Assim, não se pode refletir sobre uma mulher Warao apenas sob a condição de ser mulher ou considerando somente a sua raça/etnia.

Registre-se que não se pretende hierarquizar os diversos eixos de subordinação de acordo com as opressões e vulnerabilizações produzidas, pois seria um equívoco pensá-las de forma isolada, uma vez que a dinâmica de incidência se dá pela articulação entre tais eixos, e eventual prevalência de uma sobre a outra depende do contexto e da perspectiva, no plano fático, se constituindo, então, de modo transitório. Uma mulher preta no mercado de trabalho, por exemplo, pode sentir a opressão do racismo com mais força do que a dominação de gênero, quando percebe a desigualdade de salário e oportunidades entre ela e uma mulher branca. Por outro lado, em uma disputa de espaços de poder e situação de violência política de gênero, a dominação patriarcal pode se revelar mais opressora.

Embora todos esses marcadores da diferença repercutam diretamente nas vidas das Warao mulheres, inclusive produzindo vulnerabilizações, e ainda que não haja hierarquia entre elas, por uma questão metodológica, a presente pesquisa destaca etnia e gênero no contexto da migração, em razão de se constituírem marcadores da diferença intrínsecos e que, portanto, acompanham essas mulheres ao longo de suas vidas e, de um modo mais específico, antes,

durante e depois dos deslocamentos. Dessa forma, é imprescindível a devida compreensão de gênero e etnia, e como elas se articulam no processo migratório das Warao mulheres.

Gênero é um modelo de padrão comportamental, construído socialmente e imposto culturalmente ao/a indivíduo/a, para que se torne um homem ou uma mulher social (MATHIEU, 2009). Na migração, o gênero organiza socialmente os/as sujeitos/as, que, conseqüentemente, vivenciam as experiências do processo migratório de acordo com o tipo feminino ou masculino classificado (ASSIS, 2017).

Trata-se de um conceito inserido atualmente nos discursos dos movimentos de mulheres sob uma perspectiva ocidental. Todavia, considerando que as mulheres indígenas sofrem múltiplas exclusões e agravamento das situações de vulnerabilidade que vivenciam em decorrência da condição de ser mulher, é imprescindível que se discuta a questão do gênero, como já se pontuou. Não se deve, entretanto, refletir sobre o tema a partir de uma racionalidade ocidental, que ignora a realidade cultural de cada povo ou etnia. Para a finalidade do presente trabalho, é necessário que gênero seja abordado segundo a visão das indígenas mulheres (POCATERRA PAZ, 2004).

Ao tratar sobre o assunto nas sociedades indígenas, Pocaterra Paz (2004) sustenta que o termo gênero não se refere apenas à relação de poder entre homens e mulheres, mas diz respeito sobretudo ao conceito de dualidade e complementariedade na cosmovisão indígena, segundo qual o Universo é regido pelos pares opostos e complementares, como dia e noite, frio e calor, céu e terra, homem e mulher. Segundo a autora, na percepção das mulheres indígenas, a igualdade de gênero busca estabelecer uma relação de equilíbrio entre homens e mulheres, assim como também entre o ser humano e o ambiente.

Essa ideia de dualidade ou complementariedade vai ao encontro da teoria de Carvajal (2020) que preconiza que, na lógica dos povos indígenas e comunidades tradicionais, as concepções de mulher e homem são definidas a partir da comunidade. Dessa forma, mulher e homem constituem uma complementariedade horizontal, sem hierarquias, onde cada um representa a metade da comunidade, o chamado “par complementar”.

Deve-se notar que o estudo sobre gênero, no interior dos povos indígenas ou fora deles, é fomentado pelas assimetrias e relações de poder estabelecidas. Portanto, ainda que originalmente se constitua um conceito ocidental, a discussão sobre gênero dentro dos povos indígenas começa a ser difundida na medida em que as relações de poder entre homens e mulheres são percebidas, seja porque são formas de opressão introduzidas, seja porque são conceitos assimilados através do contato com o mundo ocidental. Um exemplo dessa assimetria de poder introduzida no mundo Warao pelo contato com o mundo ocidental ocorreu por ocasião

da plantação de *ocumo chino* e inserção dos indígenas na economia do trabalho assalariado, que modificou a dinâmica da organização doméstica, cujo poder foi transferido da mulher para o homem, alterando as relações familiares tradicionalmente estabelecidas, conforme explicado no tópico sobre o ecossistema *morichalero* e a plantação de *ocumo chino*.

Apesar disso, correntes conservadoras defendem que as assimetrias de gênero no interior dos povos indígenas não são uma questão central, uma vez que as lutas contra o colonialismo e a desvalorização das suas culturas têm sido consideradas prioritárias na afirmação e proteção dos povos originários. Desse modo, a pretexto de se proteger as culturas indígenas das imposições das culturas dominantes, deixaria de se conhecer, reconhecer e discutir as discriminações de mulheres indígenas dentro de suas próprias comunidades ou organizações sociais (POCATERRA PAZ, 2004).

Aceitar completamente as teorias das correntes conservadores seria sucumbir à ideia refutada acima de que etnia é mais importante que gênero, e que, portanto, existiria hierarquia entre as diversas formas de opressão, já que tais correntes de pensamento propõem a proteção da cultura indígena a custo do silenciamento a respeito das questões de gênero. Por outro lado, recusar o silêncio sobre diferenciações de gênero não significa reduzir a dimensão da dominação colonial. O que se defende no presente estudo é justamente a necessidade de se enfrentar um tipo de opressão como condição para combater a outra forma de dominação.

Assim, são legítimas e genuínas as discussões sobre gênero levantadas pelas próprias indígenas mulheres, quando percebem ou sentem as distorções e agravamento das vulnerabilizações em decorrência da condição de ser mulher. A articulação de uma rede de mulheres indígenas Warao para fazer o enfrentamento da exploração do território por empresas petroleiras, como se viu no capítulo anterior, revela que as indígenas são conscientes do atravessamento de gênero sobre os fatos, que replica consequências mais graves para elas, em comparação aos homens. Além disso, a diferenciação de gênero também marca as suas práticas de luta social, através da organização de um coletivo feminino.

A narrativa de Noelí Pocaterra (2000 apud POCATERRA PAZ, 2004, p. 76, tradução nossa), indígena mulher da etnia Wayuu, exemplifica a percepção das indígenas mulheres sobre a maior vulnerabilização delas, em relação aos homens, no contexto da exploração petroleira, e também sobre o protagonismo que assumem, em contrapartida, na defesa da vida e do território:

Vemos com profunda dor como nossos habitats foram invadidos, como se depreda a natureza. Vemos com espanto que agora se apropriam dos recursos genéticos por meio do projeto de genoma humano, quem mais se afeta é a mulher indígena, por sua

condição de doadora da vida, e por isso se converte em defensora dessa vida, apesar disso, continuamos transmitindo e desenvolvendo nossa cosmovisão indígena, a cultura, os valores éticos, a espiritualidade e a convivência com a natureza.

Dessa forma, as questões de gênero envolvendo indígenas mulheres devem ser refletidas a partir das perspectivas das mulheres, no contexto interno dos povos indígenas e externo, na medida em que se relacionam fora dessa conjuntura, como acontece no curso dos processos de deslocamento. Logo, as assimetrias de gênero podem ocorrer tanto em relação ao homem Warao, como em relação ao homem não indígena.

Sobre gênero e migração, no trabalho desenvolvido por Rosa *et al.* (2019), concluiu-se que as mulheres em contexto migratório sofrem, no mínimo, uma dupla exclusão em razão da sobreposição dos marcadores “mulher” e “migrante”, podendo ainda se articular outros eixos de subordinação, como os relacionados à classe, etnia, raça, religião, identidade de gênero, sexualidade etc. Argumenta-se ainda que “as dificuldades do processo migratório se somam às desigualdades de gênero, acentuando-se as vulnerabilidades vivenciadas por mulheres [...] além disso, mulheres estão mais suscetíveis a sofrerem situações de violência no contexto migratório” (ROSA *et al.*, 2019, p. 141).

Sobre o assunto, Furlan e Smith pontuam sobre a feminização das migrações e destacam a “dupla vulnerabilização” das mulheres em contexto migratório, “seja em virtude de sua invisibilidade nos discursos sobre migração, seja na ausência de políticas públicas estatais que as contemplem enquanto mulheres, o que torna seu fardo mais pesado do que o de homens migrantes” (FURLAN; SMITH, 2020, p. 265). Essa invisibilidade decorre do fato de que os fluxos humanos são pensados e refletidos a partir das experiências e necessidades apenas dos homens migrantes, sem considerar as particularidades da participação feminina, apesar da sua alta incidência e notoriedade (FURLAN; SMITH, 2020).

Assim, a repercussão do gênero na migração pode ocorrer antes da mobilidade propriamente dita, podendo estar relacionado, inclusive, com o motivo a migração, em casos de violência de gênero, por exemplo; durante o deslocamento, como casos de abuso e exploração sexual da migrante; e após a chegada nos locais de destino, como a questão da empregabilidade e exploração sexual de mulheres, além de repercutir também nas políticas públicas direcionadas aos homens e às mulheres migrantes.

Desse modo, percebe-se que a articulação tão-somente dos marcadores “mulher” e “migrante” já é suficiente para produzir um estado grave de vulnerabilização. Quando se sobrepõe ainda as questões relacionadas à etnia, tem-se, no mínimo, uma tripla vulnerabilização, configurando um estado ainda mais grave.

Grupo étnico, de acordo com Narrol (1964 apud BARTH, 1998, p. 189–190), é o termo que designa

[...] uma população que 1 perpetua-se biologicamente de modo amplo, 2 compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais, 3 constitui um campo de comunicação e de interação, 4 possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo.

Trata-se, portanto, de uma coletividade que se autodefine e é reconhecida como tal, apresentando uma face interna, constituída da relação com a sua história, a sua cultura e as suas características, e uma face externa, que é a relação com terceiros, alheios ao grupo, inclusive de reconhecimento (JUTEAU, 2009; SAMPAIO, 2021).

A etnia, como marcador da diferença que fundamenta a dominação colonial, se articula com a opressão que as mulheres sofrem dentro dos grupos sociais, para transformar o “patriarcado de baixa intensidade”, antes da invasão colonial, em “patriarcado de alta intensidade”, retirando das mulheres racializadas a condição de humanidade (SAMPAIO, 2021). Dessa forma, a dominação patriarcal se agrava de modo irremediável pela sobreposição do colonialismo, que acaba produzindo um novo lugar de opressão, onde se articulam gênero e etnia.

Em Belém, as indígenas Warao são atravessadas por diferentes marcadores sociais, entendidos como categorias que se articulam na produção de vulnerabilizações, principalmente, etnia e gênero. A interação dessas diferenças constitui a ideia de interseccionalidade, concebida por Crenshaw (2002, p. 177), em que “as mulheres racializadas frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram”. A autora, então, utilizando-se de uma metáfora de interseção, imagina esse espaço como o cruzamento de avenidas por onde passam os diferentes eixos de opressão.

Dessa forma, Crenshaw define a interseccionalidade como

[...] uma conceituação do problema que buscar capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão 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 do desempoderamento. (2002, p. 177)

Sobre a teoria da interseccionalidade e o estudo das migrações, Furlan e Smith observam que uma abordagem interseccional sobre migrações femininas se propõe a “analisar

de que maneira o entrecruzamento destes fatores [gênero, classe e as experiências da condição de migrante] aumenta a vulnerabilidade destas mulheres, bem como acena ao aspecto qualitativo do processo de feminização das migrações” (2020, p. 270).

Contudo, deve-se dizer que a interseccionalidade concebida por Crenshaw, embora se trate de uma ferramenta que trouxe grandes contribuições principalmente para os estudos feministas e relativos às questões raciais, não é uma teoria isenta de críticas, mormente por ter sido pensada no contexto estadunidense, suprimindo saberes, autoridades e epistemes dos povos colonizados do sul global, além de ignorar as formas de opressão produzidas pela colonialidade (AKOTIRENE, 2020).

Para Gonzalez (2020), teórica feminista do sul global, que se filia ao pensamento crítico das colonialidades, as percepções das formas de opressão sempre ocorrem primeiramente relativas às questões raciais, para depois serem sentidas em relação ao sexo, argumentando que é dentro dos movimentos que lutam por igualdade e emancipação racial que as mulheres se tornam conscientes da discriminação sexual que sofrem. Assim, inseridas na luta antirracista, as mulheres racializadas sofrem as opressões do patriarcado, que as excluem do processo de tomada de decisões. Argumenta ainda que se trata de

uma discriminação em dobro para com as mulheres não brancas da região: as amefricanas e as ameríndias. O duplo caráter da sua condição biológica – racial e sexual – faz com que elas sejam as mulheres mais oprimidas e exploradas de uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente. Justamente porque esse sistema transforma as diferenças em desigualdades, a discriminação que elas sofrem assume um caráter triplo: dada sua posição de classe, ameríndias e amefricanas fazem parte, na sua grande maioria, do proletariado afro-latino-americano. (GONZALEZ, 2020, p. 46).

Portanto, as diversas características ou condições se articulam na produção ou agravamento das vulnerabilizações, justamente por constituírem grupos historicamente subalternizados e oprimidos, que se opõem às classificações hegemônicas, como eurocentrismo, patriarcado, branquitude, cisheteronormatividade, entre outras. O presente trabalho, como já referido, destaca os dois marcadores de diferenças biológicas que estabelecem ideologias de dominação, que são os relativos à etnia e ao gênero. Ambos repercutem no tema das políticas públicas, principalmente diante da ausência dos devidos recortes dessas diferenças na formulação, implementação e avaliação de tais políticas.

Desse modo, busca-se compreender e estudar as formas de atravessamento da raça e do gênero na vida das Warao mulheres, especialmente no contexto do deslocamento, sem afastar as reflexões necessárias sobre a conjuntura pós-colonial e os seus desdobramentos nos saberes, nas práticas e nas relações de poder estabelecidas no sul global. A propósito, a



repercussão do gênero nesse processo de colonialidade, que conforma a estrutura social dos povos colonizados, constitui o que Lugones (2020) denomina de sistema moderno-colonial de gênero, que constrói gênero e relações de gênero sob uma perspectiva visível, relacionada a homens brancos e mulheres brancas, e outra oculta/obscura, marcada pela violência, referente a homens e mulheres racializados.

Assim, as relações de poder são estabelecidas tanto pela dominação colonial, que se traduz na ideia de raça, como pela dominação de gênero. A interseccionalidade entre esses dois marcadores permite que se enxergue para além do que as categorias isoladas revelam, uma vez que, sendo vistas como homogêneas, se expressam pela norma dominante, de modo que a categoria “pessoa negra” produz a imagem de um homem negro e a categoria “mulher” figura a ideia de uma mulher branca. Portanto, uma abordagem interseccional possibilita que mulheres racializadas e invisibilizadas nas concepções universalistas, como as Warao mulheres, sejam vistas (LUGONES, 2020).

Dito isso, deve-se pensar a interseccionalidade para além da teoria, como ferramenta analítica, que se desdobra em um método de investigação crítico e se apresenta como uma práxis crítica. A investigação, enquanto estudos e pesquisas sobre o tema, fornece o suporte teórico para a práxis, em que as estruturas interseccionais são aplicadas na vida prática, e, ao contrário, a práxis proporciona o empirismo para os trabalhos de investigação. Essa relação entre pensar e fazer é a chave para produzir novos conhecimentos e novas práticas que sejam realmente eficazes para solucionar ou minimizar os problemas relacionados (COLLINS; BILGE, 2020).

Veja-se que o que as autoras estão propondo é que a interseccionalidade não seja utilizada apenas como uma ferramenta para compreender o problema gerado pela articulação das diversas categorias de análise, que produzem as vulnerabilizações, mas também se constitua um instrumento para orientar a atuação prática em direção à solução dos problemas sociais. A crítica que se faz, partindo de uma investigação teórica, rejeita as situações de injustiça social e imagina alternativas e propõe estratégias para promover a mudança (COLLINS; BILGE, 2020).

A interseccionalidade funciona bem como método de análise das discriminações e opressões que sofrem alguns grupos, porém não oferece solução efetiva ao problema. A abordagem interseccional enxerga e analisa o que ocorre, mas não o que está por trás, na estrutura dos sistemas de hierarquia e estratificação social, e que forja as relações de poder que servem de sustentação às formas de opressão produzidas.

Dessa forma, a abordagem interseccional acerca dos deslocamentos das Warao mulheres, com destaque para os eixos de etnia e gênero articulados no processo, permite uma

melhor compreensão acerca das situações e condições vulnerabilizantes que as indígenas vivenciam ao longo das suas trajetórias. Como efeito indireto, também é possível analisar a outra face da moeda, o protagonismo que assumem nas suas vivências, bem como as múltiplas formas de resistência.

Entretanto, como ferramenta analítica, a interseccionalidade não é suficiente para superar as opressões e discriminações enfrentadas pelas Warao, pois não apresenta solução efetiva para o problema das indígenas mulheres que buscam um modo de vida digno para si e para as suas famílias. Necessita-se ir além, quando se persegue uma prática resolutiva, fundamentada em epistemologias políticas aptas a fornecer o arcabouço teórico para realizar as mudanças necessárias. Além disso, a teoria interseccional, embora dê visibilidade às múltiplas formas de opressão, não é capaz de revelar e, conseqüentemente, não enfrenta os alicerces que dão sustentabilidade para tais dominações.

Sustenta-se, portanto, que para achar caminhos e propor estratégias que levem à solução dos problemas das Warao mulheres, o estudo da interseccionalidade deve ser conjugado com os estudos a respeito do colonialismo e das colonialidades. Assim sendo, torna-se possível encontrar a chave (ou as chaves) para o suporte teórico, para a metodologia e para a práxis descolonial, que subsidiam a mudança da estrutura de discriminação, opressão e dominação.

### 3.2 OS CAMINHOS PERMEADOS PELA VULNERABILIZAÇÃO E PELO PROTAGONISMO DAS WARAO MULHERES

Os caminhos das Warao mulheres nesse processo de deslocamento, desde o delta do Orinoco até um lugar que lhes ofereça condições de vida digna, são, inequivocamente, permeados por condições e situações vulnerabilizantes, mas também marcados pelo protagonismo dessas mulheres. São ocorrências singulares, que propagam os seus efeitos negativos e positivo nas vidas de indígenas mulheres que deixam o seu local de origem.

Protagonismo e vulnerabilização constituem, na verdade, faces da mesma moeda, no que se refere ao complexo fenômeno de migração das Warao. Se de um lado, o protagonismo feminino marca a partida do local de origem e as estratégias de sobrevivência, resistência e existência adotadas durante o processo de migração, de outro, a situação de vulnerabilização repercute, ao mesmo tempo, ao longo de toda a trajetória das mulheres migrantes. É importante notar que protagonismo e vulnerabilização são categorias inversamente proporcionais, na medida em que quanto maior o protagonismo do/a agente, menor o estado de vulnerabilidade.

### 3.2.1 Vulnerabilização

As Warao mulheres vivenciam importantes experiências de vulnerabilização no contexto do deslocamento forçado. Essas vulnerabilizações decorrem tanto das questões identitárias e dos marcadores da diferença, especialmente, no caso das Warao, os relativos à etnia e ao gênero, como também podem derivar de circunstâncias ao longo do processo migratório. Dessa forma, a identificação desses marcadores, especificamente os relativos à etnia e ao gênero, e como se articulam entre si, assim como a análise dos eventos ocorridos no processo de deslocamento, incluindo-se aqueles que acontecem anteriormente à migração, mas que estão a ela relacionados, são essenciais para a reflexão acerca do estado de vulnerabilização que afeta as Warao mulheres.

De acordo com Lussi (2017b), a vulnerabilidade de pessoas e grupos em deslocamento se divide em três grandes eixos. De forma breve, o primeiro eixo se refere à vulnerabilidade decorrente do/a próprio/a sujeito/a migrante, como, por exemplo, a questão do gênero ou se tratar de criança e adolescente. O segundo eixo capta a vulnerabilidade que deriva das sociedades e das suas instituições, considerando que a organização social e o fazer ou não fazer políticas públicas direcionadas à população migrante certamente repercute na produção ou agravamento das fragilidades. Por fim, o terceiro eixo diz respeito a eventos imprevisíveis que promovem a vulnerabilidade do/a migrante, como é o caso dos desastres ambientais.

Para melhor compreensão, é necessário enfrentar, nesse ponto, uma questão terminológica fundamental sobre os termos vulnerabilidade e vulnerabilização. Na sua origem, a palavra vulnerabilidade, derivada do Latim, significa a possibilidade de ser ferido/a (LUSSI, 2017b), ou seja, diz respeito à possibilidade de ser violentado/a ou ter seus direitos violados. Enquanto categoria de análise, vulnerabilidade “indica a condição de sujeitos ou grupos que se encontram em situações ou condições em que podem ser atacados ou estão indefesos, fragilizados, fracos” (LUSSI, 2017b, p. 726), referindo-se, portanto, a um conceito estático e predeterminado.

Segundo Furlan (2022, p. 38), é problemático associar o estado de vulnerabilidade a questões pessoais e características intrínsecas dos/as indivíduos/as ou grupos, pois isso reforça “a ideia de potencialidades ou habilidades (e inabilidades) intrínsecas, o que pode ter cunho discriminatório em relação a determinado grupo vulnerável, por se basear em estigmas de fragilidade e anormalidade”. Complementa-se que, em verdade, o problema residiria em associar as vulnerabilidades de forma exclusiva às características pessoais e intrínsecas, pois, hipoteticamente, não se pode descartar de pronto qualquer ideia de vulnerabilidade ligada às

peculiaridades do/a indivíduo/a. A grande complexidade aqui está em compreender o que é intrínseco e o que não é, e como isso repercute, conseqüentemente, na análise das vulnerabilizações.

Obviamente, a escolha da melhor abordagem deve depender, em grande medida, dos fins propostos para a pesquisa. No presente estudo, que aborda a atuação do poder público e o fazer políticas públicas, é importante que a questão seja tratada sob um prisma objetivo. Se a causa da vulnerabilidade é considerada apenas intrínseca e pessoal, a responsabilidade dos agentes externos é consideravelmente diminuída. Assim, essa percepção poderia servir de justificativa para cancelar a exclusão de pessoas ou grupos tidos como vulneráveis, bem como a ausência do Estado e das políticas públicas adequadas para garantir proteção e segurança daqueles/as que necessitam, além de cortar o cerne do problema, que está nas construções sociais que põem indígenas, mulheres e migrantes à margem da sociedade.

Já o termo vulnerabilização diz respeito a um processo social, político, cultural, econômico, científico ou tecnológico, que produz ou altera as dinâmicas dessa vulnerabilização (PORTO, 2011). Trata-se de um estado promovido por condições externas, relativas à sociedade e às instituições. Portanto, para os fins propostos nesse trabalho, a vulnerabilização “decorre [...] de um conjunto de opressões e violências sistematizadas, que buscam anular as subjetividades dos indivíduos não contemplados pela ‘regra geral’ e obstar o gozo dos seus direitos e da cidadania” (FURLAN, 2022, p. 38).

Desse modo, os processos de vulnerabilização são dinâmicos e decorrem de fatores externos ao indivíduo, em que se articulam condições diversas que produzem ou agravam o seu estado de fragilidade, traduzida como a possibilidade de aquele/a que vivencia essa situação ser ferido/a, violentado/a ou ter seus direitos violados. Tais processos vulnerabilizantes são facilmente identificados em contextos de deslocamentos humanos, dada a complexidade das migrações e de acordo com as particularidades dos indivíduos ou grupos migrantes.

A situação de migração, ainda que analisada de forma isolada, ou seja, sem levar em conta as condições dos/as sujeitos/as e os eventos que ocorrem no processo de deslocamento, já é, por si só, suficiente para produzir o estado de vulnerabilização. Ao deixar o seu local de origem, o/a migrante passa a não pertencer a um Estado-nação, além de ter que enfrentar problemas com a documentação e as diferenças linguísticas e culturais. O não pertencimento, por sua vez, implica na perda da dimensão política, social e jurídica do/a indivíduo/a, comprometendo o seu acesso a direitos, bem como o/a torna mais suscetível à exploração, à violência e às violações de toda ordem (LUSSI, 2017b).

A teoria de Hannah Arendt, em “Origens do Totalitarismo” (2012), sustenta que o/a refugiado/a é um/a sujeito/a destituído/a de direitos em razão da perda dos direitos nacionais, que em última instância significa também a perda dos direitos humanos. Pertencer e se submeter à soberania do Estado-nação garante o “direito a ter direitos”, expressão cunhada pela autora. Fora disso, o/a indivíduo/a que deixa de pertencer a uma comunidade, perde o direito de proteção e garantias pelo Estado, e se não há autoridade que possa garantir e concretizar os direitos humanos, não há direito a ter esses direitos.

A perda a que se refere Arendt (2012), sobre as pessoas privadas dos seus direitos em razão do deslocamento forçado, se dá em duas dimensões. A primeira diz respeito à perda dos seus lares e da sua comunidade, e que, no caso, resvala para uma condição ainda pior que é a impossibilidade de estabelecer um novo lar. A segunda é referente à perda da proteção do governo, agravada pelo fato de que isso não ocorre apenas no Estado-nação a qual pertenciam, mas em todos os países.

Desse modo, para Arendt, a mais radical supressão de direitos que uma pessoa pode sofrer está relacionada à ruptura com o seu Estado-nação, pois, nesse caso, a universalidade e a inalienabilidade dos direitos humanos se revelam falaciosas, já que sem a guarida do Estado, não há garantia nem proteção aos direitos do/a cidadão/ã. Nas palavras da autora, sobre os Direitos do Homem, “no momento em que seres humanos deixavam de ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição disposta a garanti-los” (2012, p. 397), e isso se dá tanto no país de origem como em todos os outros países do mundo.

O não pertencimento a uma nação implica, portanto, na

[...] abstrata nudez de ser unicamente humano e nada mais. Assim, a calamidade que se vem abatendo sobre um número cada vez maior de pessoas não é a perda de direitos específicos, mas a perda de uma comunidade disposta e capaz de garantir quaisquer direitos. O homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder a sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade. (ARENDR, 2012, p. 405)

Então, Hanna Arendt sustenta de modo exaustivo, em sua obra, que a concretização dos direitos depende inexoravelmente da cidadania. A natureza humana não é suficiente, posto que é o vínculo político com a comunidade que garante ao ser humano o direito a ter direitos. Portanto, em sentido contrário, a desnacionalização do/a sujeito/a em virtude do deslocamento forçado, transforma os/as refugiados/as ou apátridas em “zumbis jurídicos”, nas palavras de Mello Neto e Verbicaro (2019, p. 242). Isso significa que são como mortos-vivos, já que ao mesmo tempo em que estão totalmente despidos de proteção jurídica e inviabilizados

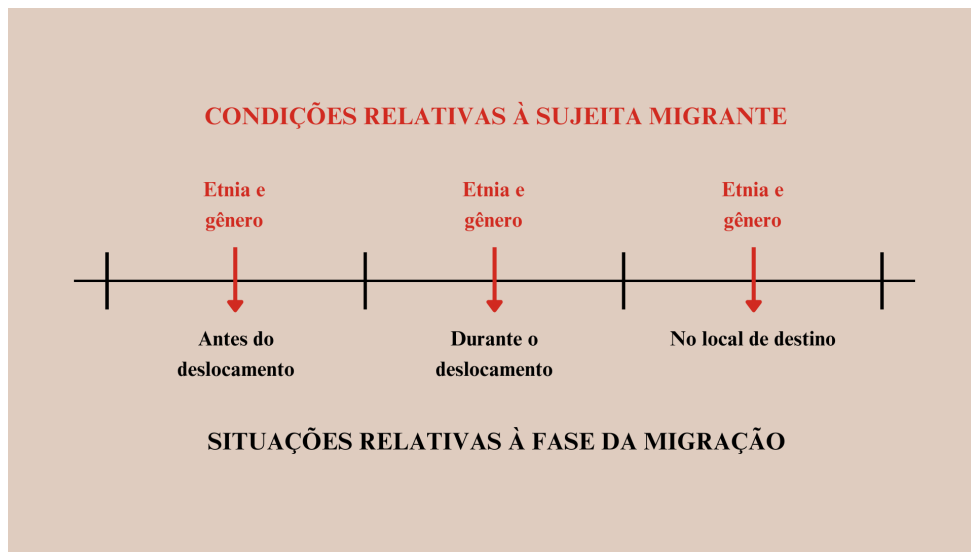
politicamente, não estão mortos, vivendo por sua conta, apenas com a sua natureza humana. Trata-se, pois, de uma anomalia na concretização dos direitos humanos.

Obviamente, que a destituição da dimensão político-jurídica das pessoas forçadas ao deslocamento, com a conseqüente perda de garantia e proteção dos seus direitos, as torna mais suscetíveis de serem feridas, violadas ou violentadas, e, portanto, produz ou aumenta o seu estado de vulnerabilização. Dessa forma, o que Hannah Arendt traz em sua teoria é uma importante percepção de uma condição vulnerabilizante típica das migrações forçadas. Embora, não se esteja mais na conjuntura do pós-guerra, apontada pela filósofa, percebe-se que a sua lição é extremamente atual, especialmente quando se observa que a destituição político-jurídica dos/as refugiados/as assume, muitas vezes, feições mais sutis, que camufla a ausência de realização dos direitos, através da espetacularização das políticas públicas. Seria, por assim dizer, uma versão contemporânea da teoria do “direito a ter direitos”.

Para além da questão pura da condição de ser refugiado/a, existem outras condições e situações vulnerabilizantes que entremeiam o processo migratório das Warao mulheres. Para efeito de melhor compreensão, propõe-se a classificação dessas vulnerabilizações em condições relativas ao/à sujeito/a migrante, numa perspectiva subjetiva ou vertical, e situações relativas à fase da migração, noutra perspectiva objetiva ou horizontal. O aspecto subjetivo diz respeito a todas as características referentes à pessoa e que a acompanham durante todo o deslocamento, como etnia e gênero, por exemplo, no caso das Warao mulheres. Já o viés objetivo se refere aos eventos que ocorrem nas diversas fases do processo de deslocamento, como a fome, as doenças e a violência.

Diz-se também de uma classificação vertical e horizontal, porque as características da pessoa, como os marcadores da diferença, atravessam verticalmente as diversas quadras na linha do tempo horizontal do deslocamento, quais sejam, antes e durante o deslocamento e ainda no local de destino. Ou seja, no caso das Warao mulheres, etnia e gênero são condições vulnerabilizantes subjetivas que atravessam verticalmente outras situações vulnerabilizantes objetivas que ocorrem horizontalmente ao longo do processo, como a fome e a violência, conforme ilustrado no quadro abaixo:

Ilustração 6 – Quadro esquemático sobre condições e situações vulnerabilizantes.



Fonte: Elaboração própria, 2022.

Exemplificando, a crise econômica na Venezuela é um evento que se posiciona na fase antes do deslocamento (perspectiva objetiva ou horizontal), mas que invariavelmente repercute na produção ou agravamento das vulnerabilizações que se acumulam e se sobrepõem ao longo do processo, influenciando, inclusive no impulsionamento para a migração. Essa situação especificamente é atravessada pela etnia, pelo gênero e pela etnia e gênero simultaneamente, numa abordagem interseccional (perspectiva subjetiva ou vertical).

Então, a crise venezuelana não atinge da mesma forma indígenas e crioulos, de modo que o devido recorte de etnia permite um olhar diferenciado para as migrações Warao, em comparação com aquelas enveredadas pelos venezuelanos não indígenas. Também, não afeta do mesmo modo homens e mulheres, considerando neste grupo tanto as indígenas como as crioulas, que podem, eventualmente, vivenciar experiências ou sofrer violências iguais ou semelhantes pela sua condição de ser mulher. Além disso, a articulação entre etnia e gênero no atravessamento da situação de crise promove uma experiência ainda mais particularizada, produzindo maior vulnerabilização nesses casos. Assim, diante da crise econômica na Venezuela, a fragilidade de uma Warao mulher é maior do que a de uma mulher venezuelana não indígena e até mesmo do que a de um Warao homem.

No caso dos Warao, somam-se às vulnerabilizações inerentes ao deslocamento as condições que antecedem o processo migratório, qual seja, a situação de extrema pobreza, miséria, insegurança alimentar e não acesso a medicamentos e serviços de atenção à saúde já vivenciada na Venezuela (ANDRADE, 2021), além do atravessamento dos marcadores de etnia e gênero em todo o percurso. Desse modo, tem-se que os deslocamentos humanos são processos

nos quais se articulam variadas situações e condições vulnerabilizantes, que podem se sobrepor, se acumular e se agravar, bem como ocorrer em diversas fases da migração (ANDRADE; SMITH, 2021).

Dessa forma, o estado de vulnerabilidade do povo Warao decorre de processos dinâmicos de vulnerabilização, em que se articulam condições diversas que produzem ou agravam a situação de fragilidade (ANDRADE; SMITH, 2021). Dentre essas condições, pode-se observar a sobreposição de eixos de opressão relacionados ao gênero e à etnia, no caso das migrações do povo Warao. Observa-se que as violências e violações sofridas por esse grupo no processo migratório atingem de modo muito particular as Warao mulheres. A experiência e o papel das Warao mulheres é diferente dos Warao homens no contexto de deslocamento, e representa maior exposição aos fatores vulnerabilizantes em comparação aos homens.

### 3.2.2 Protagonismo e empoderamento das *maraisa*<sup>5</sup>

A mobilidade das indígenas Warao é marcada pelo protagonismo que essas mulheres assumem durante todo o processo migratório, desde a fase que antecede o deslocamento até as suas experiências nos locais de destino. A palavra protagonismo deriva do grego e significa primeiro, primitivo (*prótos*) e luta ou disputa (*agon*). Com base na sua etimologia, o protagonismo é assimilado de forma complexa nas migrações, pois apresenta múltiplos sentidos. Trata-se de um esforço da pessoa migrante protagonista para

[...] afirmação de subjetividade e assunção de responsabilidade que denotam a capacidade de migrantes, refugiados e demais categorias de pessoas envolvidas nos fenômenos migratórios de determinar o sucesso em seu percurso migratório e influenciar positivamente as sociedades implicadas nos fluxos. [... Todavia,] Protagonismo não significa sucesso unilateral no projeto migratório, mas possibilidade de reverter conflitos e situações de vulnerabilidade em ocasiões de crescimento por meio de transformações de visão, de relações de poder e força, de interpretação da memória e até de reelaboração do projeto migratório. (LUSSI, 2017a, p. 575–576)

A exemplo dessas múltiplas acepções, de acordo com Lussi (2017a), o protagonismo no contexto das migrações tem relação com a resiliência, ou seja, a habilidade de reação da pessoa migrante diante de circunstâncias adversas. A adoção de estratégias para se inserir no cenário público e no âmbito econômico, bem como desenvolver uma comunicação eficaz nas

---

<sup>5</sup> *Maraisa* é uma expressão em Warao que exprime uma forma carinhosa de chamar as amigas, também traduzido como amigas íntimas.



sociedades receptoras também reflete o protagonismo dos/as agentes. Além disso, o protagonismo se traduz na capacidade de um/a indivíduo/a exercer influência sobre a sua comunidade. Por fim, e não menos importante, o protagonismo do/a migrante é lido como empoderamento, cujo significado, para a autora,

[...] tem a ver com o poder que é acesso à palavra, às redes fora do contexto familiar, aos meios de comunicação, às possibilidades efetivas de estabelecer novas relações de amizade e cultivá-las, à aprendizagem do novo idioma no país de imigração, ao emprego, à documentação que o país exige, ao dinheiro, assim como aos serviços e às oportunidades que são asseguradas aos nacionais. (LUSSI, 2017a, p. 577)

O empoderamento é particularmente uma importante categoria de análise a ser estudada quando se trata de protagonismo, haja vista a relação imbricada entre ambos. É sobretudo o empoderamento do/a migrante, enquanto “instrumento de emancipação política e social [... que visa ao] enfrentamento da opressão para eliminação da situação injusta e equalização de existências em sociedade” (BERTH, 2020, p. 22–23), que viabiliza o seu protagonismo. Esse, por sua vez, é capaz de reduzir ou diminuir o estado de vulnerabilização da pessoa em deslocamento.

Portanto, empoderamento diz respeito a uma libertação individual para emancipação coletiva, e pressupõe uma lógica de opressão que deve ser subvertida e não invertida. Não é estar no lugar do opressor, nem inverter os papéis, mas desfazer e desnaturalizar a lógica de opressão (BERTH, 2020). Somente há que se falar em empoderamento, se existir uma forma de opressão, e esta decorre muitas vezes das vulnerabilizações que condicionam a vida do ser humano. Empoderamento e protagonismo são categorias correlatas, assim como vulnerabilização e opressão, e todas se relacionam entre si, como dimensões positivas e negativas ou faces da mesma moeda.

A vulnerabilização cria um campo favorável para que se instale uma lógica de opressão, pois acabam sendo estabelecidas relações de poder assimétricas. Tal opressão, por sua vez, é o pressuposto para que haja o empoderamento do/a agente, já que empoderar tem a ver com enfrentamento, emancipação, subversão da ordem posta, e, portanto, uma reação a um contexto negativo. Segundo Paulo Freire, essa reação só é possível quando há uma consciência crítica, uma vez que a compreensão da realidade gera uma ação, que é justamente a prática transformadora (FREIRE, 1986 apud BERTH, 2020). O empoderamento, então, compreendido como um processo interno de se encher de poder para agir, viabiliza e favorece o protagonismo do/a sujeito/a que, ao migrar, “enfrenta dificuldades, gerencia conflitos e frustrações, supera

dificuldades e inventa soluções para os problemas do seu projeto migratório e os que são provocados pelas realidades que vai encontrando” (LUSSE, 2017a, p. 577).

Assim, como ocorre com as vulnerabilizações, o protagonismo das Warao mulheres pode ser observado em todas as fases do processo migratório: antes de se iniciar o deslocamento propriamente dito, podendo, inclusive, ser determinante para a decisão de migração de todo o grupo familiar; durante o trajeto de deslocamento; e, por fim, quando chegam e se instalam nos locais de destino. A capacidade de agir para o enfrentamento das dificuldades que lidam no contexto da migração torna a participação das Warao um fenômeno tão marcante que determina a experiência do povo Warao como um todo.

Dessa forma, o protagonismo das Warao está diretamente vinculado às múltiplas funções que assumem na migração. A decisão pelo deslocamento; a prática da coleta de dinheiro nos centros urbanos; o papel de provedora, uma vez que passam a ser as principais responsáveis pela obtenção do recurso financeiro que garante a sobrevivência sua e da sua família; o cuidado com as crianças, inclusive, durante a realização da coleta; e a confecção e comercialização do artesanato Warao, que, além de representar uma importante expressão cultural, também constitui outra fonte de renda, são exemplos de manifestação do empoderamento e protagonismo das Warao mulheres.

No trabalho de pesquisa de Marlise Rosa (2021), a autora observa que são as mulheres que definem quando e para onde vão viajar, e, portanto, a decisão pelo deslocamento geralmente é delas. Rosa traz as anotações do seu Caderno de Campo, de 04/10/2017, e transcreve as palavras de Ramón, um dos interlocutores da pesquisadora no seu trabalho: “não enviamos as mulheres, elas decidem por sua conta. Estão buscando soluções para nós”; e continua, “estão buscando solução para o ‘problema Warao’ [...]” (2021, p. 38, tradução nossa). Nesse ponto, registre-se que, apesar de se tratar da narrativa de um homem Warao, a sua fala vai ao encontro dos discursos e comportamentos das Warao mulheres, como se verá adiante.<sup>6</sup>

A observação de Marlise Rosa, no Diagnóstico Situacional sobre os Indígenas Warao no Mercado Ver-o-Peso, anexado nos autos da Ação Civil Pública, processo nº 1002229-89.2017.4.01.3900, revela que “inicialmente, um dos grupos era composto exclusivamente por mulheres e crianças – os maridos e parte dos filhos haviam permanecido em Manaus e chegaram

---

<sup>6</sup> A proposta de realizar um trabalho com recorte de gênero não pressupõe que as narrativas masculinas sejam suprimidas ou descartadas. Ao contrário, observar como os homens Warao percebem as mulheres, os papéis que elas assumem e o seu protagonismo no processo migratório é uma análise necessária, embora não seja o principal foco da pesquisa. Segundo Ribeiro (2019), lugar de fala não significa representatividade, mas sim ponto de vista, o que significa que existe autorização discursiva a qualquer pessoa, desde que fale a partir do lugar que ocupa.

apenas dia 22 de outubro”, confirmando que as mulheres são as primeiras do grupo familiar a se deslocarem (PARÁ, 2017, p. 385), e continua, mais adiante, afirmando que:

Com relação à dinâmica da mobilidade Warao, nota-se, novamente, o protagonismo feminino. Na primeira viagem para uma nova cidade, as mulheres geralmente não levam o marido e nem os filhos maiores. Estes se mantêm no local de partida até que elas lhes enviem o dinheiro para irem encontrá-las ou retornem. Os homens falam que viajar é uma decisão das mulheres, por conta própria, com a qual eles nem sempre concordam. Conforme as palavras de um deles, elas estariam buscando uma solução para o problema Warao. (PARÁ, 2017, p. 389)

Um grupo composto majoritariamente por mulheres, que tinha chegado em 01/10/2017, também foi verificado no relatório situacional emitido pelo Consultório na Rua, do Departamento de Atenção Básica de Saúde, vinculado à SESMA. Tratava-se de 26 (vinte e seis) pessoas, sendo 9 (nove) adultos, dos quais havia 8 (oito) mulheres e 1 (um) homem, e 3 (três) adolescentes e 14 (quatorze) crianças, sendo ainda constatado que não havia um único líder no grupo, mas todas as mulheres tomavam as decisões (PARÁ, 2017).

A postura de assumir a responsabilidade pela decisão sobre algo que impacta fortemente a vida do povo Warao leva o protagonismo feminino para uma dimensão fática. Existe uma consciência crítica acerca de um problema que atinge os Warao, e as mulheres, a partir desse lugar de consciência, impulsionam a si mesmas para agir numa prática que transforme o “problema Warao”. Essa dinâmica é muito representativa do empoderamento e do protagonismo das mulheres, diante da situação de vulnerabilização que acomete os Warao, de um modo geral.

Como já se relatou, os eventos ocorridos no território tradicional produziram os “problemas Warao”, constituídos principalmente pela fome, ausência de água potável, doenças e ausência de recursos econômicos, e, como consequência, os indígenas começaram a se deslocar. Inicialmente, iam às cidades mais próximas em busca de trabalho e para comercializar seus artesanatos, como redes e cestas, e assim obter recursos financeiros para custear as suas necessidades. Essa dinâmica foi consagrada de tal forma, que o governo venezuelano construiu a “Casa Indígena”, uma infraestrutura para abrigar transitoriamente os indígenas que iam até às cidades enquanto realizavam suas diligências, e, dessa forma, evitar também que ficassem nas ruas e ocupassem os espaços públicos (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008).

O relato de um/a indígena Warao, identificado/a como E. P. Barrancas, confirma essa dinâmica:

Antes de chegarem os mariuseros, antes disso, como muitos anos antes, o governo tinha feito umas casas de cimento para os Waraos que queriam vender as coisas que

traziam dos *caños*. Trouxeram redes para vender, também ocumo e peixe. Assim, vendiam bem. Vendiam tudo para ganhar dinheiro. Foi assim que cheguei em Barrancas. Vim pela primeira vez com meu pai quando eu tinha 12 anos. Ele sempre vinha. Veio trazer redes que minha mãe tecia. Foi assim que ele veio. Mas quando ele ficou mais velho, e eu me juntei a minha esposa, aí mesmo eu fiquei. Fiquei porque ela veio de Morichito, ela veio para Barrancas. Então eu fiquei em Barrancas. Os meninos já nasceram aqui. (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008, p. 91, tradução nossa)

Os Warao iniciaram, então, “uma série ininterrupta de viagens até o resto do país, em busca de uma solução ao problema que os assolava: recursos econômicos para sobreviver” (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008, p. 92, tradução nossa). A princípio, muitas mulheres apenas mandavam os artesanatos confeccionados para que fossem comercializados pelos homens nos centros urbanos. Posteriormente, algumas delas começaram a acompanhar seus maridos e familiares. Nas cidades, os crioulos se sensibilizavam e ofereciam ajuda aos Warao, e essa ajuda era maior quando estavam as mulheres na presença das crianças. Assim, foi por acaso que descobriram que a coleta de dinheiro poderia lhes render bons resultados, de modo que a casualidade se converteu em oportunidade.

Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert registram o depoimento de uma mulher Warao, que descreve como se deu esse processo que relaciona os deslocamentos à prática de pedir e o papel protagonista que as mulheres assumem nesse cenário:

[...] Quando chegamos ao mercado, os crioulos olharam para nós e disseram: Ah, olha, os índios chegaram! Chegaram muitos Waraos! Coitadinhos, vocês têm que dar comida para eles! Como nunca tinham nos visto, deram-nos comida: arepa com carne, empanadas com frango. Também nos deram chinelos, porque estávamos todos sem sapatos. Eles nos deram dinheiro sem pedir. Eles mesmos estavam dando aos Waraos por conta própria. Nos deram bananas e peixe cru para cozinhar. [...]

Por isso que pensamos, em San Félix eles dão dinheiro aos Waraos, temos que voltar.

[...] As mulheres começaram a pedir já naquele dia. Primeira vez que elas começaram a pedir. Eu estava com elas. Nós tivemos três dias ali. Comemos com o que coletamos do pedido. [...] Já tínhamos dinheiro. Algumas mulheres levaram 50.000 e 75.000 bolívares. [...]

Quando voltamos para Barrancas todas contamos que os crioulos deram dinheiro aos Waraos. Naquela época, estava saindo a ‘bolsa de alimentação’ que davam por parte do Governo, e havia muitas mulheres Warao em Barrancas para buscar a bolsa. Então as mulheres falaram para voltar a San Félix, para pedir dinheiro outra vez. E assim elas partiram. Ficaram apenas um ou dois dias. Levaram seus filhos para pedir. Elas foram por um dia e trouxeram cerca de 20.000, ou 24.000.

A partir daí todos começaram a pedir dinheiro. Quando foram aos caños disseram a todos: Em San Félix, na cidade, eles dão dinheiro para os Waraos, as pessoas não passam fome.

Assim que o povo escutou sobre isso, eles pensaram aos poucos, e vieram à cidade para pedir dinheiro. A partir daí as mulheres de Mariusa começaram a pedir dinheiro.

Conheci Maria Antonia, ela mora em Nabasanuka e foi pedir dinheiro em Puerto Ordaz junto com outras 10 mulheres. Essas mulheres pegaram um ônibus e foram a Caracas para ver se lhes davam também. Maria Antonia foi a primeira a ir para Caracas com outras 10 mulheres. Elas foram sozinhas por conta própria. Então quando Maria Antonia chegou a Caracas, ela começou a pedir dinheiro, e lhes deram uma grande quantia, notas de 5.000. Muito dinheiro assim. Ela esteve em Caracas por três dias. Segundo ela, ficou no Terminal do Novo Circo.

Mais uma vez saíram e trouxeram bastante dinheiro, como 80.000, 100.000 bolívares quando chegaram a Barrancas. E assim começou tudo. Elas disseram: Lá em Caracas dão dinheiro aos Warao!

Logo todos começaram a pedir dinheiro em todas as partes. Iam também a Puerto La Cruz, Maracay e dali para Valencia. [...] (2008, p. 92-95, tradução nossa)

Nota-se que por conta dos deslocamentos, em contato com os crioulos que possuíam uma visão de mundo completamente diferente, os Warao descobriram a dinâmica de dar e receber dinheiro. Portanto, não se trata de uma invenção dos indígenas, já que a atividade foi concebida a partir do contato com os não indígenas. Apesar disso, os Warao fizeram as suas adaptações e assimilaram a prática de pedir dinheiro com os contornos das suas vivências no território tradicional. E, embora o cenário sociocultural das cidades seja completamente diferente do delta do Orinoco, a analogia entre a colheita de produtos silvestres e a coleta de dinheiro é a chave para a viabilidade econômica dos Warao nos centros urbanos (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008).

Deve-se observar, de acordo com as teorias das migrações apresentada por Lussi (2015), que essa analogia entre as práticas nos dois contextos distintos não é feita tão-somente a partir de um lugar teórico extrínseco ao grupo, identificado como uma abordagem *top-down*. Antes e principalmente, verifica-se que as próprias Warao mulheres relacionam a colheita nos buritizais com a coleta nos centros urbanos, evidenciando-se, assim, uma abordagem de perspectiva *bottom-up* ou antropológica sobre a questão, onde “os processos são entendidos na perspectiva dos indivíduos e não somente os indivíduos entendidos dentro dos processos” (2015, p. 97).

Desse modo, Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008) apontam para a correlação de sentidos que as Warao mulheres atribuem à coleta de dinheiro nos centros urbanos e a colheita de produtos silvestres nas florestas de buritis, de forma que não consideram que estão pedindo esmolas, mas sim coletando um recurso necessário à sua subsistência e de sua família. Além disso, os autores também apresentam as narrativas das Warao mulheres a esse respeito, que relacionam e fazem comparações entre um cenário e outro, como se fossem semelhantes ou equivalentes, atribuindo, portanto, significados para as coletas urbanas em equiparação às coletas nos *morichales*:

Se formos ao *morichale* colher polpa de buriti para obter *ojidu aru*, passamos vários dias. Se pegamos rapidamente, não são tantos dias. Nos povoados [cidades] também, como três ou quatro semanas. Se coletamos dinheiro rapidamente, voltamos aos *caños*.

Vamos a Caracas ou Valencia para buscar dinheiro. Buscamos dinheiro até onde conseguimos para comprar roupas e refeição. Também mudamos o *morichale* até pegar [o suficiente].

Ficamos entre três ou mais semanas em Caracas para buscar dinheiro. O tempo que gastamos é igual a quando íamos buscar o buriti.

[...] Os povoados crioulos [cidades] não estão longe. De Winikina até os *morichales* de Tobejuba é um dia de remo, de Winikina a Barrancas é um dia de carro, e de Barrancas a Caracas também é um dia de ônibus. Tudo é igual. Tudo leva um dia.

Quando eu ia pegar *ojidu aru*, caminhava e caminhava até o *morichale*, como um dia. Todos nós caminhávamos muito, os homens também caminhavam. Caminhávamos muito durante um dia inteiro. Levava minha filha no *doanakaja*. Se vou a Caracas gosto mais. De ônibus não cansa tanto. Se gasta um dia no ônibus mas vou sentada. (2008, p. 100, tradução nossa)

Assim, o significado para as coletas urbanas, como adaptação das práticas de subsistência no território tradicional, é atribuído por vários autores que estudam as migrações Warao (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008; GARCÍA CASTRO, 2000; ROSA, 2021). Mas, através do trabalho de Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008), pode-se concluir que tal analogia denota diretamente das próprias narrativas das Warao mulheres, que relacionam e fazem comparações entre um cenário e outro.

Dessa forma, na década de 1990, as Warao mulheres iniciaram um movimento constituído por uma prática transformadora do “problema Warao”, entendida como aquela ação que visava à solução do problema. Os deslocamentos frequentes para os centros urbanos no intuito de arrecadar dinheiro, alimentos e roupas marca com grande evidência o protagonismo feminino das Warao mulheres nas migrações. Como ficou demonstrado nos depoimentos das mulheres coletados em Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008), são elas que planejam e decidem os detalhes das viagens, como o destino, a data de partida, quando retornam e quais filhos/as ou outros/as familiares as acompanham nas incursões.

Os relatos e os resultados das viagens logo são compartilhados com o grupo, quando as mulheres regressam às suas comunidades, e isso cria um canal de comunicação sobre as cidades, que não demora a encorajar outras mulheres a seguirem para o mesmo destino. Nesse sentido, surge uma rede de informação entre as mulheres sobre os centros urbanos e a coleta, que influencia diretamente o fluxo migratório dos Warao. Rosa aponta que “[as mulheres] falam-se sempre por telefone para se informarem sobre as cidades em que a arrecadação está

melhor” e corrobora a afirmação com a transcrição do depoimento de outro interlocutor Warao, que afirmava que “se alguém estava em Valencia, por exemplo, e ligava dizendo que lá estava bom, outra mulher pegava a sua família e se mudava para lá” (2021, p. 39, tradução nossa).

Da mesma forma, o padrão de deslocamento baseado na relação entre informação e fluxo migratório, que se passou a verificar nas migrações do povo Warao dentro da Venezuela, se reproduz nas migrações internacionais. Veja-se que é um fluxo migratório induzido pela informação obtida através da comunicação que as mulheres estabelecem em suas redes sociais. Mais uma vez, a experiência em campo da antropóloga Marlise Rosa confirma esses apontamentos:

Recordo-me da ocasião em que cheguei ao abrigo, em um sábado à tarde, e um dos indígenas veio falar comigo. Alfredo se aproximou e me disse: “Antropóloga, as mulheres se foram”. Perguntei: “Como se foram? Para onde?”. Ele respondeu: “Se foram para Belém, hoje de manhã, como 12 mulheres”. Contou-me que na noite anterior conversaram por telefone com as mulheres que estavam em Belém, e elas teriam dito que chegavam a arrecadar até R\$ 100,00 por dia, então as outras decidiram ir para lá. Levaram apenas os filhos menores e os outros deixaram sob os cuidados dos maridos no abrigo. Perguntei se elas retornariam para Manaus e ele disse que sim, dentro de três semanas a um mês [...].

[...] No abrigo do Coroado, da mesma forma, a cada dia novos grupos de mulheres partiam rumo ao Pará; um homem, rindo, disse-me: “ficaram somente os homens aqui” [...]. (2021, p. 179-180, tradução nossa)

As redes sociais, portanto, proporcionam a comunicação e a troca de informações entre sujeitos/as migrantes e não migrantes, entre os locais de origem e os locais de destino. Assim, a teia de relações sociais conforma a rede migratória, onde circulam pessoas, bens e informações relativas ao deslocamento (FUSCO; REZENDE, 2017; SOARES, 2017). Segundo Tilly (1990 apud TRUZZI, 2008), quem migra não são os indivíduos/as, e sim as redes. E o protagonismo feminino na formação dessas redes migratórias estabelece não apenas as experiências das mulheres no processo, mas também a influência que exercem sobre outras migrações (ASSIS, 2007). Desse modo, verifica-se que os deslocamentos Warao ocorrem em rede, que se constitui, em grande parte, pelo protagonismo das Warao mulheres.

Os papéis que as Warao mulheres assumem no contexto do deslocamento, relacionados à prática de pedir e à venda do artesanato, que são importantes estratégias de sobrevivência nos centros urbanos, faz com que elas se tornem as principais provedoras do lar, já que essas atividades são exercidas predominantemente pelas mulheres. Sobre a coleta:

Trata-se para eles de um trabalho e, na maioria das vezes, do único trabalho possível em contexto urbano – um trabalho, contudo, especificamente feminino. As mulheres teriam assumido, por iniciativa própria, a função de provedoras da família, já que os maridos não conseguem se inserir no mercado de trabalho. (ROSA, 2021, p. 107)

Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert pontuam que, enquanto as mulheres vão às ruas trabalhar na coleta sozinhas ou com seus filhos menores, os homens ficam em casa para cuidar das crianças e preparar a comida (2008).

### 3.3 *NONA ANONAMO!* A ARTESANIA COMO RESISTÊNCIA

O buriti é a nossa árvore da vida. Dela vem a fibra para fazer artesanato. [...] Mas o artesanato é um elo com a nossa cultura. Quando vejo o buriti aqui na cidade, sinto uma profunda saudade. Sinto como se estivesse na minha aldeia. Para mim não é uma simples árvore, é como a família. (OJIDU – ÁRVORE DA VIDA WARAO, 2020)

O artesanato está entre as práticas mais fortemente associadas ao protagonismo das Warao mulheres. Nas cidades, é possível observar a presença das indígenas com objetos provenientes da atividade artesanal. As cestarias, os colares, os *chinchorros*, os *duanacajas* são confeccionados, comercializados ou mesmo utilizados por elas nos centros urbanos. Vale ressaltar, nesse ponto, que a venda ou troca dos artigos artesanais confeccionados pelas mulheres são práticas econômicas realizadas pelo povo Warao desde quando iniciaram os primeiros deslocamentos. Essa atividade, inclusive, com fins de garantir recursos para sua subsistência, impulsionou os movimentos Warao para os centros urbanos, como se viu no tópico anterior (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008).

Dessa forma, não há como estudar sobre o artesanato Warao sem retornar ao território tradicional e aos buritizais, pois a fibra do buriti é a principal matéria-prima da maior parte dos seus produtos artesanais. A extração e a preparação da fibra e do fio são tarefas realizadas quase que exclusivamente pelas mulheres, que saem em expedição para os *morichales*, em busca do recurso, auxiliadas por suas filhas ou outras mulheres da comunidade. Depois, em casa, elas se dedicam ao preparo dessa fibra, que será utilizada na confecção de diversos produtos (HEINEN; LIZARRALDE; GÓMEZ, 1996; ROSA, 2021).

Uma vez pronta a fibra, inicia-se o processo de fiação, que as mulheres realizam sobre suas coxas e seus joelhos. O fio pronto, então, é utilizado para trançar as redes de dormir. As meninas, desde cedo, aprendem a arte de tecer os *chinchorros*. Todavia, a atividade é considerada um ofício e uma forma de garantir o sustento das mulheres idosas, que se dedicam com afinco a esse trabalho, tomando para si a responsabilidade de confeccionar as redes para as suas casas. Mesmo depois de cegas, as Warao idosas continuam a tecer as redes, como forma de demonstrar a sua capacidade e utilidade para o grupo. Na cultura Warao, a mestra na arte de



tecer as redes alcança a respeitável posição religiosa de xamã do espírito ancestral, após a sua morte (HEINEN; LIZARRALDE; GÓMEZ, 1996).

Veja-se com isso a forte relação que os Warao mantêm com a artesanaria, especialmente as mulheres, já que é um trabalho intrinsecamente feminino, embora não seja exclusivo, pois alguns homens também exercem esse ofício. Assim, o artesanato tem um importante significado relacionado às várias dimensões da vida do povo Warao. A dimensão funcional é identificada no uso que os próprios Warao fazem do objeto, como as redes que são utilizadas para dormir. A dimensão econômica se dá na medida em que o produto artesanal é capaz de gerar renda ou bens, ao ser comercializado ou trocado por outros produtos ou artefatos de necessidade dos Warao. A dimensão cultural é percebida enquanto prática que se propaga no tempo, através do ensinamento para as gerações posteriores, observando-se que desde novas as meninas aprendem a técnica de trançar os *chinchorros*. Por fim, a dimensão religiosa se expressa na projeção da artesã após a sua morte, que alcançará uma importante posição espiritual.

As cestas, bandejas e bolsas são igualmente produzidas com a fibra de buriti. Esses artigos geralmente são dedicados às atividades econômicas de venda ou troca, e, segundo Pocaterra Paz (2004), com informações das próprias mulheres, são os itens que mais têm saída, ou seja, são os artesanatos mais facilmente comercializados.

Outro produto artesanal elaborado pelas Warao mulheres que merece destaque é o *duanacaja*, que é uma faixa de tecido utilizada pelas mães para carregar seus bebês e crianças pequenas de forma mais confortável (HEINEN; LIZARRALDE; GÓMEZ, 1996; ROSA, 2021). Como as redes, o *duanacaja* constitui ainda um item de venda ou troca, e, portanto, além da sua dimensão funcional, apresenta uma importância de dimensão econômica. Também, o artefato é utilizado como estratégia adotada pelas Warao na coleta nos centros urbanos, pois quando carregam as suas crianças, obtêm melhores resultados, conforme já explicado no tópico anterior.

Os colares artesanais são adereços utilizados pelas mulheres e pelos homens Warao, por considerarem se tratar de um talismã, com poderes mágicos e espirituais, revelando a sua dimensão religiosa. Originalmente, eram confeccionados apenas com sementes naturais, mas, atualmente, além das sementes, utilizam outros materiais como contas coloridas de vidro ou plástico, que foram introduzidos pelos missionários na década de 1920. Diferentemente dos artesanatos apresentados anteriormente, os colares são confeccionados tanto pelas mulheres como pelos homens. Outra distinção que se faz é sobre o tempo, pois os colares são produzidos de forma muito mais rápida do que os artesanatos feitos com a fibra de buriti (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008).

Em sua dimensão econômica, verifica-se que os colares representam uma importante forma de obtenção de recursos para os Warao, não apenas por serem confeccionados em menor tempo em comparação aos demais produtos artesanais, mas também porque são vendidos mais rapidamente nas ruas. E, embora sejam produzidos e comercializados por mulheres e homens, indistintamente, são as mulheres que realizam com mais frequência a comercialização desses itens. Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert apresentam o depoimento de uma Warao mulher, identificada como S. R. Barrancas, que afirma que a venda nas ruas é mais lucrativa do que a venda em lojas:

Também vendemos colares nas lojas, mas eles pagam barato. Tipo 3.000 ou 3.500. As mulheres não querem vender colares nas lojas. Dizem que dinheiro é jogado fora. Querem vender colares por 7.000. Dizem que é mais fácil na rua, nos carros, é assim que se vendem muitos colares. (2008, p. 138, tradução nossa)

Nesse ponto, observa-se que o resultado positivo na venda desses objetos é associado pelas próprias mulheres às práticas nos centros urbanos, espaço este onde também realizam a coleta, e, portanto, ocupado majoritariamente pelas mulheres, e não pelos homens. Dessa forma, a venda dos colares é assimilada como uma segunda atividade econômica realizada pelas mulheres nas ruas, e esta seria considerada por elas a atividade ideal porque lhes permitiria maior flexibilidade para cumprir as tarefas domésticas e cuidar dos filhos (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008).

Assim, o artesanato é verdadeiramente uma forma de resistir das Warao mulheres. Sabendo-se que o povo Warao migra para garantir a sua sobrevivência, e isso se dá em razão das intervenções desenvolvimentistas em seu território de origem, a luta consiste em encontrar um meio próprio de obter os recursos necessários para manutenção das vidas Warao. Atribuir uma dimensão econômica para além dos significados tradicionais, de perspectiva funcional, religiosa, espiritual, cultural etc., é expressão máxima dessa resistência artesanal. O próprio fazer artesanal, como atividade manual, de produção única e com características da cultura indígena, subverte a lógica do desenvolvimentismo, que pretende propagar um modelo eurocêntrico sobre os povos indígenas e tradicionais do sul global.

Resistir é justamente agir para não se deixar vencer e não sucumbir, pelo menos não completamente, às opressões e aos modos de dominação lançados sobre si. Tais modos de dominação, com os contornos da modernidade, se materializam por meio do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado. Logo, a artesanaria das Warao mulheres pode ser identificada como uma prática de resistência contra essas formas de opressão.

O patriarcado, enquanto relação de poder entre homens e mulheres, em que as mulheres são subjugadas, é enfrentado na cultura Warao através do artesanato, na medida em que, como se viu, tal prática confere determinado poder às mulheres, para quem, muitas vezes, é atribuído o controle das práticas econômicas, especialmente, no contexto de deslocamento. Isso ocorre tanto na fase em que elas produzem os artesanatos que são comercializados pelos homens, como na fase em que elas próprias assumem as relações comerciais dos objetos, e o fazem a seu modo, nas ruas, nos semáforos, se aproximando dos automóveis em trânsito, com os colares pendurados em seus braços, anunciando as vendas. Nessa conjuntura, as mulheres chegam a assumir o papel de provedoras das famílias Warao, e quem provê detém o poder.

A prática artesanal também resiste ao capitalismo, que estabelece relação de poder entre os detentores dos meios de produção e a classe trabalhadora, visando ao lucro e à acumulação de riquezas, gerando, conseqüentemente, a exploração dos trabalhadores. A artesanaria rompe com essa dinâmica já que concentra na mesma pessoa os meios de produção e o trabalho, e ainda por se tratar de uma atividade que objetiva a subsistência das Warao mulheres e suas famílias, e não a acumulação de riquezas. Com frequência, observa-se que as mulheres trabalham para atender as suas necessidades básicas, sem excesso ou acúmulo, seja na venda dos artesanatos, seja na coleta de dinheiro. Além disso, o artesanato não tem uma finalidade exclusiva de obter renda, pois as mulheres mantêm os significados tradicionais atribuídos aos objetos artesanais, ao lado da dimensão econômica, como descrito anteriormente.

Dessa forma, o artesanato Warao, enquanto resistência direta ao capitalismo, por vias indiretas, igualmente representa o enfrentamento ao colonialismo, justamente por subverter a relação de poder que se estrutura sobre o trabalho. Pode-se dizer, ainda, que o artesanato é a materialização da insistência das Warao mulheres em salvaguardar as suas vidas, as suas histórias, a sua cultura e o seu povo, diante do genocídio, etnocídio e epistemicídio, praticados contra o povo Warao. Também, por se tratar de uma técnica tradicional específica da etnia, a artesanaria combate o colonialismo na sua vertente do saber e do conhecimento. Além disso, o trabalho artesanal atua na dimensão psicológica da resistência, ao fazer o resgate do sentimento de autoestima e autovalor das Warao mulheres, quando se encontram amplamente vulnerabilizadas no contexto dos processos migratórios.

Desse modo, a artesanaria da resistência é como o tecer das cestas de buriti, em que a forma final exata não é previsível, e pode ser repensada a cada nó, a cada torção na fibra, no fio e na linha, que respondem a seus modos, mais teso ou mais maleável, em ciclos de construir e reconstruir formas e cores. As Warao mulheres são ao mesmo tempo artesãs de cestas, colares e *chinchorros*, e essa prática representa uma forma de resistir diante das opressões. São também

artesãs da sua própria resistência, e para isso não precisam se socorrer a saberes outros. Elas constroem e reconstroem os seus caminhos no território e os seus caminhos de resistência, da mesma forma e sob a mesma racionalidade em que tecem os *chinchorros*. Os seus saberes provêm das suas vivências, construídos por elas, e não para elas, e legitimam as suas práticas, como a originalidade fundamenta o trabalho autoral da artista.

#### 4 INDÍGENAS E O ESTADO BRASILEIRO: UMA RELAÇÃO DE PODER ASSIMÉTRICA

Então, durante a aula para a discussão e debate sobre esse texto, fiquei totalmente mudo, sem jeito, em silêncio, com raiva de sentir aquela dor enorme e profunda. Naquele dia e ainda hoje eu sinto no meu coração essa dor. Fiquei imaginando o sofrimento dos meus parentes naquele tempo, tão triste e sem a saída. Fui ferido como se alguém me desse uma flechada e uma facada no coração, por isso não falei quase nada naquele dia. (IOIÔ, 2018, p. 461)

As Warao mulheres chegam ao Brasil, chegam no Pará, chegam na cidade de Belém. E ainda que carreguem em suas malas uma história de protagonismo, empoderamento e resistência, não se pode negar o estado de extrema vulnerabilização dessas mulheres, como descrito no respectivo tópico, visto anteriormente. Dessa forma, a partir do momento em que cruzam as fronteiras internacionais e entram no país, passam a se relacionar com o Estado brasileiro, que é especialmente demandado em razão desse contexto de vulnerabilização social do povo Warao.

Nessa conjuntura, não é incomum ouvir e refletir sobre a seguinte pergunta: como o Estado brasileiro, que não cuida dos indígenas brasileiros, poderá cuidar de uma população indígena estrangeira? Como o Estado brasileiro, que não cuida dos pobres nacionais, poderá cuidar e servir aos pobres estrangeiros? Essa é de fato uma questão paralisante, especialmente quando se pensa em todos os problemas estruturais que assolam o país, principalmente nos últimos anos, com o arregimento de forças, grupos e movimentos extremistas, antidemocráticos e intolerantes, que realizam e estimulam ataques à democracia, aos direitos humanos e às diferenças.

Além disso, o país vivencia um momento muito peculiar de retrocesso aos direitos já conquistados, em todos os âmbitos, uma vez que, com frequência, estão sendo questionados, e, portanto, demandam por reafirmação e proteção diuturnamente. A propósito, Agamben (2002) reflete sobre a democracia estar constantemente ameaçada pelo totalitarismo, sempre a espreita, em razão das características inerentes ao próprio regime democrático, que permite e tolera a coexistência de um inimigo perigoso, como o estado de exceção. O Estado democrático é sempre um terreno fértil para o surgimento de discursos, narrativas e práticas intolerantes, justamente por sua característica de tolerância às diferenças. O surgimento de discursos de ódio é como um efeito colateral adverso do regime democrático.

É importante situar indígenas mulheres e homens, seus direitos e suas lutas no cenário de tensionamento político-ideológico atual no país, o avanço da extrema direita nos últimos

anos e os crescentes e desavergonhados discursos de ódio, mascarados de liberdade de expressão, e, ainda, refletir sobre como essa arquitetura repercute em suas vidas e seus corpos. O racismo, que desumaniza pessoas etnicamente diferenciadas, é sustentado, sem pudor, numa sociedade em que se movimentam grupos e discursos extremistas, e a complacência desta sociedade, ou, pelo menos, de parte dela, funciona como um salvo-conduto para o racismo institucionalizado.

Essa conjuntura política e social se encontra com a longa história de violência, violação, apropriação, desumanização, racismo e colonialismo praticados contra os indígenas, desde as invasões portuguesas, e, assim, produz o cenário atual de múltiplas violências, desmonte das políticas e ameaça aos direitos dos povos originários, inclusive o direito à vida. São sucessivas iniciativas contra o reconhecimento de territórios e a respectiva demarcação de terras, bem como de enfraquecimento e desarticulação das políticas de saúde e educação direcionadas aos povos indígenas. E é nesse contexto que o povo Warao adentra o território brasileiro.

A História Indígena e do Indigenismo no Brasil desenhou os contornos da relação estabelecida ao longo do tempo com os povos originários, influenciando na formação do Estado brasileiro. Revisitá-la significa acessar as chaves para compreensão das questões contemporâneas sobre os direitos dos povos indígenas e suas lutas. Nessa busca pela verdade, há de se considerar a história registrada e a não registrada, o que foi expresso e o que foi silenciado, a história contada por indígenas mulheres e homens, a oralidade e a história dos documentos, inclusive os que ressurgem após décadas de desaparecimento, como o Relatório Figueiredo, sobre o qual se falará mais adiante.

A propósito, Alves-Melo (2022, p. 28) reflete sobre a “tradição de um silêncio recorrente” na História Indígena e sobre o rompimento, ainda que parcial, desses silêncios, através da Comissão Nacional da Verdade – CNV, ao registrar os depoimentos de indígenas de diferentes etnias sobre o período ditatorial no Brasil, fazendo, ainda, emergir, novas fontes historiográficas inéditas e relevantes. A CNV foi criada pela Lei nº 12.528, de 18 de novembro de 2011, “com a finalidade de examinar e esclarecer as graves violações de direitos humanos praticadas no período [... de 18 de setembro de 1964 a 5 de outubro de 1988], a fim de efetivar o direito à memória e à verdade histórica e promover a reconciliação nacional” (BRASIL, 2011, art. 1º).

Os novos relatos dos povos indígenas sobre fatos já historicizados pela cultura hegemônica lançam novas perspectivas, compreensões e interpretações, a partir dos corpos que foram sistematicamente desumanizados desde o período colonial. É necessário, justamente,

romper com o que Chimamanda Adichie denomina como história única. A autora adverte que “é impossível se envolver direito com um lugar ou uma pessoa sem se envolver com todas as histórias daquele lugar ou daquela pessoa. A consequência da história única é esta: ela rouba a dignidade das pessoas. Torna difícil o reconhecimento da nossa humanidade em comum” (ADICHIE, 2019, p. 27–28).

Desse modo, a história não apenas revela o passado e justifica o tempo presente, como também constitui um instrumento político que posiciona pessoas e grupos nas relações de poder e dominação. Quem conta a história detém poder e quem detém o poder conta a história. Segundo Orwell, em uma das muitas passagens do seu livro 1984, em que a distopia alcança a realidade, “[...] se todos os registros contassem a mesma história –, a mentira tornava-se história e virava verdade. ‘Quem controla o passado controla o futuro; quem controla o presente controla o passado’ [...]” (2009, p. 49).

Assim, as múltiplas histórias devem ser levadas em consideração na reconstrução de fatos históricos, especialmente aqueles que tocam diretamente a vida de pessoas que não fazem parte dos grupos dominantes. Portanto, algumas quadras da biografia do Brasil precisam ser revisitadas, buscando-se múltiplas perspectivas, para que se possa compreender sobre quais pilares o Estado brasileiro foi forjado e a consequente assimetria de poder nas relações entre Estado e povos indígenas.

#### 4.1 O BRASIL E OS INDÍGENAS NACIONAIS: PASSADO E PRESENTE

Os/as Warao são um povo refugiado no território brasileiro. Mas antes de tudo, são indígenas. E para compreender o que isso significa no âmbito das políticas públicas, deve-se perpassar, necessariamente, pelo entendimento de como se deu a relação entre o Estado brasileiro e os povos originários desde a sua formação. O Brasil possui uma herança escravagista e de destruição dos povos indígenas (genocídio), das suas culturas (etnocídio) e dos seus saberes (epistemicídio), um passado recente, que repercute nos tempos atuais. Desde o início da invasão portuguesa, que marca o colonialismo histórico, as relações entre metrópole e colônia são pautadas pelo conflito e pela guerra de conquista, configurando uma história de desumanização e extermínio dos indígenas. Nesse contexto, os povos originários

[...] perderam territórios; passaram fome; foram escravizados; tiveram que recomeçar sua história ao fugir para o interior da floresta; morreram contaminados por doenças transmitidas pelos brancos; foram vitimados por toda sorte de maus-tratos, incluindo, por vezes, políticas anti-indigenistas. (VIEZZER; GRONDIN, 2021, p. 119)

Através das práticas violentas de conquistas, promoveu-se direta ou indiretamente, por meio da guerra, fome, doenças trazidas da Europa ou escravidão, o extermínio das populações indígenas que viviam no Brasil. O genocídio foi, inclusive, institucionalizado, através da política indigenista brasileira, desde o período colonial. As violências praticadas contra os povos indígenas, iniciadas nessa época, se projetam até os dias atuais, subsistindo práticas genocidas, muitas vezes perpetradas pelo Estado (VIEZZER; GRONDIN, 2021).

Para justificar a dominação e apropriação dos povos originários, os indígenas eram considerados incivilizados, inferiores, sub-humanos, e por isso deveriam ser educados para se tornarem mais parecidos com o padrão eurocêntrico, que representava o progresso. Nesse ponto, destaca-se o relato do professor Almiros Machado, na sua tese de Doutorado:

O europeu chega e com ele o seu etnocentrismo e a escola, desprezando todos os métodos de educação indígena. O recém chegado via no indígena um bárbaro, ignorante, inculto, chamou-o de negro da terra, selvagem, a quem fez guerra por o mesmo não concordar com os seus métodos ‘civilizados’, de tratar o outro, matou, exterminou, dezenas de milhares em nome da civilização, para ser dono, senhor dos sertões e do que havia neles, incluso os habitantes. (MACHADO, 2015, p. 142).

A doutrinação dos povos indígenas servia sobretudo ao projeto de dominação, de construção de uma nação homogênea e de ocupação das fronteiras. Assim, uma das primeiras ações indigenistas realizadas no país foram as missões católicas, que tinham o objetivo de catequizar e confinar os indígenas em espaços determinados. Tais organizações missionárias foram uma iniciativa dos padres jesuítas, que eram contrários à escravização e às formas de dominação violenta, estabelecendo as chamadas missões ou reduções, para onde os indígenas se dirigiam voluntariamente (VIEZZER; GRONDIN, 2021).

Em 1910, foi criado o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPILTN, com a promessa de que se constituiria um organismo na estrutura do Estado capaz de garantir a proteção aos direitos dos indígenas. Porém, a própria nomenclatura do órgão, que agremiava na mesma pasta questões relativas aos indígenas e trabalhadores nacionais, já era um forte indício que os objetivos do SPILTN eram outros. Na verdade, o Serviço buscava converter indígenas para o trabalho nos centros agrícolas, transformando-os em produtores rurais, numa política de assimilação e aculturação (LIMA, 1995; VIEZZER; GRONDIN, 2021).

A partir de 1918, o então SPILTN passou a se chamar Serviço de Proteção ao Índio – SPI. Entretanto, não tardou para que o SPI se transformasse num órgão oficial de perseguição e ataque aos indígenas e expropriação de suas terras. Lima, em Um Grande Cerco de Paz, realiza uma pesquisa etnográfica sobre o SPI, enquanto instituição que concretiza a forma de ação do



Estado sobre as ações dos povos indígenas. O autor reflete sobre a arqueologia do SPI, para entender como o Estado brasileiro foi formado a partir das relações humanas que seus agentes estabeleceram. Trata-se de um trabalho antropológico, além de historiográfico (LIMA, 1995).

A noção central desenvolvida no trabalho de Lima é a do poder tutelar como

[...] uma forma reelaborada de uma *guerra*, ou, de maneira muito mais específica, do que se pode construir como um modelo formal de uma das formas de relacionamentos possível entre um 'eu' e um 'outro' afastados por uma alteridade (econômica, política, simbólica e espacial) radical, isto é, a *conquista* [...]. (1995, p. 43)

Assim, a forma em que o Estado se relaciona com os indígenas se dá pelo exercício do poder tutelar e pelas vias da dominação, sendo esta violenta ou não. É como uma reprodução do colonialismo português no cenário interno, onde o Estado assume o papel do colonizador. Conseqüentemente, a história do SPI foi marcada por atrocidades e manchada de muito sangue indígena. Não à toa, surgiram uma série de denúncias graves de crimes cometidos pelo órgão, que levaram à instauração de uma Comissão Parlamentar de Inquérito – CPI em 1963, para apurar tais denúncias. Na sequência, em 1967, uma Comissão de Investigação foi criada no âmbito do Poder Executivo, em razão dos resultados da CPI e da pressão internacional da imprensa e das embaixadas brasileiras (VIEZZER; GRONDIN, 2021).

O resultado dessa investigação está materializado no Relatório Figueiredo, documento assinado pelo procurador Jader de Figueiredo, com mais de sete mil páginas, que relata crimes gravíssimos praticados pelo SPI ou com a sua anuência, contra os povos indígenas, em todo território nacional, no período de 1940 a 1968. Curiosamente, o relatório ficou desaparecido por quarenta e cinco anos, dado como perdido em um incêndio no Ministério do Interior em Brasília, no ano de 1967, tendo sido localizado em 2013 no Museu Nacional do Índio no Rio de Janeiro (VIEZZER; GRONDIN, 2021).

O documento certamente constitui um marco na historicização da relação do Estado brasileiro com os povos indígenas, por trazer à luz os registros dos horrores, das múltiplas violências e das gravíssimas violações de direitos humanos cometidas por agentes do poder público contra indígenas mulheres e homens. Trata-se, sem dúvida, de um documento extremamente importante, que revela os detalhes sangrentos do exercício do poder tutelar do Estado. De acordo com Ioiô, indígena pertencente ao povo Palikur/Arukwayene:

Estes fatos desagradáveis, inesquecíveis, inacreditáveis, impressionantes e monstruosos que ocorreram durante muitos anos com as nações indígenas no Brasil, foram perpetrados tanto pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), quanto depois, com a criação da Fundação Nacional do Índio (Funai). (2018, p. 460)

São páginas e páginas de um documento oficial impactante, trágico e perturbador, que pode ser localizado e folheado integralmente no acervo do Museu do Índio. Os crimes apurados foram classificados no relatório como crimes contra a pessoa e a propriedade do indígena, e subdivididos em assassinatos individuais e coletivos; prostituição de indígenas mulheres; sevícias; trabalho escravo; usurpação do trabalho indígena; apropriação e desvio de recursos oriundos de patrimônio indígena; e dilapidação do patrimônio indígena (BRASIL, 1968).

Viezzer e Grondin descrevem o Relatório Figueiredo da seguinte forma:

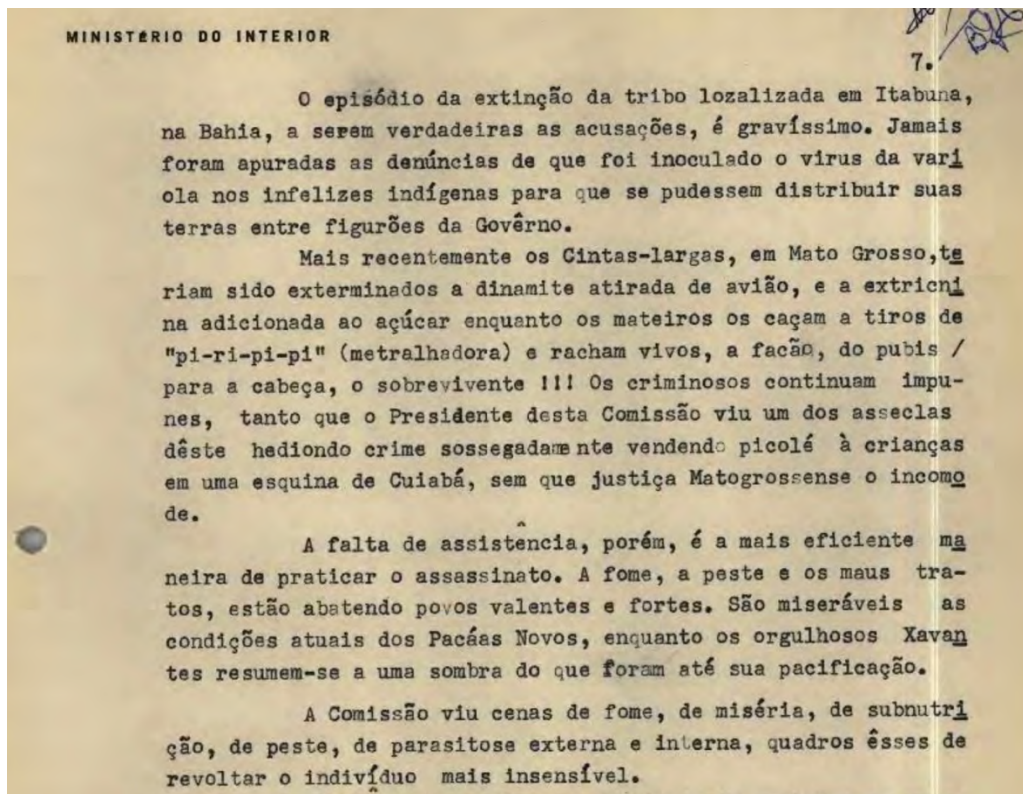
[O Relatório Figueiredo] abarca o período de 1940 a 1968 e detalha assassinatos em massa, tortura, escravidão, guerra bacteriológica, abuso sexual, roubo de terras e negligência contra as populações indígenas do Brasil, incluindo grupos completamente eliminados e, muitos, dizimados.

[...]

O relatório também descreve outros crimes, como: apropriação de importâncias incalculáveis; adulteração de documentos oficiais; fraudes em processos de comprovação de contas; desvio de verbas orçamentárias; uso irregular do dinheiro público; admissões fraudulentas de funcionários; e incúria administrativa. Seguindo a lista, encontra-se descrição de dinamites atiradas de aviões, inoculações de varíola em povoados isolados e doações de açúcar misturada ao veneno chamado estricnina. São detalhados castigos físicos, tipo: porrada, tortura no tronco, mutilação, pessoas aleijadas e mortas em decorrência de espancamento, prisões, cárcere privado, chicotadas, crucificações, sem contar o sistema de trabalho escravo ao qual eles eram submetidos. (2021, p. 140)

Ao compulsar diretamente o documento, tarefa da qual não se pode sair incólume, o horror adquire forma, revela método, situa-se no tempo e no espaço, e alcança corpos sistematicamente desumanizados. Nas palavras do próprio relator, “o Serviço de Proteção aos índios degenerou a ponto de persegui-los até ao extermínio” (BRASIL, 1968, p. 4916), restando inequívoco o genocídio institucionalizado. Destaca-se um trecho do relatório, que sintetiza alguns fatos estarrecedores registrados:

## Ilustração 7 – Imagem do Relatório Figueiredo



Fonte: Brasil (1968, p. 4917).

Os fatos relatados por Figueiredo, mais de cinco décadas depois, seguem impactando e causando dor, especialmente para pessoas indígenas. Não se pode imaginar o sentimento que a sua leitura causa naqueles e naquelas que se deparam com a sua própria história. Por isso, o importante depoimento de Ioiô, da etnia Palikur/Arukwayene, como já se disse, traz uma profundidade ainda maior para as reflexões suscitadas:

*Eu jamais pensava que ia estudar a temática que discute os relatos sobre os massacres dos povos indígenas entre os anos de 1910 e 1967. Quando li esse material pela primeira vez, em casa, como discente indígena do mestrado, para discutir em sala de aula, foi completamente difícil e doloroso. Na verdade, já ouvia esse tipo de relato, mas não desse jeito.*

Então, durante a aula para a discussão e debate sobre esse texto, fiquei totalmente mudo, sem jeito, em silêncio, com raiva de sentir aquela dor enorme e profunda. Naquele dia e ainda hoje eu sinto no meu coração essa dor. Fiquei imaginando o sofrimento dos meus parentes naquele tempo, tão triste e sem a saída. Fui ferido como se alguém me desse uma flechada e uma facada no coração, por isso não falei quase nada naquele dia.

Saí de sala com essa tristeza enorme, cheguei em casa com aquela dor que ninguém sabia que eu sentira em aula. Fingia que eu não entendia nada da explicação, porque sentia uma dor tão grande, tão forte que me dava vontade de chorar, eu olhava no rosto dos colegas que estavam falando sobre o texto, mas, eles não sentiam o que eu sentia como Arukwayene naquele dia. (2018, p. 460–461)

A declaração de Ioiô é tão comovente, que, ao fim, se percebe que as violências praticadas pelo SPI se propagaram ao longo de décadas, e os golpes desferidos no passado atravessaram o tempo para ferir e causar dor nos corpos presentes. Trata-se de uma tragédia de difícil, se não impossível, reparação.

Apesar da gravidade das denúncias, não houve a devida responsabilização dos acusados. Dos cento e trinta e quatro funcionários do SPI acusados de mais de mil crimes, apenas trinta e quatro foram demitidos e nenhum foi preso (VIEZZER; GRONDIN, 2021). O SPI, então, foi extinto em 1967, após a divulgação das denúncias de crimes contra os indígenas, sendo substituído pela atual FUNAI.

Criada no período do regime militar, a FUNAI, do mesmo modo, apresentou inicialmente uma atuação contrária aos interesses dos indígenas. A Fundação também viveu recentemente um período obscuro, cuja política foi marcada por uma atuação anti-indígena, conforme o dossiê “Fundação anti-indígena: um retrato da FUNAI sob o governo Bolsonaro”, divulgado em junho de 2022 (INESC; INA, 2022). O posicionamento da FUNAI, na realidade, vai variar entre uma política pró-indígena e uma política anti-indígena, de acordo com o governo e o entendimento da pessoa que estiver à frente da pasta. Atualmente, a FUNAI é presidida por Joenia Wapichana, sendo a primeira vez, desde a sua criação, que a Fundação é conduzida por uma indígena mulher.

Com a promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil, de 5 de outubro de 1988 (BRASIL, 1988), inaugura-se a previsão formal do/a indígena como sujeito/a de direitos, no Capítulo VIII “Dos Índios”, no Título “Da Ordem Social”, prevendo, de forma inédita, direitos e garantias às pessoas indígenas. Foi através da chamada Constituição cidadã que o Princípio do Indigenato foi incorporado ao ordenamento jurídico brasileiro, prescrevendo o reconhecimento do direito originário às terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas e a competência da União para demarcá-las e protegê-las (BRASIL, 1988, art. 231). Assim, a Constituição de 1988 permitiu um olhar mais humanizado para mulheres e homens de grupos etnicamente diferenciados.

Não obstante a previsão constitucional de demarcação e proteção ao território indígena, as ameaças a esse direito têm sido constantes. Sobre o assunto, destaca-se a atual discussão que se faz no cenário público sobre o Marco Temporal, que coloca em risco o direito ao reconhecimento das terras dos povos originários, consagrado na Constituição. A tese anti-indígena que se arvora na questão do Marco Temporal preconiza que as terras indígenas seriam apenas aquelas que eram ocupadas em 1988, quando da promulgação da Constituição Federal. A discussão surgiu no âmbito do Poder Judiciário com o julgamento pelo Supremo Tribunal

Federal – STF sobre os direitos indígenas relativos à reserva Raposa Serra do Sol. Atualmente, a questão segue em debate no STF, com um voto contrário à tese, do Ministro Edson Fachin, e um voto a favor, do Ministro Nunes Marques.

A história de violência contra pessoas e povos indígenas é tão antiga e está tão entranhada na estrutura social e institucional do país, que nem a garantia constitucional foi suficiente para fazer repousar os direitos dos grupos étnicos e afastar as ameaças contra tais direitos. Se as insurgências contra os povos indígenas não cessam, as lutas tampouco podem cessar. A propósito, o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, organismo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, mantém um observatório da violência contra os povos indígenas no Brasil, cujo relatório foi publicado pela primeira vez em 1996, e, desde 2003, mantém publicações anuais (CIMI, [s. d.]).

O Relatório de 2021, divulgado em 2022, aponta para uma série de violências ocorridas naquele ano. Registrou-se novo aumento de invasões de terras indígenas, que se deu tanto de forma quantitativa, com maior número de terras invadidas, como de forma qualitativa, com a intensificação da presença dos invasores e da violência nos territórios, pela ação ilegal de madeireiros, garimpeiros, grileiros, pescadores e caçadores. Segundo apontamentos do CIMI, as situações na Terra Indígena – TI Yanomami, em Roraima e Amazonas, e na TI Munduruku, no Pará, evidenciam o contexto de violência nos territórios indígenas:

Na Terra Indígena (TI) Yanomami, onde é estimada a presença de mais de 20 mil garimpeiros, os invasores passaram a realizar ataques armados sistemáticos contra as comunidades indígenas, espalhando um clima de terror e provocando mortes, inclusive de crianças.

Os ataques criminosos, com armamento pesado, foram denunciados de forma recorrente pelos indígenas – e ignorados pelo governo federal, que seguiu estimulando a mineração nestes territórios. Os garimpos, além disso, serviram como vetor de doenças como a Covid-19 e a malária para os Yanomami.

No Pará, garimpeiros que atuam ilegalmente na TI Munduruku atacaram a sede de uma associação de mulheres indígenas, tentaram impedir o deslocamento de lideranças do povo para manifestações em Brasília, fizeram ameaças de morte e chegaram a queimar a casa de uma liderança, em represália a seu posicionamento contra a mineração no território. Enquanto essas ações ocorriam, a TI Munduruku seguiu sendo devastada, com rios e igarapés destruídos pelo maquinário pesado utilizado na extração ilegal de ouro. (CIMI, 2022, p. 8)

As múltiplas violências são ainda classificadas no relatório como violência contra o patrimônio; violência contra a pessoa e violência por omissão do poder público, além de apresentar dados sobre mortes de indígenas por Covid-19, doença infecciosa causada pelo novo coronavírus (CIMI, 2022). Dessa forma, o CIMI expõe um verdadeiro e complexo dossiê sobre

as violências perpetradas contra os povos indígenas ano a ano, constituindo-se uma importante fonte para compreender as violações de direitos dos povos originários no Brasil, nos últimos vinte anos.

Assim, ao revisitar a relação histórica do Estado com os povos originários desse país, visualiza-se a conjuntura da política indigenista no Brasil, quando da chegada dos/as Warao no território nacional. É nesse contexto atual, de violência, violação e questionamento aos direitos já conquistados dos povos originários, marcado por uma tensa relação entre indígenas e Estado, que se dá desde os tempos coloniais, que Warao mulheres e homens adentram o território nacional em situação de extrema vulnerabilização, demandando, portanto, por uma atuação positiva do poder público.

#### 4.2 WARAO MULHERES E HOMENS EM CONTEXTOS DE VIOLÊNCIA

Nesse cenário da relação entre o Estado e os povos indígenas, Warao mulheres e homens chegam ao Brasil, demandando por políticas públicas específicas para atendê-los, diante do grave estado de vulnerabilização em que se encontram. Todavia, ao buscar refúgio, proteção e modo de vida digno no território de destino, para onde se deslocam forçosamente, diante do cenário de extrema pobreza, insegurança alimentar, inacessibilidade a recursos de saúde e outros, no seu país de origem, o povo Warao é revitimizado na medida em que, já vindo de uma conjuntura de extrema vulnerabilização social, não encontra proteção e acolhimento adequado nas cidades para as quais se desloca, onde acabam sendo reproduzidos diversos episódios de violência.

A entrada no território nacional ocorre em Pacaraima, no estado de Roraima, onde os Warao são recebidos, juntamente com os venezuelanos não indígenas, pela Operação Acolhida, organizada pelo Exército Brasileiro, que tem como objetivo o ordenamento da fronteira, acolhimento e interiorização dos imigrantes para outras cidades do país (VASCONCELOS; MACHADO, 2021). Após a recepção realizada pela “Operação Acolhida”, os/as indígenas Warao seguem na interiorização do país, destacando-se que nem a radicalidade da migração consegue livrá-las/los do contexto de violência, dessa vez nos locais de destino.

Desse modo, buscou-se demonstrar as múltiplas formas de violências através de uma pesquisa eminentemente documental. A princípio, pretendia-se coletar documentos que tivessem registradas as falas dos/as próprios/as Warao, para ser fiel a uma investigação em que as vozes Warao preponderassem, porém, por motivo que, posteriormente, pareceu óbvio, são

raros os registros de relatos de violência pelos/as indígenas. Os relatos existem, raros são os registros desses relatos que possam subsidiar a pesquisa documental.

Portanto, foi realizada a pesquisa dos registros que, um, revelem esses contextos de violência e, dois, que se constituam de documentos acessíveis, por estarem publicizados e disponíveis para qualquer pessoa. Assim, utiliza-se como fonte documental para investigar os contextos de violência em Belém os autos da Ação Civil Pública – ACP, processo nº 1002229-89.2017.4.01.3900, ajuizada em 29/09/2017 pelo MPF, Defensoria Pública da União – DPU e Defensoria Pública do Estado do Pará – DPE em face da União, FUNAI, Estado do Pará, Município de Belém e FUNPAPA, para que disponibilizassem, “de imediato, abrigo emergencial, provisório e adequado aos indígenas Warao” (PARÁ, 2017, p. 12). Então, os autos da referida ACP relatam e contextualizam as violências sofridas pelo povo Warao em Belém, conforme se verá adiante.

Em 09/05/2017, o MPF e a DPU expediram a Recomendação Legal nº 05/2017 para diversos órgãos do Poder Executivo federal, incluindo a FUNAI, Poder Executivo do Estado do Amazonas e do Município de Manaus, e Polícia Federal, sobre políticas de acolhimento, através de abrigos, assistência, saúde e migração para o povo Warao, destacando algumas situações de vulnerabilização e violência que foram constatadas na cidade de Manaus pela equipe do MPF, transcritas a seguir:

- [...] a) a situação de vulnerabilidade das famílias e, em especial, das crianças indígenas nas ruas de Manaus, e os problemas frequentes de saúde;
- b) a morte de dois indígenas Warao, em menos de uma semana, em Manaus, sendo um deles adulto e outra criança de colo (esta por catapora seguida de infecção generalizada), o que demonstra a precariedade e riscos de saúde existentes, bem como as dificuldades e contratemplos do Poder Público em respeitar a cultura indígena quando dos trâmites para os funerais;
- c) a ocorrência de incêndio em um dos locais habitados pelos Warao no centro da cidade, em 05/05/2017, no intuito de afugentar os indígenas, o que ocasionou o desabrigamento de mais de 30 famílias, com abrigamento fornecido emergencial e temporariamente pela Cáritas Arquidiocesana de Manaus;
- d) os relatos de tentativa de incêndio criminoso, também em 05/05/2017, em outra casa onde estavam abrigadas famílias Warao, possivelmente com o objetivo de constringer as famílias a deixar o local, ao que se seguiu abordagem policial severa, em total desrespeito aos costumes, cultura e língua diferenciada dos indígenas, fatos estes testemunhados por representante da Cáritas Arquidiocesana de Manaus;
- e) a abordagem policial severa em 06/05/2017, com uso desproporcional de efetivo policial, aos Warao no Terminal Rodoviário, em patente desrespeito aos costumes e sem diálogo adequado com os indígenas;
- f) as inconsistências entre as informações colhidas pelo antropólogo do MPF junto aos indígenas Warao logo após a última abordagem policial (06/05/2017), e as notícias veiculadas na imprensa local, sem oitiva dos indígenas e com informações parciais e incompletas;
- g) os altos preços praticados pelos responsáveis (proprietários, locatários e sublocatários) das casas que abrigam famílias Warao no centro de Manaus, chegando ao valor de R\$10/30,00 por pessoa/família por dia, o que expõe a situação de

vulnerabilidade e exploração a que os indígenas se veem submetidos; [...] (PARÁ, 2017, p. 106–107)

Observa-se que os relatos de violência contra os/as Warao apontados pelo MPF caracterizam situações de racismo, xenofobia e criminalização da migração, decorrentes de desconhecimento e preconceitos. Os incêndios ou tentativas de incêndios criminosos são a materialização de discursos de ódio disseminados na sociedade, que responsabilizam os indígenas pela proliferação de doenças infectocontagiosas e pela ocupação dos espaços que seriam destinados aos nacionais no âmbito da empregabilidade e recursos assistenciais do Governo. A abordagem policial severa retrata da mesma forma o total desconhecimento pelas autoridades policiais do grupo étnico em questão e o conteúdo de deslocamento forçado a que estão inseridos.

Em julho de 2017, o Departamento de Vigilância à Saúde da SESMA relatou que recebeu a informação da existência de uma família de indígenas venezuelanos, chegada recentemente de Manaus, com pessoas doentes e possíveis óbitos. Ao localizar a família, que se encontrava numa pousada insalubre, segundo relatório do Departamento, os membros informaram que estavam bem de saúde. Apesar disso, investigou-se o óbito de uma criança de dois anos dessa família que faleceu com suspeita de tuberculose, insuficiência respiratória aguda e cardiopatia, no dia 06/07/2017, no Hospital Pronto Socorro Municipal Mário Pinotti (PARÁ, 2017).

O relatório sobre o grupo de indígenas venezuelanos do povo Warao em Belém do Pará, expedido pelo Consulado da Venezuela em Belém, descreve a chegada do mesmo grupo referido pelo Departamento de Vigilância à Saúde da SESMA, entretanto, neste último é relatada a morte de outra criança da mesma família, ocorrida no dia 07/07/2017, por complicação em sua condição de cardiopatia congênita, após um quadro de pneumonia. Ainda nesse documento, o Consulado informa que entrou em contato com a FUNAI, solicitando ajuda para conseguir abrigo para a referida família Warao (PARÁ, 2017).

Em reunião realizada na sede da DPU, no dia 21/07/2017, foi esclarecido, pelo Cônsul da Venezuela, que a criança falecida reportada no relatório do Departamento da SESMA e do Consulado se tratava, na verdade, da mesma pessoa, aquela identificada no documento do Consulado, e não no relatório da SESMA. Acrescenta ainda que a confusão teria ocorrido porque os/as indígenas costumam usar os documentos de identificação uns/umas dos/as outros/as (PARÁ, 2017).

Além disso, uma grave violação de direitos humanos foi reportada na ata dessa reunião, quando “a SEJUDH informou que o Conselho Tutelar 8 retirou a menor [...] do



convívio dos indígenas, colocando em um abrigo”, e que, apesar de os representantes da Secretaria conseguirem a liberação da criança pela Coordenadora do Abrigo, “a Conselheira Tutelar responsável não liberou a menor e levará o caso para a Justiça Estadual” (PARÁ, 2017, p. 139). A retirada da criança do convívio da sua mãe e de sua família é uma violência grave praticada pelo próprio Estado, mais uma vez por desconhecimento do/a agente, mas também em razão de processos de desumanização sistemática de pessoas indígenas, especialmente, venezuelanas.

A FUNAI, por sua vez, se esquivava da sua responsabilidade, informando que “somente poderia ajudar cedendo uma terra indígena” para os/as Warao, mas que teria que “conversar com a comunidade indígena respectiva”, segundo reporta o Cônsul da Venezuela, ainda na reunião do dia 21/07/2017 (PARÁ, 2017, p. 140). Em outra reunião, realizada no dia 21/09/2017, no Auditório da Procuradoria da República no Estado do Pará, consta a informação de que “a FUNAI diz que só atende indígenas aldeados”, e por isso “o MPF recomendará a FUNAI que atenda todos os indígenas, independente de aldeamento, pois tal restrição não encontra amparo na Convenção nº 169 da OIT, com força normativa superior a de lei” (PARÁ, 2017, p. 143).

Para que não restem dúvidas sobre o posicionamento da FUNAI em relação ao povo Warao refugiado em Belém, o presidente da fundação à época, Franklinberg Ribeiro de Freitas, em reunião realizada no dia 23/01/2018, disse que não seria possível disponibilizar um servidor para acompanhar os Warao, pois não havia ninguém no órgão que conhecesse a etnia ou a língua warao. Disse ainda que “os Warao não são uma população indígena transfronteiriça, por isso não seria competência da FUNAI. E, mais, que a FUNAI, assim como a Casa Civil, não os reconhecia como indígenas, mas sim como migrantes” (ROSA, 2021, p. 194). Dessa forma, o órgão responsável pela política indigenista no país, inequivocamente, se recusou a atender a demanda dos/as Warao em território nacional.

Chama especial atenção o fato de que não houve a participação de nenhuma pessoa Warao na reunião do dia 21/07/2017, em que se tratou de questões essenciais sobre abrigo, documentação e a violenta retirada de uma criança do convívio da sua família pelo Conselho Tutelar (PARÁ, 2017). Também não houve participação dos Warao na reunião seguinte, ocorrida no dia 21/09/2017, no auditório da Procuradoria da República (PARÁ, 2017).

Nessa ocasião, denunciou-se a situação de insegurança alimentar e privação de comida vivenciada pelos indígenas venezuelanos em Belém, e, para enfrentar essa problemática, desde o início, os/as Warao adotaram a prática de pedir dinheiro nas ruas, o que logo foi identificado pelo poder público. Todavia, uma ideia equivocada sobre a coleta foi registrada na reunião,

afirmando-se que “[...] a esmola, para eles, é cultural, faz parte da cultura deles” (PARÁ, 2017, p. 142).

Naquele momento, a chegada dos/as Warao era recente em Belém e o poder público e a sociedade possuíam pouquíssimo ou nenhum conhecimento sobre o povo da canoa, sua cultura, tradições, modo de vida e cosmovisão. Sabe-se hoje, conforme se viu nos capítulos anteriores, que pedir esmola não é cultural para os/as Warao. A coleta é, na verdade, uma estratégia de sobrevivência, em contexto de deslocamento e situação de extrema vulnerabilização social, adaptada das práticas tradicionais de subsistência no seu território de origem.

Em outro relatório, o Consulado da Venezuela informa que “5 mulheres do grupo foram detidas segunda feira de 11 de setembro [de 2017] exercendo a mendicidade com crianças no colo e levadas ao Conselho Tutelar VII” (PARÁ, 2017, p. 269). A retirada da Warao criança do convívio da sua mãe pelo Conselho Tutelar ou a detenção das Warao mulheres, em razão de se encontrarem na atividade da coleta, revela a criminalização da prática de pedir dinheiro, como estratégia de sobrevivência adotada pelos/as Warao, que repercute de forma grave, produzindo contextos de violência.

No Diagnóstico Situacional sobre os Indígenas Warao no Mercado Ver-o-Peso, sobre o assunto, a antropóloga Marlise Rosa relata:

Em Manaus, a presença de crianças Warao nos sinais de trânsito, pedindo dinheiro juntamente com suas mães, bem como a situação de rua em que se encontravam à época do acampamento no terminal rodoviário, gerou grande polêmica, a ponto de, em 11 de março, o Conselho Tutelar realizar uma tentativa de retirada compulsória das crianças do convívio familiar. Em Belém, dia 20 de junho, o Conselho Tutelar retirou à força uma criança de dois anos, quando esta acompanhava a mãe na venda de artesanato. Tais ações tiveram uma repercussão negativa entre os indígenas, deixando-os assustados e, em alguns casos, influenciando ações de saúde e motivando fugas de internações hospitalares. (PARÁ, 2017, p. 388)

Outro dado importante extraído também do Diagnóstico é que, na época, 61 (sessenta e um) indígenas Warao, na maioria, mulheres e crianças, viviam em situação de rua nos arredores do Mercado Ver-o-Peso em Belém (PARÁ, 2017). Mulheres e crianças indígenas, refugiadas de um outro país, com costumes e tradições peculiares, falando outra língua, e muitas vezes sem conseguir estabelecer uma comunicação exitosa com a população local, vivendo em situação de rua no Mercado Ver-o-Peso e no centro comercial de Belém, é o cenário propício para que esse grupo experimente os riscos a sua vida, integridade e dignidade, bem como as múltiplas formas de violência. Ainda no referido documento, Rosa relata:

Além dos riscos à saúde, a situação de rua põe em risco a integridade física de adultos e crianças. O Mercado Ver-o-Peso é um espaço ocupado por moradores de rua e usuários de drogas e, diariamente, são relatados conflitos com esta população. Roubam-lhes bolsas de roupas, celulares, dinheiro e comida. Houve, inclusive, a ameaça de atear fogo nos pertencentes do grupo. Os Warao declaram que não querem mais permanecer no local, pois estão com medo que ocorra agressões físicas. No último dia 25 [de outubro de 2017], à noite, uma família foi encaminhada para o abrigo estadual Domingos Zahluth, em virtude de ameaças por parte de um morador de rua. (PARÁ, 2017, p. 391)

No Relatório II, de 25/10/2017, emitido pelo Serviço Social da DPU, a assistente social que subscreve o documento igualmente aponta para a condição de grave vulnerabilização social do povo Warao em situação de rua, relacionando, inclusive, uma série de riscos a sua vida, a sua saúde e aos seus bens, conforme transcrito a seguir:

Durante a abordagem foi constatado, que os indígenas permanecem em situação de extrema vulnerabilidade, correndo riscos diversos como: aliciamento das crianças e adolescentes à prostituição/uso de drogas; risco iminente de adquirir doenças infecciosas; risco de terem seus pertences furtados; risco de sequestro das crianças e adolescentes por desconhecidos, risco de conflito com os feirantes que estão se sentindo incomodados e dizem que estão sendo "prejudicados" em suas vendas, pois segundo os mesmos, além da sujeira provocada pelos indígenas os clientes estão deixando de adquirir seus produtos. (PARÁ, 2017, p. 420)

A situação de rua dos/as Warao era reconhecidamente uma condição de vulnerabilização grave, que repercutia para uma série de circunstâncias que atentavam contra os direitos humanos e a dignidade dos/as indígenas. Desse modo, o MPF, a DPU e a DPE expediram em conjunto, no dia 27/09/2017, a Recomendação nº 41/2017, para diversos entes governamentais das três esferas de Governo, quais sejam, a) federal: Casa Civil da Presidência da República, Ministério da Justiça e Segurança Pública, Ministério das Relações Exteriores, Ministério do Desenvolvimento Social – MDS e FUNAI; b) estadual: Casa Civil da Governadoria do Estado do Pará, SEJUDH e Secretaria de Estado de Assistência Social, Trabalho, Emprego e Renda – SEASTER; e c) municipal: PMB e FUNPAPA; a fim de que cada um, dentro das suas competências, atendesse a demanda do povo Warao, especialmente quanto ao abrigamento (PARÁ, 2017).

Em outubro de 2017, nos dias que antecederam o Círio de Nazaré, celebração católica de grande movimentação em Belém, ocorreu a primeira ação de abrigamento dos/as Warao realizada em conjunto pelo Estado do Pará e Município do Belém. Assim, os/as indígenas foram conduzidos/as para o espaço Propaz, localizado no Estádio Mangueirão. Porém, se recusaram a ficar no abrigo, em razão de o considerarem inadequado e insatisfatório, revelando que:

[...] o número de colchões disponíveis era inferior ao número de pessoas; a localização do abrigo impedia que obtivessem os recursos almejados em seus processos de mobilidade - o estádio Mangueirão está situado em uma região distante do centro comercial da cidade; o número de refeições oferecidas era menor do que o acesso à alimentação que tinham quando estavam fora. (ROSA, 2021, p. 187)

Posteriormente, os/as Warao foram direcionados ao abrigo estadual Domingos Zahluth, que consistia numa casa de passagem para migrantes, localizada na Travessa do Chaco, bairro do Marco, em Belém, mantido pela SEASTER, e que abrigava não apenas o povo Warao, mas também os estrangeiros não indígenas, em contexto de migração. Os não indígenas ocupavam os quartos do andar superior, ao passo que os/as Warao ficavam no galpão aos fundos da casa, sem ventilação ou iluminação natural. A alimentação era fornecida três vezes ao dia, sendo café da manhã, almoço e jantar, e produzidas pela equipe do abrigo (PARÁ, 2017; ROSA, 2021).

Sobre o tema, Rosa descreve aquilo que se pode classificar como micro violências dentro do espaço de acolhimento institucional, perpetradas por agentes do Estado, ponto extremamente importante para compreender o que se deve e o que não se deve fazer no campo das políticas públicas:

No local, eram servidas três refeições diárias (café da manhã, almoço e jantar), preparadas por um serviço de cozinha da SEASTER. O cardápio, no entanto, uma vez que o local não abrigava apenas os indígenas, não considerava os hábitos alimentares e gêneros alimentícios que compunham a dieta do grupo étnico. Comumente, servia-se feijão, alimento não consumido pelos Warao, causando grande insatisfação entre os abrigados. Além disso, a quantidade de alimentos enviada pela secretaria era insuficiente para o número de pessoas abrigadas, de modo que, os alimentos doados pela sociedade civil para os indígenas passaram a ser direcionadas para essa cozinha. Os Warao reclamavam que aos acolhidos não indígenas era servido suco ou refresco junto às refeições, mas para eles não.

A exemplo do que acontecia no abrigo do Coroado, em Manaus, os indígenas demandavam que lhes fosse entregue um fogão para que pudessem preparar sua própria comida, contudo, a coordenação do local alegava que tal prática não era permitida pela política nacional de assistência social para serviços de alta complexidade, pois poderia comprometer a segurança e a integridade do espaço e também dos acolhidos. A possibilidade de preparar as próprias refeições, entretanto, estava dentre os critérios que compunham aquilo que os indígenas definiam como um acolhimento adequado: 1) casas separadas por grupos familiares ou comunidades; 2) instalação de redário; 3) possibilidade de preparar as próprias refeições; 4) doação dos gêneros alimentícios que compõem a dieta do grupo. Uma funcionária do abrigo, disse-me, em particular, que todos percebiam o descontentamento dos indígenas com a alimentação, o que provocava, apesar da escassez, grande desperdício de alimentos preparados pela cozinha (Caderno de campo, 20/12/2017).

A permissão para o uso de fogões, nesse abrigo, ocorreu apenas em janeiro de 2018, por ocasião da visita do CNDH, quando, novamente, por meio de uma ação conjunta entre estado e município, todos os Warao que se encontravam na cidade de Belém foram levados para o local, deixando-o superlotado e forçando a convivência entre grupos que possuíam diferenças culturais internas. (2021, p. 252–254)

Pode-se observar nesse inserto diversos assuntos que merecem atenção sobre o povo Warao, e especialmente daqueles/as que fazem políticas públicas. A primeira questão que chama a atenção é que se ignorava as especificidades étnicas no preparo das refeições, servindo aquilo que os/as indígenas não comiam. Também, a negativa pela coordenação do abrigo à solicitação de um fogão para que eles/as próprios/as pudessem cozinhar, demonstra o total desconhecimento sobre os modos de ser Warao. Ainda, ao forçar a convivência de várias famílias Warao no mesmo espaço de acolhimento, sem levar em conta as relações e conflitos entre grupos com diferenças culturais internas, o Estado violenta outra vez o povo Warao, por não respeitar as suas formas de organização social.

Na sequência, o fato de que os alimentos enviados pela SEASTER eram insuficientes, de modo que aqueles doados pela sociedade civil aos/às Warao eram direcionados à cozinha do abrigo, revela que o acolhimento institucional não supria as necessidades dos abrigados, justificando-se ainda a saída para as ruas para realização da coleta. Outro ponto é o tratamento injusto conferido aos/às Warao em comparação aos/às não indígenas, quando os/as indígenas se queixam de que o suco ou refresco era servido apenas para os/as não indígenas, expondo a condução discriminatória dentro do abrigo.

Além do mais, deve-se atentar para o trecho, que talvez seja o mais importante para a finalidade desse trabalho, que é aquele em que os/as Warao, segundo a pesquisa de campo da antropóloga Marlise Rosa, estabelecem que o acolhimento adequado depende de haver casas separadas por grupos familiares, espaço para instalação de redes, possibilidade de preparar a própria comida e refeições com alimentos que façam parte da sua dieta. Observa-se que esses critérios são estabelecidos a partir das experiências dos/as Warao com o acolhimento institucional realizado pelo poder público, tanto em Belém como nas cidades anteriores, a exemplo de Manaus.

Nos anos de 2017, 2018 e 2019 foram realizadas diversas reuniões entre o MPF, DPU, DPE, MPT e os vários entes governamentais da União, Estado do Pará e Município de Belém, a fim de se encontrar uma solução para a problemática do abrigamento dos/as Warao. Em algumas dessas reuniões, também houve a participação de organizações da sociedade civil, organismos internacionais, como ACNUR e OIM, e representantes do povo Warao.

Na reunião de 13/08/2018, realizada por videoconferência entre o MDS, Prefeitura de Belém, Estado do Pará, MPT e MPF, foi informado pelo então Prefeito de Belém, pelo Procurador do Trabalho e pelo membro do MPF sobre as condições precárias e degradantes de moradia nas casas ou pensões alugadas pelos/as próprios/as Warao no centro de Belém, nas

áreas próximas ao Mercado Ver-o-Peso, onde pagam a diária de R\$ 25,00 (vinte e cinco reais) por adulto. Afirmou-se, ainda, que “os indígenas que se encontram nesses lugares estão submetidos a um ambiente de consumo de drogas e prostituição, colocando em risco a integridade física e moral das crianças e dos adultos” (PARÁ, 2017, p. 565).

Além disso, foi comunicado ao MDS, nessa reunião, que 220 (duzentos e vinte) indígenas da etnia Warao viviam, naquela época, em situação de rua na cidade de Belém, e que 80 (oitenta) estavam sendo acolhidos no abrigo estadual, mantido pela SEASTER. Dessa forma, o MDS se comprometeu com o repasse de recursos, em parcela única, para o acolhimento de 300 (trezentos) Warao, por um período de 6 (seis) meses, a ser executado pelo Município do Belém (PARÁ, 2017).

Passado mais de um ano da chegada dos/as Warao em Belém, sem uma solução adequada para o abrigamento, destaca-se a fala da Defensora Pública da União, que atuava na questão, registrada em reunião no dia 26/09/2018, que afirmou que:

[...] a situação dos indígenas Warao que se encontram nas ruas é de calamidade pública. [...] ao concluir visitas de ontem (25/08/2018). possui um sentimento de indignação porque passados mais de 1 (um) ano e 2 (dois) meses a circunstância ainda é a mesma, enquanto outras localidades já conseguiram avançar muito mais do que Belém/PA. Lembrou que o abrigo da SEASTER não tem mais condições de receber novos indígenas em virtude da superlotação e das condições físicas do espaço. Indagou sobre a medida emergencial para tirar o grupo que está no Ver-o-Peso das ruas. (PARÁ, 2017, p. 638)

Possibilitada a escuta dos/as Warao, em reunião do dia 09/11/2018, os/as indígenas se manifestaram, relatando situações graves de vulnerabilização social, que colocam em risco suas vidas e das suas famílias. São relatos que precisam ser levados em conta na realização de políticas públicas. Assim, na memória da reunião, constam os seguintes registros que merecem atenção:

O indígena Warao [...], responsável pelo Hotel Palácio, informou que tem 100 pessoas no local com a presença de muitas crianças e muitas mulheres. Informou que em Belém é muito perigoso. Ressaltou das dificuldades de ter dinheiro para pagar a hospedagem no hotel e também a alimentação das famílias. Estão passando por uma situação muito difícil no hotel, pois estão devendo o aluguel ao dono do hotel.

O indígena Warao [...] informou que está no grupo da perimetral e falou um pouco sobre a alimentação. Ressaltou que no abrigo tem 61 indígenas. Informou que tem goteiras no abrigo o que prejudica as pessoas. Informou que tem 2 (dois) dias que não chega comida no abrigo. Informou que o botijão de gás dura apenas 2 (dois) dias. Indagou sobre como será resolvida essa questão do gás de cozinha. Ressaltou que não tem dinheiro para comprar comida e que há 2 (dois) dias não chega alimento no abrigo. Ressaltou que precisam de materiais de limpeza

A indígena [...], do abrigo Domingos Zalouth, informou que não considera a casa Domingos Zalouth como abrigo. Informou que precisam de mais alimentos e de

materiais de limpeza. Informou que o abrigo está lotado e que não comporta mais pessoas.

[...]

O indígena [...] está preocupado com os que estão dormindo no corredor do abrigo Domingos Zalouth (se referindo ao grupo que estava no Ver-o-Peso e que foram alocados no abrigo DZ). Informou que por conta das goteiras que existem no abrigo o corredor é comprometido e prejudica os indígenas.

O indígena [...], do abrigo Domingos Zalouth, informou que está há 7 meses em Belém/PA. Perguntou sobre quais providências serão tomadas em relação aos indígenas que estão dormindo no corredor no abrigo Domingos Zalouth e que providências serão tomadas quanto à superlotação. Solicitou providências também quanto ao alimento que é insuficiente para todos.

O indígena [...], da Campos Sales, informou sobre o fato do roubo de alimentos e eletrodomésticos ocorrido no abrigo em que se encontra. (PARÁ, 2017, p. 653–655)

Em 26/12/2018, foi pactuado o Termo de Concretização de Direitos – TCD entre o MPF, Ministério Público do Trabalho – MPT, DPU e DPE, ora compromitentes, e o Município de Belém, FUNPAPA e Estado do Pará, através da SEASTER e SEJUDH, ora compromissários. Por meio do TCD, a SEASTER e a FUNPAPA assumiram o compromisso com o abrigamento dos/as Warao; a SEJUDH se comprometeu com articulação para emissão da documentação, como documento de refúgio, Cadastro de Pessoa Física – CPF e Carteira de Trabalho e Previdência Social – CTPS; a FUNPAPA ficou responsável pela inscrição dos/as imigrantes documentados/as no CadÚnico, para acesso aos benefícios dos programas assistenciais do governo federal; e todos os órgãos se comprometeram em observar a consulta ao povo Warao para sistematização do modelo de acolhimento ofertado, com acompanhamento de antropólogo disponibilizado pelo Município (PARÁ, 2017).

Observa-se que o TCD, na cláusula terceira, item III, condicionou o cumprimento das obrigações de abrigamento pelo Município de Belém ao repasse de recursos pelo governo federal, conforme estipulado em tratativas extrajudiciais. Apesar disso, nem a União nem a FUNAI participaram da elaboração do referido termo. A propósito, em decisão nos autos da ACP, no dia 20/05/2019, houve a exclusão da FUNAI da lide por ausência de pedido contra ela formulado, não havendo sido interposto recurso contra tal decisão (PARÁ, 2017).

Para o atendimento da demanda de acolhimento do povo Warao, com a execução da política pública de abrigamento pelo Município de Belém, a União efetuou o repasse dos seguintes recursos federais:

Repasse de R\$ 720.000,00, em 21/09/18, ao município de Belém/PA, por meio da Fundação Papa João XXIII - FUNPAPA, para atendimento de 300 imigrantes venezuelanos, indígenas da etnia Warao, oriundos do fluxo migratório provocado por crise humanitária na Venezuela, que já se encontravam naquele município;

[...]

Repasse de R\$1.440.000,00, em 30/12/2019, ao município de Belém/PA, com base no Plano de Ação apresentado pela Fundação Papa João XXIII - FUNPAPA, para acolhimento de 600 imigrantes venezuelanos, indígenas da etnia Warao, que já se encontravam naquele município;

Repasse de R\$ 480.000,00, em 30/12/2019, à Secretaria de Assistência Social, Trabalho, Emprego e Renda, do Estado do Pará, para acolhida de 200 imigrantes venezuelanos, indígenas da etnia Warao, mediante apresentação de Plano de Ação aprovado pelo Conselho Estadual de Assistência Social; [...] (PARÁ, 2017, p. 1047–1048)

Em 02/04/2020, a ACP foi julgada procedente, condenando a União ao repasse mensal de R\$ 20.000,00 (vinte mil reais) por cada grupo de 50 (cinquenta) imigrantes venezuelanos abrigados pelo Município ou Estado na cidade de Belém (PARÁ, 2017).

Registre-se ainda que o MPF, DPU e DPE protocolaram, em 04/11/2019, pedido de cumprimento de sentença em face do Estado do Pará, Município de Belém e FUNPAPA, alegando descumprimento do acordo celebrado através do TCD, homologado judicialmente. Na petição, os autores informaram que foram realizadas diligências nos abrigos públicos, geridos pelo Estado e pelo Município, e nos abrigos não geridos pelo poder público, e que tal diligência havia surgido a partir da reclamação de indígenas Warao sobre o não fornecimento de alimentação adequada e a não prestação de serviços públicos satisfatórios, apesar do repasse de recursos federais feitos pela União (PARÁ, 2017).

Nas diligências, o MPF, DPU e DPE comunicaram que foi observada

[...] a ausência de uma atuação eficiente do poder público, seja municipal ou estadual. O atendimento nos abrigos quase não existe. Os problemas são notórios e praticamente os mesmos em todos os locais visitados: um amontoado de pessoas vivendo em locais improvisados sem as mínimas condições de higiene; falta de gás; produtos insuficientes e impróprios para uma alimentação adequada; ausência de assistência psicológica, médica e social, além da falta de medicamentos. Crianças fora da escola, ainda que já se tenha um local adequado, mas pela falta de entendimento entre Estado e Município essa estrutura ainda não está funcionando em atendimento a toda a demanda necessária; além de pessoas com doenças graves sem que tenham um atendimento prioritário e emergencial; e até uma pessoa "dando à luz" no interior de um "abrigo" com as condições já citadas e sem nenhuma assistência hospitalar. (PARÁ, 2017, p. 1006)

A denúncia lançada pelo MPF, DPU e DPE revela a dificuldade dos entes públicos para dar uma resposta efetiva e adequada às demandas de acolhimento dos/as Warao, que são indígenas em contexto de deslocamento internacional forçado, mesmo após o decurso de mais de dois anos da chegada do povo Warao em Belém. Para uma liderança indígena Warao, “os problemas estão acontecendo por causa da falta de diálogo. O conflito acontece porque não conhecem a cultura Warao” (PARÁ, 2017, p. 663).



Apesar da gravidade da condição de abrigamento verificada nas diligências realizadas pela equipe técnica do MPF e da respectiva informação a esse respeito nos autos da ACP, com o conseqüente pedido de cumprimento de sentença, não houve qualquer decisão sobre o referido pedido, e o processo seguiu para o Tribunal Regional Federal – TRF da 1ª Região, em grau de recurso, em razão da Apelação interposta pela União, e após apresentação das contrarrazões pelas partes contrárias. Após, os autos foram remetidos ao TRF, em 23/09/2021, e estão conclusos, aguardando decisão, desde 10/11/2021 (PARÁ, 2017).

As violências perpetradas contra o povo Warao também podem ser refletidas a partir dos relatórios sobre violência contra os povos indígenas no Brasil, publicados anualmente pelo Conselho Indigenista Missionário. Desde 2018, o CIMI tem mapeado as violências contra os/as Warao no Brasil, no seu observatório de violência. Assim, o relatório de 2019, com dados de 2018, foi o primeiro divulgado constando um caso de violência envolvendo a etnia Warao. Nessa edição, foi publicado ainda um artigo intitulado “Migração e direitos coletivos: a presença dos Warao no Brasil” (CIMI, 2019).

O caso denunciado teria ocorrido na cidade de Boa Vista, havendo sido classificado como violência contra a pessoa e enquadrado como racismo e discriminação étnico-cultural, sendo utilizado abuso de autoridade e maus tratos na violência, conforme reproduzido na tabela adiante. De acordo com alguns relatos, inclusive de servidores públicos, havia “interferências nos modelos de organização, abuso de poder e o uso de armas, como spray de pimenta, para ações de intimidação”. Também é reportado “desconhecimento, por parte das entidades responsáveis, do marco de direitos coletivos que devem pautar a atuação do Estado como os povos indígenas” (CIMI, 2019, p. 94).

Tabela 1 – Tabela sobre casos de violência contra o povo Warao em 2018

Nº	Estado da Federação	Município	Tipo de Violência	Subtipo de Violência	Meio Empregado
<b>Ano 2018</b>					
1	Roraima	Boa Vista	Violência Contra a Pessoa	Racismo e discriminação étnico-culturais	Abuso de autoridade; maus tratos

Fonte: Elaboração própria com dados do CIMI, 2019.

Deve-se dizer que o fato de constar apenas um caso de violência relatado no documento elaborado pelo CIMI evidentemente não significa que não existam outras violências praticadas. A condição de indígenas refugiados/as, de outro país, que falam outra língua, certamente dificultou e ainda dificulta o mapeamento das violências e violações de direitos

contra o povo Warao. A título de exemplo, o próprio caso da criança que foi retirada à força da sua mãe pelo Conselho Tutelar em Belém, conforme visto anteriormente, não foi identificado no relatório do CIMI.

Então, é necessário compreender que o observatório do Conselho não é exaustivo, mas constitui um instrumento muito importante no mapeamento das violências, notadamente, pelo registro dos dados, que podem e devem fundamentar as políticas públicas. Além disso, a inclusão do povo Warao no observatório realizado pelo CIMI constitui um marco no reconhecimento das pautas Warao como demandas indígenas. Tal reconhecimento pareceria óbvio, desde o início, se não fosse a afirmação do próprio presidente da FUNAI de que “não os reconhecia como indígenas, mas sim como migrantes” (ROSA, 2021, p. 194).

Em 2019, provavelmente em razão das mesmas dificuldades que inviabilizaram a notificação de casos de violências contra os/as Warao nos relatórios anteriores ao de 2018, não houve nenhum caso reportado sobre o povo Warao. Todavia, no ano seguinte, em 2020, os casos notificados aumentaram significativamente, totalizando cinco registros de violência, divididos entre violência contra a pessoa e omissão do poder público. Dentre os meios empregados, relatou-se abuso de autoridade, ameaças, expulsão das cidades, desligamento de espaço de acolhimento institucional, omissão e negligência do poder público. Destaca-se que, dos cinco casos reportados, três ocorreram no Pará, sendo dois em Belém (CIMI, 2021).

Tabela 2 – Tabela sobre casos de violência contra o povo Warao em 2020

Nº	Estado da Federação	Município	Tipo de Violência	Subtipo de Violência	Meio Empregado
<b>Ano 2020</b>					
1	Goiás	Goiânia	Violência Contra a Pessoa	Ameaças várias	Abuso de autoridade; ameaças; expulsão das cidades
2	Pará	Belém	Violência Contra a Pessoa	Ameaças várias	Desligamento do abrigo EAT
3	Pará	Itaituba	Omissão do Poder Público	Desassistência geral	Omissão e negligência do poder público
4	Pará	Belém	Omissão do Poder Público	Desassistência geral	Omissão e negligência do poder público
5	Roraima	Boa Vista	Omissão do Poder Público	Desassistência geral	Omissão do poder público

Fonte: Elaboração própria com dados do CIMI, 2021.

Dos casos notificados em 2020, chama a atenção o episódio classificado como violência contra a pessoa, ocorrido em Belém, no dia 21/06/2020, por ter acontecido no Espaço de Acolhimento Institucional do Tapanã – EAT, gerido pela FUNPAPA. Em razão de um conflito com funcionários da equipe técnica, dois indígenas Warao foram desligados do abrigo, sem direito a defesa prévia e contraditório, conforme transcrição abaixo:

Durante a estadia dos indígenas Fermin Moraleda e Avilio Alvarez, ocorreu um conflito entre eles e funcionários da equipe técnica do abrigo. Em virtude deste conflito, os indígenas foram desligados do abrigo. O MPF e a Defensoria Pública da União (DPU), diante do caso, emitiram recomendação à Fundação Papa João XXIII, uma vez que, segundo o MPF o desligamento dos indígenas se deu de forma sumária e unilateral por parte da equipe do abrigo, sem qualquer possibilidade de defesa prévia ou contraditório, e sem a comunicação transparente adequada aos órgãos de controle que acompanham a política de acolhimento, como a DPU, o MPF e organizações da sociedade civil. O MPF ainda ressaltou que apenas os dois indígenas sofreram o desligamento, sendo que vários outros estiveram envolvidos no conflito. Na recomendação, o MPF e a DPU sugeriram, entre outras, a imediata realização de consulta prévia, livre e informada aos indígenas; que seja garantida a ampla defesa e contraditório, em caso de medidas disciplinares; que seja feita análise técnica das consequências do desligamento do acolhido, sobre a situação de vulnerabilidade vivenciada pelo respectivo grupo familiar (que também vai viver nas ruas, junto com o familiar desligado, devido ao conceito de família vivenciado pelos Warao). (CIMI, 2021, p. 154)

No último relatório do CIMI, divulgado em 2022, com dados de 2021, as notificações aumentaram mais que o dobro. Foram doze casos de violência contra os/as Warao reportados no documento, sendo quatro episódios de violência contra a pessoa e oito de omissão do poder público. Os subtipos de violência reportados foram abuso de poder, ameaças, desassistência geral, desassistência na área de saúde e morte por desassistência à saúde. E as violências se deram da forma mais variada. Registrou-se tentativa de deportação coletiva; tortura e violação de direitos humanos; abuso de poder contra povos refugiados; ameaça de remoção forçada; violação ao direito de consulta prévia; trabalho análogo ao de escravo; omissão e negligência do poder público; condenação sem esclarecimento e informação à família; e negação de vacinas a indígenas em contexto urbano (CIMI, 2022).

Tabela 3 – Tabela sobre casos de violência contra o povo Warao em 2021

Nº	Estado da Federação	Município	Tipo de Violência	Subtipo de Violência	Meio Empregado
<b>Ano 2021</b>					
1	Roraima	Pacaraima	Violência Contra a Pessoa	Abuso de poder	Tentativa de deportação coletiva

2	Roraima	Boa Vista	Violência Contra a Pessoa	Abuso de poder	Tortura e violação de direitos humanos
3	Roraima	Boa Vista	Violência Contra a Pessoa	Abuso de poder	Abuso de poder contra povos refugiados; ameaça de remoção forçada; violação ao direito de consulta prévia
4	Roraima	Amajari	Violência Contra a Pessoa	Ameaças várias	Trabalho análogo ao de escravo
5	Acre	Sena Madureira	Omissão do Poder Público	Desassistência geral	Omissão e negligência do poder público
6	Roraima	Boa Vista	Omissão do Poder Público	Desassistência geral	Condenação sem esclarecimento e informação à família
7	Pará	Belém	Omissão do Poder Público	Desassistência na área de saúde	Negação de vacinas a indígenas em contexto urbano
8	Rio Grande do Norte	Terra Indígena	Omissão do Poder Público	Desassistência na área de saúde	Omissão e negligência do poder público
9	Roraima	Terra Indígena	Omissão do Poder Público	Desassistência na área de saúde	Omissão e negligência do poder público
10	Minas Gerais	Belo Horizonte	Omissão do Poder Público	Morte por desassistência à saúde	Omissão e negligência do poder público
11	Piauí	Teresina	Omissão do Poder Público	Morte por desassistência à saúde	Omissão e negligência do poder público
12	Piauí	Teresina	Omissão do Poder Público	Morte por desassistência à saúde	Omissão e negligência do poder público

Fonte: Elaboração própria com dados do CIMI, 2022.

Destaca-se o registro do caso de tortura ocorrido em Boa Vista, pelo seu relato impactante de violência, dentro do abrigo Pintolândia, que faz parte da Operação Acolhida, organizada pelo Exército Brasileiro:

Em matéria feita pela Repórter Brasil, foi divulgado um vídeo que mostra uma área cercada, de aproximadamente dois metros quadrados, com uma cadeira de plástico e uma pessoa deitada no chão de terra batida e pedregulhos. O áudio diz: “imagens ao vivo do ‘cantinho da vergonha’. Não sei se dá para ver, mas colocaram um arame no negócio [grades] para ele não escapar”. O “cantinho da vergonha” é o nome que vem sendo dado a um espaço de confinamento involuntário onde são detidos, sem mandado judicial, indígenas venezuelanos em condição de alcoolismo nos quatro abrigos para indígenas de Boa Vista (RR) destinados ao acolhimento de refugiados e migrantes. As imagens foram gravadas no abrigo Pintolândia, que faz parte da Operação Acolhida, criada em 2018 no governo de Michel Temer, sob responsabilidade do Exército brasileiro em parceria com organizações não-governamentais. Entre os indígenas, o nome do espaço é “canto de maus-tratos”. Um dos indígenas Warao abrigados em Boa Vista relatou, sob anonimato: “Eles [os militares] nos tratam como delinquentes, usam armamentos dentro dos abrigos. Não têm compaixão pelo que estamos passando. Eles deixam a pessoa lá, suja, no chão. E ainda gravam. Dói muito”. Além do vídeo, foi divulgada uma carta-denúncia assinada por profissionais de saúde que trabalham em abrigos da Operação Acolhida. A reportagem entrevistou quatro funcionários de diferentes organizações ligadas aos abrigos, que deram entrevistas em condição de anonimato por receio de retaliações. Dois deles afirmam terem visto pessoalmente o “cantinho da vergonha”. “Aqueles que retornam ao abrigo e demonstram embriaguez estão sendo obrigados a permanecer neste espaço confinado, intitulado como ‘cantinho da vergonha’, até que um militar integrante da equipe de coordenação do abrigo entenda ser possível sua libertação”, diz a carta, que é assinada por “governo brasileiro através de seus agentes públicos”. Os servidores que assinam o documento qualificam as ações como “práticas de violência e tortura” e citam casos como o de “pessoas que tiveram o braço amarrado nas grades ou permaneceram presas por mais de 18 horas no local”. O documento detalha as leis e os tratados que são violados, como o artigo 5º da Constituição Federal brasileira, a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Resolução do Conselho Nacional dos Direitos Humanos. Também foi entrevistado na reportagem o advogado do CIR, Ivo Cípio Aureliano, que confirmou ter recebido a carta-denúncia, bem como um pedido de ajuda dos indígenas venezuelanos em 8 de julho, quando oito lideranças teriam relatado a ele sobre a existência do espaço de confinamento. “O que acontece ali é uma violação grave e abuso de poder. Fere a dignidade da pessoa humana, a honra”, avalia. Os denunciantes consideram que a responsabilidade pela violação aos direitos humanos é do Exército, responsável pelo controle da Operação Acolhida. (CIMI, 2022, p. 152–153)

Em Belém, o caso notificado violência se deu em razão da negação de vacinas a indígenas em contexto urbano, em virtude da negativa do governo federal em incluir indígenas urbanizados no plano emergencial de vacinação contra Covid-19. O MPF reconhece a situação de mais vulnerabilização dos/as Warao em relação à transmissão do vírus, e por isso mesmo expediu recomendação para a SESMA para que inclua o povo Warao no plano de vacinação, como população prioritária (CIMI, 2022).

Dessa forma, apresenta-se o contexto de múltiplas formas de violência contra os/as indígenas refugiados/as, a partir dos dados que se tem registro e foi possível ter acesso. Nesse momento, é inevitável se perguntar: e o que aconteceu que não foi dito? E as violências silenciadas? E o que não se tem registrado? Vale lembrar que o Relatório Figueiredo ficou perdido por quarenta e cinco anos, e não é porque não se sabia do documento, que as violências escandalosas e brutais não tinham ocorrido.

Em seguida, outro questionamento surge para quem não se acostumou e não deixou de se indignar: o porquê das exclusões. Que racionalidade é essa que produz tanta violência, seja por ação ou por omissão, seja explícita ou simbólica? São violências que se dão de forma sistemática, repetitivas e perpetradas por agentes diversos, públicos ou privados, independente do tempo e do lugar, desde os projetos desenvolvimentistas, como a barragem do rio Manamo, no delta do Orinoco, na década de 1960, até a retirada de uma criança à força da sua mãe pelo Conselho Tutelar, em Belém, no ano de 2017, ou ainda o impactante caso de tortura ocorrido em Boa Vista, em 2021 (CIMI, 2022). Essa racionalidade por trás violência é o que se propõe refletir no tópico seguinte.

#### 4.3 A RAZÃO DAS EXCLUSÕES: O COLONIALISMO

O povo Warao está inserido num contexto de violência, que se dá também por exclusão, uma vez que não são incluídos nos projetos desenvolvimentistas implementados no território tradicional, e tampouco nas políticas públicas de acolhimento nos locais de destino. A exclusão ocorre na medida em que os processos vivenciados pelos/as Warao não levam em conta a sua condição de indígena e, no caso das mulheres, a sua condição de gênero, e que, conseqüentemente, não lhes conferem tratamento digno e adequado. Portanto, mesmo quando há uma inclusão formal, mas que não atenda às questões específicas do grupo, ou seja, não se dá de modo pleno, considera-se a exclusão. O acolhimento formal de indígenas refugiados que não pondere as divergências culturais nem a condição de ser mulher, e, portanto, questões sensíveis relacionadas à etnia e ao gênero, opera uma exclusão radical.

A interseccionalidade se constitui um método de análise das vulnerabilizações produzidas pela articulação de diferentes modos de opressão. No caso em estudo, utiliza-se a abordagem interseccional para entender as fragilidades produzidas pela articulação dos modos de opressão relativos à raça/etnia e gênero, gerados pelo colonialismo e pelo patriarcalismo, respectivamente. Dessa forma, a interseccionalidade é uma ferramenta que permite visualizar esse novo lugar de opressão, onde se somam as forças do racismo e do sexismo a um só tempo, e os seus efeitos.

Todavia, a ferramenta da interseccionalidade, embora seja um importante instrumento para refletir sobre as consequências e os efeitos da articulação entre marcadores sociais diversos fabricados pelos modos de opressão, é limitada na medida em que não analisa as causas da dominação moderna. Mais do que visualizar as vulnerabilizações geradas pela articulação de etnia e gênero, é preciso ir além para compreender as dinâmicas desse processo, a fim de

vislumbrar um caminho de prática que subverta a lógica de dominação, opressão e violência que opera sobre Warao mulheres e homens.

Busca-se, então, respostas nos estudos descoloniais, que, de um modo geral, consistem em analisar criticamente as implicações do colonialismo histórico nas relações de poder que se estabelecem atualmente, como forma de dominação moderna, e, a partir dessa crítica, pensar em soluções. Identifica-se, na sequência, os produtos dessa opressão, como o racismo e a xenofobia, que, por sua vez, desumanizam os grupos dominados, atribuindo-lhes uma classificação de sub-humanidade. Os/as sujeitos/as desumanizados/as ou sub-humanizados/as são, conseqüentemente, invisibilizados/as e silenciados/as, e, portanto, excluídos/as dos processos que garantem o exercício pleno de direitos e a dignidade da pessoa humana.

Assim, deve-se pontuar que existe uma racionalidade por trás das exclusões que sofrem o povo Warao, e com maior gravidade as Warao mulheres, desde a expulsão do território tradicional, com os eventos ocorridos na região do delta do rio Orinoco, como a plantação do *ocumo chino*, a barragem do rio Manamo, a exploração petrolífera e o tratamento conferido aos Warao por ocasião do surto de cólera, até o não acolhimento ou acolhimento inadequado pelo poder público nos locais de destino. Tal racionalidade ou razão se caracteriza pela organização e sistematização de um conjunto de ideias que fundamenta o pensamento, as narrativas e as práticas em determinados contextos, e tem raízes profundas nas sociedades em que se desenvolvem.

As exclusões e violências perpetradas contra as Warao mulheres, que marcam todo o percurso dos deslocamentos internos e internacionais, como demonstrado ao longo desse trabalho, se fundamentam numa razão colonialista, que foi forjada no colonialismo histórico e reverberada por meio do colonialismo reformulado ou da colonialidade, conceito este concebido por Aníbal Quijano. A propósito, o autor faz distinção entre o conceito de colonialismo e colonialidade. Para ele, o colonialismo diz respeito ao evento histórico de ocupação territorial, dominação, exploração e destruição da América, efetivada pela Europa, enquanto que colonialidade constitui o novo padrão de poder mundial que se articula na ideia de raça ou etnia e no controle global do trabalho pela lógica do capitalismo (QUIJANO, 2005, 2010).

A ideia de raça foi concebida no colonialismo histórico, onde a relação de dominação imposta pelos colonizadores subjugou o fenótipo, os saberes e as culturas dos povos dominados, que foram considerados inferiores em relação aos padrões eurocêntricos. Estabeleceu-se, então, uma classificação social da população mundial, a partir de critérios étnicos e raciais, e essa inferioridade atribuída aos povos colonizados legitimava as relações de poder e dominação

(QUIJANO, 2005). Dessa forma, a colonialidade do poder se constituiu como um modo de opressão moderno lançado sobre a raça ou etnia, e que, portanto, perpetra violências e violações de direitos contra os povos originários.

María Lugones, ao conjugar os estudos sobre interseccionalidade e o conceito de colonialidade do poder, tece algumas críticas a Quijano. Embora o autor interseccione raça e gênero no seu trabalho, Lugones argumenta que o faz de maneira superficial quanto ao gênero, na medida em que, partindo de uma compreensão patriarcal e heterossexual, sem se questionar, Quijano assimila o significado hegemônico de gênero (2020). A autora sustenta ainda que a classificação social proposta por Quijano perpassa por todas as identidades do/a sujeito/a, e não apenas a questão relativa à raça, e pontua que:

[...] "colonialidade" não se refere apenas à classificação racial. Ela é um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder e, como tal, atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/inter-subjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas. Ou seja, toda forma de controle do sexo, da subjetividade, da autoridade e do trabalho existe em conexão com a colonialidade. Entendo a lógica da "estrutura axiforme", no uso que Quijano faz dela, como expressão de uma interrelação: todo elemento que serve como um eixo se move constituindo e sendo constituído por todas as formas assumidas pelas relações de poder, referentes ao controle sobre domínios particulares da vida humana. (LUGONES, 2020, p. 57)

A colonialidade, então, produz implicações relativas ao gênero, e para abordar esse quesito em específico, reflete-se sobre a colonialidade de gênero, que produz o apagamento violento e brutal de mulheres racializadas, que são invisibilizadas tanto na categoria “mulher”, onde se tem a ideia de mulher branca, como na categoria “pessoa negra”, em que se visualiza apenas homens negros. Para Lugones, raça e gênero não se separam no novo padrão de poder apresentado por Quijano, e argumenta, ainda, que “é importante entender o quanto a imposição desse sistema de gênero forma a colonialidade do poder, e o tanto que a colonialidade do poder forma esse sistema de gênero. A relação entre eles segue uma lógica de formação mútua” (2020, p. 72).

Assim, Lugones propõe o chamado “sistema moderno-colonial de gênero”, que depende da colonialidade do poder e da classificação social a partir do conceito de raça, para estabelecer gênero e relações de gênero sob uma perspectiva visível ou iluminada, que organiza a vida de homens e mulheres brancas, e outro lado obscuro ou oculto do sistema, que é marcado pela violência contra mulheres e homens racializados (2020).

Portanto, o colonialismo histórico, através da colonialidade do poder e do sistema moderno-colonial de gênero, deixa raízes tão profundas nas sociedades dos países colonizados



que as formas de opressão coloniais são estruturadas em países latino-americanos, como o Brasil. Os modos de opressão modernos são reproduzidos nos países do sul global e o próprio Estado passa a operar esse mecanismo. As diversas experiências de violências, vivenciadas pelas Warao mulheres, na cidade de Belém e outras cidades da região norte do país, ou seja, dentro de um território amazônico, originalmente ocupado por povos indígenas, revela essa razão colonialista se difundindo em países colonizados do sul global.

As intervenções no território tradicional do povo Warao transformaram o delta do Orinoco em um não-lugar para eles, pois passou a ser um lugar inviável para realização dos seus modos de vida. A implantação do projeto desenvolvimentista de barragem do rio Manamo não leva em conta os modos de vida dos povos indígenas da região afetada. Como consequência, as exclusões são inevitavelmente produzidas, pois não há possibilidade de inclusão do povo Warao num projeto que destrói o seu território de origem, causando escassez dos recursos naturais necessários para a sua subsistência.

Ainda, quando se volta o olhar para as incursões missionárias no delta e a sua relação com a plantação de *ocumo chino* na década de 1920, fica evidente a repetição dos métodos coloniais que se estabeleceram na região. Os missionários intentavam confinar os indígenas nas áreas das missões, para que abandonassem as práticas tradicionais nos *morichales* e trabalhassem na monocultura do tubérculo. A economia pautada na solidariedade e reciprocidade foi substituída pelo trabalho individual, o que alterou substancialmente a organização doméstica e familiar dos Warao, ao instituir modos de vida ocidentalizados. Mais uma vez, produziu-se exclusões para os/as Warao, especialmente para as mulheres, que foram afetadas de modo mais grave.

Nesse cenário de exclusão radical, diante da impossibilidade de serem incluídas, as Warao mulheres se deslocam no território em busca de condições mínimas de vida digna. Para além de um deslocamento territorial ou geográfico, as mulheres transitam da pobreza e miséria para a esperança de uma vida digna. Porém, em toda a história de deslocamento do povo Warao, não há qualquer evidência ou indício de que a migração tenha possibilitado uma vida ideal, ao contrário, é sempre a busca por um contexto menos lesivo e de menos violações.

Ao chegar no local de destino, em busca de refúgio, novos contextos de violência são experimentados pelos/as Warao. A deportação, o não reconhecimento da condição indígena pelo Presidente da FUNAI, a retirada à força de uma criança da sua mãe pelo Conselho Tutelar, a morte de crianças por desnutrição e por doenças que são facilmente tratáveis, o abrigo e alimentação inadequados e as abordagens policiais severas e muitas vezes com emprego de violência física, entre outros, são experiências de violência por exclusão, que decorrem da

desumanização de pessoas indígenas, promovida pelo racismo, que, por sua vez, constitui produto do modo de opressão moderno, fomentado por uma racionalidade colonialista.

O racismo é um sistema que, baseado numa relação de poder, oprime um grupo racializado, negando-lhe direitos, enquanto privilegia outro. Silvio Almeida define o racismo como “uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam” (2020, p. 32). Mais do que um comportamento individual, o racismo está radicado na sociedade brasileira, e possui uma dimensão estrutural. Isso significa que o racismo performa as condutas individualizadas, o funcionamento das instituições e as relações sociais, políticas e econômicas nesse contexto (ALMEIDA, 2020).

Assim, o racismo desumaniza pessoas indígenas e promove exclusões, que pressupõem a ausência, inexistência ou invisibilidade do/a sujeito/a excluído/a. Com frequência, mulheres e homens Warao são estigmatizados tanto pelo Estado como pela sociedade. A epidemia de cólera no delta do Orinoco, em que a doença foi racializada pelas autoridades em saúde do governo venezuelano, como visto no início do trabalho, é um caso típico de preconceito e discriminação. A doença foi associada à pobreza e à falta de higiene, atribuídas aos indígenas, criando-se uma exclusão tão intensa, que a ausência foi literal, quando os Warao foram confinados e segregados, primeiro na cafeteria de uma escola e depois enviados para a ilha de La Tortuga.

Portanto, a exclusão gera a ausência dos/as sujeitos/as excluídos/as, inclusive das políticas públicas. Essa ausência os/as torna invisíveis e, conseqüentemente, quem é invisível, é também silenciado. A propósito, a respeito das ponderações sobre eurocentrismo e colonialidade, Gonzalez (2020) resgata as figuras do infante e do sujeito-suposto-saber do pensamento lacaniano. O infante é aquele que não é sujeito da sua própria narrativa, e pelo qual outro, supostamente hierarquicamente superior, fala em substituição ao próprio indivíduo. Já o sujeito-suposto-saber é identificado como aquele que tem autoridade para falar pelo outro, em razão de se pressupor que possui um saber que o outro não possui.

Para Spivak (2010), a representatividade de sujeitos que supostamente não têm condições de se auto representar constitui, na verdade, uma forma de silenciamento desses indivíduos. O sujeito silenciado, que não pode falar, é justamente o sujeito subalterno, identificado a partir das diferenças marcadas pela sua localidade, temporalidade e posição social, já que a divisão internacional do trabalho é identificada como o principal fator pelo qual se reconhece quem será ouvido e quem não será. As formas de colonização e dominação

promovem não apenas o genocídio dos povos colonizados, como também o seu epistemicídio, ao considerar uma história única, na perspectiva do colonizador, que se estabeleceu de forma hegemônica (SPIVAK, 2010).

Destaca-se ainda a mulher nesse contexto de subalternidade pós-colonial, que, uma vez silenciada, não podendo falar, “se encontra duplamente na obscuridade”, (SPIVAK, 2010, p. 90), para dizer o mínimo. Isso porque se reconhece igualmente os atravessamentos relativos a outros marcadores sociais que repercutem nesse silenciamento. Dessa forma, os estudos descoloniais, com apoio nas abordagens interseccionais, revelam as diferentes formas de subjugar e invisibilizar as mulheres racializadas. A invisibilidade dessas mulheres impede não apenas que elas sejam vistas, mas também que sejam ouvidas, traduzindo formas diversas de opressão.

Assim, torna-se oportuna as reflexões sobre a imagem da máscara no retrato da “Escrava Anastácia”, trazida por Kilomba (2019), que representa visualmente a prática de silenciar as mulheres racializadas. O sujeito negro, concebido como o “outro” que antagoniza com o homem colonizador, é forçado a se calar porque o que tem a dizer são verdades que incomodam e trazem desconforto ao homem branco, justamente por trazer à consciência a culpa e a vergonha pelas suas práticas. Ao se conjecturar sobre a posição da mulher racializada, o silenciamento é ainda mais opressor, considerando as forças de dominação do racismo, do colonialismo e do patriarcado (KILOMBA, 2019).

Obviamente que poder falar, nesse caso, não está relacionado à capacidade de se articular palavras e se comunicar, mas à possibilidade de ser ouvida e que as suas palavras sejam levadas em conta, de ter suas vozes repercutidas nos centros de poder e tomada de decisão. Não se trata, portanto, de uma escuta meramente formal, devendo ter o condão de incidir em todas as esferas, inclusive relacionadas às políticas públicas. Para Ribeiro (2019), o poder de fala tem a ver com a própria existência. Poder falar é, antes de tudo, poder existir.

Decidir a respeito das políticas públicas para os/as Warao, sem que eles/as participem da construção de tais políticas é uma forma de silenciamento. Pressupõe-se uma autoridade dos/as agentes do Estado, que formulam as políticas, a partir das suas concepções e da sua visão de mundo, que, como se viu ao longo desse trabalho, é totalmente diferente da cosmologia, da cultura, da tradição e dos saberes do povo Warao.

Nesse contexto, inequivocamente problemático, é preciso apontar para uma resposta e apresentar uma proposta de solução. Deve-se partir da teoria para perseguir outras práticas que subvertam essa lógica e que permitam traçar um caminho descolonial. Desse modo, descolonizar é sobretudo um método para conduzir os caminhos em direção à subversão do

colonialismo, e isso se dá no campo da pesquisa e da produção do conhecimento, mas também no campo das práticas e das lutas sociais, e ainda no âmbito das políticas públicas. Considerando que o Estado reproduz a razão colonialista, fazer políticas públicas descoloniais é, portanto, descolonizar o Estado.

Portanto, para a realização de políticas públicas descoloniais direcionadas aos/as Warao, que de fato subverta a ausência e a exclusão, tornando-os/as presentes para o Estado e para a sociedade, propõe-se que, de igual modo, num primeiro momento, sejam lançadas as críticas necessárias às políticas públicas fundamentadas em conhecimentos e valores eurocêntricos e nas colonialidades do poder, que não levem em conta a identidade Warao.

Em seguida, deve-se dialogar com o povo da canoa, seus saberes, sua cultura, seus valores, para que se possa construir com os/as Warao políticas outras que atendam as suas especificidades, especialmente das mulheres. Os conhecimentos sobre a medicina, as técnicas da artesanaria e as concepções de trabalho das mulheres e dos homens Warao, por exemplo, devem ser respeitados como conhecimentos válidos que são, ao pensar e fazer políticas públicas voltadas para eles/as. A pluralidade e a diversidade de saberes devem ser levadas em conta na relação dos/as Warao, ou qualquer outro grupo excluído, com o Estado e com a sociedade em que estão inseridos.

## 5 YAKERA! WARAO MULHERES E POLÍTICAS PÚBLICAS

Eu sou mulher trabalhadora, não quero comida, quero miçanga [sic] para fazer pulseiras. Não quero sair todo dia para pedir dinheiro, quero fazer artesanato e sustentar minha família. (ROSA, 2021, p. 263, tradução nossa)

### 5.1 BEM VIVER: UM PARÂMETRO DESCOLONIAL

Uma vez identificada a razão que opera as diferentes formas de opressão, dominação, invisibilidade e silenciamentos, gerando exclusões, é necessário se fixar na esperança de subversão dessa racionalidade, para poder imaginar que um outro mundo é possível e, mais além, poder pensar, de forma prática, os caminhos que deverão ser percorridos para se concretizar um modo de vida digno para as Warao mulheres.

Inicialmente, para rejeitar as exclusões, deve-se romper com os múltiplos silenciamentos. Essa ruptura do silêncio implica numa dualidade de ações, que significa que enquanto um/a fala, outro/a escuta. Não basta que sujeitos/as historicamente silenciados/as falem, é necessário sobretudo que sejam escutados/as, o que significa que as suas falas devem ser efetivamente consideradas para o que quer que seja. Como preconiza Djamilia Ribeiro (2019), poder falar é poder existir.

A lógica de quebrar os silenciamentos deve ser aplicada ao universo das políticas públicas, especialmente àquelas direcionadas aos grupos excluídos, a fim de que se possa garantir a realização de políticas adequadas e efetivas, que atendam às suas finalidades. Uma política para Warao mulheres não deve ser construída para elas, mas por elas e com elas, o que pressupõe, necessariamente, que falem e, do outro lado, sejam escutadas. Então, para refletir de maneira adequada sobre as políticas públicas direcionadas para grupos étnicos, deve-se entender as suas perspectivas, e a compreensão do modo de ver o mundo do/a outro/a é uma forma não literal de escutá-lo/a.

Assim, o povo Warao, enquanto população indígena, apresenta uma forma de ver o mundo de acordo com a sua identidade. São diferentes valores, crenças, compreensão sobre as dinâmicas do trabalho, relação com a natureza, o ambiente e o território etc., conforme relatado ao longo desse trabalho. Observa-se que, não obstante a dominação e subalternização impostas pelos países do norte global, muitas comunidades indígenas e povos tradicionais se mantiveram alheios à universalização dos preceitos ocidentais, afastados das influências do capitalismo global e da ideia de progresso, realizando seus modos de vida próprios, de acordo com a filosofia do Bem Viver (ACOSTA, 2016a).

A origem do termo Bem Viver advém da tradução da expressão *Sumak Kawsai*, contida nas línguas dos povos Quechua e Aymara, e significa “um modo de estar no mundo”, segundo a cosmovisão ameríndia (KRENAK, 2020b, p. 6). O Bem Viver não possui um conceito estático e definido e não é monolítico. Tanto é assim que Krenak (2020b) se ocupou de dizer o que não é o Bem Viver, em vez de conceituá-lo. A equivocada ocidentalização do termo resultou na ideia de bem-estar social concebida na Europa, sob uma dimensão política e econômica, mas isso não é o Bem Viver. Também não se resume a uma vida sustentável, já que o Bem Viver não significa uma decisão pessoal ou individual (KRENAK, 2020b).

Trata-se de uma construção dos povos indígenas, e de cada um deles a seu modo, que se caracteriza pela resistência às colonialidades do poder, do saber e do ser, e como uma alternativa ao desenvolvimento, enquanto modelo que reproduz as relações de dominação, como consequência do período colonial (ACOSTA, 2016a). A ideia de progresso que fundamentou o colonialismo histórico e, conseqüentemente, as colonialidades, se transmuta na concepção de desenvolvimento, que, por sua vez, justifica o capitalismo e a racionalidade neoliberal, numa equação absolutamente problemática como se pôde perceber desde o início do presente texto.

A propósito, o desenvolvimento é denunciado por Acosta (2016b) como inalcançável, já que constitui um padrão a ser seguido, estabelecido pelas sociedades capitalistas do norte, a partir das suas próprias referências, de modo que todos os países tidos como subdesenvolvidos teriam que perseguir o mesmo modelo exógeno de progresso, e isso deveria se dar a qualquer custo. Trata-se, portanto, de uma imposição do saber ocidental, que não contempla os conhecimentos das populações periféricas. A inviabilidade desse desenvolvimento, que nunca aconteceu, provocou uma série de buscas por desenvolvimentos alternativos, traduzidos como desenvolvimento sustentável, desenvolvimento humano, desenvolvimento local, desenvolvimento social, entre outros, que não passaram de tentativas frustradas de reciclar uma ideia que já nasceu fadada ao fracasso.

O Bem Viver se afasta dessa ideia de progresso linear e se constitui como uma alternativa ao desenvolvimento, se apresentando como “uma oportunidade para construir coletivamente novas formas de vida” (ACOSTA, 2016b, p. 208). Para além de uma fórmula ou conceito pronto, o Bem Viver deve ser assimilado como uma filosofia e uma vivência que permite que se imagine outras formas de vida e organizações sociais, que superem o neoliberalismo e o capitalismo (ACOSTA, 2016a). O Bem Viver, sobretudo,

[...] propõe uma cosmovisão diferente da ocidental, posto que surge de raízes comunitárias não capitalistas. Rompe igualmente com as lógicas antropocêntricas do

capitalismo enquanto civilização dominante e com os diversos socialismos reais que existiram até agora - que deverão ser repensados a partir de posturas sociobiocêntricas e que não serão atualizados simplesmente mudando seus sobrenomes. Não esqueçamos que socialistas e capitalistas de todos os tipos se enfrentaram e ainda se enfrentam no quadrilátero do desenvolvimento e do progresso. (ACOSTA, 2016a, p. 72)

As Warao mulheres, ao resistir à dominação capitalista e desenvolvimentista, conforme se observa ao longo de todo o seu trajeto de deslocamento, descrito nesse trabalho, especialmente nos tópicos sobre protagonismo, empoderamento e resistência, estabelecem percursos descoloniais, alternativos ao desenvolvimento, que se caracterizam por um modo de vida de acordo com o Bem Viver. A manutenção das práticas artesanais no contexto da migração, nas suas dimensões funcional, cultural, religiosa e econômica, são formas genuínas de subverter as colonialidades do poder, do saber e do ser, na medida em que garantem a autonomia e a valorização dos conhecimentos e da cultura do povo Warao, por meio do artesanato.

Sobre o trabalho e a economia, não há um modelo prescrito ou predeterminado para o Bem Viver, mas rechaça a lógica de um consumismo exacerbado, alto rendimento, acumulação de bens e riquezas e alta competitividade, fomentada pelo capitalismo, substituindo a ideia do viver melhor pelo viver bem, sob a ética da suficiência. No regime do Bem Viver, a economia é pautada nos valores da solidariedade, reciprocidade, colaboração e intercâmbio, não há depredação da natureza e nem exploração de mão-de-obra. Nesse movimento anticapitalista, contrário à racionalidade neoliberal, em sentido oposto ao desenvolvimento, o Bem Viver se apresenta, de fato, como uma oportunidade para se imaginar outros mundos e outros tipos de sociedade (ACOSTA, 2016b). É claramente um modo de vida descolonial.

Como se viu, tradicionalmente a economia Warao é organizada com base nos preceitos do Bem Viver, que inclusive repercutiam na organização social do grupo. O princípio de reciprocidade e solidariedade do povo Warao prescreve que os/as sujeitos/as da comunidade cuidem uns/umas dos/as outros/as (GARCÍA CASTRO; HEINEN, 1999; POCATERRA PAZ, 2004).

O trabalho, do mesmo modo, é visto sob uma perspectiva diferente das culturas ocidentalizadas. O artesanato é compreendido como um trabalho em consonância com os valores de vida das Warao mulheres, conforme se constata na fala de uma Warao, sobre o artesanato, no vídeo produzido pela Fraternidade:

Você sabe por que é o melhor trabalho para as mulheres? Porque nos diverte trabalhando com as mãos. Isso é como uma bela flor que desenha, que recria. É um

trabalho maravilhoso, eu realmente me divirto, eu canto. Estou trabalhando e estou cantando. (VALORES DA VIDA - O ARTESANATO, 2020)

O Bem Viver possui, ainda, uma importante dimensão ecológica, de significados das relações do ser humano com a natureza. Preconiza, assim, que haja um reencontro do ser humano com a natureza, para que sejam entendidos como partes um do outro, deixando de lado o antropocentrismo para seguir em direção ao biocentrismo. Além disso, o reconhecimento do direito da natureza, traduzido como direito de existir, implica, em última instância, na garantia de manutenção da vida do ser humano (ACOSTA, 2016b), ou, nas palavras de Krenak, no adiamento do fim do mundo (2020c).

A relação do ser humano com a natureza constitui a dimensão ecológica do Bem Viver, que é central nas discussões a respeito do tema. A natureza está intrinsecamente relacionada a viver bem, e o seu fundamento está sobretudo na própria cosmologia dos povos tradicionais. Para as sociedades sob o regime e a lógica do Bem Viver, a natureza não é um bem ou um meio ao dispor do ser humano, mas, ao contrário, ambos mantêm uma relação simbiótica, de conexão e interdependência. Para os Warao, segundo a fala de uma Warao mulher

A planta de buriti é como uma mãe porque aquela planta traz comida, suco... serve para fazer artesanato, para dançar... a planta é muito sagrada. É a nossa mãe, que dá a vida, de buriti. Essa planta é histórica. Dela vem tudo, tudo. É um alimento materno para nós, os Warao. (VALORES DA VIDA - O ARTESANATO, 2020)

Krenak, inclusive, reiteradamente alerta para a necessidade de desacelerar o uso e o consumo da natureza para que se possa adiar o fim do mundo (2020c). Como bem explica, em alguns lugares esse fim já aconteceu, uma vez que em determinados territórios, os recursos naturais foram totalmente extintos.

Nós estamos, devagarzinho, desaparecendo com os mundos que nossos ancestrais cultivaram sem todo esse aparato que hoje consideramos indispensável. Os povos que vivem dentro da floresta sentem isso na pele: veem sumir a mata, a abelha, o colibri, as formigas, a flora; veem o ciclo das árvores mudar. Quando alguém sai para caçar tem que andar dias para encontrar uma espécie que antes vivia ali, ao redor da aldeia, compartilhando com os humanos aquele lugar. O mundo ao redor deles está sumindo. Quem vive na cidade não experimenta isso com a mesma intensidade porque tudo parece ter uma existência automática: você estende a mão e tem uma padaria, uma farmácia, um supermercado, um hospital. (KRENAK, 2020a, p. 98–99)

Esse trecho da obra de Krenak reflete exatamente o fim do mundo ou pelo menos quase fim do mundo dos Warao, diante da escassez dos recursos naturais que servem à sua subsistência, recursos esses existentes anteriormente em abundância no território tradicional, como os peixes, os alimentos dos buritizais, a água doce etc. A consequência do “fim do



mundo” é que o ser humano não pode mais existir nele, sendo forçado a se deslocar para não morrer.

O conceito de Bem Viver, como se disse, para cada etnia, povo ou comunidade não é único ou monolítico. Verifica-se, ainda, que nem sempre o termo será apresentado explicitamente, estando em muitos casos oculto na linguagem. Além disso, cada coletivo constrói, a seu modo, os significados sobre o que seria uma forma de vida desejável. Assim, é preciso estar atento e sensível ao discurso, às narrativas, ao que é dito, mas também ao que não é dito sobre o que pode constituir o Bem Viver de determinado grupo.

Dessa forma, não é possível conceituar o Bem Viver para o povo Warao a partir de uma frase, ou mesmo de um parágrafo. Mas pode ser expressado nas músicas, na dança, no artesanato, nas falas dos Warao, como um mosaico que se forma para a compreensão da sua visão de mundo e da sua cosmologia. No Protocolo de Consulta Prévia do Povo Warao em Belém, constituído como um documento auto declaratório, aprovado pelo conselho de lideranças Warao, no dia 14/08/2019, em assembleia na sede do MPF, em Belém, os Warao, através dos seus representantes, mulheres e homens da etnia, afirmam que:

Somos o segundo maior povo indígena oriundo da Venezuela. Nós temos nossa própria língua, crenças e costumes. Nossos ancestrais sempre viveram em harmonia com a natureza, razão pela qual nossa história está profundamente ligada ao ambiente fluvial, onde vivemos tradicionalmente em palafitas, na região do baixo Delta do rio Orinoco. Lá existem muitas palmeiras de buriti (morichales), das quais obtemos quase tudo para o nosso sustento (canoas, amido, redes, cestas, cordas, bebidas, comidas, etc.). Somos um povo pacífico, hábeis navegadores, pescadores, caçadores, coletores, artesãos e agricultores.

Nós, os Warao, que temos chegado à cidade de Belém, viemos principalmente do Estado do Delta Amacuro, embora de comunidades diferentes. Nós tivemos que deixar nossa terra para sobreviver e com muita dor deixamos para trás nosso território, nossas casas e parentes. A ajuda que, às vezes, nos davam não garantia a autonomia nem a sobrevivência de nosso povo e de nossa cultura. Nós não viemos ao Brasil para tirar coisa alguma de ninguém, nós viemos porque nosso povo está morrendo de fome. Na nossa terra de origem nada se conseguia, nem comida, nem trabalho, nem remédios. Estamos aqui porque queremos viver com dignidade, melhorar a nossa qualidade de vida, trabalhar, educar os nossos filhos e ajudar as nossas mulheres para que não tenham que sair mais às ruas. Não queremos que nossa língua e cultura se percam no contato com as cidades e com a cultura não indígena.

Queremos aprender, conhecer, ser melhores, sem perder nossa identidade, queremos um futuro melhor. Seguir em frente! (Kuarika Naruki!) É o nosso direito! Assim como foi para os nossos ancestrais! (ALENCAR *et al.*, 2020, p. 47–48)

A relação com a natureza e o ambiente é um preceito tão fundamental para os Warao, que é relatada no primeiro parágrafo do tópico “Quem somos nós?”, no Protocolo, como se vê no inserto acima. Na sequência, narram sobre o problema que enfrentam, que culmina no

deslocamento do seu território tradicional, e o que esperam para uma vida digna nos locais de destino. Destaca-se, nesse ponto, a expressa menção à preservação da sua língua, da sua cultura e da sua identidade, e o desejo de um futuro melhor. Esse trecho revela em grande medida o que é viver bem para o povo Warao.

Embora não seja uma filosofia exclusiva das sociedades indígenas e apesar das influências recebidas do mundo moderno, o Bem Viver condiciona o modo de vida dos povos tradicionais, e com os/as Warao não é diferente. Portanto, tratando-se de um modo de vida ou uma filosofia de vida dos/as Warao, deve ser respeitado e até perseguido por ocasião da realização das políticas públicas, sob pena de não as realizar de modo adequado ou efetivo. Isso significa dizer que a efetividade das políticas públicas para mulheres e homens Warao reside sobretudo na consecução de políticas que viabilizem o seu Bem Viver, de acordo com os preceitos estabelecidos por elas e por eles.

A implementação de políticas públicas para as Warao mulheres, formuladas com elas, e que, portanto, levem em conta o seu Bem Viver, é certamente um modo de realizar políticas públicas descoloniais, subvertendo a lógica do colonialismo e da racionalidade neoliberal. Isso poderia soar como um otimismo utópico, num primeiro momento, todavia, a existência de um instrumento que viabiliza a fala e a escuta qualificada das Warao mulheres, com vistas à realização de políticas, acena como uma realidade esperançosa, uma possibilidade que se pode esperar de forma realística.

## 5.2 POLÍTICA PÚBLICA DE ACOLHIMENTO: DESCOLONIZAR É PRECISO

As Warao mulheres, ao chegarem na Amazônia, amplamente vulnerabilizadas, em razão da sua condição de ser indígena e de ser mulher, demandam por respostas do Estado, que lhes garantam o acesso a todos os direitos essenciais para um modo de vida digno. A situação de vulnerabilização do povo Warao é tão grave e ampla, que suscita atenção nas mais diversas áreas, como moradia, segurança alimentar, saúde, educação e assistência social. As necessidades dos/as indígenas refugiados/as vão desde atendimentos básicos de saúde até demandas mais complexas, como o abrigo.

De acordo com Bucci (2006), o poder público tem o papel fundamental de proteger os grupos vulnerabilizados, e isso se dá através de políticas públicas. Desse modo, as políticas públicas configuram o instrumento adequado através do qual se busca atender às necessidades primárias dos/as indígenas refugiados/as em território nacional. A não satisfação dessas

demandas, sob a responsabilidade dos Governos em âmbito nacional, regional e local, compromete sobremaneira a vida das Warao mulheres.

Deve-se pontuar que, na condição de indígenas refugiados/as, os/as Warao têm seus direitos garantidos no campo normativo, pois o ordenamento jurídico brasileiro vigente alicerça a matéria em ampla base normativa. A Constituição Federal (BRASIL, 1988), os tratados internacionais de direitos humanos, dos quais o Brasil é signatário, e as legislações nacionais formam o espectro do regime jurídico aplicável aos/às indígenas refugiados/as.

De modo específico, os principais tratados internacionais que protegem o povo Warao no território brasileiro são a Convenção das Nações Unidas sobre o Estatuto dos Refugiados (ONU, 1951), o Protocolo de 1967 Relativo ao Estatuto dos Refugiados (ONU, 1967), a Convenção Americana sobre Direitos Humanos (OEA, 1969), a Declaração de Cartagena (ONU, 1984), a Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais (OIT, 1989) e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2007).

Quanto às normas internas, destaca-se a Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997, que define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências (BRASIL, 1997); a Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017, que institui a Lei de Migração (BRASIL, 2017); e a Lei nº 13.684, de 21 de junho de 2018, que dispõe sobre medidas de assistência emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária; e dá outras providências (BRASIL, 2018).

Vê-se, portanto, que o Brasil se mostra bastante avançado no nível normativo, inclusive por obrigações assumidas no plano internacional. Assim, a condição de extrema vulnerabilização do povo Warao no contexto de deslocamento, associada a ampla garantia de direitos no plano normativo, conduz a uma necessária e urgente resposta do poder público. Desse modo, cumpre ao Estado brasileiro, compreendendo todos os entes federativos, de acordo com as suas competências constitucionais, o dever de acolher migrantes refugiados/as, garantindo-lhes a dignidade humana e o exercício pleno de direitos no território nacional.

Embora o direito a um acolhimento digno dos/as Warao seja inequívoco, na prática, ainda existem muitas dificuldades e obstáculos para dar uma resposta efetiva a essa demanda de refugiados/as, pelas mais diversas razões. Porém, o Estado não pode se esquivar desse dever, sob pena de, em caso de não atuar positivamente, causar um dano radical à vida dessas pessoas. Em última instância, a ausência de políticas públicas adequadas e de uma atuação positiva da Administração Pública resvala para a morte dos indígenas, que não conseguem sobreviver em circunstâncias tão adversas. O relatório do ACNUR aponta para esses dados fatídicos,

revelando que, no período de 2017 a 2020, foi registrada a morte de 80 indígenas Warao no Brasil, sendo que 40% (quarenta por cento) desses óbitos ocorreram no Pará (ACNUR, 2020).

Por outro lado, a realização de políticas públicas adequadas, que garantam o acesso aos direitos básicos, promove a condição de vida digna, assegurando o bem-estar individual e coletivo dos indígenas refugiados, que repercute na própria sociedade a qual pertencem. Diante desse complexo cenário, que envolve estrangeiros, titulares de direitos, no território brasileiro, e à luz das garantias constitucionais, cabe aos Poderes Públicos nacionais dar uma resposta efetiva a essa problemática.

As políticas públicas, então, constituem a forma e o instrumento de resposta do poder público, que se fundamenta na Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988). A norma originária nasce no momento de redemocratização do país, em que se ansiava por políticas sociais, após o fim de um período de mais de vinte anos de regime militar, marcado por um violentíssimo terrorismo de Estado. Dessa forma, a Constituição cidadã inaugurou o Estado de bem-estar social, com políticas universalistas e voltadas à concepção de cidadania (ANDRADE; SMITH, 2021; SAAD FILHO; MORAIS, 2018).

Nesse contexto, a Constituição passou a estabelecer proteção a uma série de direitos sociais, como “a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados” (BRASIL, 1988, art. 6º). Apesar desses direitos terem estado presentes em outras constituições anteriores, a Constituição de 1988 inovou ao trazê-los no rol dos direitos fundamentais (ANDRADE, 2019).

Assim, os direitos sociais são garantidos e efetivados através das políticas públicas, que, por sua vez, constituem respostas do poder público a problemas políticos. Schmidt apresenta a sua definição de políticas públicas como sendo “um conjunto de decisões e ações adotadas por órgãos públicos e organizações da sociedade, intencionalmente coerentes entre si, que, sob coordenação estatal, destinam-se a enfrentar um problema político” (2018, p. 127).

Portanto, observa-se que as políticas públicas têm como objetivo resolver um problema político. Não é qualquer problema, mas sim um problema político, que é aquele que se caracteriza por ser público ou coletivo. Público é o que pertence a todos e coletivo a um grupo específico (SCHMIDT, 2018). No caso em apreço, o problema político é o “problema Warao”, expressão utilizada pelos/as próprios/as indígenas, como se viu anteriormente. A situação de extrema vulnerabilização e demanda por proteção e direitos sociais constitui um problema político, na medida em que se trata de um problema coletivo, ou seja, da coletividade indígenas Warao refugiados/as em Belém, e, dessa forma, necessita de uma resposta política.

A depender da gravidade e repercussão do problema, as respostas políticas, seja por urgência, seja por falta de interesse político, muitas vezes,

[...] não passam de simulacros ou jogos de cena. Sem capacidade real para resolver um problema, são adotadas medidas paliativas ou de desvio de atenção. [...] Passado o momento inicial de comoção e pressão, em grande parte dos casos nenhuma política pública consistente é estabelecida e o problema volta a se repetir ciclicamente (SCHMIDT, 2018, p. 126).

Dessa forma, pode-se caracterizar a espetacularização das políticas públicas de promoção dos direitos fundamentais, que constitui uma resposta midiática para o problema político publicizado através de canais de comunicação, como a mídia, a imprensa e as redes sociais. O agente político opta por respostas cuja aparência de concretização de direitos importa mais que a sua efetiva concretização, pois o bom desempenho midiático repercute no processo eleitoral e, conseqüentemente, na manutenção do poder (COELHO; ASSIS, 2017). Não se quer dizer que as respostas aos problemas políticos não devam ser publicizadas, mas esse não deve ser o fim precípua da política pública, uma vez que isso certamente compromete a efetiva solução dos problemas.

Como se vê, o povo Warao em Belém demanda por respostas políticas em amplos aspectos. Porém, o acolhimento institucional é uma medida tão premente, que a sua ausência motivou o ajuizamento da ACP pelo MPF, DPU e DPE em face da União, FUNAI, Estado do Pará, Município de Belém e FUNPAPA, no ano de 2017 (PARÁ, 2017), tendo ainda sido objeto de diversas reuniões realizadas entre MPF, DPU, DPE, União, FUNAI, Estado do Pará, Município de Belém, FUNPAPA, organizações da sociedade civil e representantes Warao.

A necessidade de abrigo público se dá na medida em que os indígenas se encontram em situação de rua ou morando em casas alugadas, em condições precárias e insalubres, onde, muitas vezes, há o consumo de álcool, drogas e prostituição. agrava sobremaneira o estado de vulnerabilização, por deixar o/a sujeito/a mais suscetível à violência, à violação de direitos e às doenças infectocontagiosas.

A pandemia de Covid-19 afetou de forma drástica os/as Warao no Brasil. O primeiro caso de morte entre eles/as, em razão da doença, ocorreu em Belém, no dia 16/04/2020, vitimizando um homem idoso, que morava numa casa alugada no bairro da Campina. Além do óbito, já havia, nessa ocasião, outros dois casos positivados no município. Em aproximadamente quarenta dias que se seguiram, seis mortes de indígenas Warao por Covid-19 aconteceram no Brasil, sendo que metade desse número ocorreu em Belém, um em Manaus, um em Boa Vista e em Recife (ROSA, 2021).

As recomendações sanitárias para prevenção da doença, como manter isolamento social, lavar as mãos, usar máscara e ficar em casa, eram difíceis de ser cumpridas pelos/as Warao, que não tinham condições dignas de vida e garantiam o mínimo para a sua subsistência indo às ruas para fazer coleta, isso quando não estavam em situação de rua. Rosa, a partir dos resultados da sua pesquisa de campo, faz a seguinte reflexão sobre a questão:

Como pedir para que lavem frequentemente as mãos com água e sabão quando, muitas vezes, até mesmo nos abrigos públicos falta água? Como pedir que fiquem em casa quando sequer dispõem de uma casa? E, quando estão em uma casa, pagam o aluguel por meio do dinheiro arrecadado na rua, então, como pedir para ficarem em casa se isso implicará a falta de comida e, em breve, a falta da casa, já que não terão recursos para mantê-la? Como pedir que façam isolamento social quando a vida comunitária e a partilha de objetos e de alimentos fazem parte de seu modo de vida? Como pedir que não realizem uma nova viagem quando não conseguem mais subsistir nas cidades onde estão? Largados à própria sorte, sem o amparo institucional, como atualmente encontram-se em tantas cidades Brasil afora, resta-lhes apenas, como tantas vezes já me disseram, "rogar a Dios" para que a enfermidade não os encontre. (2021, p. 304)

Observa-se, portanto, que por falta de uma política pública de acolhimento institucional, os/as Warao corriam maior risco de contrair a doença, e, uma vez, contraída, maior risco de morrer. Assim como ocorreu com a epidemia de cólera na Venezuela, que vitimizou com maior incidência os indígenas, especialmente os Warao, a pandemia de Covid-19 se torna ainda pior e mais letal para um grupo que já se encontrava em situação de fragilidade extrema.

A propósito, foi aprovada a Lei nº 14.021, de 7 de julho de 2020, que dispõe sobre medidas de proteção social para prevenção do contágio e da disseminação da Covid-19 nos territórios indígenas; cria o Plano Emergencial para Enfrentamento à Covid-19 nos territórios indígenas; estipula medidas de apoio às comunidades quilombolas, aos pescadores artesanais e aos demais povos e comunidades tradicionais para o enfrentamento à Covid-19; e altera a Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, a fim de assegurar aporte de recursos adicionais nas situações emergenciais e de calamidade pública (BRASIL, 2020).

Apesar do texto legal estabelecer expressamente que se aplica a “povos e grupos de indígenas que se encontram no País em situação de migração ou de mobilidade transnacional provisória” (BRASIL, 2020, art. 1º, § 1º, IV), o relatório do CIMI de 2020 denuncia a omissão do poder público no Estado de Roraima em relação aos povos indígenas Warao, E’ñepa e Kariña da Venezuela, por não atender as medidas de proteção e enfrentamento à Covid-19, definidas em lei (CIMI, 2021).

Além disso, em 2021, o governo federal negou a inclusão dos indígenas urbanizados no plano emergencial de vacinação contra Covid-19, o que levou o MPF a expedir uma

recomendação ao Município de Belém e Estado do Pará sobre a vacinação dos/as Warao, ressaltando que:

[...] as peculiaridades socioculturais vivenciadas pelo grupo indígena, principalmente os que se encontram em ambiente urbano, como acontece em Belém (PA), os colocam em situação de maior vulnerabilidade em relação à transmissão do coronavírus. Esses indígenas vivem a maior parte do tempo em grupos, compartilhando os mesmos utensílios, num cenário de maior transmissibilidade do vírus; além disso, uma série de particularidades socioculturais, epidemiológicas e conjunturais da população Warao intensifica o risco de contaminação e os impactos da Covid-19, principalmente em razão da intensa circulação nos centros urbanos como garantia de sobrevivência, bem como pela fragilidade epidemiológica dos indígenas do povo. (CIMI, 2022, p. 230)

Dessa forma, fica evidente que as condições de moradia ou a situação de rua agravam a vulnerabilização dos Warao em relação à pandemia de Covid-19, assim como em todos os contextos, de modo que o acolhimento institucional é essencial para garantir direitos fundamentais à população Warao, especialmente às mulheres, ante a situação de extrema vulnerabilização em que se encontram. Esse acolhimento deve se dar no modelo de abrigo emergencial, provisório e adequado, nos termos do foi requerido na ACP, pelo MPF, DPU e DPE (PARÁ, 2017). No diagnóstico situacional sobre os indígenas Warao no Mercado Ver-o-Peso, a antropóloga Marlise Rosa apresenta a sugestão de “acolhimento adequado que respeite as especificidades socioculturais do grupo” (PARÁ, 2017, p. 393).

Da mesma forma, foi expedida, conjuntamente pelo MPF, DPU e DPE, a Recomendação nº 41/2017 para órgãos da União e do Estado do Pará, além do Município de Belém, FUNPAPA e FUNAI, inclusive para a sua Coordenadoria Regional em Belém, atribuindo a todos os entes alguma medida de responsabilidade sobre o abrigamento institucional, conforme as suas competências, especificando a necessidade de abrigo adequado (PARÁ, 2017).

Portanto, a política pública de acolhimento dos/as Warao em situação de refúgio em Belém deve promover não apenas o abrigamento, mas, sobretudo, esse acolhimento deve ser adequado à cultura, tradições, cosmologia e modo de vida dos/as indígenas abrigados/as, sob pena de não se atingir o objetivo da política. Considerando que a crise de refugiados da Venezuela para o Brasil é um assunto frequentemente explorado pela mídia, tanto em âmbito local, como nacional, deve-se atentar para que a resposta do poder público não se dê no nível da espetacularização da política pública, nos termos propostos por Coelho e Assis (2017).

Nesse aspecto, convém refletir acerca de que e quais políticas públicas se entende como adequadas a um grupo específico, que é o caso das indígenas mulheres, da etnia Warao,

refugiadas da em Belém. O acolhimento dos/as Warao em um abrigo cujo modelo não seja construído juntamente com os destinatários da política, e nem leve em consideração as especificidades de etnia e gênero do/a acolhido/a, não constitui um padrão adequado. Deve-se observar, na construção dessa política, a consulta ao povo Warao, e especificamente das Warao mulheres, pois suas demandas e percepções do mundo não são completamente abarcadas pela norma Warao homem.

É necessário, ainda, contrapor a ideia de tutela e de políticas públicas, pois o Estado não pode se relacionar com os/as Warao como se eles fossem incapazes de decidir sobre aquilo que diz respeito as suas próprias vidas. Também, o Estado não pode usurpar a narrativa do destinatário das políticas e falar em substituição a esse/a sujeito/a. Assim, a política pública adequada não pressupõe tutela, ao contrário, se afasta veementemente dessa concepção, na medida em que se deve garantir a autonomia e autodeterminação do povo Warao, mulheres e homens. É necessário pontuar ainda que o Estado não pode assumir o papel de tutelador, que retira ou restringe a autonomia, a cultura, o modo de vida tradicional e o direito à autodeterminação dos povos indígenas.

Em Belém, o acolhimento dos/as Warao se deu em unidades de abrigo institucional, que retirou parte dos indígenas refugiados da situação de rua (ROSA, 2021; TARRAGÓ; SANTOS; MOUTINHO, 2018). Atualmente, existe um único abrigo público para os/as Warao, na cidade de Belém, que é o Espaço de Acolhimento Institucional do Tapanã, gerido pela FUNPAPA, em funcionamento desde 2020. Trata-se de um serviço direcionado a pessoas em situação de rua ou desabrigo em decorrência da migração, dentre outras relacionadas, e diz respeito aos serviços socioassistenciais tipificados pela Resolução nº 109/2009 do Conselho Nacional de Assistência Social – CNAS.

Observa-se que esse modelo de abrigamento é construído apenas com base na política da assistência, sem a consulta e escuta do povo Warao, sem a aplicação do Protocolo de Consulta Prévia e, conseqüentemente, sem o cumprimento da Convenção 169 da OIT, como ficou registrado nos autos da ACP (PARÁ, 2017). Além disso, não há uma atuação da FUNAI, órgão responsável pela execução da política indigenista no país. Logo, o discurso do presidente da FUNAI de que não reconhecia os/as Warao como indígenas e sim como migrantes (ROSA, 2021) está compatibilizado com a prática, de modo que a resposta está se dando apenas no nível da assistência, sem observar uma política indigenista adequada para a questão.

O resultado da ausência das políticas indigenistas é que as características culturais, tradições e especificidades da etnia tendem a ser ignoradas no fazer políticas públicas, que acabam sendo realizadas sob a lógica ocidentalista. Vale dizer que o Estado brasileiro



incorporou na sua estrutura as características marcantes de colonialismo e patriarcalismo, ante a sua história que remete a um passado de elites patriarcais, colonialistas e escravocratas. Além disso, não se pode fechar os olhos para relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas nacionais, marcado por violência e violação de direitos. Tudo isso, sem dúvida, reflete na sua atuação e no seu fazer políticas públicas.

A não atuação ou da atuação equivocada do Estado, por meio de políticas públicas inadequadas ou inefetivas, agrava a situação de fragilidade do povo Warao, especialmente das mulheres, que articulam etnia e gênero nas formas de opressão. Como já se disse, a prática de coleta nas ruas coloca em evidência essa dupla vulnerabilização das Warao mulheres.

Chama atenção, então, o fato de que, mesmo após a institucionalização das Warao mulheres refugiadas, persistiram as práticas de pedir dinheiro nos centros urbanos. O “Perfil de Indígenas Venezuelanos Warao – Estado do Pará” (ACNUR, 2020) aponta para alguns dados preliminares. Para traçar o perfil demográfico desse grupo no território paraense, registrou-se todos os Warao abrigados em equipamentos públicos e privados nos municípios de Belém, Ananindeua e Santarém em dezembro de 2019. Constatou-se que 80% dos/as indivíduos/as registrados/as estavam em estabelecimentos governamentais. Quanto ao perfil socioeconômico, a análise foi realizada com uma amostra de 50% das famílias registradas, revelando que 59% tinham como meio de vida a “coleta nas ruas / não trabalha” (ACNUR, 2020).

Embora não se possa fazer uma análise direta entre o perfil demográfico e o perfil socioeconômico, além de que os dados não são restritos ao município de Belém, o relatório anuncia um dado relevante quanto à prática de pedir dinheiro nas ruas como meio de vida dos/as Warao, com alta incidência na capital paraense. Considerando que 80% dessa população estava na mesma época abrigada em espaços de acolhimento institucional, pressupõe-se que um percentual considerável de Warao mulheres acolhidas em equipamentos públicos continuava realizando a coleta nas ruas.

A prática de pedir dinheiro nos centros urbanos, como estratégia de sobrevivência, realizada em analogia à coleta nos buritizais nos territórios tradicionais (GARCÍA CASTRO, 2000), não deve ser vista a partir de uma perspectiva colonizadora, que repudia tal comportamento, por considerá-la contrária a lógica de produção e utilidade, promovida pelo capitalismo e pela racionalidade neoliberal. A coleta nos centros urbanos reflete a adaptação do modo de vida tradicional ao contexto do deslocamento, à luz da autonomia e autodeterminação do povo Warao, ante a necessidade de se obter recursos para subsistência.

Dessa forma, a prática de coleta realizada pelos/as Warao, principalmente as mulheres, constitui uma estratégia de obtenção de recursos, seja para suprir suas necessidades e de sua

família em Belém, seja para enviar para parentes e familiares na Venezuela, que estão em situação pobreza e insegurança alimentar. Mesmo aquelas Warao mulheres institucionalizadas vão às ruas porque não têm todas as suas necessidades atendidas pelo poder público, na medida em que não se fornece um acolhimento adequado. Então, a coleta reflete a estratégia de resistência Warao no local de destino, desempenhada em adaptação para o contexto urbano do modo de vida tradicional no delta do Orinoco.

Assim, a coleta das Warao não é cultural, como já se analisou em capítulo anterior, tampouco se trata de um modo de vida confortável para quem não quer trabalhar. Discursos como esses revelam total desconhecimento e preconceito de quem os profere. Os próprios Warao declaram no Protocolo de Consulta Prévia que desejam que as mulheres não tenham mais que sair às ruas, e, uma vez dito e registrado pelos Warao, deve ser levado em consideração para todos os fins:

Nós não viemos ao Brasil para tirar coisa alguma de ninguém, nós viemos porque nosso povo está morrendo de fome. Na nossa terra de origem nada se conseguia, nem comida, nem trabalho, nem remédios. Estamos aqui porque queremos viver com dignidade, melhorar a nossa qualidade de vida, trabalhar, educar os nossos filhos e ajudar as nossas mulheres para que não tenham que sair mais às ruas. (ALENCAR *et al.*, 2020, p. 47–48)

Rosa também registra, em seu caderno de campo, a fala de uma Warao mulher que deseja trabalhar com o artesanato, e não viver de doações ou da coleta: “Eu sou mulher trabalhadora, não quero comida, quero miçanga [sic] para fazer pulseiras. Não quero sair todo dia para pedir dinheiro, quero fazer artesanato e sustentar minha família” (2021, p. 263, tradução nossa).

Para que sejam efetivas, adequadas e atendam às finalidades propostas, as políticas públicas para os povos indígenas devem levar em conta a cosmologia, o modo de vida, os valores, as crenças e, sobretudo, as vozes do grupo étnico para o qual se destinam. De tal forma, o melhor entendimento sobre o assunto sempre será a partir da compreensão da cultura, tradição e significados da etnia e da escuta dos/as seus/suas representantes. Não à toa, emergem discussões acerca de uma abordagem antropológica do Estado e das políticas públicas, que se desenvolve no âmbito dos estudos críticos descoloniais. Essa teoria prescreve que o Estado em ação seja analisado, estudado e pensado numa perspectiva antropológica (SOUZA LIMA; CASTRO, 2015).

Uma dimensão antropológica do Estado, portanto, é necessária e interessa aos povos indígenas, “para o exercício do protagonismo nas relações com o Estado brasileiro, que devem ser pautadas em novos paradigmas, onde indígenas, enquanto sujeitos plenos de direito e

conhecimento, sejam também sujeitos na elaboração de suas próprias histórias” (FERNANDES, 2015, p. 328), e, conseqüentemente, participem ativamente na formulação das políticas públicas direcionadas a eles ou a elas.

Desse modo, é preciso pensar as políticas públicas para grupos étnicos a partir da própria etnia. Povos indígenas não vivem sob uma racionalidade neoliberal e capitalista, e rechaçam esse desenvolvimento violento que destrói o ambiente e a natureza e expulsa povos originários dos seus territórios, mas são regidos por uma outra visão de mundo contrária a essa razão neoliberal, capitalista e desenvolvimentista. Assim, constitui um enorme desafio fazer políticas públicas coadunadas a uma outra visão de mundo, quando o Estado reproduz formas de dominação colonialista e patriarcal.

O Bem Viver se consolida como uma alternativa ao desenvolvimento – enquanto modelo que reproduz as relações de dominação, como consequência do período colonial – e uma oportunidade para se imaginar outros mundos (ACOSTA, 2016a). Trata-se de uma construção dos povos indígenas, e de cada um deles a seu modo, que se caracteriza pela resistência às colonialidades do poder, do saber e do ser.

Constitui um contraponto à racionalidade de desenvolvimento neoliberal e se revela como uma teoria capaz de conduzir o processo de compreensão dessa dinâmica de descolonizar, reconhecendo-se, de tal forma, a capacidade e o direito do povo Warao de prescrever os seus próprios rumos. É claramente um modo de vida descolonial, que contraria a lógica de acumulação e substitui o viver melhor pelo viver bem, sob a ética da suficiência. Portanto, o Bem Viver se estabelece como um parâmetro para fundamentar as políticas públicas de acolhimento dos/as indígenas Warao, a fim de se atender a sua finalidade precípua e garantir uma atuação efetiva do Estado.

Dessa forma, as políticas públicas direcionadas ao povo Warao devem ser pensadas a partir de um modelo endógeno, ou seja, provenientes de dentro do grupo diretamente interessado, considerando que o Bem Viver Warao é definido pelos/as próprios/as Warao. Esse modelo é compreendido como aquele voltado para a promoção do bem-estar e que conta com a participação ativa dos atores locais aos quais se destinam tais políticas. A atuação desses agentes se justifica em razão de serem “os empreendedores que produzem os processos e sofrem as consequências das ações correspondentes” (LIMA *et al.*, 2021, p. 12).

Igualmente, as políticas públicas devem ser elaboradas de modo a garantir o Bem Viver e a prática do modo de vida tradicional dos/as Warao, com os devidos recortes de etnia e gênero que se fazem necessários diante da participação das mulheres e dos papéis que assumem no fluxo migratório. É necessário afastar a lógica colonial para se pensar um modo de fazer

política, não sob uma razão colonizadora, racista e patriarcal, que estabelece o que é certo e desejável e impõe aos grupos subalternizados, mas, ao contrário, buscando respeitar as suas epistemologias e compreender que valores importam àquele grupo, de acordo com a sua visão de mundo e as suas crenças.

Não basta o cumprimento formal da consecução de políticas públicas, também é necessário o cumprimento material, apresentando-se de forma efetiva, para que possa atingir os seus objetivos e alcançar a sua finalidade. Para isso, essas políticas devem estar alinhadas à concretização de uma série de direitos, visando garantir o Bem Viver, como uma alternativa ao desenvolvimento, a ser alcançado e adequado às Warao mulheres. No que toca as indígenas mulheres refugiadas, a construção desses instrumentos deve sempre levar em conta a condição de etnia e gênero e a utilização de métodos que adotem modelos de participação das refugiadas, numa perspectiva *bottom-up*, em que os processos são compreendidos a partir do indivíduo (LUSSI, 2015).

As formas de dominação colonialista, que se traduzem em racismo e xenofobia, e produzem invisibilidade e silenciamento de sujeitos/as desumanizados/as, transcendem para a relação entre o povo Warao e o Estado brasileiro. Para além de discussões teóricas, o enfrentamento dessas questões possibilita a reflexão sobre as práticas descoloniais, a partir de subversão dessa razão que exclui. Se a violência ou inadequação da política pública se dá pela invisibilidade e silenciamento das Warao mulheres, então deve-se romper com esse mecanismo que invisibiliza e silencia. Escutá-las e escutá-los, e, sobretudo, levar isso em consideração no fazer políticas públicas é o caminho para uma realidade esperançosa, recriada por uma política pública descolonial.

### 5.3 PROTOCOLO DE CONSULTA PRÉVIA COMO INSTRUMENTO PARA DESCOLONIZAR A POLÍTICA PÚBLICA DE ACOLHIMENTO

A efetividade da política pública de acolhimento pressupõe um abrigo adequado ao povo Warao, que se dá na medida em que se garante o Bem Viver da etnia, e este, por sua vez, somente pode ser definido pelos/as próprios/as Warao. Portanto, para a realização de uma política efetiva, deve-se alcançar os fins propostos pelo próprio povo Warao, destacando-se nesse universo, as Warao mulheres, pois nem sempre as políticas direcionadas aos homens contemplam as necessidades e demandas específicas das mulheres.

Assim, para que Warao mulheres e homens definam o modelo de abrigo adequado ao seu Bem Viver e os objetivos da política pública, o Estado deve promover a escuta

qualificada do povo Warao, destinatário da política. Veja-se que não se trata de uma mera formalidade, mas de romper com silenciamentos, a partir de espaços de fala, de modo que essas vozes configurem o fundamento da política pública, realizada de forma participativa.

O dever de consulta aos povos indígenas sobre as medidas legislativas e administrativas que lhes afetem diretamente tem previsão na Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais (OIT, 1989), cuja entrada em vigor no âmbito internacional ocorreu em 05/09/1991. No Brasil, a Convenção foi aprovada e ratificada, passando a vigorar internacionalmente a partir de 25/07/2003. Já a incorporação no ordenamento jurídico brasileiro adveio com a edição do Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, que promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais (BRASIL, 2004), posteriormente revogado pelo Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019, que consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil (BRASIL, 2019).

Além do direito à consulta livre, prévia e informada, a Convenção dispõe ainda sobre uma série de questões relativas aos povos indígenas. Destaca-se o dever que os governos têm de promover “a plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, e suas instituições” (OIT, 1989, art. 2º, 2, b). A efetividade dos direitos sociais dos povos indígenas é garantida justamente por meio de políticas públicas efetivas, que são aquelas qualificadas pela consulta prévia aos/às interessados/as e destinatário/as das políticas, que têm o direito de elencar as suas prioridades e definir os seus objetivos.

A Convenção nº 169 estabelece ainda que:

Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente. (OIT, 1989, art. 7º, 1)

Portanto, observa-se que a Convenção garante o direito do povo Warao ser consultado sobre as medidas que podem lhe afetar, e ser consultados/as, Warao mulheres e homens se manifestam, rompendo silenciamentos impostos pelo colonialismo. A propósito, o documento expressamente dispõe sobre a aplicação da Convenção a homens e mulheres sem discriminação,

rompendo também com a invisibilidade das indígenas mulheres, promovida pela dominação patriarcal (OIT, 1989).

A consulta ao povo Warao é objeto de sugestões e recomendações por parte do MPF desde 2017. No Parecer Técnico nº 208/2017, expedido por peritos antropológicos do Ministério Público da União – MPU, em 14/03/2017, são sugeridas diversas ações, dentre as quais, algumas específicas sobre o procedimento de consulta, conforme transcrição a seguir:

- [...] 2. Que sejam ouvidos, de modo livre e informado, sobre as decisões e políticas de acolhimento, trabalho, educação, saúde ou quaisquer outras medidas que lhes afetem, tomadas por autoridades brasileiras;
- 3. Que se estabeleça um protocolo para um processo de consulta sobre políticas junto a eles e com sua ampla participação na construção do instrumento, considerando a mobilidade dos Warao, o que faz com que nem sempre os que participarão da consulta poderão retornar e outros chegarem;
- 4. Que os diálogos, consultas e a prestação de serviços públicos atentem para efetiva comunicação, uma vez que poucos compreendem o português, pois têm como primeira língua o Warao e, como a segunda, o espanhol; [...] (RAMOS; BOTELHO; TARRAGÓ, 2017, p. 31)

Dessa forma, a consulta livre, prévia e informada aos/às Warao mulheres e homens sobre as medidas e políticas que afetam as suas vidas é amplamente reconhecida como um dever do Estado e um direito do povo Warao, por se tratar de um povo indígena, e, portanto, abarcado pela Convenção nº 169 (OIT, 1989).

Em 06/09/2018, ocorreu uma reunião na sede da Procuradoria da República no Estado do Pará, cuja memória está anexada nos autos da ACP, para tratar da criação de um grupo técnico de interlocução e diálogo permanente com os/as Warao em Belém, composto pela FUNPAPA, Secretaria Municipal de Educação de Belém – SEMEC, SESMA, Secretaria de Educação do Estado do Pará – SEDUC, Universidade do Estado do Pará – UEPA, SEJUDH, SEASTER, Sociedade Civil e Representantes Warao. Nesse grupo, se iniciaram as propostas que posteriormente levaria à construção do protocolo de consulta prévia (PARÁ, 2017).

Foi, então, agendado um evento para o dia 04/10/2018, intitulado “Roda de diálogo com refugiados indígenas da etnia Warao – como acolher e incluir”, cujo objetivo era ouvir todos/as os/as Warao. Alguns apontamentos sobre o evento ocorreram na reunião do dia 26/09/2018, na sede da Procuradoria da República no Estado do Pará, com as seguintes colocações:

- [...] o objetivo é apresentar uma devolutiva do grupo de trabalho de interlocução formado para ouvir os indígenas Warao. [...] Pontuou que o grupo está trazendo vários olhares e vivências, importantes nessa construção. A primeira ideia era mapear as lideranças indígenas Warao, mas ficou deliberado pelo grupo que todos os indígenas serão chamados para o evento a ser realizado no dia 04/10/2018 para serem ouvidos (como cada família tem suas peculiaridades, todas tem que ser ouvidas).

[...] que a programação do evento é para ouvir os indígenas Warao e deixá-los se organizarem.

[...] O Procurador do Trabalho, Dr. Sandoval, ressaltou que os indígenas Warao devem ser ouvidos por conta da Convenção 169 da OIT.

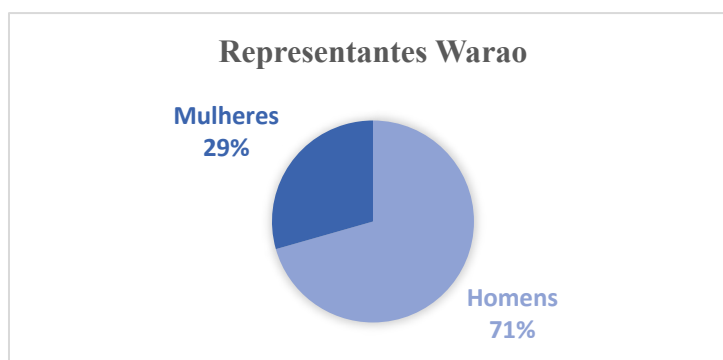
[...] A Sra. Leila Silva, em relação a programação agendada para o dia 04/09/2018, explicou que são os indígenas Warao que vão se organizar dentro dessa dinâmica de vivência e de família. Professora Joelma Alencar esclareceu que o Grupo de Interlocução atuará como facilitador, sendo que os indígenas que irão se organizar para dizer como querem, por exemplo, o abrigo e a questão da educação e do trabalho (uma construção coletiva).

Foi apresentado que a proposta de programação "Roda de Diálogo com Refugiados Indígenas da Etnia Warao - como acolher e incluir?" será composta por uma tarde aberta com o povo Warao, para escuta e diálogo sobre a situação em que se encontram e fomentar fortalecimento da rede local por meio da construção de uma proposta coletiva de ações emergenciais. (PARÁ, 2017, p. 639–640)

O evento do dia 04/10/2018 foi realizado e constituiu o primeiro momento de construção do protocolo de consulta prévia do povo Warao em Belém. Os outros dois momentos consecutivos aconteceram no dia 11/10/2018 e 26/10/2018. As atividades foram realizadas no Centro Cultural e Turístico Tancredo Neves – CENTUR, e os dois primeiros dias contaram com a presença de todos/as os/as Warao que estavam em Belém, o que totalizou cerca de 300 (trezentas) pessoas da etnia. Para o terceiro encontro, foram escolhidos 34 (trinta e quatro) representantes do povo Warao. Também participaram o MPF, o Ministério Público do Estado do Pará – MPPA, DPU, DPE, MPT, SEJUDH, SEASTER, SEDUC, UEPA, FUNPAPA, SEMEC e SESMA, além de representantes da sociedade civil (ALENCAR *et al.*, 2020).

Sobre a escolha dos representantes Warao, observa-se que não houve paridade entre mulheres e homens. Dos 34 (trinta e quatro) indígenas eleitos, 24 (vinte e quatro) eram homens, e apenas 10 (dez) eram mulheres, de acordo com a lista dos escolhidos/as referida no Protocolo (ALENCAR *et al.*, 2020).

Ilustração 8 – Proporção entre mulheres e homens na representação dos Warao



Fonte: Elaboração própria, 2023.

Apesar das Warao mulheres apresentarem uma maior vulnerabilização em comparação aos Warao homens, em razão da sua condição de gênero, e ainda o protagonismo que assumem no contexto do deslocamento, como se viu em capítulo anterior, as lideranças são escolhidas por ocasião do processo de construção do protocolo sem um critério de paridade, adotado, seja pelo povo Warao, enquanto organizadores da dinâmica do evento, seja pelo grupo de interlocução, que atuava como facilitador. Desse modo, os Warao homens acabam constituindo mais que o dobro das mulheres na representação Warao. O resultado disso é que menos mulheres participam diretamente da construção de políticas públicas para a etnia.

Em outra reunião na sede da Procuradoria da República no Estado do Pará, no dia 19/10/2018, para tratar sobre os ajustes para o terceiro momento de construção do protocolo, dessa vez com a presença de seis Warao, sendo quatro homens e duas mulheres, foram pontuadas pelos/as indígenas algumas questões a partir da experiência dos dois primeiros momentos, como a dificuldade de entender o/a intérprete, por falar rápido e não conhecer a cultura Warao; a importância de ouvir a todos/as e que muitos não conseguiram se manifestar; e o tempo rápido da dinâmica que havia prejudicado o entendimento do que estava acontecendo. Foi registrado ainda que aquele era um momento de alinhamento para o terceiro encontro, que alguns pontos precisavam ser melhorados, e que, apesar dos problemas, a escolha dos representantes Warao era positiva e merecia ser comemorada (PARÁ, 2017).

Deve-se lembrar que os dois primeiros encontros, realizados em 04/10/2018 e 11/10/2018, contaram com a presença de cerca de 300 (trezentas) pessoas Warao, e os problemas enfrentados no processo de construção do protocolo não invalidam o documento, pois foram superados com a aprovação final do texto, pelos representantes Warao, ocorrido posteriormente, como se verá adiante.

Em 09/11/2018, mais uma vez, reuniram-se na sede Procuradoria da República no Estado do Pará, os/as representantes do MPF, SEDUC, FUNPAPA, DPU, SEASTER, UEPA, Cáritas, Procuradoria Geral do Município – PGM, SEMEC e as lideranças Warao escolhidas para representação, para tratar sobre a construção do protocolo de consulta; consulta aos Warao sobre a minuta do Termo de Acordo entre PMB, FUNPAPA, SEASTER, SEJUDH e MPF; e consulta sobre o abrigo e a triagem dos indígenas Warao. Nessa ocasião, a minuta do TCD, referido anteriormente, foi apresentada aos/as Warao, porém não consta registrado na memória da reunião nenhuma intervenção dos indígenas sobre o documento (PARÁ, 2017).

A respeito da consulta sobre o abrigo, o representante do MPF na reunião registrou que a composição do abrigo, o modelo de abrigo e a alimentação devem atender



ao Protocolo do povo Warao, e a responsabilidade para realizar a consulta é da FUNPAPA, que é quem executa a política de abrigamento. Acrescentou ainda que a política de abrigamento estava sendo executada, em razão do acolhimento emergencial na época, sem a consulta prévia ao povo Warao e, portanto, sem atender a Convenção nº 169 (OIT, 1989), mas que o protocolo deveria ser aplicado a partir de então (PARÁ, 2017).

Houve ainda um último momento, em 14/08/2019, na sede do MPF, com a participação do representante do MPF, MPT, DPU, instituições do Estado do Pará e do Município de Belém, além dos/as próprios/as lideranças Warao. Os/as representantes indígenas, após a leitura detalhada do documento construído, aprovaram o texto final do Protocolo de Consulta Prévia do Povo Warao em Belém/PA (ALENCAR *et al.*, 2020). Também, foi publicada uma versão em vídeo apresentado pelos/as próprios/as Warao (PROTOCOLO DE CONSULTA PRÉVIA DO POVO WARAO EM BELÉM/PA, 2021). Assim, o Protocolo constitui um documento autodeclaratório, que norteará o Estado no processo de consulta do povo Warao e na construção, em conjunto com a etnia, de políticas públicas adequadas a indígenas mulheres refugiadas e indígenas homens refugiados em Belém.

O texto do documento é apresentado nas línguas warao, espanhol e português, e se divide em cinco tópicos, organizados da seguinte forma: “Quem somos nós?”; “Por que queremos ser consultados?”; “Quem deve ser consultado?”; “Como queremos ser consultados?”; e “Como deve ser o processo de consulta?” (ALENCAR *et al.*, 2020). O Protocolo estabelece a devida metodologia a ser seguida para realização da consulta ao povo Warao. Além disso, é o documento que se tem registradas as vozes Warao, inclusive como definem a si mesmos/as e o que esperam e desejam para suas vidas:

Estamos aqui porque queremos viver com dignidade, melhorar a nossa qualidade de vida, trabalhar, educar os nossos filhos e ajudar as nossas mulheres para que não tenham que sair mais às ruas. Não queremos que nossa língua e cultura se percam no contato com as cidades e com a cultura não indígena. Queremos aprender, conhecer, ser melhores, sem perder nossa identidade, queremos um futuro melhor.

[...]

Queremos ser consultados porque entendemos que todos nós temos direitos, sem importar onde estejamos, nem onde moramos e também porque não queremos passar pelas mesmas situações desumanas e difíceis que vivenciamos para chegar até aqui. Não queremos ser explorados, nem marginalizados. Não queremos ser tratados de qualquer forma, queremos respeito ao nosso povo e a nossa cultura. Queremos uma educação adequada ao nosso povo para que nossas crianças possam ter uma vida melhor no Brasil. Queremos ter autonomia. Entendemos que nossos saberes tradicionais são diferentes das coisas que podemos fazer na cidade. Precisamos nos preparar: seguir estudando, realizar cursos e, assim, ter oportunidades para conseguir trabalho. Não queremos ser abandonados, nem descartados. Necessitamos de apoio para que possamos andar sozinhos depois. (ALENCAR *et al.*, 2020, p. 48–49)

Por meio do Protocolo, portanto, os/as Warao estabelecem o que é um modo de vida digno e desejável para eles/as no local de destino, conformando o seu Bem Viver. Assim, o Bem Viver warao – definido pelos/as próprios/as indígenas, por meio das suas vozes, registradas no Protocolo – está relacionado a valores como o trabalho, educação dos/as filhos/as, não sair as ruas para a coleta, manutenção da sua língua e cultura, direito de ser consultados, receber tratamento digno, autonomia e qualificação profissional.

Em outra parte do documento, no tópico sobre quem deve ser escutado, fica evidente que o povo Warao reconhece as particularidades das Warao mulheres relativas ao gênero, já que se destaca a necessidade de que elas sejam escutadas e tenham suas demandas atendidas, de forma específica: “Nós mulheres Warao saímos todos os dias às ruas da cidade, de domingo a domingo, em busca de dinheiro e alimento para nossos filhos. Necessitamos ser escutadas, ter nossas necessidades atendidas pelas autoridades, por isso temos representantes mulheres” (ALENCAR *et al.*, 2020, p. 52).

Uma vez construído o instrumento de consulta ao povo Warao, é necessário, até por força da Convenção nº 169 (OIT, 1989), que o mesmo seja aplicado para consultar os/as indígenas sobre o modelo de abrigo ofertado pelo poder público. O acolhimento institucional, promovido a partir das diretrizes e objetivos construídos em conjunto com os/as seus/suas destinatários/as, através do procedimento de consulta e de escuta qualificada, constitui, inequivocamente, um abrigo adequado e uma política pública efetiva.

Portanto, o Protocolo de Consulta Prévia, Livre e Informada do Povo Warao (ALENCAR *et al.*, 2020), enquanto ferramenta metodológica que garante a participação direta e ativa dos/as indígenas nas políticas públicas, se revela adequado para superar as consequências negativas do colonialismo, na medida em que se promove a escuta qualificada de sujeitos/as historicamente desumanizados/as, silenciados/as e invisibilizados/as, pelo racismo e pelo sexismo. Dessa forma, constrói-se um caminho para um fazer descolonial das políticas públicas.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os/as Warao têm sido forçados ao deslocamento do seu território tradicional, localizado no delta do rio Orinoco, desde a década de 1920, em razão de diversos eventos ocorridos na região, que impactaram consideravelmente os seus modos de vida. Assim, acabaram por se constituir fluxos migratórios complexos de indígenas refugiados desde a Venezuela até o Brasil.

Nesse cenário, estão as Warao mulheres, que articulam etnia e gênero no deslocamento, conduzindo-as, por essa razão, a um adensamento das vulnerabilizações a que estão submetidas. Por outro lado, elas se destacam nesse processo, em razão dos papéis que assumem no deslocamento. São elas que normalmente decidem quando e para onde ir, diante da inviabilidade de manutenção nos lugares de origem ou onde se encontram. Além disso, são também as mulheres que adotam as principais estratégias de subsistência, no contexto urbano, para onde migram. A prática da coleta de dinheiro e a venda do artesanato faz com que indígenas se constituam como provedoras da família ou do grupo familiar.

Inequivocamente, o povo Warao entra no território nacional em situação de extrema vulnerabilização, apesar de todas as práticas de resistência que os/as sujeitos/as adotam para garantir a sua sobrevivência. Desse modo, evidencia-se a necessidade de uma atuação do Estado para proteger e garantir os direitos e dignidade de indígenas refugiados/as em contexto urbano. A resposta a esse problema pelo poder público se dá através de políticas públicas, porém, deve-se refletir acerca da qualidade e da efetividade das políticas implementadas.

Nesse sentido, procurou-se analisar, através dessa investigação, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Direito e Desenvolvimento na Amazônia, da Universidade Federal do Pará, em que medida a política pública de acolhimento de indígenas refugiados implementada em Belém é adequada à condição de etnia e gênero das Warao mulheres.

Para alcançar o objetivo da pesquisa foi necessário percorrer, ainda que fictamente, os caminhos traçados pelo povo Warao, desde o delta do Orinoco, de onde são expulsos, até o Brasil, mais precisamente Belém. Deve-se dizer que, embora o deslocamento do povo Warao esteja contido no êxodo venezuelano, e, portanto, na grave crise migratória da Venezuela, os/as Warao possuem características específicas de mobilidade, em razão da sua condição de indígena e por já virem de uma conjuntura de deslocamento interno forçado do seu território tradicional para os centros urbanos venezuelanos.

Assim, foi preciso entender o contexto de deslocamento do povo Warao, de um modo geral, onde estão inseridas as mulheres, uma vez que elas não estão dissociadas das experiências

vivenciadas pelo seu grupo étnico. Desse modo, abordou-se as particularidades do povo da canoa e do seu território tradicional, contextualizando o fluxo de deslocamento forçado em que se encontram.

Os projetos e eventos ocorridos no delta do Orinoco, desde a década de 1920, como a plantação do *ocumo chino*, a barragem do rio Manamo, a epidemia de cólera e a exploração petrolífera na região, foram determinantes em ocasionar o deslocamento do povo Warao, diante dos impactos que causaram no seu território originário e a consequente escassez dos recursos que serviam para a sua subsistência. Então, para garantir a sua sobrevivência, os/as Warao iniciam os processos de deslocamento, que se constituíram primeiro para os centros urbanos da Venezuela, culminando, posteriormente, no cruzamento das fronteiras internacionais. Dessa forma, chegam ao Brasil e em Belém em condições precárias e de extrema pobreza, marcados pela grave insegurança alimentar e muitas vezes doentes, o que agrava consideravelmente o seu estado de vulnerabilização.

Na sequência, destacou-se as Warao mulheres, por duas razões, que são faces opostas da mesma moeda: a vulnerabilização e o protagonismo. Foram evidenciados os papéis que assumem no deslocamento, utilizando-se de uma abordagem interseccional para compreender como etnia e gênero se articulam nas vulnerabilizações dessas mulheres, além de identificar o protagonismo e as práticas de resistência através do artesanato. A vulnerabilização e protagonismo das indígenas Warao, para além das questões próprias, justificaram e fundamentaram o recorte de gênero da pesquisa.

Então, as Warao mulheres chegam ao Brasil e em Belém, em situação de extrema vulnerabilização, e, portanto, demandando atenção e respostas do poder público, que deverá atuar através de políticas públicas. Contudo, para entender como o Estado se posiciona em relação ao problema do fluxo migratório de indígenas venezuelanos para o Brasil e para Belém, foi necessário revisitar a história de como se estabeleceu, ao longo dos anos, a relação do Estado brasileiro com os povos indígenas nacionais. A identificação das múltiplas violências cometidas contra os povos indígenas nacionais, desde a omissão do poder público até a tortura física, ao longo de séculos, acende um alerta de desesperança em relação às políticas para os/as Warao.

De fato, o primeiro quadriênio do povo da canoa em Belém, de 2017 a 2021 foi caracterizado por violência explícita ou simbólica, que se deu, principalmente, por exclusão e, uma vez excluídos/as, foram, conseqüentemente, invisibilizados/as e silenciados/as. Tal exclusão se dá no campo da cidadania e das políticas públicas, no reconhecimento de direitos, no acesso a uma vida digna. São excluídos/as dos processos que traduzem o reconhecimento da sua humanidade.

A propósito, o lugar que lhes coube nos locais de destino foi justamente um não lugar, um lugar que possam continuar invisibilizados. Quando pessoas excluídas se tornam visíveis, como as Warao mulheres ao realizarem a coleta nas ruas do centro de Belém, passam a incomodar. Deve-se lembrar que a primeira ação para abrigo do povo Warao em situação de rua na cidade se deu às vésperas do Círio de Nazaré, em outubro de 2017, após três meses da chegada dos/as Warao em Belém.

Desse modo, identifica-se que tanto nos eventos ocorridos no delta do Orinoco, como na forma com que Estado e sociedade (não) recebem os indígenas no território nacional, opera uma racionalidade colonialista, que subjuga e desumaniza corpos e vidas racializadas. Assim, a cultura, os saberes, as tradições e os modos de vida warao são considerados inferiores, de modo que Warao mulheres e homens são encorajados/as e até forçados/as a abandoná-los.

O empobrecimento do espírito, da mente e do corpo warao é um mecanismo que decorre dessa racionalidade. Há uma violência evidente e aparente na miséria física, naquilo que o corpo sente, as questões de insegurança alimentar e o não acesso a recursos de saúde. Mas há também uma violência simbólica no esvaziamento dos modos de vida e práticas tradicionais, que inviabilizam que os/as Warao exercitem os seus ritos religiosos, as suas crenças, as suas tradições, a sua cultura, a sua forma de economia baseada no comunitarismo e na reciprocidade, entre outros.

Trata-se de uma racionalidade que gera formas diversas de violência e está estruturada mesmo numa sociedade que atravessou o colonialismo histórico. Ou, talvez justamente por isso, tenha assimilado um *modus operandi* vergonhoso, para dizer o mínimo, de classificação social, que estratifica e subjuga grupos de pessoas tidas como indesejadas, promovendo exclusões e desumanizando-as. Em se tratando de mulheres, as formas de opressão ocorrem com maior força, de modo que o recorte de gênero feito nessa pesquisa, possibilitou identificar uma problemática ainda maior vivenciada pelas indígenas Warao, considerando ainda que essa racionalidade colonialista é também atravessada por um patriarcalismo violento.

Dessa forma, a abordagem interseccional adotada no presente trabalho, como ferramenta de análise das vulnerabilizações produzidas pela articulação de etnia e gênero no deslocamento das Warao mulheres, possibilita a melhor compreensão do problema. Contudo, a interseccionalidade esbarra nos limites do seu método, que não fornece um caminho completo para a mudança ou uma proposta de solução. O colonialismo ou colonialidades, por sua vez, conduz para o momento anterior, para explicar a gênese da opressão em razão da etnia e do gênero.

Portanto, uma e outra teoria, interseccionalidade e colonialismo, são necessários para se compreender o problema, que é etapa essencial do caminho para se encontrar uma solução. Entretanto, a maior preocupação durante a realização dessa pesquisa, não foram as teorias, mas sim a prática. Qualquer esforço em teorizar sempre fez parte da busca sedenta por uma prática transformadora da realidade. Desse modo, se há uma racionalidade por trás das exclusões do povo Warao, seja no delta do Orinoco, seja no bairro da Campina em Belém, deve-se perseguir um fazer que desarticule essa razão, especialmente, no que tange as políticas públicas, enquanto resposta do Estado, diante da situação de vulnerabilização desse grupo social.

Logo, descolonizar as políticas públicas é, sobretudo, um caminho para subverter a lógica de opressão e dominação imposta em razão da etnia e do gênero, e, conseqüentemente, realizá-las de modo efetivo e adequado aos/às seus/suas destinatários/as. Assim, para um método descolonial de fazer políticas públicas, deve-se compreender o que constitui um parâmetro de efetividade e objetivo das políticas públicas, segundo a concepção dos/as Warao mulheres e homens. O Bem Viver, então, estabelece justamente esse parâmetro de efetividade, estabelecendo o objetivo das políticas públicas direcionadas aos/às indígenas Warao.

Em outras palavras, se quer dizer que é preciso descolonizar a política pública para que seja efetiva ao povo Warao, e isso ocorre na medida em que se garanta o Bem Viver dos/as indígenas refugiados/as. Então, o Bem Viver, enquanto parâmetro de efetividade da política pública, surge como uma forma de subverter a ordem imposta pela racionalidade colonialista. E mais: o que constitui o Bem Viver para Warao mulheres e homens deve ser definido por elas/es próprios/as, para romper com a invisibilidade e silenciamentos dos/as sujeitos/as historicamente excluídos/as. Aqui se tem a chave metodológica para uma prática descolonial. Ouvir as Warao mulheres e os homens a respeito do que constitui o Bem Viver para elas e para eles, e levar isso em consideração na formulação, implementação e avaliação das políticas públicas é um caminho descolonial.

Portanto, a fim de se garantir a efetividade da política pública de acolhimento é necessário ouvir o povo Warao sobre o modelo de abrigamento e levar isso em consideração na formulação, implementação e avaliação dessa política. Caso contrário, o abrigamento promovido pelo poder público seguirá sem garantir o Bem Viver dos/as Warao, e, portanto, sem cumprir a sua finalidade precípua, que é de proteger e garantir um acolhimento que os/as resguarde dos contextos de violência e vulnerabilização, e, ainda, adequado aos seus modos de vida.

Então, o Protocolo de Consulta Prévia do Povo Warao se consolida como o instrumento para concretizar esse caminho descolonial. Trata-se de uma ferramenta para

descolonizar a política pública, na medida em que viabiliza a escuta qualificada daquelas e daqueles que são os/as destinatários/as da política pública. A realização da consulta, nos termos estabelecidos no Protocolo, constitui verdadeiramente uma prática descolonial, que por sua vez viabiliza a concretização do Bem Viver.

Dessa forma, políticas públicas para povos indígenas são adequadas na medida em que garantem ou concretizam o Bem Viver. E o que é o Bem Viver para Warao mulheres e homens deve ser dito por elas e por eles. E isso vai ocorrer através do protocolo de consulta prévia, se devidamente aplicado.

Não se quer dizer com isso que é um processo simples, e nem se pretende defender que a aplicação formal do protocolo chancela ou legitima o processo diretamente. É requisito fundamental do protocolo, como instrumento para descolonizar a política pública, que seja realizado em consonância com a ideia de se romper silenciamentos e apagamentos dos grupos desumanizados. Deve-se, inclusive, na aplicação do protocolo e realização da consulta, observar a todo momento a paridade de gênero.

Sabe-se que existe uma racionalidade que se impõe para exclusão do povo Warao, principalmente das Warao mulheres, e o Estado reproduz essa razão colonialista. Viu-se, por exemplo, que a FUNAI não assume a sua responsabilidade sobre atendimento dos/as Warao. Por se tratar de uma racionalidade, que se caracteriza pela sistematização de uma razão que fundamenta o pensamento, as narrativas e as práticas em determinados contextos, e tem raízes profundas nas sociedades em que se desenvolvem, Estado e sociedade acabam estabelecendo um tipo de cumplicidade que desumaniza os/as Warao.

Assim, deve-se reconhecer que há um esforço enorme a se fazer para construir um caminho de transformação dessa realidade, mas é possível vislumbrar pequenos passos e medidas que levam para um lugar melhor, para um Viver Bem, em alguma medida, que é o que se propõe aqui. Para além das teorias e métodos de pesquisa, há um caminho para a prática descolonial, e, mais, para construção de uma política pública descolonial, subversiva e contra-hegemônica.

Não há, por fim, nenhuma pretensão de se esgotar o assunto aqui, nem o tomar como pronto e acabado. As propostas de soluções também são construídas e reconstruídas, também se constituem um caminho que se faz ao caminhar. De todo modo, espera-se que esse trabalho efetivamente contribua para um fazer descolonial.

## REFERÊNCIAS

- ACNUR. **Nota Informativa para municípios sobre chegadas espontâneas de população venezuelana, incluindo indígenas**. Brasília: ACNUR/Ministério da Cidadania, 2019. Disponível em: <https://www.mds.gov.br/webarquivos/arquivo/Nota%20Informativa.pdf>. Acesso em: 7 jan. 2021.
- ACNUR. **Os Warao no Brasil**. Brasília: ACNUR/Ministério da Cidadania, 2021. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2021/04/WEB-Os-Warao-no-Brasil.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2022.
- ACNUR. **Perfil de indígenas venezuelanos Warao no Estado do Pará**. Brasília: ACNUR/Ministério da Cidadania, 2020. Disponível em: [https://www.gov.br/acolhida/restapi/sites/default/files/image\\_1\\_1596328353\\_0.pdf](https://www.gov.br/acolhida/restapi/sites/default/files/image_1_1596328353_0.pdf). Acesso em: 3 abr. 2021.
- ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. 1. ed. São Paulo: Elefante Editora, 2016a.
- ACOSTA, Alberto. O Buen Vivir: uma oportunidade de imaginar outro mundo. *Em*: SOUSA, C. M (org.). **Um convite à utopia [online]**. Campina Grande: EDUEPB, 2016b. (Um convite à utopia collection). v. 1, p. 203–233. *E-book*. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/kcdz2>. Acesso em: 26 abr. 2022.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução: Julia Romeu. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020. (Feminismos plurais).
- ALENCAR, Joelma Cristina Parente Monteiro *et al.* (org.). **Protocolo de consulta prévia do Povo Warao em Belém/PA**. BelémEDUEPA, , 2020.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020. (Feminismos plurais).
- ALVES-MELO, Patrícia. Entre memórias e esquecimentos: novas fontes para a História Indígena e do Indigenismo no Brasil. *Em*: BELTRÃO, Jane Felipe (org.). **Relatório Figueiredo: atrocidades contra povos indígenas em tempos ditatoriais**. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2022. p. 26–52.
- ANDRADE, Vivian Lis Paes de Freitas. Da Venezuela até o Brasil: os Warao e o direito a um projeto de vida. *Em*: SMITH, Andreza do Socorro Pantoja de Oliveira (org.). **Pessoas em deslocamento: estudos jurídico-sociais**. Porto Alegre: Editora Fi, 2021. (Estudos étnicos e migrações). p. 228–248.



ANDRADE, Marcella Coelho. Políticas públicas na Constituição Federal de 1988: alguns comentários sobre os desafios e avanços. **CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, Juiz de Fora, n. 29, p. 302–319, 2019.

ANDRADE, Vivian Lis Paes de Freitas; SMITH, Andreza do Socorro Pantoja de Oliveira. Neoliberalismo e os Warao: uma razão que expulsa e não acolhe. *Em*: OLIVEIRA, Assis da Costa; SMITH, Andreza do Socorro Pantoja de Oliveira; TEIXEIRA, Eliana Maria de Souza Franco (org.). **Direito e desenvolvimento na Amazônia**. 1. ed. Florianópolis: Habitus, 2021. p. 197–224.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução: Roberto Raposo. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. (Companhia de Bolso).

ASSIS, Gláucia de Oliveira. Gênero. *Em*: CAVALCANTI, Leonardo *et al.* (org.). **Dicionário crítico de migrações internacionais**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2017. p. 347–350.

ASSIS, Gláucia de Oliveira. Mulheres migrantes no passado e no presente: gênero, redes sociais e migração internacional. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 15, n. 3, p. 745–772, 2007.

AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecilia; WILBERT, Werner. **La mujer Warao: de recolectora deltana a recolectora urbana**. Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 2008. (Monografía / Instituto Caribe de Antropología y Sociología, v. 51).

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. *Em*: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Tradução: Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. p. 185–227.

BERTH, Joice. **Empoderamento**. São Paulo: Sueli Carneiro, Jandaíra, 2020. (Feminismos plurais).

BETTS, Alexander. **Survival migration: failed governance and the crisis of displacement**. Ithaca: Cornell University Press, 2013.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**, Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaocompilado.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm). Acesso em: 25 maio 2023.

BRASIL. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Brasília, 2004. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm#:~:text=Artigo%203%20o-1.,homens%20e%20mulheres%20desses%20povos](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm#:~:text=Artigo%203%20o-1.,homens%20e%20mulheres%20desses%20povos). Acesso em: 13 maio 2023.

BRASIL. **Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019**. Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República

Federativa do Brasil. Brasília, 2019. Disponível em:  
[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5).  
 Acesso em: 13 maio 2023.

BRASIL. **Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997**. Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências. Brasília, 1997. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19474.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19474.htm). Acesso em: 25 maio 2023.

BRASIL. **Lei nº 12.528, de 18 de novembro de 2011**. Cria a Comissão Nacional da Verdade no âmbito da Casa Civil da Presidência da República. Brasília, 2011. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2011/lei/112528.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/112528.htm). Acesso em: 25 maio 2023.

BRASIL. **Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017**. Institui a Lei de Migração. Brasília, 2017. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2017/lei/113445.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/113445.htm). Acesso em: 13 maio 2023.

BRASIL. **Lei nº 13.684, de 21 de junho de 2018**. Dispõe sobre medidas de assistência emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária; e dá outras providências. Brasília, 2018. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2018/lei/113684.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/lei/113684.htm). Acesso em: 13 maio 2023.

BRASIL. **Lei nº 14.021, de 7 de julho de 2020**. Brasília, 2020. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2019-2022/2020/lei/114021.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/114021.htm). Acesso em: 9 maio 2023.

BRASIL. **PF deporta indígenas venezuelanos com estada irregular no Brasil**. Boa Vista: Polícia Federal do Brasil, 2014. Disponível em: <http://www.pf.gov.br/agencia/noticias/2014/07/pf-deporta-indigenas-venezuelanos-com-estada-irregular-no-brasil>. Acesso em: 7 jan. 2021.

BRASIL. **Relatório Figueiredo: documento na íntegra**. [S. l.: s. n.], 1968. Disponível em: [http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI\\_Arquivistico&pagfis=201421](http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Arquivistico&pagfis=201421). Acesso em: 31 maio 2023.

BUCCI, Maria Paula Dallari. O conceito de política pública em direito. *Em*: BUCCI, Maria Paula Dallari (org.). **Políticas públicas: reflexão sobre o conceito jurídico**. São Paulo: Saraiva, 2006. p. 1–48.

CARVAJAL, Julieta Paredes. Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. *Em*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 194–204.

CHETAIL, Vincent. Deslocados Internos. *Em*: CAVALCANTI, Leonardo *et al.* (org.). **Dicionário crítico de migrações internacionais**. Brasília: Editora UNB, 2017. p. 205–208.

CIMI. **Observatório da violência contra os povos indígenas no Brasil. O relatório**. Brasília: CIMI - CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, [s. d.]. Disponível em: <https://cimi.org.br/observatorio-da-violencia/o-relatorio/>. Acesso em: 29 maio 2023.

CIMI. **Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil - Dados de 2018**. Brasília: CIMI - CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2019. Disponível em: Acesso em: 29 maio 2023.

CIMI. **Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil - Dados de 2020**. Brasília: CIMI - CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2021. Disponível em: Acesso em: 29 maio 2023.

CIMI. **Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil - Dados de 2021**. Brasília: CIMI - CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2022. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2022/08/relatorio-violencia-povos-indigenas-2021-cimi.pdf>. Acesso em: 29 maio 2023.

COELHO, Saulo de Oliveira Pinto; ASSIS, Alline Neves de. Um constitucionalismo do espetáculo? Espetacularização das políticas públicas e ineficiência do controle jurídico-constitucional. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, n. 115, p. 541–584, 2017.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade [recurso eletrônico]**. Tradução: Rane Souza. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2020. (a). *E-book*. Disponível em: [http://www.ser.puc-rio.br/2\\_COLLINS.pdf](http://www.ser.puc-rio.br/2_COLLINS.pdf). Acesso em: 10 mar. 2023.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**, [s. l.], v. 10, n. 1, p. 171–188, 2002.

FERNANDES, Rosani De Fatima. Povos indígenas e antropologia: novos paradigmas e demandas políticas. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 322–354, 2015.

FISCHER, Luly Rodrigues Da Cunha *et al.* **Guia de orientações sobre trabalhos acadêmicos do mestrado profissional em direito e desenvolvimento na Amazônia**. Belém: Programa de Pós-Graduação em Direito e Desenvolvimento na Amazônia (PPGDDA), 2021.

FURLAN, Maria Luiza Favacho. **Gênero e migrações na Amazônia: um estudo do deslocamento de mulheres Warao da Venezuela para Belém/PA**. 2022. 109 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2022.

FURLAN, Maria Luiza Favacho; SMITH, Andreza do Socorro Pantoja de Oliveira. Mulheres em contexto migratório: a interseccionalidade entre gênero e migrações. *Em: I ENCONTRO VIRTUAL DO CONPEDI: GÊNERO, SEXUALIDADES E DIREITO I*. Florianópolis: CONPEDI, 2020. p. 261–276.

FUSCO, Wilson; REZENDE, Dimitri Fazito de Almeida. Redes sociais. *Em: CAVALCANTI, Leonardo et al. (org.). Dicionário crítico de migrações internacionais*. Brasília: Editora UNB, 2017. p. 615–617.

GARCÍA CASTRO, Alvaro. Mendicidad indígena: los Warao urbanos. **Boletín Antropológico**, Mérida, n. 48, p. 79–90, 2000.

GARCÍA CASTRO, Alvaro; HEINEN, Dieter. Las cuatro culturas Warao. **Tierra Firme**.

**Revista arbitrada de Historia y Ciencias Sociales.**, [s. l.], n. 71, 2000. Disponível em: [https://www.academia.edu/1535050/Las\\_Cuatro\\_Culturas\\_Warao](https://www.academia.edu/1535050/Las_Cuatro_Culturas_Warao). Acesso em: 19 fev. 2023.

GARCÍA CASTRO, Alvaro; HEINEN, Dieter. Planificando el desastre ecológico: impacto del cierre del caño Manamo para las comunidades indígenas y criollas del Delta Occidental (Delta del Orinoco, Venezuela). **Antropologica**, Caracas, n. 91, p. 31–56, 1999.

GASSÓN, Rafael; HEINEN, Dieter. ¿Existe un Warao Genérico?: Cuestiones Clave en la Etnografía y la Ecología Histórica del Delta del Orinoco y el Territorio Warao-Lokono-Paragoto. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, [s. l.], v. 10, p. 37–64, 2012.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2019.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2021.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. *Em*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 38–51.

HEINEN, Dieter; GASSÓN, Rafael; GARCÍA CASTRO, Alvaro. Desarrollo institución Warao: identidad étnica y diversidad histórica. Cuestiones clave en la etnografía y la ecología histórica del Delta del Orinoco y el territorio Warao-Lokono-Paragoto. **Revista Lider**, [s. l.], v. 21, p. 113–142, 2012.

HEINEN, Dieter; LIZARRALDE, Roberto; GÓMEZ, Tirso. El abandono de un ecosistema: el caso de los Morichales del Delta del Orinoco. **Antropologica**, [s. l.], n. 81, p. 3–36, 1996.

HUMAN RIGHTS WATCH. **O êxodo venezuelano: a necessidade de uma resposta regional a uma crise migratória sem precedentes**. Nova Iorque: HRW, 2018. Disponível em: <https://www.hrw.org/pt/report/2018/09/04/322039>. Acesso em: 7 jan. 2021.

INESC; INA. **Fundação anti-indígena: um retrato da FUNAI sob o governo Bolsonaro**. , 2022.

IOIÔ, Adonias Guiome. Relatório Figueiredo como prova de genocídio, massacres e monstruosidades perpetradas contra os povos indígenas no Brasil. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 460–468, 2018.

JANOKO. *Em*: LENGUA WARAO. DICCIONARIO WARAO - ESPAÑOL. [S. l.]: Pueblos Originários - Lenguas, 2023. Disponível em: <https://pueblosoriginarios.com/lenguas/warao.php>. Acesso em: 17 abr. 2023.

JUBILUT, Liliana Lyra. Grave e generalizada violação de direitos humanos. *Em*: CAVALCANTI, Leonardo *et al.* (org.). **Dicionário crítico de migrações internacionais**. Brasília: Editora UNB, 2017. p. 362–366.

JUNGER, G *et al.* **Refúgio em Números**. 7. ed. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/ Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração Laboral. Brasília: OBMigra, 2022. (Migrações).

JUTEAU, Danielle. Etnicidade e nação. *Em*: HIRATA, Helena *et al.* (org.). **Dicionário Crítico do Feminismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2009. p. 90–96.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. 1. ed. São Paulo: Companhia Das Letras, 2020a.

KRENAK, Ailton. **Caminhos para a cultura do Bem Viver**. [S. l.: s. n.], 2020b. *E-book*. Disponível em: <https://www.biodiversidadla.org/Recomendamos/Caminhos-para-a-cultura-do-Bem-Viver>. Acesso em: 14 maio 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. [S. l.]: Companhia das Letras, 2020c.

LIMA, Luciana Leite *et al.* Políticas públicas e desenvolvimento: uma proposta de modelo de análise. **urbe. Revista Brasileira de Gestão Urbana**, [s. l.], v. 13, 2021. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-33692021000100271&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-33692021000100271&tlng=pt). Acesso em: 11 abr. 2022.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1995.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. *Em*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 52–83.

LUSSI, Carmem. Protagonismo. *Em*: CAVALCANTI, Leonardo *et al.* (org.). **Dicionário crítico de migrações internacionais**. Brasília: Editora UNB, 2017a. p. 574–579.

LUSSI, Carmem. Teorias da mobilidade humana. *Em*: DURAND, Jorge; LUSSI, Carmem. **Metodologia e teorias no estudo das migrações**. 1. ed. Jundiaí: Paco Editorial, 2015. p. 43–116.

LUSSI, Carmem. Vulnerabilidade. *Em*: CAVALCANTI, Leonardo *et al.* (org.). **Dicionário crítico de migrações internacionais**. Brasília: Editora UNB, 2017b. p. 726–732.

MACHADO, Almiros Martins. **Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marãe’y: de sonhos ao Oguatá Guassú em busca da (s) terra (s) isenta (s) de mal**. 2015. 209 f. Tese. (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2015.

MARIANO, Mariluz *et al.* **Vida dos Warao**. Belém: Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Artes, 2022.

MARINUCCI, Roberto. Feminization of migration?. **REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, Brasília, n. 29, p. 5–22, 2007.

MATHIEU, Nicole-Claude. Sexo e gênero. *Em*: HIRATA, Helena *et al.* (org.). **Dicionário Crítico do Feminismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2009. p. 222–231.

MELLO NETO, Ridivan Clairefont de Souza; VERBICARO, Loiane Prado. Os limites de realização dos direitos humanos e seu condicionamento à soberania do estado-nação: reflexões sobre os refugiados na teoria de Hannah Arendt. *Em*: LEITE, Flávia Piva Almeida *et al.* (org.). **Direito internacional e direito internacional dos direitos humanos**. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2019. p. 232–251.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. **Refúgio em Números**. 3. ed. Ministério da Justiça/ Comitê Nacional para os Refugiados. Brasília: Ministério da Justiça, 2018.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA. **Refúgio em Números**. 4. ed. Ministério da Justiça e Segurança Pública/Comitê Nacional para os Refugiados. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2019.

MORHY, Erika. Servidores municipais debatem realidade dos indígenas Warao da Venezuela durante oficina sobre migração. **Agência Belém**, Belém, 2023. Disponível em: <https://agenciabelem.com.br/Noticia/234729/Servidores-municipais-debtem-realidade-dos-indigenas-Warao-da-Venezuela-durante-oficina-sobre-migracao>. Acesso em: 16 jun. 2023.

NARUNOKO. *Em*: LENGUA WARAO. DICCIONARIO WARAO - ESPAÑOL. [S. l.]: Pueblos Originários - Lenguas, 2023. Disponível em: <https://pueblosoriginarios.com/lenguas/warao.php>. Acesso em: 17 abr. 2023.

OEA. **Convenção Americana sobre Direitos Humanos**. 1969. Disponível em: [https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao\\_america.htm](https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao_america.htm). Acesso em: 13 maio 2023.

OIT. **Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais**. 1989. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Convencao%20sobre%20Povos%20Indigenas%20e%20Tribais%20Convencao%20OIT%20n%20%20169.pdf>. Acesso em: 13 maio 2023.

OJIDU – ÁRVORE DA VIDA WARAO. [S. l.]: ACNUR Brasil, 2020. 1 vídeo (04:07). Disponível em: <https://youtu.be/OB1eT4nrfJ4>. Acesso em: 16 abr. 2023.

ONU. **Convenção das Nações Unidas sobre o Estatuto dos Refugiados**. 1951. Disponível em: [https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao\\_relativa\\_ao\\_Estatuto\\_dos\\_Refugiados.pdf](https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf). Acesso em: 13 maio 2023.

ONU. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. 2007. Disponível em: [https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao\\_das\\_Nacoes\\_Unidas\\_sobre\\_os\\_Direitos\\_dos\\_Povos\\_Indigenas.pdf](https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf). Acesso em: 11 jun. 2023.

ONU. **Declaração de Cartagena**. 1984. Disponível em: [https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BD\\_Legal/Instrumentos\\_Internacionais/Declaracao\\_de\\_Cartagena.pdf](https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BD_Legal/Instrumentos_Internacionais/Declaracao_de_Cartagena.pdf). Acesso em: 2 jun. 2023.

ONU. **Protocolo de 1967 Relativo ao Estatuto dos Refugiados**. 1967. Disponível em: [https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BD\\_Legal/Instrumentos\\_Internacionais/Protocolo\\_de\\_1967.pdf](https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BD_Legal/Instrumentos_Internacionais/Protocolo_de_1967.pdf). Acesso em: 13 maio 2023.

ORWELL, George. 1984. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. (E-book Kindle).

PARÁ. **Justiça Federal da Primeira Região. Ação Civil Pública Cível n. 1002229-89.2017.4.01.3900.** Autores: Ministério Público Federal, Defensoria Pública da União e Defensoria Pública do Estado do Pará. Réus: União Federal, Fundação Nacional do Índio, Estado do Pará, Município de Belém e Fundação Papa João XXIII. 2017.

PINTO, Laura Coutinho. **Os projetos hidrelétricos como causa dos deslocamentos populacionais: migrações forçadas em nome do desenvolvimento.** 2012. Dissertação (Mestrado em Ciência Política e Relações Internacionais) - Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2012.

POCATERRA PAZ, Librada. **Las mujeres indígenas frente a la actualidad petrolera: un estudio de caso La Ladera, Pueblo indígena Warao.** 2004. 125 f. Diplomado Superior en Derechos Indígenas y Recursos Hidrocarburíferos - Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO Equador, Quito, 2004.

PORTO, Marcelo Firpo de Souza. Complexidade, processos de vulnerabilização e justiça ambiental: um ensaio de epistemologia política. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, [s. l.], n. 93, p. 31–58, 2011.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BELÉM. Gabinete do Prefeito. Decreto nº 100.755, de 29 de abril de 2021. Institui o Grupo de Trabalho que planejará e acompanhará as políticas públicas de atenção humanitária aos imigrantes venezuelanos indígenas da etnia Warao, no Município de Belém. **Diário Oficial do Município de Belém**, Belém, 2021.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BELÉM. Gabinete do Prefeito. Decreto nº 104.075, de 5 de maio de 2022. Designa os membros do Grupo de Trabalho que planejará e acompanhará a execução das políticas públicas de atenção humanitária aos imigrantes venezuelanos indígenas da etnia Warao, no Município de Belém, conforme os termos do Decreto Municipal n.º 100.755/2021-PMB, de 29 de abril de 2021. **Diário Oficial do Município de Belém**, Belém, 2022.

PROTOCOLO DE CONSULTA PRÉVIA DO POVO WARAO EM BELÉM/PA. Belém: MPF PA, 2021. 1 vídeo (21min). Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=\\_-C3zDFrtIU&list=PLT6zCwrxFIBhHmSC0iHpIpdzVq\\_-w4SCt](https://www.youtube.com/watch?v=_-C3zDFrtIU&list=PLT6zCwrxFIBhHmSC0iHpIpdzVq_-w4SCt). Acesso em: 19 fev. 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. *Em*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2010. p. 73–117. *E-book*. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/689>. Acesso em: 25 abr. 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *Em*: A COLONIALIDADE DO SABER: EUROCENTRISMO E CIÊNCIAS SOCIAIS. PERSPECTIVAS LATINO-AMERICANAS. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 117–142. *E-book*. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf). Acesso em: 27 abr. 2022.

RAMOS, Luciana; BOTELHO, Emília; TARRAGÓ, Eduardo. **Parecer Técnico/ SEAP/ 6a**

**CCR/ PFDC nº 208/2017, de 14 de março de 2017: Sobre a situação dos indígenas da etnia Warao, da região do delta do Orinoco, nas cidades de Boa Vista e Pacaraima.**

Brasília: Ministério Público Federal/Procuradoria Geral da República, 2017.

REYNOLDS, Johanna. Migração forçada. *Em*: CAVALCANTI, Leonardo *et al.* (org.).

**Dicionário crítico de migrações internacionais.** Brasília: Editora UNB, 2017. p. 461–468.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala.** São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. (Feminismos plurais).

ROSA, Marlise. **A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito: reflexões a partir das experiências de Manaus-AM e de Belém-PA.** 1. ed.

Rio de Janeiro: E-papers, 2021.

ROSA, Rita *et al.* Gênero, migração e vulnerabilidade: corpos de mulheres em deslocamento.

**Revista Eletrônica Científica da UERGS**, [s. l.], v. 5, n. 2, p. 138–146, 2019.

ROSA, Marlise; QUINTERO, Pablo. Entre a Venezuela e o Brasil: algumas reflexões sobre as migrações Warao. *Em*: 32ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 2020, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: [s. n.], 2020. Disponível em:

[https://www.32rba.abant.org.br/simposio/view?ID\\_SIMPOSIO=95](https://www.32rba.abant.org.br/simposio/view?ID_SIMPOSIO=95). Acesso em: 6 jan. 2021.

SAAD FILHO, Alfredo; MORAIS, Lecio. **Brasil: neoliberalismo versus democracia.** 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

SAMPAIO, Paula Faustino. **Indígenas mulheres entre colonialismos e resistência de longa duração - séculos XX e XXI.** Teresina: Cancioneiro, 2021.

SCHMIDT, João Pedro. Para estudar políticas públicas: aspectos conceituais, metodológicos e abordagens teóricas. **Revista do Direito**, [s. l.], v. 3, n. 56, p. 119–149, 2018.

SILVA, G. J *et al.* **Refúgio em Números.** 5. ed. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/Comitê Nacional para os Refugiados. Brasília: OBMigra, 2020.

SILVA, G. J *et al.* **Refúgio em Números.** 6. ed. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/Comitê Nacional para os Refugiados. Brasília: OBMigra, 2021.

SILVA, Raphael Frederico Acioli Moreira. **Relatório Técnico nº 12/2017 - SEAP/CRP4, de 17 de outubro de 2017: indígenas Warao (Venezuela) em Belém/PA. Atividades realizadas em diligência ocorrida em 06 de outubro de 2017.** Brasília: Ministério Público Federal/Procuradoria Geral da República, 2017.

SOARES, Weber. Rede migratória. *Em*: CAVALCANTI, Leonardo *et al.* (org.). **Dicionário crítico de migrações internacionais.** Brasília: Editora UNB, 2017. p. 612–615.

SOUZA, Júlia. Janokos brasileiros: uma análise da imigração dos Warao para o Brasil.

**Boletim Científico ESMPU, Brasília**, [s. l.], n. 52, p. 71–99, 2018.



SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; CASTRO, João Paulo Macedo. Notas para uma abordagem antropológica da(s) política(s) pública(s). **Revista Antropológicas**, [s. l.], v. ano 19, n. 26(2), p. 17–54, 2015.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TARRAGÓ, Eduardo; SANTOS, Márcio; MOUTINHO, Pedro. **Parecer Técnico nº 328/2018 - DPA/SPPEA/PGR: Levantamento do perfil migratório dos indígenas Warao nas cidades de Pacaraima (RR), Boa Vista (RR), Manaus (AM), Santarém (PA) e Belém (PA) e avaliação das condições de abrigo em cada local.** Brasília: Ministério Público Federal/Procuradoria Geral da República, 2018. Parecer Técnico.

TECENDO OPORTUNIDADES - O ARTESANATO DAS MULHERES WARAO NO BRASIL. [S. l.]: ACNUR Brasil, 2020. 1 vídeo (06:53). Disponível em: <https://youtu.be/8Bi9upJgv2A>. Acesso em: 16 abr. 2023.

TRUZZI, Oswaldo. Redes em processos migratórios. **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 199–218, 2008.

UNHCR. **Global trends: forced displacement in 2021.** Copenhague: UNHCR, 2022. Disponível em: <https://www.unhcr.org/media/global-trends-report-2021>. Acesso em: 23 jan. 2023.

VALORES DA VIDA - O ARTESANATO. [S. l.]: Fraternidade - Missões Humanitárias (FMHI), 2020. 1 vídeo (04:29). Disponível em: <https://youtu.be/Jgzt94Ea88w>. Acesso em: 16 abr. 2023.

VASCONCELOS, Iana Dos Santos; MACHADO, Igor José De Reno. Uma missão eminentemente humanitária? Operação Acolhida e a gestão militarizada nos abrigos para migrantes venezuelanos/as em Boa Vista-RR. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, [s. l.], v. 29, n. 63, p. 107–122, 2021.

VEIGA, José Eli da. **Desenvolvimento sustentável: o desafio do século XXI.** Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

VIEZZER, Moema; GRONDIN, Marcelo. **Abya Yala, genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das Américas.** 1. ed. Rio de Janeiro: Bambual Editora, 2021.

VILLAS BOAS, Alex. A cegueira pandêmica saramaguiana como metáfora de época. **Estudos de Religião**, [s. l.], v. 34, n. 3, p. 109–134, 2020.

WILBERT, Werner; AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecilia. También somos gente. Cambio cultural paradigmático warao. **Anthropos**, [s. l.], v. 104, n. 2, p. 423–444, 2009.

## APÊNDICE A – PLANO DE CURSO

### OFICINA

## WARAO MULHERES E AS POLÍTICAS PÚBLICAS MUNICIPAIS: UM DIÁLOGO NECESSÁRIO SOBRE MIGRAÇÃO, ETNIA E GÊNERO NOS FLUXOS DE ATENDIMENTO EM BELÉM-PA

### IDENTIFICAÇÃO DA ATIVIDADE

Curso: **Warao Mulheres e as políticas públicas municipais: um diálogo necessário sobre migração, etnia e gênero nos fluxos de atendimento em Belém-PA**  
 Local: **Escola de Gestão Pública da Prefeitura Municipal de Belém**  
 Carga horária: **3h**  
 Data e hora: **15 de junho de 2023, de 8h30 às 12h**  
 Facilitadora: **Vívian Lis Paes de F. Andrade. Diretora Geral na Secretaria Municipal de Turismo – BELEMTUR. Mestranda em Direito e Desenvolvimento na Amazônia (PPGDDA/UFPa). E-mail: vivianpaes@gmail.com.**

### JUSTIFICATIVA

Desde março de 2017, o município de Belém tem recebido migrantes refugiados indígenas da etnia Warao provenientes da Venezuela, num fluxo de deslocamento contínuo e crescente. Dessa forma, pode-se observar com frequência nas ruas da capital paraense os Warao, na condição de indígenas urbanizados, muitas vezes em situação de rua ou realizando a coleta de dinheiro, com destaque para as mulheres, geralmente acompanhadas de crianças. Nesse contexto, esse povo se encontra em estado crítico de fragilidade e desamparo, que se agrava ainda mais quando se articula também a condição relacionada ao gênero. Diante disso, por força do ordenamento jurídico vigente no Brasil, o poder público deve assumir o papel fundamental de proteger os grupos vulnerabilizados, o que se faz por meio da implementação de políticas públicas, concretizadas nos fluxos de atendimento ao grupo destinatário. Desse modo, não basta o cumprimento formal da consecução de políticas públicas, mas também, e sobretudo, é necessário que se apresentem de forma efetiva, para que possa atingir seus objetivos, sem perder de vista, no presente caso, os recortes de etnia e gênero que repercutem na análise em questão.

### OBJETIVO GERAL

O curso tem como objetivo geral capacitar o público-alvo para a formação de uma rede de atendimento qualificada, apta a identificar a repercussão de etnia e gênero nos deslocamentos do povo Warao, a partir de uma abordagem interseccional, bem como propor e executar um modelo descolonial de políticas públicas, refletindo sobre as suas implicações práticas.

### OBJETIVOS ESPECÍFICOS

Ao final do curso, o/a aluno/a será capaz de:

- a) Compreender os deslocamentos forçados do povo Warao desde o seu território de origem no delta do rio Orinoco, na Venezuela, até a sua chegada no Brasil, e mais especificamente em Belém;

- b) Identificar quem são as Warao mulheres, a sua situação de vulnerabilização e protagonismo, a interseccionalidade entre etnia e gênero e as formas de resistência no contexto migratório; e
- c) Compreender a demanda das Warao mulheres, a necessidade de respostas do poder público, o papel do município no atendimento e as políticas públicas adequadas à resolução do problema.

## METODOLOGIA

O curso será realizado através de aula expositiva dialogada, com a utilização de recursos audiovisuais, como vídeos e slides de apresentação do conteúdo. Em seguida, será feita análise e discussão em grupo. Por fim, será concedido tempo para outras discussões, perguntas e considerações finais.

## PÚBLICO-ALVO

Prioritariamente para servidores/as públicos/as, empregados/as temporários/as ou terceirizados/as e estagiários/as da Administração Pública Municipal, Estadual e Federal, que atuem direta ou indiretamente na rede de atendimento do povo Warao. Havendo disponibilidade de vagas, o curso será aberto às demais pessoas interessadas no tema.

## CONTEÚDO PROGRAMÁTICO

1. Do Orinoco à Amazônia: o *narunoko* do povo Warao
  - 1.1 O povo Warao e o delta do rio Orinoco
  - 1.2 Os eventos no território tradicional que impactaram a vida dos Warao
  - 1.3 Expulsos do delta: os deslocamentos forçados
2. As Warao mulheres em deslocamento
  - 2.1 Etnia e gênero no deslocamento: uma abordagem interseccional
  - 2.2 Vulnerabilização e protagonismo das Warao mulheres
  - 2.3 O artesanato como resistência
3. Warao mulheres, Estado e políticas públicas
  - 3.1 Demandas e respostas do poder público
  - 3.2 O papel do município de Belém
  - 3.3 As vozes das Warao mulheres e o Protocolo de Consulta Prévia
  - 3.4 Questões sensíveis: coleta de dinheiro e uso prejudicial do álcool

## APÊNDICE B – RELATÓRIO DA INTERVENÇÃO

Quando eu olhava antes, eu não tinha noção desse percurso que tenha sido de muita dificuldade, de muita dor, de muito abandono, principalmente no aspecto afetivo. Foi o que mais me chamou atenção, a afetividade, os vínculos que perderam. Aí a gente percebe que essa problemática deles não é simples, não é fácil. [...] Quando a gente conhece a história do outro, a gente tem condições de ser mais humano, mais fraterno. Fiquei muito emocionada. É um conhecimento que a gente vai levar pra vida. (COSTA, 2023 apud MORHY, 2023)

### **O produto da pesquisa:**

A partir dos resultados obtidos na pesquisa que se realizou ao longo de dois anos do curso de mestrado profissional do Programa de Pós-Graduação em Direito e Desenvolvimento na Amazônia – PPGDDA, da Universidade Federal do Pará – UFPA, apresentou-se um produto para intervenção prática, que é o curso intitulado “Warao mulheres e as políticas públicas municipais: um diálogo necessário sobre migração, etnia e gênero nos fluxos de atendimento em Belém-PA”, direcionado a profissionais e agentes do serviço público que trabalham com políticas públicas voltadas para o atendimento do povo Warao em Belém.

O objetivo geral do curso é capacitar o público-alvo para a formação de uma rede de atendimento qualificada, apta a identificar a repercussão de etnia e gênero nos deslocamentos do povo Warao, a partir de uma abordagem interseccional, bem como propor e executar um modelo descolonial de políticas públicas, refletindo sobre as suas implicações práticas. Especificamente, ao final do curso, o/a aluno/a é capaz de compreender os deslocamentos forçados do povo Warao desde o seu território de origem no delta do rio Orinoco, na Venezuela, até a sua chegada no Brasil e em Belém; identificar quem são as Warao mulheres, a sua situação de vulnerabilização e protagonismo, a interseccionalidade entre etnia e gênero e as formas de resistência no contexto migratório; e compreender a demanda das Warao mulheres, a necessidade de respostas do poder público, o papel do município no atendimento e as políticas públicas adequadas à resolução do problema.

Quanto à metodologia, o curso é realizado através de aula expositiva dialogada, com a utilização de recursos audiovisuais, como vídeos e slides de apresentação do conteúdo. Em seguida, é feita análise e discussão em grupo. Por fim, concede-se tempo para outras discussões, perguntas e considerações finais. Os materiais necessários para realização são computador, projetor de imagem, microfone e caixa de som.

Assim, o plano do curso foi estruturado e se divide em três partes. A primeira identifica o povo Warao e o contexto de deslocamento em que está inserido. A segunda seção traz um

recorte de gênero para tratar da situação de vulnerabilização das Warao mulheres, a partir de uma abordagem interseccional, bem como o protagonismo que exercem e as práticas de resistência vivenciadas por elas, através do artesanato. No último tópico, aborda-se a relação das Warao mulheres com o Estado e as políticas públicas direcionadas a indígenas refugiados/as, passando pelo papel do Município de Belém, Protocolo de Consulta Prévia e questões sensíveis como a coleta de dinheiro e o uso prejudicial do álcool.

### **O planejamento, a elaboração e a estratégia para intervenção:**

A proposta de realização do curso como estratégia de intervenção da pesquisa surgiu da observação quanto à necessidade de se qualificar os/as profissionais que trabalham com as políticas públicas para indígenas refugiados/as e, principalmente, aqueles/as que atuam diretamente no atendimento dos/as Warao. Isso porque ainda se identifica o desconhecimento e preconceito de parte da sociedade e das pessoas responsáveis pela prestação do serviço público. Como consequência, resta prejudicada a efetividade das políticas, quando desde a sua formulação até a sua implementação não se consideram as especificidades do povo Warao, especialmente das mulheres. Por essa razão, o curso surge como uma estratégia para disseminar conhecimento e romper com preconceitos e discriminação no fazer políticas públicas, contribuindo para a desarticulação do racismo que se estrutura na sociedade e nas instituições.

Assim, a construção e elaboração do curso foi feita de forma dinâmica, e conforme a pesquisa avançava, os assuntos e a organização do curso eram formulados ou reformulados. No decorrer da pesquisa, associando-se às práticas profissionais da pesquisadora, a vivência no campo, os diálogos com servidores e com os/as indígenas, percebeu-se quais eram os assuntos mais relevantes para compor a estrutura do curso. Dessa forma, estabeleceu-se a necessidade de contextualizar os deslocamentos do povo Warao, explicar o papel que as mulheres assumem nesse contexto e abordar questões extremamente sensíveis, como a prática da coleta e o uso prejudicial do álcool. A experiência e a avaliação de duas intervenções, com resultados parciais da pesquisa, realizadas no meio do caminho, também repercutiram na formulação da proposta final.

Uma vez elaborado o produto, com a proposta de curso finalizada, era necessário realizar a intervenção. Então, na condição de também servidora pública do Município de Belém, a pesquisadora apresentou a proposta para organização e logística pela Escola de Gestão Pública do Município de Belém – EGP, como estratégia de incidência do produto, resultado da pesquisa. A EGP, criada pela Lei Ordinária municipal nº 8.549, de 28 de dezembro de 2006, alterada pela

Lei Ordinária municipal nº 8.916, de 22 de maio de 2012, está vinculada à Secretaria Municipal de Administração de Belém – SEMAD, e tem por objetivo promover a valorização e o desenvolvimento do servidor público municipal, através de capacitação.

Dessa forma, após contato por telefone com o coordenador da EGP, encaminhou-se um e-mail com a proposta do curso para a escola. Na sequência, foi marcada uma reunião presencial na sede da SEMAD, onde funciona a EGP, para apresentação da proposta e ajustes dos detalhes, como data, horário e local de realização, recursos a serem utilizados, formas e meios de inscrição no curso e mobilização do público-alvo. Com tudo definido, passou-se a divulgação ostensiva do curso, através do site e redes sociais oficiais da EGP, mobilização por meio dos Agentes de Desenvolvimento e Capacitação nos órgãos públicos e encaminhamento de ofício circular expedido pela SEMAD para as demais entidades da Administração Pública municipal.

#### Ilustração 9 – Ofício circular de divulgação do curso para Administração Pública municipal



OFÍCIO CIRCULAR Nº 012/2023– GABS/ULAM/EGP/SEMAD

Belém, 12 de julho de 2023.

**AO GAB. PREF, SEGEP, SEFIN, SESAN, SEMEC, SESMA, SECON, SEHAB, SEMMA, SEMOB, SEURB, SEJEL, SECONT, SECDH, PGM, OGM, GMB, BELEMTUR, ADIC, AROUT, ADMOS, COMUS, CODEM, FUMBEL, FUNPAPA, IPMB, IASB, FMAE, CINBESA, FUNBOSQUE, ARBEL, PROMABEN, BANCO DO POVO DE BELÉM, CDS, COPSAN, COANT, DEFESA CIVIL.**

**Assunto: CONVITE - “Oficina Warao e as Políticas Públicas Municipais: um diálogo necessário sobre migração, etnia e gênero nos fluxos de atendimento em Belém-Pa”.**

Prezadas Senhoras e prezados senhores,

No âmbito do Programa de Valorização dos Servidores, a Universidade Livre da Amazônia – ULAM e a Escola de Gestão Pública – EGP, da Secretaria Municipal Administração – SEMAD estarão realizando a “Oficina Warao e as Políticas Públicas Municipais: um diálogo necessário sobre migração, etnia e gênero nos fluxos de atendimento em Belém-Pa”, no **dia 15 de junho de 2023**, no horário das **08:30 às 12:00 horas**, no auditório da Secretaria de Estado de Desenvolvimento agropecuário e da Pesca - SEDAP – Travessa do Chaco, 2232, entre avenida Almirante Barroso e travessa Rômulo Maiorana.

Nesta oportunidade, convidamos à participação de V. Sa. ao mesmo tempo em que solicitamos ampla divulgação e garantia de participação das servidoras e servidores deste Órgão.

Atenciosamente,

JURANDIR SANTOS  
DE  
NOVAES:11792108  
249

Assinado de forma digital  
por JURANDIR SANTOS  
DE NOVAES:11792108249  
Dados: 2023.06.13  
09:03:58 -03'00'

**JURANDIR SANTOS DE NOVAES**  
**Secretária Municipal de Administração**

Ilustração 10 – Card de divulgação do curso do dia 15/06/2023



### As intervenções:

De acordo com o que determina a Resolução nº 01, de 7 de abril de 2021, do Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Direito e Desenvolvimento na Amazônia e o Guia de orientações sobre trabalhos acadêmicos do mestrado profissional em direito e desenvolvimento na Amazônia (FISCHER *et al.*, 2021, p. 14), foram realizadas, ao longo do trabalho, três intervenções, sendo duas com resultados parciais e a última com os resultados finais da pesquisa concluída. As intervenções aconteceram nos dias 26/04/2022, 22/11/2022 e 15/06/2023, conforme relatado a seguir.

#### a) Palestra do dia 26/04/2022 (intervenção com resultados parciais):

Em 26/04/2022, a pesquisadora realizou a palestra intitulada “Direitos dos refugiados indígenas e políticas públicas: o caso dos Warao”, no evento “Migrações na Amazônia paraense: refúgio e atendimento humanizado às pessoas de direitos e culturas”, ocorrido nos dias 26 e 27 de abril, no Auditório Paulo Freire da Universidade do Estado do Pará – UEPA, situado na Travessa Djalma Dutra, bairro do Telégrafo. O seminário foi organizado pela UEPA e pela Fundação Papa João XXIII – FUNPAPA.

Ilustração 11 – Cards de divulgação do evento do dia 26/04/2022



A palestrante iniciou a sua fala por volta das 14h30, realizando a sua exposição durante 1 hora e 30 minutos. Foram utilizados os recursos de computador, projetor de imagem, microfone e caixa de som. A apresentação foi feita através de slides elaborado pela própria pesquisadora, e seguiu a dinâmica de aula expositiva dialogada, com exposição do conteúdo e intervenções simultâneas pelos ouvintes. No conteúdo, abordou-se a identificação do povo Warao forçado ao deslocamento, o seu contexto de vulnerabilização e as políticas públicas nos locais de destino. O público era constituído por aproximadamente 35 pessoas, e muitas faziam parte da rede municipal de atendimento dos/as Warao, inclusive profissionais do Espaço de Acolhimento do Tapanã. A turma, de um modo geral, demonstrou interesse pela apresentação, interagindo por diversas vezes com a ministrante, fazendo perguntas ou comentários a respeito das próprias experiências com o atendimento do povo Warao. Portanto, os diálogos seguiram com uma abordagem prática. Ao fim da exposição, a palestrante respondeu mais algumas perguntas. Em seguida, fez as considerações finais, agradeceu e encerrou por volta das 16h.

Ilustração 12 – Fotos da palestra em 26/04/2022







Fonte: Arquivo pessoal, 2022.

Ilustração 13 – Declaração de participação no evento como palestrante em 26/04/2023



### DECLARAÇÃO

Declaramos para os devidos fins, que a Professora **Vívia Lis Paes de Freitas Andrade**, CPF. 79713424204, participou do evento **Migrações na Amazônia Paraense (26 a 27 de abril, auditório Paulo Freire – UEPA)**, acontecimento político e acadêmico promovido pela Universidade do Estado do Pará (UEPA) e Fundação Papa João XIII (FUNPAPA – Prefeitura Municipal de Belém), na condição de **palestrante**, com a preleção **Direitos dos Refugiados Indígenas e Políticas Públicas: O caso dos Warao**, acontecida no dia 26 de abril de 2022.

Belém/PA, 09 de maio de 2023.

**MANOEL RIBEIRO DE MORAES JÚNIOR**  
COORDENADOR PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO/UEPA



Trav. Djalma Dutra, s/nº – Telégrafo / CEP: 66.113-010  
Fone: (91) 3299-2262  
E-mail: [ppgreligio@uemail.com](mailto:ppgreligio@uemail.com)

b) Minicurso do dia 22/11/2022 (intervenção com resultados parciais):

No dia 22/11/2022, a pesquisadora ministrou o minicurso “Warao mulheres e a política pública de acolhimento municipal: fluxos de atendimento em Belém-PA”, no V Seminário Integrado de Ensino, Pesquisa e Extensão e VIII Semana Acadêmica de Direito, que ocorreu nos dias 21 a 23 de novembro, na Universidade Federal do Pará, organizado pelo Instituto de Ciências Jurídicas – ICJ em conjunto com o Centro Acadêmico de Direito Edson Luís – CADEL. Trata-se de um evento acadêmico, com modalidades diversas de participação, em que foi aberta chamada para que alunos/as dos Programas de Pós-Graduação *Stricto Sensu* vinculados ao ICJ submetessem proposta para ministrar minicurso. Dessa forma, apresentou-se uma proposta a partir dos resultados parciais da pesquisa em curso, que, na sequência, foi aprovada.

Ilustração 14 – Cards de divulgação do evento do dia 22/11/2022



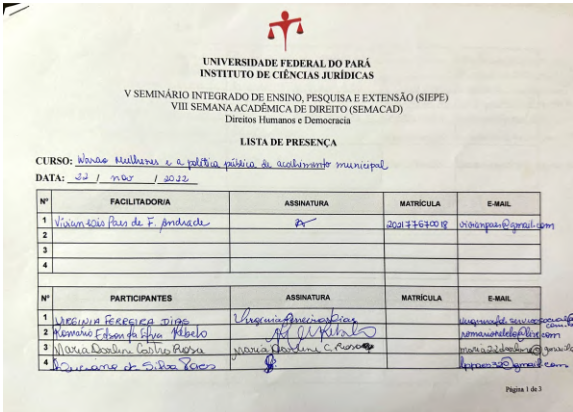
Assim, iniciou-se o minicurso por volta de 9h20, e teve duração de 3 horas. Na apresentação, utilizou-se computador, projetor de imagem, microfone e caixa de som. A ministrante seguiu a metodologia de aula expositiva dialogada, com o emprego de recursos audiovisuais, através de slides de elaboração própria. As intervenções ocorreram de forma espontânea pelos participantes no decorrer da exposição do conteúdo. A turma era composta de cerca de 15 ouvintes, sendo que a maioria era de alunos/as da UFPA. Dessa forma, o minicurso foi dividido em três partes. Na primeira, identificou-se as Warao mulheres no contexto de deslocamento forçado, os marcadores sociais de etnia e gênero, a partir de uma abordagem interseccional e, ainda, o seu protagonismo e vulnerabilização. Na segunda parte, abordou-se a questão das políticas públicas para as indígenas refugiadas e os dispositivos legais para proteção no Brasil, as demandas e respostas do poder público e o papel do Município de Belém no acolhimento do povo Warao. Por fim, explanou-se sobre os fluxos de atendimento na rede municipal, as políticas na área da saúde, educação e assistência no município e as questões sensíveis, como coleta de dinheiro, uso prejudicial de álcool e violência de gênero. Os/as alunos/as se mostraram interessados/as e atentos/as durante todo o curso, inclusive, passados uns dias, algumas delas entraram em contato por e-mail, solicitando material. Ao final, a ministrante apresentou as suas conclusões, agradeceu e encerrou às 12h30.

Ilustração 15 – Fotos do minicurso em 22/11/2022



Fonte: Arquivo pessoal, 2022.

Ilustração 16 – Lista de presença do minicurso em 22/11/2022



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS**

V SEMINÁRIO INTEGRADO DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO (SIEPE)  
VIII SEMANA ACADÊMICA DE DIREITO (SEMACAD)  
Direitos Humanos e Democracia

**LISTA DE PRESENÇA**

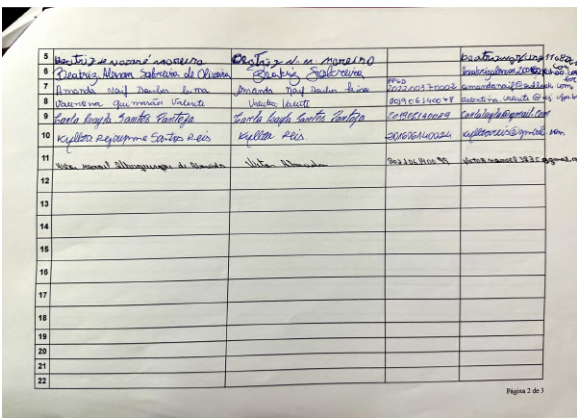
CURSO: *Warao Mulheres e a política pública de acolhimento municipal*  
DATA: *22/11/2022*

Nº	FACILITADORA	ASSINATURA	MATRICULA	E-MAIL
1	<i>Vivian Paes de Freitas Andrade</i>	<i>[Signature]</i>	<i>20171670018</i>	<i>vivianpaes@ufpa.br</i>
2				
3				
4				

Nº	PARTICIPANTES	ASSINATURA	MATRICULA	E-MAIL
1	<i>Valéria Ferreira Lima</i>	<i>[Signature]</i>		<i>valeriaferreira@ufpa.br</i>
2	<i>Marlene Edson de Souza Melo</i>	<i>[Signature]</i>		<i>marleneedson@ufpa.br</i>
3	<i>Maria Rosalina Castro Paiva</i>	<i>[Signature]</i>		<i>mariarosalina@ufpa.br</i>
4	<i>Regiane de Silva Reis</i>	<i>[Signature]</i>		<i>regiane@ufpa.br</i>

Página 1 de 3



Página 2 de 3

Ilustração 17 – Certificado de participação no minicurso como palestrante em 22/11/2022



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS**  
**CENTRO ACADÊMICO DE DIREITO EDSON LUÍS**



## Certificado

Certificamos para os devidos fins que **Vivian Paes de Freitas Andrade** participou do **V Seminário de Pesquisa, Ensino e Extensão e VIII Semana Acadêmica do Instituto de Ciências Jurídicas**, realizada em conjunto ao **Centro Acadêmico de Direito Edson Luís** nos dias 21, 22 e 23 de novembro de 2022, na condição de palestrante do minicurso **“Warao mulheres e a política pública de acolhimento municipal: fluxos de atendimento em Belém/PA”**.

  
 Profa. Dra. Valéria Jacob  
 Diretora Geral do Instituto de Ciências Jurídicas da UFPA

  
 Adriene Barroso da Paixão  
 Diretora Executiva do CADEL

Belém, 22 de novembro de 2022.

CADEL – Centro Acadêmico de Direito “Edson Luís”  
Universidade Federal do Pará - Rua Augusto Corrêa, 01 - Guamá. CEP 66075-110, Sala JP01 – Profissional  
<http://www.cadel.net.br/> E-mail: [cafel.ufpa@gmail.com](mailto:cafel.ufpa@gmail.com)

c) Curso do dia 15/06/2023 (intervenção com resultados finais):

A intervenção final ocorreu com a realização do curso “Warao mulheres e as políticas públicas municipais: um diálogo necessário sobre migração, etnia e gênero nos fluxos de atendimento em Belém-PA”, no dia 15/06/2023, no Auditório da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Agropecuário e da Pesca – SEDAP, localizado na Travessa do Chaco, 2232. O evento contou com a participação de aproximadamente 50 pessoas, entre profissionais da rede de atendimento de indígenas refugiados/as em Belém, inclusive do Espaço de Acolhimento do Tapanã, outros servidores públicos municipais que não atuam na rede e público externo.

Ilustração 18 – Lista de presença do minicurso em 15/06/2023

OFICINA WARAO MULHERES E AS POLÍTICAS PÚBLICAS MUNICIPAIS:  
UM DIÁLOGO NECESSÁRIO SOBRE MIGRAÇÃO, ETNIA E GÊNERO NOS FLUXOS DE  
ATENDIMENTO EM BELÉM-PA – 15 DE JUNHO DE 2023

Nº	NOME	ORGÃO	ASSINATURA
1	Hugo Matos dos Santos	IPRAB	
2	Lucieli Rodrigues Costa Ferreira	Visitante	
3	Virgínia Braga Fonseca	Abrego Social	
4	Francisca Maria Perigo de Freitas	Visitante	
5	Nabel Santos Sousa	GAB. PREF.	
6	Fernanda Oliveira Andrade	UFPA	
7	Denise Santos Macedo	SEMAM	
8	Gilmar Santos Brito	Serviço Social UFPA	
9	Maria Dutra	SEMEC	
10	Jorge Gomes Romero	SEMAD	
11	William Dias Borges	EEGDP	
12	Gilmar Roberto dos Santos Silva	IASB	
13	Merynetta Santos de Oliveira	SEMEC	
14	Karem Rafaela Rocha Ribeiro	Visitante	
15	Ingrid Fabiane Santos da Silva	SECDD	
16	Eduarda Rayane de Sousa Conceição	SECDD	
17	Silvana de Souza Ribeiro	SEMEC	
18	Alan Rios Costa	CMBESA	
19	José Francisco dos Santos Batista	Organização Internacional para as Migrações da ONU	
20	Silvia Regina Cota Tavares	FUNPARA	
21	Maria da Conceição Mendes	FUNPARA	
22	José Gregório Albarran López	FUNPARA	
23	Vitória Cavalcante Duarte	FUNPARA	
24	Paulo Robson Silva da Silva	SEUDC	
25	Maria do Socorro Costa Moreira da Costa	CMBESA	
26	Mariuz Del Valle Mariano Nunez	Visitante	
27	Natália Regina pinheiro Almeida		

28	Rogério Resplande da Silva	FUNPARA	
29	Paulo Roberto Almeida Furtado	FUNPARA	
30	Ana Maria Santiago Pereira	Bilemtur	
31	João Lucas Costa Carvalho	Funpapa	
32	Regina do Socorro Resplande da Silva	FUNPARA	
33	Gardenia Cooper Quirroz	Visitante	
34	Alison Roberto da Silva Sá	FUNPARA	
35	Maíke Joel Vieira da Silva		
36	Mayza Alyne Modernel de Carvalho	SEC. DE DIR. HUMANOS	
37	Karla Martins Dias Barbosa	BELEMTUR	
38	Sara da Silva Carrico	SEMAD	
39	Raquel de Souza Cruz	SEMAD	
40	Carla M. Costa	SEMAD	98783-2813
41	Ana Carolina Ribeiro	SECU	98950-9509
42	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
43	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
44	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
45	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
46	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
47	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
48	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
49	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
50	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
51	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
52	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
53	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
54	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
55	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
56	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
57	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
58	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
59	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
60	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
61	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
62	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905
63	Adriana Regina de Almeida da Silva	SEJU	98666-905

63	Ana Regina Fda S. Pua	EGP/SEMAD	Disciplina
64	Beatriz de Paiva F. L. L. A. A. A. A.	98166-8212	
65	Carla Regina Oliveira Alves	CCANT/PMB	9198233-3636
66	Carla Regina Oliveira Alves	GBC	98644-6315
67	Carla Regina Oliveira Alves	BELEMTUR	99152314
68	Juliana Cristina Ode Rêdeus	BELEMTUR	99328-3269
69	Thalysa Carnevali Vátim	BELEMTUR	98058-2323
70	Denise de S. Soares	JRMB	9898539354
71			
72			

A EGP fez a abertura do curso e, na sequência, por volta das 9h, a ministrante iniciou a sua apresentação, com slides de elaboração própria, utilizando, ainda, computador, projetor de imagem, caixa de som e microfone. A explanação ocorreu ao longo de 3 horas, seguindo a metodologia de aula expositiva dialogada, e o conteúdo foi dividido em três tópicos. O primeiro foi intitulado “Do Orinoco à Amazônia: o narunoko do povo Warao”, e apresentou os deslocamentos dos/as Warao. O segundo foi denominado “As Warao mulheres em deslocamento”, e colocou as mulheres em perspectiva, por meio da discussão sobre uma abordagem interseccional a respeito de etnia e gênero, sobre o protagonismo e vulnerabilização, e sobre o artesanato como uma forma de resistência. O terceiro foi identificado como “Warao mulheres, Estado e políticas públicas”, onde se tratou das questões relativas às demandas do povo Warao, o papel do Município de Belém, o Protocolo de Consulta Prévia e as questões sensíveis, como a coleta de dinheiro e o uso prejudicial do álcool. Durante a exposição, os ouvintes realizaram diversas intervenções, como perguntas e comentários. Foi exibido o vídeo “Tecendo Oportunidades – o artesanato das mulheres Warao no Brasil”, produzido pelo

ACNUR e A CASA, com duração de 6 minutos e 53 segundos (TECENDO OPORTUNIDADES - O ARTESANATO DAS MULHERES WARAO NO BRASIL, 2020).

Ilustração 19 – Fotos do curso em 15/06/2023



Fonte: Arquivo pessoal, 2023.

Em seguida, a palestrante passou às considerações finais, fez os seus agradecimentos, encerrando a sua fala por volta de 12h. Após, alguns e algumas ouvintes pediram a palavra para avaliar o curso, pontuando sobre a importância do tema e a necessidade de se ter mais eventos como esse. Discorreram, ainda, sobre como tinham gostado da experiência de participar de uma atividade com a referida temática e aprender mais sobre o povo Warao, afirmando, inclusive, que saíam da aula com um novo olhar sobre os indígenas refugiados em Belém, ao compreender melhor as dinâmicas que envolvem os seus deslocamentos.

Ilustração 20 – Foto do curso em 15/06/2023



Fonte: Arquivo pessoal, 2023.

Ilustração 21 - Declaração de participação no curso como palestrante em 15/06/2023



## DECLARAÇÃO

Declaramos que **VIVIAN LIS PAES DE FREITAS ANDRADE** participou do Curso “**Warao mulheres e as políticas públicas municipais: um diálogo necessário sobre migração, etnia e gênero nos fluxos de atendimento em Belém-Pa**”, na qualidade de **palestrante** promovido pela Universidade Livre da Amazônia – ULAM e pela Escola de Gestão Pública do Município de Belém – EGP, da Secretaria Municipal de Administração – SEMAD, em conjunto com o Programa de Pós Graduação em Direito e Desenvolvimento na Amazônia – PPGDDA/UFPa, no dia 15 de junho de 2023, com carga horária de 8 (oito) horas.

Belém, 15 de junho de 2023.

ALICE DA SILVA RODRIGUES  
 ROSAS:23608366253  
 253

Assinado de forma digital  
 por ALICE DA SILVA  
 RODRIGUES  
 ROSAS:23608366253  
 Dados: 2023.06.16  
 06:11:31 -03'00'

**Coordenadora Geral da EGP/SEMAD**

---

Escola de Gestão Pública do Município de Belém - EGP  
 Secretaria Municipal de Administração – SEMAD  
 Av. Almirante Barroso, 1312 | CEP: 66093-020– Belém/PA  
[E-mail: egp@semad.pmb.pa.gov.br](mailto:egp@semad.pmb.pa.gov.br)

### **O resultado imediato da intervenção:**

Após a finalização do curso, a ministrante concedeu entrevista para reportagem escrita no site Agência Belém, portal de notícias da PMB, e oral na Rádio Cultura, que foi ao ar no dia seguinte, 16/06/2023, às 7h, no Jornal da Manhã. Ao ser questionada sobre as contribuições da pesquisa acadêmica para as políticas públicas, a pesquisadora pontuou sobre a importância de se fazer políticas públicas a partir de uma metodologia, com fundamento na pesquisa acadêmica, e que essa troca entre academia e atuação profissional no serviço público implica numa conjugação de forças para respostas e soluções adequadas aos problemas da sociedade (ANDRADE, 2023 apud MORHY, 2023).

Ilustração 22 – Foto do curso em 15/06/2023



Fonte: Arquivo pessoal, 2023.

A matéria também registrou o depoimento de pessoas que participaram do curso como ouvintes, apresentando assim alguns resultados imediatos da atividade. Destacou-se o relato de uma servidora da PMB, que afirmou sobre a relevância do tema e a importância do curso realizado, que possibilitou a disseminação de conhecimentos e, a partir da compreensão da realidade do povo Warao, é possível também o desenvolvimento da empatia, e, conseqüentemente, um atendimento público mais ético e mais humano (COSTA, 2023 apud MORHY, 2023). Outra participante declarou que a oficina é interessante, argumentando que mora perto de um abrigo e que lhe importa saber como pode contribuir enquanto cidadã (RIBEIRO, 2023 apud MORHY, 2023).



## Ilustração 23 – Matéria publicada no portal Agência Belém

(https://agenciabelem.com.br/)

Home (/) / Notícias (/Noticias)

**ETNIA E GÊNERO**

## Servidores municipais debatem realidade dos indígenas Warao da Venezuela durante oficina sobre migração

f Facebook (https://facebook.com/sharer.php?u=http://agenciabelem.com.br/Noticia/234729/servidores-municipais-debatem-realidade-dos-indigenas-warao-da-venezuela-d)
   
 t Twitter (https://twitter.com/intent/tweet?url=http://agenciabelem.com.br/Noticia/234729/servidores-municipais-debatem-realidade-dos-indigenas-warao-da-venezuela-dura)
   
 G+ Google (https://plus.google.com/share?url=http://agenciabelem.com.br/Noticia/234729/servidores-municipais-debatem-realidade-dos-indigenas-warao-da-venezuela-dur)



15/06/2023 17:18

Mais de 50 servidores da Prefeitura de Belém e público externo participaram da oficina "Warao mulheres e as políticas públicas municipais: um diálogo necessário sobre migração, etnia e gênero nos fluxos em Belém - Pará", promovida pela Secretaria Municipal de Administração (Semad), na manhã desta quinta-feira, 15. Especialista em Direito Civil e mestranda em Direito e Desenvolvimento na Amazônia (PPGDDA/UFPA), Vivian Andrade ministrou a oficina no auditório da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Agropecuária e da Pesca (Sedap).

Cerca de 700 indígenas venezuelanos da etnia Warao, a segunda mais populosa do país vizinho, vivem na capital paraense atualmente e a atividade formativa, ainda que aberta ao público geral, é parte da política de valorização do servidor da Prefeitura de Belém.

A Secretaria Municipal de Administração (Semad), por meio da Escola de Gestão Pública (EGP) e da Universidade Livre da Amazônia (Ulam), já realizou, de 2021 a maio de 2023, quase 90 atividades formativas, com a participação de mais de 3.500 servidores de diversas secretarias e órgãos da administração pública.

#### Conhecimento e afeto

Maria do Socorro Costa Moreira da Costa é servidora da Cinbesa desde 1985 e fala com muita emoção sobre a oficina. "Está sendo de muita valia, porque estou recebendo conhecimento que eu não tinha em relação à cultura, em relação ao deslocamento deles. Eu me coloquei no lugar deles e senti o sofrimento. Quando eu olhava antes, eu não tinha noção desse percurso que tenha sido de muita dificuldade, de muita dor, de muito abandono, principalmente no aspecto afetivo. Foi o que mais me chamou atenção, a afetividade, os vínculos que perderam. Aí a gente percebe que essa problemática deles não é simples, não é fácil", contou a servidora.

"A gente olha com a nossa lógica de urbanos. Sem conhecimento, a gente não tem noção da realidade enfrentada por eles. Essa oficina, tem que ter mais. Com mais mobilização dentro dos órgãos, pra trazer mais pessoas. É lá no atendimento público que a gente vai se relacionar e podemos ser mais éticos. Quando a gente conhece a história do outro, a gente tem condições de ser mais humano, mais fraterno. Fiquei muito emocionada. É um conhecimento que a gente vai levar pra vida", relatou Maria do Socorro.

A reflexão é muito semelhante a de Ana Carolina Souza Ribeiro, que tem 28 anos de idade e é estudante de Serviço Social. Ela é estagiária da Secretaria de Justiça do Estado e afirma que a oficina é interessante. "Estou dentro deste núcleo de atendimento a refugiados e quero entender como está se dando a política em âmbito municipal", disse. Sobre tudo, ela destaca: "meu estágio vai acabar, mas, nossas relações sociais continuam. Eu mesma moro perto de um abrigo e me importa saber como tem se dado o suporte a eles e como eu posso contribuir como cidadã".

#### Via de mão dupla

Vivian Andrade, que também é titular da BelemTur, explica que "fazer pesquisa e trazer isso, dentro de uma metodologia, para o serviço público e realização de políticas públicas, está relacionado a uma conjugação de forças. É uma troca, na realidade, a gente traz da academia e também leva para a academia o que a gente vive na realidade", pondera.

Ela garante que houve "um avanço. Tem seis anos que os Warao chegaram a Belém. A gente conhece mais os Warao do quando eles chegaram. Mas, é uma situação complexa e seria pretencioso achar que não se tem mais iniciativas a promover com relação a esta população".

#### Valorização de servidores

Regina Ferreira, coordenadora em exercício da Escola de Gestão Pública (EGP), reforça que o objetivo da Semad é reiterar a servidores "a importância do atendimento qualificado para todas as populações, neste caso específico, nos referimos às populações indígenas, que estão em situação de vulnerabilidade e precisam de encaminhamentos concretos".

Ela complementa: "esse respeito à cidadania se estende dos indígenas às demais diversidades sociais, à população negra, lgbt, às mulheres...", enumera.

Texto:

**Erika Morhy**

Acompanhe também as Redes Sociais da Prefeitura de Belém:

 (https://www.facebook.com/PrefeituraBelém) (https://twitter.com/PrefeituraBelém) (https://www.instagram.com/PrefeituraBelém) (https://www.youtube.com/PrefeituraBelém)

Relacionadas

Prefeitura de Belém p  
política do cuidado, e  
(http://agenciabelem.  
de-belém-participa-c  
cuidado-em-confere